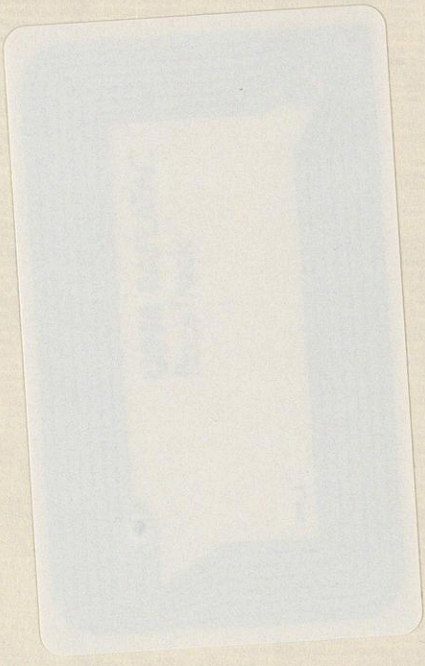


N12<515607921 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
R. Schaffhauser

88 F Kern 4 75

M 6518 EX

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1979

R. Bleistein
Jugendarbeitslosigkeit
W. Kern
Menschenrechte
A. Auer
Informationsethik
A. Keller
Tendenzen heutiger Philosophie
H. J. Baden
Max Frisch
P. Overhage
Fossile Primaten in Ostafrika

UB TÜB
09. JAN. 1979

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449 ZLT

INHALT

Roman Bleistein SJ	Jugendarbeitslosigkeit	1
Walter Kern SJ	Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart	3
Alfons Auer	Verantwortete Vermittlung. Bausteine einer Informationsethik des Rundfunks	15
Albert Keller SJ	Kritische Tendenzen heutiger Philosophie	25
Bruno Stephan Scherer OSB	Raum für das Licht. Reinhold Schneider als religiöser Schriftsteller	32
Hans Jürgen Baden	Max Frisch. Religiöse Wandlungen eines Schriftstellers	43
Paul Overhage SJ	Fossile Primaten in Ostafrika. Zerfließen die Grenzen zwischen Mensch und Tier?	57
	UMSCHAU	
Rainulf A. Stelzmann	Verlassenheit, Gnade und Glück. Die Erstlingsromane Joseph Caldwells und Mary Gordons	65
	BESPRECHUNGEN	
	Wirtschaft und Gesellschaft	69
	Spiritualität	71
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Walter Kern, Universitätsstraße 6/I, A-6020 Innsbruck – Prof. Dr. Alfons Auer, Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen – Prof. Dr. Albert Keller, Kaulbachstraße 31 a, 8000 München 22 – Dr. Bruno Stephan Scherer, Großwiesenstraße 132, CH-8051 Zürich – Prof. Dr. Hans Jürgen Baden, Osterloher Landstraße 14, 3100 Celle-Osterloh – Paul Overhage, Elsheimerstraße 9, 6000 Frankfurt 1 – Prof. Dr. Rainulf Stelzmann, University of South Florida, Department of Modern Languages, Tampa, Florida 33620, USA.

STIMMEN DER ZEIT · 197. BAND · 104. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Herbert Schade SJ. 8 München 19, Zuccalistraße 16, Telefon (089) 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. 17 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 9,– DM; im Abonnement: 7,80 DM, halbjährlich 46,80 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,10 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 16,80 DM. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

197. BAND



1979

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Herbert Schade SJ, 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Telefon (0 89) 17 58 81 und 17 40 96. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nichtangeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 17 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 9,– DM; im Abonnement: 7,80 DM, halbjährlich 46,80 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,10 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 16,80 DM. Bestell-Nr. 00022.

Gs 2449

INHALT DES 197. BANDS

Ackermann, Irmgard: Zum Afrikabild in der deutschen Gegenwartsliteratur . . . 620
Antes, Peter: Christliche Gurus. Theologie in Indien 333
– Die Schiiten. Zur Geschichte einer Oppositionsbewegung innerhalb des Islam . . . 445
Apfelbacher, Karl-Ernst: Distanzierung von der Kirche* 423
Arendt, Dieter: Der Gelehrte im Spiegel der Literatur. Oder: Der zerstreute Professor in der Freiheit der Wissenschaft 677
Auer, Alfons: Die Sinnfrage als Politikum. Zum Grundwerte-Papier der SPD . . . 247
– Verantwortete Vermittlung. Bausteine einer Informationsethik des Rundfunks . . 15
Baden, Hans Jürgen: Max Frisch. Religiöse Wandlungen eines Schriftstellers . . . 43
– Zwischen Krieg und Frieden. Zum zweiten Band des Lebensberichts von Jean Rudolf von Salis* 350
Beinert, Wolfgang: Partnerschaftliche Ehe. Theologische Überlegungen 689
Bergsdorf Wolfgang: Die Rolle der Sprache in der Politik 817
Bieger, Eckhard: Vermittler des Gesprächs mit den Kirchenfernen? Die Redakteure der Bistumspresse* 135
Biser, Eugen: Auf der Grenze zweier Welten. Zur Frage nach den Grenzen des Menschen und der Anthropologie 269
– Im Dialog mit den Weltreligionen* 208
– Der schwierige Weg. Zum Problem der religiösen Sprach- und Kommunikationsbarrieren 651
Bleistein, Roman: Dialogische Theologie. Zu einer Publikation Karl Rahners* . . . 206
– Gibt es eine jugendspezifische Moral? 539
– Jahr des Kindes? 361
– Jugendarbeitslosigkeit 1
– Kirchliche Jugendszene. Ein Bericht zur Lage 75
– Kirchliche Jugendszene* 499
Conzemius, Victor: Französischer Katholizismus im Zweiten Weltkrieg 319
– Schablone des Weglassens* 570
Cordes, Paul Josef: Amtstheologie unter dem Einfluß empirischer Kategorien . . . 829
Dettling, Warnfried: Politik, Freiheit und Glück. Über Ursachen und Folgen des Wertwandels 363, 457
Friedmann, F. G.: Europäische Kultur heute. Eine kritische Bestandsaufnahme . . . 807
Fries, Heinrich: Was bleibt von der Synode? 183
Gahbauer, Ferdinand Reinhard: Die ost-westliche Kirchenspaltung. Theologiegeschichtliche Aspekte ihres Entstehens und ihrer Überwindung 489
Greinacher, Norbert: Kirche und Arbeiterschaft. Ein Briefwechsel Cardijn–Greinacher . 344
Herder-Dorneich, Philipp: Solidarität – Subsidiarität – Emanzipation. Grundwerte in der Grundwertordnung 385
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Vernunft ohne Ufer? Friedrich Heers Kulturgeschichte in wissenschaftskritischer Absicht* 564
Keller, Albert: Kritische Tendenzen heutiger Philosophie 25
– Das Menschliche in der Kommunikation 219
Kern, Walter: Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart 3
– Menschenrechte und christlicher Glaube 161

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

Köhler, Oskar: Homo patiens – Deus patiens. Ein Versuch, an Peter Lippert zu erinnern 519
Kramer, Hans: Verantwortung – ethisch und christlich 842
Kranz, Gisbert: Walisisches Erbe. Erster Blick auf David Jones 394
Krause-Lang, Martha: Der ehrenamtliche Mitarbeiter im sozialen Dienst einer Kirchengemeinde* 640
Krzywon, Ernst Josef: Polnische Lyrik der Gegenwart 126
Kurath, Peter: Christliches Theater heute. Anmerkungen zu neuen Problemen und Versuchen 701
Maierhöfer, Fränzi: Die Neutralisierung des Chores. Zum Problem der Masse im modernen Drama 743
Nell-Breuning, Oswald von: Die Eigentumsfrage in den Dokumenten der katholischen Soziallehre* 347
– Freiheit – Menschenrecht und Grundwert 260
– Herrschaftswissen* 712
– Internationale Ordnung 579
– Studienkreis „Kirche und Befreiung“* 561
Neufeld, Karl H.: Amt und Ämter* 857
– Die „Stimmen der Zeit“ nach dem Ersten Weltkrieg. Zu einer Dissertation* . . . 278
Neuner, Peter: Religion – Mystik – Wissenschaft* 281
Nosbüsch, Johannes: Vom Eigenwert der Mundart 767
Overhage, Paul: Fossile Primaten in Ostafrika. Zerfließen die Grenzen zwischen Mensch und Tier? 57
Rahner, Karl: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils . . . 795
– Zukunft der Orden 433
Ritter, Werner H.: Gott eine Formel? 194
Roellecke, Gerd: Wissenschaftliche Forschung und gesellschaftliche Zukunft 308
– Die Zukunft unserer Vergangenheit. Zur Bewältigung des NS-Unrechts 723
Roos, Lothar: Kirchliche Jugendszene* 499
Rösch, Heinz-Egon: Politik mit dem Sport. Der Vierte Sportbericht der Bundesregierung 469
Roth, Paul: Macht und Ohnmacht der Information 732
Ruthenberg, Hans: Ländliche Armut in der Dritten Welt. Analyse des Problems und der Lösungsansätze am Beispiel Kenias 631
Seibel, Wolfgang: Enzyklika für den Menschen 289
– Das freie Wort in der Kirche 793
– Kabelfernsehen 505
– Kirche und Öffentlichkeit 649
– Parteienverdrossenheit 145
– Rundfunkfreiheit 73
– Was heißt „konservativ“? 721
Spital, Hermann-Josef: Zur Bürokratie in der Kirche* 138
Schade, Herbert: Emil Wachter – Theologie in Beton 147
– Kirche, Wirklichkeit und Kunst. Zur Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Bad Godesberg* 418
Schatz, Klaus: Einsatz für Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen. Jesuiten und Sklaverei im 16. und 17. Jahrhundert 99
– Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jahrhunderts . . 593
Scherer, Bruno Stephan: Raum für das Licht. Reinhold Schneider als religiöser Schriftsteller 32

Schiwy, Günther: Der „schöne Schein" des Dritten Reiches. Warum Hitler gerade die Deutschen faszinierte 403
Schmidtchen, Gerhard: Die Geldphilosophie der jungen Generation 609
Schmitz, Philipp: Das Gewissen. Gefährdete sittliche Instanz 665
Scholz, Joachim J.: Christliche Erfahrungslehre der Moderne. Zum 150. Todestag Friedrich Schlegels 114
Schorb, Alfons Otto: Wider die Ächtung der Leistung. Ein Anstoß zur realistischen Begründung der Pädagogik* 853
Schorr, Helmut: Das organisierte Interesse und die Parteien 547
– Die Rolle des Arbeiters in den Parteien. Analyse eines Emanzipationsrückstands . . 233
Schwager, Raymund: Eine neue Interpretation der Geschichte im Licht des Christentums. Zum Werk René Girards* 784
Stalder, Robert: Von der Aufklärung zum christlichen Menschenbild? Zum 250. Geburtsjahr Moses Mendelssohns 753
Stelzmann, Rainulf A.: Gewalt und Gnade. Die Theologie Flannery O'Connors in ihren Briefen* 566
– Verlassenheit, Gnade und Glück. Die Erstlingsromane Joseph Caldwells und Mary Gordons* 65
Thuringer, Rune P.: Kirche in Schweden* 709
Trutwin, Werner: Ein neuer Katechismus von gestern?* 203
Volk, Ludwig: Päpstliche Kritik an der Appeasement-Politik von 1938. Ein unveröffentlichter Bericht des britischen Vatikangesandten. Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk SJ 532
Wachinger, Lorenz: Vergessene Themen der Theologie. Leben und Werk Joseph Bernharts 478
Waldenfels, Hans: Die islamische Provokation heute 507
Weger, Karl-Heinz: Was bleibt nach dem Tod? 577
Wiedenhofer, Siegfried: Christentum – Bürgertum – Liberalismus. Zum zweifachen Dilemma eines neuzeitlichen Verhältnisses 373
Wiedenmann, Ludwig: Weltmission heute 435
Wohlfahrt, Karl Anton: Die Umweltkrise als Bewertungsproblem 173
Wolfinger, Franz: Wesen und Aufgabe der Theologie. Das Theologieverständnis bei Döllinger (1799–1890) und Kuhn (1806–1887) 773
Zwiefelhofer, Hans: Kirche in El Salvador 86
– Die Konferenz von Puebla 217
– Lateinamerikanische Kirche und Theologie. Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas 291

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Karl-Ernst Apfelbacher: Distanzierung von der Kirche* 423
Victor Conzemius: Schablone des Weglassens* 570
Heinrich Fries: Was bleibt von der Synode? 183
Ferdinand Reinhard Gahbauer: Die ost-westliche Kirchenspaltung. Theologiegeschichtliche Aspekte ihres Entstehens und ihrer Überwindung 489
Martha Krause-Lang: Der ehrenamtliche Mitarbeiter im sozialen Dienst einer Kirchengemeinde* 640
Karl Rahner: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils 795
– Zukunft der Orden 433
Wolfgang Seibel: Enzyklika für den Menschen 289
– Das freie Wort in der Kirche 793
– Kirche und Öffentlichkeit 649
Hermann-Josef Spital: Zur Bürokratie in der Kirche* 138

II. THEOLOGIE

Wolfgang Beinert: Partnerschaftliche Ehe. Theologische Überlegungen 689
Roman Bleistein: Dialogische Theologie. Zu einer Publikation Karl Rahners* . . . 206
Paul Josef Cordes: Amtstheologie unter dem Einfluß empirischer Kategorien . . . 829
Karl H. Neufeld: Amt und Ämter* 857
Peter Neuner: Religion – Mystik – Wissenschaft* 281
Werner H. Ritter: Gott eine Formel? 194
Lorenz Wachinger: Vergessene Themen der Theologie. Leben und Werk Joseph Bernharts 478
Karl-Heinz Weger: Was bleibt nach dem Tod? 577
Franz Wolfinger: Wesen und Aufgabe der Theologie. Das Theologieverständnis bei Döllinger (1799–1890) und Kuhn (1806–1887) 773

III. RELIGIONEN

Peter Antes: Christliche Gurus. Theologie in Indien 333
– Die Schiiten. Zur Geschichte einer Oppositionsbewegung innerhalb des Islams . . 445
Eugen Biser: Im Dialog mit den Weltreligionen* 208
Klaus Schatz: Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jahrhunderts 593
Hans Waldenfels: Die islamische Provokation heute 507
Ludwig Wiedenmann: Weltmission heute 435

IV. PHILOSOPHIE, ANTHROPOLOGIE

Eugen Biser: Auf der Grenze zweier Welten. Zur Frage nach den Grenzen des Menschen und der Anthropologie 269

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet.

Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Vernunft ohne Ufer? Friedrich Heers Kulturgeschichte in wissenschaftskritischer Absicht* 564
Albert Keller: Kritische Tendenzen heutiger Philosophie 25
Hans Kramer: Verantwortung – ethisch und christlich 842
Paul Overhage: Fossile Primaten in Ostafrika. Zerfließen die Grenzen zwischen Mensch und Tier? 57
Philipp Schmitz: Das Gewissen. Gefährdete sittliche Instanz 665
Joachim J. Scholz: Christliche Erfahrungslehre der Moderne. Zum 150. Todestag Friedrich Schlegels 114
Raymund Schwager: Eine neue Interpretation der Geschichte im Licht des Christentums. Zum Werk René Girards* 784
Robert Stalder: Von der Aufklärung zum christlichen Menschenbild? Zum 250. Geburtsjahr Moses Mendelssohns 753

V. GRUNDWERTE

Alfons Auer: Die Sinnfrage als Politikum. Zum Grundwerte-Papier der SPD . . . 247
Warnfried Dettling: Politik, Freiheit und Glück. Über Ursachen und Folgen des Wertwandels 363, 457
Philipp Herder-Dorneich: Solidarität – Subsidiarität – Emanzipation. Grundwerte in der Grundwertordnung 385
Walter Kern: Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart 3
– Menschenrechte und christlicher Glaube 161
Oswald v. Nell-Breuning: Freiheit – Menschenrecht und Grundwert 260

VI. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Wolfgang Bergsdorf: Die Rolle der Sprache in der Politik 817
F. G. Friedmann: Europäische Kultur heute. Eine kritische Bestandsaufnahme . . . 807
Norbert Greinacher: Kirche und Arbeiterschaft. Ein Briefwechsel Cardijn–Greinacher . 344
Oswald v. Nell-Breuning: Die Eigentumsfrage in den Dokumenten der katholischen Soziallehre* 347
– Herrschaftwissen* 712
– Internationale Ordnung 579
Gerd Roellecke: Wissenschaftliche Forschung und gesellschaftliche Zukunft 308
– Die Zukunft unserer Vergangenheit. Zur Bewältigung des NS-Unrechts 723
Heinz-Egon Rösch: Politik mit dem Sport. Der Vierte Sportbericht der Bundesregierung 469
Hans Ruthenberg: Ländliche Armut in der Dritten Welt. Analyse des Problems und der Lösungsansätze am Beispiel Kenias 631
Gerhard Schmidtchen: Die Geldphilosophie der jungen Generation 609
Wolfgang Seibel: Parteienverdrossenheit 145
– Was heißt „konservativ"? 721
Helmut Schorr: Das organisierte Interesse und die Parteien 547
– Die Rolle des Arbeiters in den Parteien. Analyse eines Emanzipationsrückstands . . 233
Siegfried Wiedenhofer: Christentum – Bürgertum – Liberalismus. Zum zweifachen Dilemma eines neuzeitlichen Verhältnisses 373
Karl Anton Wohlfahrt: Die Umweltkrise als Bewertungsproblem 173

VII. JUGEND, PÄDAGOGIK

Roman Bleistein: Gibt es eine jugendspezifische Moral? 539
– Jahr des Kindes? 361
– Jugendarbeitslosigkeit 1
– Kirchliche Jugendszene. Ein Bericht zur Lage 75
– Kirchliche Jugendszene* 499
Lothar Roos: Kirchliche Jugendszene* 499
Alfons Otto Schorb: Wider die Ächtung der Leistung. Ein Anstoß zur realistischen Begründung der Pädagogik* 853
Werner Trutwin: Ein neuer Katechismus von gestern?* 203

VIII. ZEITGESCHICHTE

Hans Jürgen Baden: Zwischen Krieg und Frieden. Zum zweiten Band des Lebensberichts von Jean Rudolf von Salis* 350
Victor Conzemius: Französischer Katholizismus im Zweiten Weltkrieg 319
Oskar Köhler: Homo patiens – Deus patiens. Ein Versuch, an Peter Lippert zu erinnern 519
Karl H. Neufeld: Die „Stimmen der Zeit" nach dem Ersten Weltkrieg. Zu einer Dissertation* 278
Günther Schiwy: Der „schöne Schein" des Dritten Reiches. Warum Hitler gerade die Deutschen faszinierte 403
Rune P. Thuringer: Kirche in Schweden* 709
Ludwig Volk: Päpstliche Kritik an der Appeasement-Politik von 1938. Ein unveröffentlichter Bericht des britischen Vatikangesandten. Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk 532

IX. LATEINAMERIKA

Oswald v. Nell-Breuning: Studienkreis „Kirche und Befreiung* 561
Klaus Schatz: Einsatz für Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen. Jesuiten und Sklaverei im 16. und 17. Jahrhundert 99
Hans Zwiefelhofer: Kirche in El Salvador 86
– Die Konferenz von Puebla 217
– Lateinamerikanische Kirche und Theologie. Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas 291

X. LITERATUR

Irmgard Ackermann: Zum Abfrikabild in der deutschen Gegenwartsliteratur . . . 620
Dieter Arendt: Der Gelehrte im Spiegel der Literatur. Oder: Der zerstreute Professor in der Freiheit der Wissenschaft 677
Hans Jügen Baden: Max Frisch. Religiöse Wandlungen eines Schriftstellers 43
Gisbert Kranz: Walisisches Erbe. Erster Blick auf David Jones 394
Ernst Josef Krzywon: Polnische Lyrik der Gegenwart 126
Peter Kurath: Christliches Theater heute. Anmerkungen zu neuen Problemen und Versuchen 701

Fränzi Maierhöfer: Die Neutralisierung des Chores. Zum Problem der Masse im modernen Drama 743
Johannes Nosbüsch: Vom Eigenwert der Mundart 767
Bruno Stephan Scherer: Raum für das Licht. Reinhold Schneider als religiöser Schriftsteller 32
Rainulf A Stelzmann: Gewalt und Gnade. Die Theologie Flannery O'Connors in ihren Briefen* 566
– Verlassenheit, Gnade und Glück. Die Erstlingsromane Joseph Caldwells und Mary Gordons* 65

XI. KUNST

Herbert Schade: Kirche, Wirklichkeit und Kunst. Zur Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Bad Godesberg* 418
– Emil Wachter – Theologie in Beton 147

XII. MEDIEN

Alfons Auer: Verantwortete Vermittlung. Bausteine einer Informationsethik des Rundfunks 15
Eckhard Bieger: Vermittler des Gesprächs mit den Kirchenfernen? Die Redakteure der Bistumspresse* 135
Eugen Biser: Der schwierige Weg. Zum Problem der religiösen Sprach- und Kommunikationsbarrieren 651
Albert Keller: Das Menschliche in der Kommunikation 219
Paul Roth: Macht und Ohnmacht der Information 732
Wolfgang Seibel: Kabelfernsehen 505
– Rundfunkfreiheit 73

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Anthropologie 143
Erwachsenenbildung 357
Freizeit 859
Gesellschaft und Politik 644
Gewerkschaften 863
Jugend 717
Kirche 211, 572, 647, 861
Kirche, Staat und Gesellschaft 428
Kirche und Theologie 353
Kirchenrecht 214
Lexika 359
Neues Testament 141
Ökumene 355, 790
Pädagogik 574, 789
Pastoral 431
Psychologie 501
Religionspädagogik 286
Religionsgeschichte 356
Spiritualität 71
Staat, Gesellschaft und Wirtschaft 285
Theologie 140, 714
Wirtschaft und Gesellschaft 69, 719

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Adam, Adolf: Das Kirchenjahr mitfeiern 573

Apfelbacher, Karl-Ernst: Frömmigkeit und Wissenschaft 281

Arbeitswissenschaft in der Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H. Pornschlegel u. H. Scholz 429

Das Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530–1980. Hrsg. v. Günther Gaßmann 790

Beinert, Wolfgang: Wenn Gott zu Wort kommt 354

Bieger, Eckhard: Die Redakteure der Bistumspresse 135

Birkenbeil, Edward J.: Pädagogik in ihrem christlichen Ursprung 286

Bockwoldt, Gerd: Religionspädagogik 287

Bonnery, Bernhard: Les revues catholiques „Stimmen der Zeit" et „Literarischer Handweiser" dans l'Allemagne de 1918 à 1925 278

Botschaft des Glaubens. Hrsg. v. Andreas Baur und Wilhelm Plöger 203

Brandmüller, Walter: Ignaz v. Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums 211

Bürkle, Horst: Einführung in die Theologie der Religionen 208

Christlicher Glaube und Gesellschaftliche Praxis. Von Franz Hengsbach u. a. 561

Civitas. 15. Band. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft 69

Delumeau, Jean: Stirbt das Christentum? 213

Dommershausen, Werner: Die Umwelt Jesu 141

Dörger, Hans Joachim – Lott, Jürgen – Otto, Gert: Einführung in die Religionspädagogik 287

Eichler, Gert: Spiel und Arbeit 859

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. Bd. 1 356

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. v. Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. Bd. 13 285

Der Eurokommunismus – Demokratie oder Diktatur? Hrsg. v. Manfred Spieker 645

Exeler, Adolf: Katechese in unserer Zeit 789

Familie in der Gesellschaft. Hrsg. v. d. Projektgruppe Curriculum Familie. Bd. 1–2 357

Flad-Schnorrenberg, Beatrice: Der wahre Unterschied 143

Freizeitpädagogik in der Leistungsgesellschaft. Hrsg. v. Horst W. Opaschowski. 3. Aufl. 860

González-Balado, José Luis: Taizé – Frère Roger 356

Das große Lexikon der Musik in acht Bänden. Hrsg. v. Marc Honegger und Günther Massenkeil. Bd. 1 359

Grösch, Dieter – Gräfe, Barbara: Familienfreizeiten mit Arbeitern 358

Gruber, Lambert: Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner 715

Haack, Friedrich-Wilhelm: Jugendreligionen 717

Hahn, Ferdinand – Kertelge, Karl – Schnakkenburg, Rudolf: Einheit der Kirche 862

Haley, Jay: Direktive Familientherapie 502

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H. D. Ortlieb, B. Molitor u. W. Krone. 23. und 24. Jahr 69, 719

Hammerich, Kurt: Kritische Studien zur Freizeitpädagogik und Freizeitsoziologie. 2. Aufl. 859

Hasler, August Bernhard: Wie der Papst unfehlbar wurde 571

Heer, Friedrich: Das Wagnis der schöpferischen Vernunft 564

Heinrichs, Johannes: Freiheit – Sozialismus – Christentum 70

Hemmerle, Klaus: Glauben – wie geht das? 353

Hoefnagels, Harry: Die neue Solidarität 646

Höhne, Ernst: Jugend und Leistung 857

Hört ihr die Kinder weinen. Hrsg. v. Lloyd de Mause 574

Hungs, Franz-Josef: Altenbildung – Altenpastoral 359

Irrwege des religiösen Sozialismus. Hrsg. v. Wilhelm Weber 561

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Programme der Theologie 355

Kasper, Walter: Gottes Zeit für Menschen 214

Kern, Walter: Jesus, Mitte der Kirche 647

Kirche in Chile. Von Franz Hengsbach u. a. 561

Kirche und Befreiung. Hrsg. v. Franz Hengsbach und Alfonso López Trujillo 561

Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Hrsg. v. Ludwig Bertsch und Felix Schlösser 427

Kraus, Wolfgang: Die verratene Anbetung 430

Lazzarini, Andrea: Johannes Paul I. 353

Listl, Joseph: Kirche und Staat in der neueren katholischen Rechtswissenschaft 428

Malinski, M.: Johannes Paul II. 861

Molinski, Waldemar: Theologie der Ehe in der Geschichte 354

Mosiek, Ulrich: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche. Bd. 3 214

Mut zur Tugend. Hrsg. v. Karl Rahner u. Bernhard Welte 715

Nave-Herz, Rosemarie – Nauck, Bernhard: Familie und Freizeit 860

Neuner, Peter: Döllinger als Theologe der Ökumene 791

Nigg, Walter: Heilige ohne Heiligenschein 71

Nikodim, Metropolit von Leningrad und Nowgorod: Johannes XXIII. 211

Nocke, Franz-Josef: Liebe, Tod und Auferstehung 717

Ockenfels, Wolfgang: Gewerkschaften und Staat 863

Opaschowski, Horst W.: Freizeitpädagogik in der Schule 860

Ordo. Bd. 29 u. 30. Hrsg. v. Fritz W. Meyer u. a. 285, 719

Perspektiven einer christlichen Pädagogik. Hrsg. v. Franz Pöggeler 575

Politische Denaturierung von Theologie und Kult. Hrsg. v. Wilhelm Weber 561

Primetshofer, Bruno: Ordensrecht auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz 215

Rahner, Karl – Weger, Karl Heinz: Was sollen wir noch glauben? 206

Rechenschaft des Glaubens. Hrsg. v. Karl Lehmann u. Albert Raffelt 714

Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Karl-Heinz Weger 574

Röhrbein, Helmut: Der Himmel auf Erden 71

Salis, Jean Rudolf von: Grenzüberschreitungen. Bd. 2 350

Schillebeeckx, Edward: Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung 716

Schnitzler, Theodor: Die Heiligen im Jahr des Herrn 573

Skynner, A. C. Robin: Die Familie 501

Splett, Jörg: Der Mensch ist Person 143

Terrorismus. Hrsg. v. Hans Maier 647

Theologie aus der Praxis des Volkes. Hrsg. v. Fernando Castillo 212

Theologie des Volkes. Hrsg. v. Adolf Exeler u. Norbert Mette 141

Trabandt, Henning: Wem hilft die Sonderschule? 789

Trilling, Wolfgang: Die Botschaft Jesu 142

Die überflüssige Generation. Hrsg. v. Claus Richter 718

Utopie der Befreiung. Von Franz Hengsbach u. a. 561

Verhaltenstherapie in der Praxis. Von Margarete Reiss u. a. 503

Volk, Hermann: Gesammelte Schriften. Bd. 3 714

Zulehner, Paul M.: Umkehr: Prinzip und Verwirklichung 431

Weger, Karl-Heinz: Karl Rahner 140

Wojtyla, Karol: Zeichen des Widerspruchs 572

Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika „Redemptor Hominis" Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring 572

Wyszynski, Stefan Kardinal: Der Primas von Polen über den Papst aus Krakau 862

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Afrika 620
Amery, Carl 175
Amt 829
Anthropologie 269
Appeasement-Politik 532
Arbeiter 233
Arbeiterschaft 344
Armut, Dritte Welt 631
Ashram 338
Aufklärung 753

BdKJ 75
Benn, Gottfried 413
Bernhart, Joseph 478
Bistumspresse 135
Bürgertum 373
Bürokratie 138

Caldwell, Joseph 65
Camus, Albert 747
Cardijn, Josef 344
Chinamission 593
Christentum 373
Christliches Theater 701
Club of Rome 173

Dahrendorf, Ralf 552
DDR 822
Döllinger, Ignaz von 773
Drama, modernes 743
Dritte Welt 631
Drittes Reich 403, 723
Dürrenmatt, Friedrich 744

Ehe 689
Eigentum 347
El Salvador 86
Emanzipation 385
Eschatologie 577
Europa 808
Fortschritt 309
Fossile Primaten 57
Franz. Katholizismus 319
Freiheit 260, 363, 457
Frisch, Max 43

Gehlen, Arnold 272 f.
Geld 609
George, Stefan 408
Geschichte 784
Gesellschaft 308
Gewissen 665
Girard, René 784
Glück 363, 457
Goebbels, Joseph 408
Gordon, Mary 65
Gott 194
Greinacher, Norbert 344
Gruhl, H. 175
Grundwerte 247, 260, 385, 461

Heer, Friedrich 564
Hegel, Friedrich 169
Herder, Joh. Gottfried 768
Herrschaftswissen 712
Hinduismus 334
Hitler, Adolf 403
Humboldt, Wilhelm von 768

Indien 333
Information 732
Informationsethik 15
Internationale Ordnung 579
Ionesco, Eugène 748
Islam 445, 507

Jacobi, Friedrich Heinrich 754
Jahr des Kindes 361
Jellenik, Georg 10
Jesuiten 99, 593
Johannes Paul II. 289
Jones, David 394
Jugend 75, 499
Jugendarbeitslosigkeit 1
Jugendmoral 539
Jünger, Ernst 411

Kabelfernsehen 505
Katechismus 203
Kath. Soziallehre 347
Kenia 631
Kirche 3, 138, 291, 344, 419, 423, 435, 649, 829
Kirche in Schweden 709
Kirche und Befreiung 561
Kirche und Jugend 499
Kirchliche Presse 135
Kirchlicher Dienst 641
KJG 79
Kommunikation 219, 651
Konservativ 721
Konzil 795
Kritik 27
Kritische Theorie 28
Kritischer Rationalismus 28
KSJ 80
KSZE 9
Kuhn, Joh. Evang. von 773
Kultur 807
Kunst 419

Lateinamerika 291
Leistung 853
LeSaux, Henri 339
Lessing, Gotthold Ephraim 755
Liberalismus 373
Lippert, Peter 519
Literatur 620
Ludwig II. 406
Lyrik, polnische 126

Medellin 296
Medien 649
Mendelssohn, Moses 753
Menschenbild, christl. 753
Menschenrechte 3, 93, 161, 260, 591
Mission 435, 593

Monchanin, Jules 339
Mundart 767
Mystik 281

Nietzsche, Friedrich 169, 411
Novalis 411
NS-Regime 822

O'Connor, Flannery 566
Öffentlichkeit 649
Ökumene 801
Orden 433
Orthodoxie 489
Osborne, d'Ascy G. 532
Ostkirchen 489

Pädagogik 853
Parteien 145, 233, 547
Partnerschaft 689
Philosophie 25
Pius XI. 532
Pétain, Henri-Philippe 323
Politik 363, 457, 817
Politik und Sport 469
Polnische Lyrik 126
Primaten 57
Propaganda-Kongregation 601
Puebla 217, 291

Redemptor hominis 289
Religion 281
Religionsfreiheit 10
Ricci, Matteo 596
Ritenstreit 593
Rundfunk 15
Rundfunkfreiheit 73

Salis, Jean Rudolf von 350
Scheler, Max 274
Schiiten 445
Schiller, Friedrich 408
Schlegel, Friedrich 114
Schneider, Reinhold 32
Scholder, Klaus 177
Schule 853
Schulz, Paul 194
Schumacher, E. F. 174
Schweden 709
Sinnfrage 247
Sklaverei 99
Solidarität 385
Sonnemann, Theodor 178
Souveränität 579
Sparen 609
SPD 247
Speer, Albert 414
Sport 469
Sprache 767, 817
Stimmen der Zeit 278
Subsidiarität 385
Syberberg, Hans Jürgen 415
Synode 183

Theater 701
Theologie 773
Theologie der Befreiung 561
Theologie in Indien 333
Troeltsch, Ernst 281

Umweltkrise 173
Verantwortung 842
Verbände 551
Völkerrecht 579
Wachter, Emil 147
Wagner, Richard 406
Weltkirche 796
Weltmissionen 435
Weltreligionen 208, 440
Wertwandel 363, 457
Wissenschaft 281, 308, 677

Zweiter Weltkrieg 319

Jugendarbeitslosigkeit

Auch im Jahr 1978 blieb die Jugendarbeitslosigkeit ein großes, ungelöstes Problem von Staat und Gesellschaft, von Wirtschaft und Kirchen. Immer noch schwankt die Zahl der arbeitslosen Jugendlichen um 80000. Nur wenn man ermißt, was ein solches Schicksal für einen jungen Menschen bedeutet, kann man die Forderung nach erneuter Anstrengung verstehen.

In einer Gesellschaft, in der die meisten Menschen ihr Prestige und ihren Selbstwert von ihrem Einkommen her beziehen, dieses Einkommen aber nur durch Arbeit erworben werden kann, muß Arbeitslosigkeit einem sozialen Makel gleichkommen. Sie muß in eine Randgruppensituation bringen und das Selbstwerterleben des Arbeitslosen beeinträchtigen. Trifft dies alles schon für jeden Arbeitsfähigen zu, dann um so mehr für einen jungen Menschen. Der Makel ,,sozialer Unbrauchbarkeit" wird bei ihm noch verschärft, weil er sich durch seine Arbeit erst in die Gesellschaft integrieren möchte. Er wird noch schneller an den Rand abgedrängt; wenn er nicht einmal eine Lehrstelle findet (dies trifft eher für Mädchen als für Jungen zu), bleibt er immer ein Ungelernter und wird auf den Status eines Hilfsarbeiters festgelegt. Endlich stehen einem Jugendlichen neben der Arbeit kaum andere, allgemein anerkannte Lebensfelder offen, auf denen er seinen Selbstwert erleben und seine Identität finden kann. Ist es nicht zwingend, daß sich dann manche in der Drogenszene, in der kriminellen Tat, in der sanften Diktatur der ,,Jugend(ersatz)religionen" beweisen müssen, wer sie sind und was sie können? Was wie ein entwicklungspsychologischer Unfall aussieht, wird bei genauerem Hinsehen als zwangsläufiges Ergebnis aus Arbeitslosigkeit und jugendlichem Selbstwertverlust erkennbar. Alle diese Entwicklungen erschweren die Selbstfindung des jungen Menschen und verhindern seine Integration in die Gesellschaft.

Der Vorwurf, die Arbeitslosigkeit liege ,,am System", ist allein schon deshalb fragwürdig, weil auch die DDR – nach neuesten Forschungen von W. Jaide – eine zahlenmäßig beachtliche Jugendarbeitslosigkeit aufzuweisen hat. Allzu einseitige Anklagen an die Bundesregierung laufen auf nichts anderes hinaus, als im letzten unser marktwirtschaftliches System in seiner Funktionsfähigkeit in Frage zu stellen. Deshalb sind Forderungen nach Maßnahmen gegen die Jugendarbeitslosigkeit besser als Vorwürfe an viele Adressen. Aber nur jene Forderungen versprechen Erfolg, die konkrete Aufgaben und Möglichkeiten benennen und nicht meinen, das vielschichtige Problem auf einen einzigen Nenner bringen zu können.

Es werden mehr Ausbildungsplätze und Lehrstellen angeboten werden müssen, als dies gemäß den wirtschaftlichen Bedürfnissen der einzelnen Betriebe nötig ist. Nach dem Abflachen des ,,Geburtenbergs" wird sich die Arbeitssituation wesent-

lich verändern, und ein Ausgebildeter findet überhaupt leichter einen Arbeitsplatz als ein Nichtausgebildeter. Diese Investitionen scheinen besser angelegt als in jenen einschlußweisen Lohnerhöhungen, die eine Herabsetzung der Arbeitszeit auf die 35-Stunden-Woche mit sich bringt.

Lehrgänge zur Verbesserung der Eingliederungsmöglichkeiten und Förderungslehrgänge für noch nicht berufsreife Jugendliche vermitteln jene Haltungen und Fähigkeiten, die für einen jungen Menschen in seinem sozialen und beruflichen Leben unabdingbar sind. Informationsveranstaltungen und Berufsberatungsdienste eröffnen den Jugendlichen wie ihren Eltern Einblick in die Fülle heutiger Berufe und in die sich leider zu rasch ändernden beruflichen Qualifikationen. In beiden Bereichen engagierten sich bislang auch die Kirchen. Sie könnten ihr Engagement intensivieren.

Es wird ferner nötig sein, junge Menschen auf ihre Eigenverantwortung hinzuweisen. Von ihrem Engagement, ihrer Lebensorientierung, ihren Prioritäten im Lebenssinn wird es abhängen, ob sie mit Ausdauer einen Arbeitsplatz anstreben, ob sie auch einen anderen als den zuerst ins Auge gefaßten Beruf zu wählen bereit sind (auch das bringt die Freiheit der Berufswahl zuweilen mit sich), oder ob sie bald aufgeben und aufgrund des Widerspruchs zwischen Erwartungen und Möglichkeiten in die Apathie verfallen bzw. sich auf die vergnügliche, aber riskante Reise ins große Glück begeben. Die Jugendarbeitslosigkeit ist auch ein moralisches Problem.

Endlich drängt diese Situation die Maßstäbe menschlicher Wertschätzung in den Vordergrund. Darf man einen Menschen nur nach seinem Einkommen, nach seiner Leistung, nach seiner tatsächlichen Arbeit „schätzen"? Die Würde eines Menschen ist davon unabhängig. Wir müssen umdenken. Nur dann wäre es möglich, daß Jugendliche auch in ehrenamtlichen Tätigkeiten erleben könnten, wie sie von Mitmenschen gebraucht werden. Nur dann könnte deutlich werden, daß auch jener, der zeitweise der Gemeinschaft „zur Last fällt", dennoch seinen Sinn und seinen Wert hat. Damit steht in der Jugendarbeitslosigkeit auch das Menschenbild einer Wohlfahrts- und Industriegesellschaft zur Debatte. Was nützt der beste Sozialstaat, wenn er durch seine Vorsorge nur jene Gnadenlosigkeit bestärkt und vertieft, die er beseitigen sollte?

Roman Bleistein SJ

Walter Kern SJ

Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart

Am 10. Dezember 1948 haben die Vereinten Nationen die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" beschlossen. Der hier zum 30-Jahr-Gedächtnis dieses Ereignisses zu leistende Beitrag versucht hineinzuloten in den Zusammenhang zwischen den Menschenrechten, zu denen wir uns heute bekennen, und dem von Jesus Christus einst in die Welt gebrachten Glauben. Einige Vorüberlegungen erscheinen angebracht. Zunächst mögen wir einen Blick werfen auf offizielle Stellungnahmen der katholischen Kirche in Gegenwart und Vergangenheit, wie sie in dem Arbeitspapier „Die Kirche und die Menschenrechte" (München 1976) geschildert werden, das die Päpstliche Kommission „Justitia et Pax" („Gerechtigkeit und Frieden") zum 25. Jahrestag der UN-Menschenrechtserklärung im Jahr 1973 herausgegeben hat.

Kirche und Menschenrechte

Seit dem Beginn des Pontifikats Leos XIII., vor genau hundert Jahren, haben sich die obersten Gremien der katholischen Kirche mit zunehmender Deutlichkeit und Entschiedenheit für die klassischen freiheitlichen Grundrechte des Menschen ausgesprochen. In dieser Frage, wie in anderen, setzte das Zweite Vatikanische Konzil einen Markstein: vor allem in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" („Gaudium et spes", 1965). Sie fordert (in Nr. 29): „Jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht." Von ähnlicher Bedeutung ist die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit („Nostra aetate", 1965). Die Stellungnahmen des Zweiten Vatikanums wurden flankiert durch lehramtliche Verlautbarungen der Päpste Johannes XXIII. (besonders in der Enzyklika „Pacem in terris", 1963) und Paul VI. (z.B. in „Octogesima adveniens", 1971). Auch die sich periodisch an das Konzil anschließenden Bischofssynoden in Rom wandten sich demselben Themenkreis zu: 1971 in dem Schlußdokument „Gerechtigkeit in der Welt", 1974 in der Botschaft „Menschenrechte und Versöhnung".

Die beiden letzten Pius-Päpste hatten vielen Anlaß, sich schützend vor die Freiheitsrechte der Menschen und der Völker zu stellen. Pius XII. hielt während des

Zweiten Weltkriegs beschwörende Weihnachtsansprachen; Pius XI. hatte sich während des voraufgegangenen Jahrzehnts gegen Faschismus und Nationalsozialismus einerseits, gegen den Sowjetkommunismus anderseits gewandt. Diese Päpste führten den Durchbruch zu positiver Einstellung gegenüber den liberalen Institutionen des modernen Staats und überhaupt der neuzeitlichen Kultur weiter, den Leo XIII. eingeleitet hatte durch drei große Enzykliken, deren eine den Namen „Libertas" trägt – wobei, wie das Päpstliche-Kommission-Papier (S. 9) einräumt, Leo XIII. zugleich noch „fortfuhr, die geistliche Oberhoheit der Kirche mit Worten zu betonen, die uns heute übertrieben vorkommen". Leo XIII. wird außerdem und vor allem die Sozialenzyklika „Rerum novarum" von 1891 verdankt, die Johannes XXIII. („Mater et Magistra", 1961) „als Magna Charta einer neuen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung" bezeichnete; Pius XI. hat sie 1931 durch „Quadragesimo anno" bestätigt und erneuert.

Die soeben angeführten kirchlichen Stellungnahmen suchten zu antworten auf Herausforderungen der jeweiligen geschichtlichen Situation: auf die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts und die mit dem Proletariat entstehende soziale Frage; auf die Bedrohung, von links oder rechts, durch totalitäre Gesellschaftssysteme und Staatsideologien; und nach 1945, zusätzlich zur Spannung zwischen Westen und Osten, auf die fundamentalen humanen – höchst inhumanen – Probleme der „dritten" Welt. Es ist gut, daß unsere Kirche erkannte (laut „Gaudium et spes", Nr. 44 und 43), „wieviel sie selbst der Geschichte und der Entwicklung der Menschheit verdankt" und „wie sehr sie selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muß". „So verteidigt die Kirche jetzt nicht [mehr!] nur die Rechte ihrer eigenen Glieder, sondern die der ganzen Menschheitsfamilie..."[1] „Sie fühlt sich selbst verletzt, wenn die Rechte des Menschen, wer immer er sei und wo immer er sich befinden mag, mißachtet und verletzt werden"[2].

Das war nicht immer so gewesen. Selbst die gewiß sehr bedeutsame sozialpolitische Intervention von „Rerum novarum" kam 1891 sehr, sehr spät (im Vergleich mit Marx' „Kommunistischem Manifest" von 1848). Und zumal gegen die älteren liberalen Grundrechte wie z. B. Meinungs- und Pressefreiheit hatten unsere Kirchenbehörden, angefangen von der obersten Spitze, einen unbegründet heftigen und unerleuchtet langen Widerstand geleistet. Dabei wird man um der historischen Gerechtigkeit willen anmerken, daß „die Päpste oft zur Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar zur Feindschaft und offenen Verurteilung" bewogen wurden durch Auswüchse und Grenzüberschreitungen eines jedenfalls gegenüber der Religion unliberalen Liberalismus, der sich schon mal totalitär antiklerikal gebärdete. Anderseits ist das römische Arbeitspapier, dem wir hier folgten (Nr. 18), so fair, einschlägige nicht-rühmliche päpstliche Verlautbarungen, von Pius VI. 1791 bis zu Pius IX. 1864, wenigstens in einer Fußnote (S. 53[3]) namhaft zu machen. Auch und gerade die Freude über das Bekenntnis des Zweiten Vatikanums zur Religionsfrei-

heit wird sehr gedämpft durch den Umstand, daß sie erst einige wenige Jahre alt ist. Um katholischen Triumphalismus kann es also auch in dieser unserer Frage „Kirche und Menschenrechte" nicht gehen. Sie war ohnehin nur eine Vorfrage.

Die offizielle Christenheit hat sich in den letzten hundert Jahren in zunehmendem Maß eingesetzt für die Menschenrechte; und nicht nur mit Worten. Die Bilanz dieses Einsatzes bleibt positiv auch angesichts der vielfach nachwirkenden restriktiven und repressiven Einstellung während der vorletzten Jahrhundertspanne. So oder ähnlich müßte wohl das Urteil eines Beobachters von außen lauten. Ob aber das Verhalten von Kirchen und Kirchenmännern der inneren Forderung des Christlich-Nötigen, Christlich-Möglichen entsprach und entspricht: wer will das beurteilen? (Etwa der vor Zeitverhängnissen am wirksamsten dadurch Geschützte, daß er damals noch nicht geboren war? Pius' XII. von manchen umstrittenes Wirken zu würdigen werden wir letztlich dem ewigen Richter überlassen; auch die Historie wird es nach dem einen oder andern Jahrzehnt vermutlich ein bißchen besser als heute zu tun vermögen.) Unser eigentliches Frageinteresse, wie es das Thema ausspricht, reicht weiter zurück, hinter die letzten 100 bis 200 Jahre: Welche Wirkung hatte das Christentum in den voraufgegangenen 17 bis 18 Jahrhunderten, in denen noch kaum ausdrücklich von Menschenrechten die Rede war, auf die Bildung des Bewußtseins, das diese Rechte einforderte? Und tiefer gesehen – diesseits aller offiziell-kirchlichen Stellungnahmen pro oder contra –: welche Impulse des christlichen Glaubens, des Evangeliums Jesu wirkten, unter Umständen durchaus anonym und gegen den Widerstand von Kirchenbehörden, auf die Forderung und Verwirklichung der Menschenrechte ein? Das ist die Hauptfrage. Damit sie nicht ins Leere stößt, sich nicht im allzu Unbestimmten verläuft, gilt es, in einer zweiten Vorüberlegung ihren Gegenstand, das Verständnis der Menschenrechte, näher zu umreißen.

Erklärungen der Menschen- als Freiheitsrechte

Der 10. Dezember 1948 war kein Anfang beim absoluten Nullpunkt. Er war erst recht kein Ende. Wird die Erklärung der Vereinten Nationen in die geschichtliche Entwicklung davor und danach hineingestellt, dann verdeutlicht sich *der Begriff der Menschenrechte,* der zugleich jedoch auch – eben im Verlauf dieser Entwicklung – in verschiedene, ja gegensätzlich scheinende Richtungen auseinanderstrebt und so sich zu verflüchtigen droht[4].

Ihre klassische Formulierung haben die menschlichen *Freiheitsrechte* 1776 und 1789 gefunden.

1776 erließen die meisten der dreizehn Staaten, die sich im Unabhängigkeitskrieg gegen England zu den USA zusammenschlossen, ihre *Bills of Rights.* Den Anfang macht die Bill von Virginia mit dem Datum des 12. Juni 1776. Der erste der 16 Virginia-Artikel sagt: „Alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei und un-

abhängig und besitzen angeborene Rechte,...und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen und Glück und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen." Auch Artikel 2 lautet lapidar demokratisch: „Alle Macht kommt dem Volke zu und wird folglich von ihm hergeleitet. Beamte sind seine Treuhänder und Diener und ihm jederzeit verantwortlich." Gegen eine dem Gemeinwohl nicht entsprechend dienende Regierung hat die Mehrheit „ein unbezweifelbares unveräußerliches und unverletzliches Recht", sie umzugestalten oder abzuschaffen (Art. 3). Die weiteren Artikel erklären oder regeln u. a. die Rechtsgleichheit, die Gewaltenteilung, das Wahlrecht für „alle Männer, deren dauerndes Interesse am Gemeinwesen ... genügend erwiesen ist" (Art.6), die Pressefreiheit („eines der großen Bollwerke der Freiheit": Art.12) und die Religionsfreiheit; besonderer Nachdruck liegt auf der Sicherung rechtsstaatlicher Prinzipien für den Zivil- und Strafprozeß. Darüber hinaus hat der Staat Pennsylvania als erster im September 1776 das Auswanderungs-, das Versammlungs- und das Petitionsrecht anerkannt.

Die Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 begnügt sich mit der fundamentalen Feststellung (formuliert von Thomas Jefferson, aus Virginia): „Wir halten diese Wahrheiten für in sich einsichtig (selfevident), daß alle Menschen gleich geschaffen sind, daß sie von ihrem Schöpfer mit bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestattet wurden und daß zu diesen Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören." In die Bundesverfassung von 1787 wurde eine Bill of Rights nicht sofort aufgenommen (wie Jefferson wollte), sondern erst 1791 in Gestalt von zehn Amendments, denen später weitere Zusatzartikel folgten (so 1865 gegen die Sklaverei). – „Nicht [so sehr] durch die Erklärungen der Menschenrechte, sondern [mehr] durch die kühne Verteidigung der Unabhängigkeit und den ihr folgenden zähen Kampf um ihre Freiheit...haben die Amerikaner der Welt das Beispiel eines freiheitlichen Volkes gegeben."[5]

Für den alten Kontinent Europa gab die *Französische Revolution* das Fanal der Freiheit durch die „*Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*" vom 26. August 1789. Sie bewegte aufs höchste den Geist der Zeit, zumal bevor der Terror um sich griff. Aber auch danach noch rühmte z. B. Hegel: „Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut . . . Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert."[6]

Die Erklärung von 1789 will laut Präambel feierlich „die natürlichen unveräußerlichen und geheiligten Menschenrechte" darlegen. Artikel 1 lautet: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein."

Art.2: „Der Endzweck aller politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unabdingbaren Menschenrechte. Die Rechte sind: die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit, der Widerstand gegen Unterdrückung." Art.4 definiert: „Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet." Art.16: „Jede Gesellschaft, in der weder die Garantie der Rechte zugesichert noch die Trennung der Gewalten festgelegt ist, hat keine Verfassung." Der Schlußartikel Nr.17 bezeichnet das Eigentum als „ein geheiligtes und unverletzliches Recht", allerdings mit der gesetzlichen Möglichkeit der Enteignung bei gerechter Entschädigung. Im übrigen sind in der französischen Erklärung nicht alle Rechte enthalten, die sich in den diversen USA-Bills finden. Und zur Religions- und Meinungsfreiheit äußert sie sich (Art.10 und 11) zurückhaltender.

Die Erklärung der Menschenrechte von 1789 ging in die Verfassung von 1791 ein. Diese hat aus ihr erst die vollen staatsrechtlichen Konsequenzen gezogen; die inhaltlichen Ergänzungen betrafen u. a. das Freizügigkeits- und das Vereinigungsrecht. Schnell aufeinander folgend, haben die Verfassung von 1793 die Menschenrechte radikal-demokratisch angeschärft, die Verfassung von 1795 dagegen bürgerlich abgedämpft. Die Napoleonischen Verfassungen von 1799, 1804 und 1815 kennen keine Menschenrechte-Erklärung; die von den zurückgekehrten Bourbonen 1814 gegebene Verfassung ist im Vergleich damit freiheitlicher. Der Grundbestand der Freiheitsrechte von 1789 – und 1776 – ist, teils erweitert, teils verkürzt, in die Verfassungen des 19. Jahrhunderts, allerdings zunehmend als vom Staat gewährtes Bürgerrecht, aufgenommen worden: in die Verfassung Belgiens von 1831; die Verfassung der Französischen Republik von 1848; in die Erklärung der „Grundrechte des deutschen Volkes", die die Deutsche Nationalversammlung am 27. Dezember 1848 erließ und die im Gegensatz zur Paulskirchen-Verfassung rechtliche Geltung erlangte und besaß, bis der Bundesrat sie nach knapp drei Jahren formell aufhob; in das österreichische Staatsgrundgesetz von 1867; die Verfassung des Deutschen Reiches von 1919; das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949... Daß die Aufzählung von Rechten jedoch unnütz ist, wenn sie gleichzeitig gesetzlich übermäßig eingeschränkt oder tatsächlich aufgehoben werden, können die Charta der Spanier von 1945 oder die Verfassungen der Sowjetunion von 1936 und 1977 zeigen oder die Verfassung der DDR von 1968.

Liberale Freiheitsrechte – soziale Gleichheitsrechte

Diesen alten klassischen *liberalen Freiheitsrechten* von 1776 und 1789 werden die neuen *sozialen Gleichheitsrechte* gegenübergestellt, gar entgegengesetzt. Diese seien durch den Marxismus, der aus dem (früh-)kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystem seine geschichtstheoretischen Konsequenzen zog, ins Bewußtsein gerufen und durch die russische Oktoberrevolution von 1917 in die Pra-

xis umgesetzt und in der Folge zu weltgeschichtlicher Wirkung gebracht worden. Karl Marx hat schon 1843 (in der Abhandlung „Zur Judenfrage") die Menschenrechte der Französischen Revolution bitter kritisiert. Ihr Anspruch bleibe formal und abstrakt, weil der politischen Freiheit keine soziale Gleichheit zugrunde liege. Sie schützten faktisch nur die „beati possidentes", das Besitzbürgertum, den emporgekommenen Dritten Stand – auf Kosten des verelendenden Vierten Standes, der proletarischen Lohnarbeiter. In der Tat wurde 1776 und 1789 das Wahlrecht auf die steuerzahlende „staatstragende" Klasse eingeschränkt.

Die Verfassung der russischen Räterepublik kehrt den Spieß um: sie erklärt die Rechte – „ausschließlich"! – „des werktätigen und ausgebeuteten Volkes". Nun gilt es, „die Ausbeuter erbarmungslos zu unterdrücken". Das Programm umfassender Sozialisierung des Eigentums, mit der Aussicht auf Weltrevolution, ist Ausdruck der kämpferischen Umbruchsituation. Nachdem Lenin und Stalin den „Sozialismus in einem Land" installiert haben, sprechen die Verfassungen von 1936 und 1977 sehr viel humaner. Art. 125 von 1936 z. B. garantiert „durch das Gesetz" die Rede-, Presse-, Versammlungs- und Kundgebungsfreiheit – „in Übereinstimmung mit den Interessen der Werktätigen und zum Zwecke der Festigung des sozialistischen Systems". Vor allem aber wird den Bürgern der UdSSR, der Frau wie dem Mann, zugesprochen das Recht auf Arbeit, auf Erholung, auf materielle Versorgung im Alter, bei Krankheit und Invalidität, auf Bildung von der Grundschule bis zur Hochschule, auf staatlichen Schutz von Mutter und Kind (Art. 118–122). Nicht Schutz *vor* dem Staat wird hauptsächlich angezielt, sondern Schutz *durch* den Staat. Nicht eine angeblich gehaltlose, gegenstandslose Freiheit-*von* (von staatlichen Eingriffen, kollektiver Kontrolle usw.), sondern die erfüllte Freiheit-*zu*, nämlich zu Lebenssicherung und Lebensentfaltung, Gerechtigkeit, Gleichheit.

Es wäre falsch, die Berücksichtigung der *sozialen Dimension* in den modernen Menschenrechten nur auf den Marxismus oder gar den Sowjetkommunismus zurückzuführen. Schon die französische Verfassung von 1791 verlangte: „Allgemeine Einrichtungen öffentlicher Hilfe sollen geschaffen werden, um verlassene Kinder zu erziehen, armen Kranken zu helfen und verarmte Gesunde bei der Arbeitsbeschaffung zu unterstützen. Ein gemeinsames öffentliches Schulwesen für alle Bürger soll eingerichtet werden ..." Erst recht hat die revolutionärste jener Verfassungen (von 1793), die allerdings nie Rechtskraft erlangte, die Gleichheit an die Spitze der unabdingbaren Rechte gesetzt und daraus, indem sie die 17 Artikel von 1789/1791 auf 35 vermehrte, eine Reihe von wirtschaftlichen und sozialen Rechten abgeleitet. Und etliche Jahre vor der Revolution – eine Absonderlichkeit am Rande der Weltgeschichte – hatte König Ludwig XVI., der unter der Guillotine sterben sollte, in einem Edikt, das die Zünfte auflöste, das Recht auf Arbeit als „dieses unveräußerliche Recht der Menschheit" deklariert; das war 1776. Es tauchte wieder auf in der Verfassung der Zweiten Französischen Republik von 1848.

Dennoch hat die russische Revolution von 1917 den sozialen Ausbau der Menschenrechte aufs stärkste beeinflußt. Unter ihrem Eindruck hat z. B. die deutsche Nationalversammlung 1919 nicht nur die formalen Freiheitsrechte der bürgerlichen Gesellschaft in die Verfassung aufgenommen, sondern – jene zum Teil einschränkend – auch neue Prinzipien für die Gestaltung des wirtschaftlichen und sozialen Bereichs entworfen; diese sollten nun auch der materiellen Rechtssicherung aller Bürger, besonders der Arbeiter und der Angestellten, dienen.

Auch in die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* durch die *Vereinten Nationen* sind die beiden Entwicklungslinien des Menschenrechtsgedankens mit ihrem zweifachen Forderungenkatalog eingegangen: ihre 30 Artikel enthalten in großer Vollständigkeit und Entschiedenheit sowohl die liberalen Freiheitsrechte (Art.3–21) als auch soziale und kulturelle Schutz- und Förderungsrechte (Art.22–27). Diese 30 Artikel umfassen so gut wie alles, was hier bisher an Wünschenswertem ausgeführt oder angedeutet wurde, und einiges mehr. Das Programm eines gemeinsamen Menschheitsrechts ist ebenso großartig wie spannungsreich: angesichts der verschiedenen Völker und Kulturen, der gegensätzlichen Gesellschaftssysteme und Machtblöcke. Die Vereinten Nationen haben damit eine der vornehmsten Zielaufgaben, die sie sich in der Charta von 1945 gegeben haben, zu erfüllen begonnen, nämlich „die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion zu fördern" (Art.1, Abs.3; vgl. Art. 55c). Die Menschenrechte-Erklärung wurde am 10. Dezember 1948 in der Generalversammlung der UN von 40 Staaten angenommen (bei 10 Stimmenthaltungen: der Ostblockstaaten, Südafrikas, Saudi-Arabiens). Die Erklärung hat gewiß große moralische Bedeutung, sie hatte aber als solche keine völkerrechtlich bindende Wirkung: sie verkündete „das von allen ... Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal" (Präambel). Strenge Rechtsverbindlichkeit jedoch besitzen die beiden Menschenrechtserklärungen der Vereinten Nationen von 1966 über – auch hier der Doppelbereich! – 1. „wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte", 2. „bürgerliche und politische Rechte".

Die Erklärung von 1948 sowie die Konventionen von 1966 macht sich zu eigen die Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE: Helsinki, 1. August 1975). Sie bot zusätzlich Anhalt für die Bürgerrechtsbewegungen und die Menschenrechtsdiskussion in verschiedenen Ländern. Auf dem Boden Europas und seiner gemeinsamen Tradition ist auch die bisher weitestgehende Einigung zustande gekommen: die Konvention des Europarats zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950 (mit Zusatzprotokollen von 1952 und 1963) sowie die Sozialcharta von 1961. Ähnlich umfassend ist die 1969 geschlossene Konvention der Organisation Amerikanischer Staaten.

Die geschichtliche Entwicklung selbst hat durch ihre gewaltigen Umbrüche während der letzten 200 Jahre, für die die beiden Ereignisse der französischen und der russischen Revolution stehen, die *liberalen* und *sozialen* Grundrechte der Men-

schen zusammengefügt. Man hat diese zwei Klassen von Rechten, die auf spezielle Weise mit dem historischen Auftreten des Dritten bzw. des Vierten Standes gekoppelt sind, auch als negative bzw. positive Grundrechte bezeichnet (G. Jellinek); sie besagen Freiheit von bzw. Recht auf, Abwehrrechte (Staatseingriffe sollen ferngehalten werden) bzw. Schutzrechte (Staatsfürsorge wird in Anspruch genommen). Staatsfreie Individualsphäre forderte das Bürgertum, staatlichen Schutz vor dem bourgeoisen Kapitalismus die Arbeiterschaft. Man hat auch einen schroffen Gegensatz konstruiert: entweder Freiheit oder Gleichheit; je mehr Freiheit des Individuums, desto weniger kollektiver Ausgleich, und umgekehrt. Das ist kurzsichtig. Freiheit würde zur Ungebundenheit; Gleichheit zur Nivellierung. Es herrscht nicht ein Widerspruch zwischen Liberalität und Sozialität. Es besteht vielmehr eine fruchtbare und notwendige Spannung: Konkrete Freiheit fordert durch sich selbst Leben in Gerechtigkeit; und soziale Solidarität wäre nicht lebenswert, würde sie den einzelnen Menschen zur bloßen Funktion des Kollektivs herabsetzen. Diese Spannung, hat man gesagt (G. Ritter), lag von Anfang an in den Menschenrechten verborgen. Sie will je neu bestanden sein.

Religionsfreiheit als Bewegkraft der Menschenrechte?

Von den Menschenrechten in internationalen Erklärungen und Abkommen gilt, was ein französischer Theologe – Henri de Lubac – von der Orthodoxie des christlichen Dogmas gesagt hat: Sie sind „le plus nécessaire et le moins suffisant", ebenso notwendig wie ungenügend – solange sie nur auf dem Papier stehen. Die Menschenrechte müssen realisiert werden. Die Bewegkraft, die das Bewußtsein für die Menschenrechte weckte, wird auch zu ihrer Verwirklichung anzuleiten vermögen. Wir fragen nach den Motiven und Impulsen, die im christlichen Glauben liegen.

Wir können die Frage in Gang bringen anhand der Untersuchung des Rechtshistorikers *Georg Jellinek* von 1895 (⁴1927) „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte"[7]. Sie hat damals die wissenschaftliche Diskussion über die Menschenrechte eröffnet und wird seither in jeder Geschichte derselben mehr oder weniger kritisch erörtert. Jellinek stellte zwei Thesen auf: 1. Der Ursprung der französischen Erklärung von 1789 liegt in den nordamerikanischen Bills of Rigths von 1776. 2. Das erste der nordamerikanischen Freiheitsrechte, das die anderen nach sich zog, ist die Religionsfreiheit; und diese wurde begründet durch die Reformation. Die Menschenrechte-Erklärung von 1789 würde danach zurückverweisen – gegen den äußeren Anschein – auf die Geschichte des christlichen Glaubens.

Zur ersten These: Man hatte vor Jellinek zumeist angenommen, daß die Lehre Rousseaus den Anstoß zur Erklärung von 1789 gegeben habe und daß die Unabhängigkeitserklärung der USA ihr Vorbild gewesen sei. Dagegen versucht Jellinek nachzuweisen:

a) Nicht Rousseau hat die Erklärung der Menschenrechte, die naturgegebene und unveräußerliche individuelle Freiheitsrechte sind, maßgeblich beeinflußt, da das Prinzip seines „Contrat social" (1762) gerade die bedingungslose Übertragung aller Rechte des einzelnen auf das Gesellschaftsganze ist; auch lehnte Rousseau ausdrücklich einige wichtige Freiheitsrechte ab.

b) Nicht die sehr allgemeine Formulierung der nordamerikanischen Unabhängigkeitserklärung, sondern die ausführlichen Bills of Rigths der Einzelstaaten, Virginias vor allem, waren das Vorbild der französischen Déclaration. Sie stellten die ersten geschriebenen Verfassungen dar, während in Europa vor 1776 die Kodifizierung der Grundrechte nirgends gefordert wurde. Lafayette, der in der Nationalversammlung am 11. Juli 1789 den Antrag, eine Erklärung der Menschenrechte zu erlassen, zusammen mit einem Entwurf dafür einbrachte, bestätigt in seinen Memoiren: „Erst seit dem Beginn der amerikanischen Ära ist die Rede davon, unabhängig von jeder vorhergegangenen Ordnung die Rechte zu bestimmen, welche die Natur jedem Menschen zugeteilt hat ... Virginia hat als erster Staat eine Erklärung der Rechte im eigentlichen Sinne aufgestellt."[8] Und der Entwurf Lafayettes wurde korrigiert, wie die spätere Forschung ermittelte, von Thomas Jefferson, der von 1784 bis 1789 Gesandter der Vereinigten Staaten in Paris war.

Gegen die erste These Jellineks wurde eingewandt: Ideen erlangen Breitenwirkung nur in vereinfachter, vergröberter Form, und eben so hat Rousseaus Theorie vom Gesellschaftsvertrag, über die Flugschriften jener Zeit, tatsächlich doch stark eingewirkt auf Formulierungen und Gedanken der Déclaration von 1789. Vor allem aber: Nicht so sehr ein einzelner Denker, sondern der allgemeine Geist des 18. Jahrhunderts, der französischen Aufklärung insgesamt hat für die Erklärung von 1789 den Boden bereitet. Suche man aber Einflüsse von außen, dann konnten sie vom nachbarlichen England unmittelbar ausgehen, ohne den Umweg über Nordamerika. Und was Lafayettes Beziehung zu Jefferson angeht: Jefferson selber hat „vor dem 11. Juli 1789 den Gedanken einer ausdrücklichen Anerkennung einer Liste von Menschenrechten durch den Gesetzgeber *nicht* vertreten. Es ist daher unwahrscheinlich, daß gerade dieser Gedanke dem Franzosen Lafayette von dem Amerikaner Jefferson eingegeben worden ist."[9]

Anderseits ist, auch abgesehen von dem Jefferson-Argument, eine Vorbild-Wirkung der Bills of Rights von 1776 auf die Menschenrechte-Erklärung von 1789 doch kaum zu bezweifeln. Wir werden auf die amerikanischen Bills of Rights zurückverwiesen, indem wir für später die Hintergrundfrage festhalten, was denn zu jenem Zeitgeist des 18. Jahrhunderts beitrug, aus dem die Menschenrechte-Erklärung von 1789 hauptsächlich erwuchs.

Zur zweiten These, wonach die Freiheitsrechte sich in Nordamerika von der Gewissens- und Religionsfreiheit herleiten, bietet Jellinek die folgenden Begründungen. Zunächst eine *negative*. Er betont den Gegensatz zwischen den amerikanischen Erklärungen der Rechte und den englischen, nämlich der Bill of Rights von

1689, der Habeas-corpus-Akte von 1679, der Petition of Rights von 1627 und – lang zurück – der Magna charta libertatum von 1215. „Gewiß hat die Erinnerung an diese berühmten englischen Gesetze, die ja von den Amerikanern als ein Bestandteil ihres Landesrechtes betrachtet wurden, einen wesentlichen Anteil an den Erklärungen der Rechte seit 1776 gehabt. Manche Sätze aus der Magna Charta und der englischen Bill of Rights sind von den Amerikanern direkt ihrem Katalog der Rechte einverleibt worden. Trotzdem trennt die amerikanischen Deklarationen eine tiefe Kluft von den erwähnten englischen Gesetzen" (S. 31). Jellinek sieht die tiefe Kluft in diesen zwei Momenten: Die englischen Erklärungen bestätigten rückwärts gewandt bereits geltendes Recht, zu dessen allmächtigem Hort und Herrn sich das Parlament aufgeschwungen hat; die amerikanischen Erklärungen verkündeten zukunftsorientiert leitende Grundsätze höherer Art, die über dem normalen Gesetzgeber Staat stehen, für den sie Grenzlinien ziehen. Die englischen Gesetze enthalten die Untertanenrechte des eigenen Volkes, ursprünglich gar nur die Sonderrechte bestimmter privilegierter Stände von Engländern (wie der Barone, in der Magna Charta); die amerikanischen Gesetze nehmen angeborene unveräußerliche Rechte für jeden Menschen und für alle Völker in Anspruch.

Worin ist – *positiv* – diese Umwandlung der historischen englischen Bürgerrechte in die allgemeinen Menschenrechte der nordamerikanischen Bills of Rights begründet? Jellinek antwortet: Die *Religionsfreiheit* habe sich als erste Grundfreiheit der Menschen in den nordamerikanischen Kolonien durchgesetzt. Eine demokratische Kirchentheorie, die sich auf das angeborene Grundrecht jedes Individuums auf Gewissensfreiheit berief, wurde in reformierten Kreisen Hollands und Englands seit dem Ende des 16. Jahrhunderts ausgebildet. Sie wurde in religiöse und zugleich politische Wirklichkeit umgesetzt durch die Independenten (Puritaner), die sich unter dem Druck der anglikanischen Staatskirche aus der alten Heimat in die freie Neue Welt absetzten.

Ein junger Independent, Roger Williams, der 1631 in Massachusetts landete, predigte – seiner Zeit weit voraus – völlige Trennung von Staat und Kirche und verlangte absolute religiöse Freiheit, nicht nur für alle Christen, sondern auch für Juden und Heiden; sie alle sollten gleiche bürgerliche Rechte im Staat haben. Verfolgt von seinen nun ihrerseits unduldsam gewordenen puritanischen Glaubensgenossen, gründete Williams 1631 im Gebiet von Rhode Island die Stadt Providence. Das angeborene Urrecht der religiösen Freiheit fand seine offizielle rechtliche Anerkennung im Gesetzbuch für Rhode Island von 1647. Andere Kolonien (New Jersey 1664, New York und Carolina 1665) folgten.

„So kam denn der Grundsatz der religiösen Freiheit in größerem oder geringerem Umfange in Amerika zur verfassungsrechtlichen Anerkennung ... Dieses so lange unterdrückte Recht ist ... kein von den Vätern ererbtes Stück, wie die Rechte und Freiheiten der Magna Charta und der anderen Gesetze Englands; nicht der Staat, sondern das Evangelium hat es verkündigt" (Jellinek, 52). Und „mit der

Überzeugung, daß es ein vom Staate unabhängiges Recht des Gewissens gebe, war der Punkt gefunden, von dem aus sich die unveräußerlichen Rechte des Individuums spezialisieren" (61). Denn mit dem Kampf um die Anerkennung der Religionsfreiheit ist der Einsatz für freie Meinungsäußerung, für Pressefreiheit, für Versammlungs- und Vereinsfreiheit (zum Gottesdienst, in freier Kirchenbildung) verbunden (vgl. 57f.). Jellineks Fazit: ,,Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe" (53f.).

Seine Auffassung sucht Jellinek noch nach einer anderen Seite negativ abzusichern: Auch die Naturrechtslehre, die schon auf die alten Griechen zurückgeht, hat allein das System der Menschenrechte nicht geschaffen. John Locke, der es im 17. Jahrhundert entfaltete (in den ,,Two treatises on governement"), hat die Religionsfreiheit als das erste natürliche und unveräußerliche Recht hingestellt (in den ,,Letters concerning toleration"); er sei in der Schule independentistischer Lehren groß geworden. ,,Durch ihn empfängt so philosophische Formulierung, was schon früher Resultat religiöser Anschauungen ...war" (57). ,,Gewiß haben die naturrechtlichen Lehren den Geist des Zeitalters mächtig beeinflußt" (wie es dazu kam, werden wir später fragen), aber ,,es mußten andere Mächte hinzutreten, um die vorhandenen gesetzgeberischen Ansätze fortzubilden": ,,die des geschichtlichen Lebens" (59f.) – in der amerikanischen Revolution.

Eben hier, am geschichtlichen Leben, das zu den Bills of Rights von 1776 führte, setzte die Kritik späterer Historiker an Jellineks zweiter These an. Nicht eine religiöse Idee, sondern durchaus materielle Faktoren – historischer und politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art – haben danach die entscheidenden Antriebe für die amerikanische Revolutionsbewegung und damit für die Bills of Rights gegeben. Der Unabhängigkeitskrieg hatte einen sehr profanen, wirtschaftlichen Anlaß: den Widerstand gegen die englische Steuerpolitik. In ihm hatten die Rechte-Erklärungen die Funktion eines propagandistischen Kampfmittels: ,,als menschheitliche Rechtfertigung der kriegerischen Loslösung von England und als sittliche Zielgebung der neuen Staatsgründungen"[10]. Diese bedurften nun auch, nachdem das Band zum Mutterland zerschnitten war, einer neuen naturrechtlichen Basis für die Freiheiten, die vordem die englische Krone den auswandernden Kolonisten verbrieft hatte. Die Lehre von den natürlichen Rechten konnte dabei um so leichter übernommen werden, als es auf dem kolonialen Boden Nordamerikas nie Absolutismus gegeben hatte, weder den monarchischen des europäischen Kontinents noch den parlamentarischen Englands.

Daß in dieser Entwicklung die Religionsfreiheit eine entscheidende Vorbildrolle gespielt habe, werde auch direkt von den historischen Fakten widerlegt. Nur drei der dreizehn aufständischen Kolonien hatten schon vor 1776 wirkliche Religionsfreiheit. In den anderen herrschte anglikanisch-staatskirchliche (so in den Südstaa-

ten) oder puritanisch-theokratische Unduldsamkeit (im Norden, z. B. Massachusetts). Virginia sah noch kurz vor 1776 eine fünfjährige Baptistenverfolgung (1765–1770)! Roger Williams, für Jellinek der Prototyp des Kämpfers für Religionsfreiheit, war ein Außenseiter – falls er überhaupt das unveräußerliche Gewissensrecht gegenüber dem Staat festhielt; das Gesetzbuch von Rhode Island jedenfalls machte die Religionsfreiheit nicht als höheres, natürliches Recht geltend. Schließlich und vor allem ist in die Bills of Rights von Virginia der Artikel über die Religionsfreiheit als letzter, sechzehnter hinzugekommen (auf Antrag des freireligiösen jungen James Madison, während der Entwurf des Anglikaners George Mason nur einen vorsichtigen Toleranzartikel enthielt): „Er konnte also nicht ... der Quellpunkt der vorangegangenen fünfzehn Artikel sein“[11], der diversen politischen Freiheitsrechte.

Dennoch möchte mir scheinen: Daß die Religionsfreiheit in der Rechtsformulierung Virginias von 1776 an letzter Stelle zum Zug kam, schließt nicht aus, daß sie als Bewegkraft am Ursprung des Menschenrechtsgedankens und seiner fortschreitenden Realisierung stand. Auch ist die Größe des geographischen Einzugsgebiets einer Idee kein zureichender Maßstab für die Stärke ihrer unterschwelligen Wirkung. Die Kritik an Jellinek insgesamt hat m. E. nicht gezeigt, daß die Religionsfreiheit, die ihren nächsten Ursprung in der Reformation hatte, keine entscheidende Rolle für die Entstehung der Menschenrechte-Erklärungen spielte; sie hat wohl gezeigt, 1. daß sie nicht die *einzige*, die ausschließlich-entscheidende Rolle dabei spielte, und 2. daß die Reformation nicht der *erste* Ursprungsgrund für die Religionsfreiheit und die anderen menschenrechtlichen Freiheiten war.

Welcher Einfluß der naturrechtlichen Tradition zukam und welche Bedeutung das Christentum auf Formulierung und Durchsetzung der Menschenrechte hatte, soll in einem weiteren Beitrag dargelegt werden.

ANMERKUNGEN

[1]Die Kirche und die Menschenrechte, Nr. 32.

[2]Paul VI., Ansprache an den Generalsekretär der UN, in: AAS 64 (1972) 215.

[3]Die Kirche und die Menschenrechte, Nr. 18.

[4]Zum Folgenden: H. Kipp, Die Menschenrechte in Geschichte und Philosophie, in: Die Menschenrechte in christlicher Sicht, hrsg. v. A. Wimmer (Freiburg 1953) 19–33; G. Oestreich, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Grundriß (Berlin 1968); F. Ermacora, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. 1: Historische Entwicklung (Wien 1974). *Quellentexte*, in verschiedener Auswahl, mit Einleitungen: F. Hartung, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart (Göttingen[4] 1972); Die Menschenrechte, hrsg. v. W. Heidelmeyer (Paderborn[2] 1977); Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz, hrsg. v. F. Ermacora (Reclam 7956, Stuttgart[2] 1977).

[5]Hartung, 12.

[6]Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822–1831), ed. Lasson ([2] 1923) 926.

[7]In: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, hrsg. v. R. Schnur (Wege der Forschung 11, Darmstadt 1964) 1–77; vgl. 113–128.

[8]Ermacora, 112.

[9]Vossler, in: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, 201.

[10]Oestreich, 58.

[11]Hashagen, 134.

Alfons Auer

Verantwortete Vermittlung

Bausteine einer Informationsethik des Rundfunks

Das Sittliche wird dem Menschen nicht von außen oktroyiert, es ist in ihm selbst angelegt und zielt auf die optimale Entfaltung seines Daseins. Sittliches Sollen kann also auch im Umkreis unserer Thematik nur dann als begründet erscheinen, wenn es als inneres Moment der Nachrichtenvermittlung zu erkennen ist, wenn die Vermittlung von Nachrichten zum Überstieg über sich selbst hinaus anregt. Das Kriterium des menschlich Sinnvollen ist dem Kommunikator nur insofern zugänglich, als es im Vorgang der Kommunikation selbst aufscheint und seine Verbindlichkeit anmeldet.

In der Tat hat Kommunikation nicht nur eine technische, sondern auch eine menschliche Seite, sie ist nicht nur Poiesis, sondern Praxis. Poiesis erfolgt nach technischen Herstellungsregeln, die keiner Rechtfertigung bedürfen außer eben der, daß sie das angestrebte Ziel – in unserem Fall: die Nachrichtenvermittlung – möglichst rationell erreichen helfen. Praxis hingegen hat es mit Zielen zu tun, die einer ausdrücklichen Rechtfertigung bedürfen. Es geht also bei einer Ethik der Information nicht nur um die Kontrolle der Motivation des einzelnen Kommunikators – ob im ganzen seiner Beweggründe Ehrgeiz oder gesellschaftliches Engagement dominieren. Vielmehr muß das Ziel der Kommunikation aus dem Sinnzusammenhang der gesamtmenschlichen Lebenspraxis heraus legitimiert werden.

Schon hier stellen sich bedrängende Fragen: Welche Wertvorstellungen sollen in der Kommunikation zum Tragen kommen? Welche Anthropologie, welche Ethik verdient den Vorzug? Das „Grundgesetz" stellt wohl Prinzipien heraus, nach denen unsere gesellschaftliche Ordnung zu gestalten ist. Aber wer bestimmt in einer pluralen Gesellschaft den konkreten Inhalt solcher Ordnungs- und Zielvorstellungen? Und wer setzt sie durch – im allgemeinen und in den Prozessen der Kommunikation? Der demokratische Grundkonsens ist kein totaler Konsens. Im politischen Bereich kann dieser Mangel, soweit er einer ist, dadurch überwunden werden, daß Konkretisierungen der Prinzipien auf dem Weg über Mehrheitsentscheidungen durchgesetzt werden. Die Anerkennung solcher demokratischer Entscheidungen schließt nicht den Verzicht ein, für seine andere Überzeugung argumentativ eine breite Zustimmung zu gewinnen und sie später doch noch durchzusetzen.

Aber was gilt im Bereich der Kommunikation? Wo es um die Definition ihrer

Zielrichtung geht, muß man jedenfalls von der Anerkennung der Ansprüche und Rechte aller ausgehen. Man darf seine eigenen Vorstellungen nicht mit manipulativer Gewaltsamkeit durchsetzen. Die Grundorientierung des Kommunikators muß darüber hinaus von allgemein gesellschaftlichen Dringlichkeiten her gerechtfertigt werden. Er muß verdeutlichen können, daß seine Zielvorstellungen mit den Zielen des ganzen Gemeinwesens verträglich sind, daß sie einen zusätzlichen Gewinn an Menschlichkeit anstreben und daß sie eigentlich von jedem vertreten werden könnten und müßten, weil sie nicht durch bloßes Herkommen oder besondere Interessen, sondern durch allgemein akzeptable Argumente ausgewiesen sind.

Meinungsbildung – ein Bereich voller ethischer Implikationen

Die folgenden Überlegungen betreffen vor allem die Nachrichtenvermittlung durch den Rundfunk. Nachrichtenvermittlung zielt auf die Bildung öffentlicher Meinung. Die Rundfunkgesetze bestimmen die Aufgabe des Rundfunks als Information und Meinungsbildung. So heißt es etwa in Art. 111a der Bayerischen Verfassung: „Der Rundfunk dient der Information durch wahrheitsgemäße umfassende und unparteiische Berichterstattung sowie durch Verbreitung von Meinungen. Er trägt zu Bildung und Unterhaltung bei." Die dem Rundfunk zugewiesene öffentliche Aufgabe der Meinungsbildung soll in der Bundesrepublik Deutschland durch den öffentlich-rechtlichen Status der Trägeranstalten sichergestellt werden. Der Rundfunk darf nicht in der Hand des Staates oder der je regierenden Mehrheit sein, er ist als Organ der freien Meinungsbildung der Gesellschaft zugeordnet.

Der öffentlich-rechtliche Charakter stellt freilich nur eine äußere Garantie dar; er bedarf der Ergänzung durch eine innere Garantie, näherhin durch die Gestaltungsprinzipien der Offenheit und der Ausgewogenheit. Offenheit gegenüber allen Strömungen und Kräften der Gesellschaft soll dadurch gewährleistet werden, daß die „gesellschaftlich relevanten Kräfte" im Rundfunkrat vertreten sind und auf diesem Weg für die Präsentation aller gesellschaftlichen Strömungen besorgt sein können. Die Ausgewogenheit ist die Voraussetzung dafür, daß der Bürger sich ausreichend informieren und sich ein eigenes Urteil bilden kann. Der wünschenswerte Ausgleich zwischen den vielfältigen Meinungen ist weniger durch die „strukturelle Mehrzahl der Programme" als durch die integrative innere Strukturierung des Gesamtprogramms zu erreichen[1].

Die Bedeutung der Nachrichtenvermittlung für die Meinungsbildung kann nicht hoch genug bewertet werden. Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kommunikationsmittel (Kap. 1, Abs. 5) spricht vom „Recht (eines jeden einzelnen Menschen) auf Information über alle Tatsachen, die den Menschen, als einzelnen und als Mitglieder der Gesellschaft, je nach ihrer besonderen Situation, zu wissen zukommt". Das Recht auf Information ist darin begründet, daß der ein-

zelne das, was geschieht, kennen und verstehen muß, wenn er selbst aktiv am Prozeß der Meinungs- und Willensbildung mitwirken soll. Richtige Information ist unbedingte Voraussetzung richtiger Entscheidungen. Nun droht die Fülle der Informationen, die durch die verschiedenen Medien über jeden einzelnen ausgeschüttet werden, zur totalen Überforderung zu führen. Darum muß die Information auf ein vernünftiges Maß reduziert, und überdies mit ihr zusammen eine Grundorientierung vermittelt werden, aufgrund deren Wichtiges von Unwichtigem unterschieden und die einzelne Nachricht in den richtigen Zusammenhang eingeordnet werden kann. Wenn durch Nachrichten Meinung gebildet werden soll, müssen sie so vermittelt werden, daß im Hörer die Bereitschaft wächst, seine Verfestigungen aufzulösen und sein Verhältnis zur Wirklichkeit klarer zu durchschauen und angemessener zu gestalten.

Nun gefährden gerade die Nachrichten das Verhältnis zur Wirklichkeit fast zwangsläufig. Nachrichtenfähig ist ja nicht das Alltägliche, sondern das Ungewöhnliche, nicht das Bleibende, sondern das sich Wandelnde, nicht die Konsolidierung, sondern die Innovation. Dadurch verliert das Bild der Wirklichkeit seine Proportionen. Diese Gefahr wird noch verschärft durch die Zwänge, die im Umkreis der Produktion und der Vermittlung von Nachrichten herrschen. Korrespondenten, Agenturen und Redaktionen sind ständig gezwungen, aus der Flut der anfallenden Informationen auszuwählen. Vor allem die Nachrichtenagenturen sind keineswegs nur technische Apparate, sondern ,,hochwichtige Einlaßpforten, an denen entschieden wird, welche Elemente aus der herandrängenden Fülle des Weltstoffes in den sozialen Organismus hereingelassen und welche von ihm ferngehalten werden, vergleichbar den Immunbarrieren des menschlichen Körpers, die dessen Überleben in einer ständigen Auseinandersetzung mit der Umwelt erst ermöglichen"[2]. Indem die Agenturen Nachrichten auswählen und präsentieren, legen sie die ,,Tagesordnung der öffentlichen Meinung" fest und entscheiden damit wesentlich über die Praxis der Information und über den Prozeß der Meinungsbildung.

Diese Entscheidung reicht noch tiefer, wenn zu den Nachrichten die Kommentare hinzukommen. Einige Rundfunkgesetze fordern die Trennung von Nachrichten und Kommentaren und die ausdrückliche Kennzeichnung der Kommentare als persönliche Stellungnahmen. Nun sind natürlich schon die Nachrichtensendungen keine reine Faktenvermittlung. Es wird ja nicht das Faktum, sondern der Bericht über das Faktum vorgelegt. Wie schon in die Auswahl der Nachrichten, so gehen auch in ihre redaktionelle Präsentation die Perspektiven ein, unter denen der Journalist die gesellschaftlichen Tatsachen und Zusammenhänge sieht. Trotzdem erscheint es als sinnvoll und sogar als höchst dringlich, Nachrichten und Kommentare deutlich voneinander abzuheben. Die Institution des Kommentars ermöglicht es, wenn nicht in jedem Einzelfall, so doch in der Gesamtheit der Interpretationen je verschiedene persönliche Meinungen zu einem speziellen Ereignis zur Darstellung zu bringen.

In der marxistischen Kritik wird die Trennung zwischen Nachricht und Kommentar als bürgerlich-liberale Ideologie bewertet und abgelehnt. Diese Kritik ist insoweit berechtigt, als man nicht selten in naiver Weise und ohne nähere Differenzierung den Nachrichten Objektivität und den Kommentaren Subjektivität zuspricht. Natürlich fordert jedermann Objektivität der Nachrichtenvermittlung; schon eine oberflächliche Einsicht in ihre Bedeutung und ihre Strukturen macht das Bemühen um Objektivität als ethisches Implikat der Nachrichtenvermittlung offenbar[3]. Aber was ist „Objektivität"? Ist es wirklich „objektiv", wenn eine Nachricht das zu berichtende Ereignis aus seinem Zusammenhang isoliert und ganz auf sich selbst stellt? Führt solche „Objektivität" nicht in der Tat zu einer „unpolitischen Weltsicht" und auf dem Weg über die Entpolitisierung des Bürgers zur Zementierung des Status quo?

M. Heun spricht genau in diesem Sinn von der politisch-ideologischen Funktion der „Objektivität" der Nachrichten und plädiert mit Nachdruck für einen differenzierteren Sprachgebrauch im Hinblick auf die öffentlich-rechtliche „Objektivitäts"-Forderung: 1. Von objektiven Nachrichten wird nur im Sinn von objektiv wahren Nachrichten gesprochen, d. h. die Forderung nach „Objektivität" ist auf die erkenntnistheoretische Dimension zu beschränken. 2. Statt von „Objektivität" der sprachlichen Darstellung ist von einer wertungs- und gefühlsfreien Darstellung zu sprechen. 3. Statt von „Objektivität" der Auswahl von Nachrichten ist von Neutralität als besonderer Form der Subjektivität der Nachrichtenauswahl zu sprechen. 4. Statt von „Objektivität" der Realisation von Nachrichten ist von emotions- und wertungsneutraler Realisation zu sprechen.

Damit sind drei der vier Dimensionen, in die M. Heun „Objektivität" analysiert, unter den Begriff der Subjektivität subsumiert (sprachliche Darstellung, Auswahl und Realisation von Nachrichten). Verzichtet man für diese Aspekte auf den Anspruch der „Objektivität", dann verzichtet man in der Tat auf eine sublime Form von Verschleierung und sieht sich dann eben vor die redliche Aufgabe gestellt „zu lernen, mit der Subjektivität der Medien umzugehen". Das klingt vielleicht recht theoretisch, ist aber doch als kritischer Impuls bedenkenswert. Auch wo man beim bisher üblichen, allzu wenig differenzierenden Sprachgebrauch bleibt, wird doch immer wieder klar gesehen und auch zum Ausdruck gebracht, daß Objektivität nicht den Verzicht auf Subjektivität, sondern vielmehr den verantwortlichen und redlichen Umgang mit Subjektivität einschließt. Auf jeden Fall muß der für die Nachrichten und ihre Kommentierung verantwortliche Redakteur dafür sorgen, daß auch Auffassungen zu Wort kommen, die er selbst nicht teilt, und daß sie ohne tendenziöse Absichten vorgebracht werden. Auch von zwei Auffassungen, die sich gegenseitig ausschließen, braucht nicht notwendig die eine falsch zu sein. Meistens werden sogar beide eine relative Richtigkeit haben.

Versuch einer Entfaltung der ethischen Implikationen

Bei den bisherigen Überlegungen hat sich eine Reihe ethischer Implikationen der Nachrichtenvermittlung angedeutet. Sie sollen nun wenigstens nach einigen Richtungen hin weiter entfaltet werden. Damit wir auf dem Boden der Realitäten bleiben, sei zunächst nachdrücklich hervorgehoben, daß das Ethos des Publizisten ganz offensichtlich nicht nur durch die notwendig eingeschränkten Möglichkeiten der Produktion und der Vermittlung von Nachrichten, sondern auch durch die Institutionen bestimmt ist, in denen er arbeitet, und durch das technische Instrumentarium, an das er gewiesen ist.

1. Begrenztheit der ethischen Verantwortung

Der organisatorische Rahmen des Kommunikationsprozesses (vor allem die hochgradige Arbeitsteiligkeit) beeinflußt dessen Struktur und damit auch das Verhältnis des Kommunikators zu seiner Aussage. Der einzelne Publizist vermag Inhalt und Form seiner Aussage nur wenig zu beeinflussen, weil er sich ständig den unerbittlichen Forderungen der technischen Fachleute und der Rentabilitätswächter gegenübersieht. Er vermag sich selbst so wenig in die materiale und formale Gestaltung einer Nachricht einzubringen, daß es ihm ,,verhältnismäßig (schwerfällt), sich mit seiner Aussage in ihrer vermittlungsfertigen Form am Ende zu identifizieren"[4]. Außerdem sind ihm die Verantwortlichkeiten des Abteilungsleiters, des Intendanten, des Rundfunkrats und damit der ,,gesellschaftlich relevanten Kräfte" in einer Weise vorgeschaltet, daß weithin eben doch nur Nachrichten und Kommentare durchkommen, die durch das Interesse einer kleineren oder größeren Öffentlichkeit sanktioniert sind.

Die technischen Mittel des Kommunikationsprozesses entmündigen den Publizisten zusätzlich. In den Beziehungen zwischen dem Rundfunk und seinen Hörern vermag das Individuelle kaum zu gedeihen, die Techniken der Kommunikation überwuchern es immer mehr. J. Binkowski ist im einzelnen der Frage nachgegangen, ob ,,in der Besonderheit dieser Techniken nicht bereits Gegebenheiten enthalten sind, die manipulierend wirken, ohne daß der gebende oder empfangende Mensch Manipulation beabsichtigt oder bewußt erstrebt"[5].

Die ethische Verantwortlichkeit des Rundfunkjournalisten hat also klare Grenzen. Die wesentlichen Strukturmomente der Nachrichtenvermittlung liegen fest, der Handlungsspielraum ist gering, die Vorschriften sind restriktiv, und auch die Arbeitsteilung hat einen restriktiven Effekt. Man muß es nüchtern sehen: Die Nachrichtenredakteure sind auf die Meldungen der Agenturen angewiesen, sie müssen unter massivem Zeitdruck die schon von den Agenturen auf ca. 10 % täglichen Nachrichtenanfalls reduzierten Meldungen nochmals auf ca. 15 % straffen, zusammenfassen und für ihr spezifisches Publikum präparieren. Wo bleibt hier Raum für eine Ethik der Nachrichtenvermittlung?

2. Voraussetzung ethischer Verantwortung

Verantwortete Vermittlung ist nur möglich, wenn der Vermittler in sich die klare und entschiedene Grundeinstellung *kritischer Solidarität* zu Gesellschaft und Staat entwickelt. Dazu gehört die Bereitschaft, jene Grundwerte im öffentlichen Bewußtsein bilden zu helfen, ohne die unser freiheitlich-demokratisch verfaßtes Gemeinwesen nicht bestehen kann. Wenn der Pluralismus für unsere Zukunft bestimmend sein wird – und daran ist nicht zu zweifeln –, dann muß der Publizist im öffentlichen Kommunikationsprozeß kritische Solidarität vor allem dadurch wekken, daß er alle gesellschaftlich relevanten Kräfte und Tendenzen so ausgeglichen als eben möglich zur Sprache bringt. Er muß darüber hinaus bedenken, daß der Prozeß der Meinungsbildung nicht so anonym und diffus verläuft, wie es scheint.

Der einzelne wäre hoffnungslos überfordert, wenn er der täglichen Flut von Informationen als einzelner ausgeliefert bliebe. Er gehört in der Regel, ob er es zugesteht oder nicht, einer bestimmten Gruppe an, in die er durch Option oder durch Sozialisationsvorgänge verschiedenster Art hineingewachsen ist, mit der er sich ganz oder teilweise identifiziert und der er zu vertrauen vermag. Solche Aufgehobenheit ist mindestens für die erste Phase der Meinungsbildung unersetzlich. Darum ist es vor allem in massenhaften Gesellschaften lebenswichtig, daß der einzelne im Kommunikationsprozeß erfährt, wie seine Bezugsgruppe denkt[6].

Wenn der Kommunikator sich über diese Zusammenhänge Klarheit verschafft hat, vermag er schließlich auch die *Folgen* seines Tuns zu überschauen und zu bedenken. E. Nölle-Neumann macht dem Journalisten den Vorwurf, er orientiere sich bestenfalls an den Kollegen, respektiere höchstens noch „den Bundeskanzler, wenn er mal einen Artikel liest", und betrachte sich im übrigen als „Türhüter der Wirklichkeit", der nur das in die Öffentlichkeit bringt, was ihm so neu erscheint, daß es wichtig werden könnte[7]. In der neueren Ethik setzt sich immer mehr die Ansicht durch, daß die Frage, ob etwas sittlich richtig oder sittlich falsch sei, sich an den Folgen entscheide. Ein wichtiges Kriterium dafür, ob und wie eine Nachricht oder eine Meinung zu präsentieren ist, liegt demnach in ihrer zu erwartenden Wirkung auf die öffentliche Meinung. Diese Wirkung wird in den meisten Fällen schwer abzuschätzen sein. Aber die Verantwortung für die Folgen gehört konstitutiv zu jedem ethischen Handeln.

3. Einige Felder ethischer Verantwortung

Es liegt am Publizisten, bestimmten Themen in der öffentlichen Meinungsbildung zu einer „Karriere" (N. Luhmann) zu verhelfen oder ihre Karriere zu bremsen. Er nimmt am Kommunikationsprozeß nicht in der gleichen Weise teil wie alle anderen, er präsentiert die Themen, er setzt mit den ihm zur Verfügung stehenden Nachrichten die Tagesordnung fest. Daraus resultiert seine Verantwortung: Er muß zwischen der *Pflicht zur Information* und ihren voraussichtlichen *Wirkungen auf die Öffentlichkeit* vernünftig abwägen.

Ähnliches gilt von der Produktion und Vermittlung von Nachrichten bzw. Kommentaren. Nachrichten müssen gewiß aktuell und stimmig sein, doch müssen im Umgang mit ihnen wiederum die zu erwartenden Wirkungen ihrer Veröffentlichung bedacht werden. Diese Wirkungen werden wesentlich mitbestimmt durch das Wie der Präsentation und durch die Kommentare, die den Hörer erst instand setzen, die Nachrichten zu werten und zu interpretieren, hintergründige Zusammenhänge und Interessen aufzudecken und den Blick aufs Ganze zu richten.

Auf beiden Feldern muß der Publizist die Instrumente der Kommunikation so einsetzen, daß er der *Entfaltung der personalen Möglichkeiten der einzelnen und dem Zusammenleben aller* dient. Er muß jede Form von Manipulation vermeiden und auf die Überspielung des kritischen Bewußtseins seiner Hörer verzichten. Die Versuchungen dazu bedrängen ihn von allen Seiten: Er muß, ob er will oder nicht, Nachrichten auswählen und gewichten, er kann Nachrichten aber auch erschleichen oder verfälschen oder verschweigen. Der Publizist kennt die Möglichkeiten der Manipulation sehr wohl. Es wird ihm auch in der Regel bewußt, wenn seine Vermittlung von Meinungen zur Indoktrination entartet. Jedenfalls wirkt sich hier seine ethische Grundeinstellung voll aus.

Schwieriger noch erscheint es, jene Manipulation zu vermeiden, die mit dem System der Nachrichtenvermittlung gegeben ist. Die Schwerverständlichkeit vieler Nachrichten, die Parzellierung der Informationen, die Eliminierung von Zusammenhängen, die Beschränkung auf das Faktische, die einseitige Selektion durch den Primat des Aktuellen und anderes mehr führen genauso wie bewußte politische Manipulation statt zur Information zur Desinformation und damit auf die Dauer zur Entpolitisierung[8].

Dem einzelnen Redakteur wird kaum anderes möglich sein, als den engen Spielraum, der ihm bleibt, zu nutzen und in den aufgrund von Arbeitsteilung und Konkurrenz entstehenden massiven Trend wenigstens da und dort korrigierend einzugreifen. Voraussetzung ist allerdings, daß er sich über die Mechanismen der Ideologiebildung selbst klar ist und daß er sich möglichst freimacht von den „Fiktionen" der Objektivität der Nachrichten und des Publikums als „des" Hörers.

4. Spezifische Probleme der Verantwortung im Rundfunk

Die mediale Besonderheit des Rundfunks legt einige ethische Überlegungen nahe, auf die wenigstens noch kurz hingewiesen werden soll. Der Rundfunk ist an das *gesprochene Wort* verwiesen. Dieses ist in der Regel flüchtiger als das gedruckte, auf das der Leser leicht immer wieder zurückgreifen kann.

Ein weiteres rundfunkspezifisches Problem ist darin zu sehen, daß – wenigstens in bestimmten Sendungen – die Nachrichten in belanglose *Unterhaltung* verpackt werden, so daß sie weder aufregen noch anregen. Sie vermögen die Phantasie kaum mehr zu provozieren, bestärken eher die für den Rundfunk und das Fernsehen typische Konsumentenhaltung.

Während die Zeitung es sich erlauben kann, einem bestimmten Leserkreis die Priorität zu geben, ist der Adressat des Rundfunks von vorneherein stärker auf eine *durchschnittliche Intelligenz und Aufnahmefähigkeit* hin genormt. In den Nachrichtensendungen müßte so gesprochen werden, daß es jeder verstehen kann und doch auch der besser Informierte auf seine Kosten kommt. Das Sprechen sollte sich also auf verschiedenen Ebenen abspielen: Die Ebene des Allgemeinverständlichen wäre immer wieder nach oben hin zu überschreiten, und zwar so, daß dabei die Aufnahmefähigkeit des durchschnittlichen Hörers nicht überfordert wird. Überdies sollte die Sprache der Nachrichten generell an die Struktur der mündlichen Umgangssprache angeglichen werden, weil sonst die Angehörigen unterer sozialer Gruppen allmählich aus dem Kommunikationsprozeß hinausgedrängt werden.

H. Geißner hat das Verhältnis von Sprach- und Sprechstil bei Rundfunknachrichten untersucht und sieht auch im üblichen Sprechstil eine Verstehensbarriere. Er hebt in seinen Analysen nicht nur auf die meist zu hohe Geschwindigkeit, die häufige Akzentuation, die flache Melodie und die allzu undifferenzierten Klangfarben der Nachrichtensprecher ab, sondern auch auf die affektive Wirkung ihres Sprechstils: „Die dunkle, sonore Stimme, im kleinen Intervall, ohne umgangskommunikable Expressivität läßt konnotieren: vornehm, glaubwürdig, seriös, ehrlich; ein Eindruck, dem die Standardlautung den Stempel aufdrückt: offiziös. Mit Ausnahme der seltenen Sendungen ‚Es spricht der Intendant' spricht hier gleichsam die Anstalt des öffentlichen Rechts durch ihre Herolde. Die Pseudosakralität des profanen Ferialstils suggeriert Authentizität, verschleiert den wahren Charakter der Nachrichten und ihr interessegeleitetes Arrangement ... Der Anschein der Glaubwürdigkeit (Credibilität) fördert die Persuabilität."[9]

Das entscheidende Spezifikum der Nachrichtenvermittlung durch den Rundfunk liegt sicherlich darin, daß ihm die Meinungsbildung als öffentliche Aufgabe zugewiesen ist. Sie kann – wie bereits mehrfach gesagt wurde – nur durch *Ausgewogenheit* wahrgenommen werden. Hier kommt das Thema „Verantwortete Vermittlung" zu seinem vollen Sinn. Indem der Rundfunk verschiedene Meinungen vermittelt, vermittelt er zwischen verschiedenen Tendenzen und Gruppen in der Gesellschaft. Eine Zeitung kann sich durchaus einer bestimmten Tendenz verschreiben und sie mit Nachdruck in der Öffentlichkeit zur Geltung bringen. Sie besitzt keinen öffentlich-rechtlichen Status, wie er dem Rundfunk um seiner spezifischen öffentlichen Aufgabe willen zubestimmt ist. Was heißt Ausgewogenheit?

Der Rundfunk hat eine *integrierende Funktion* für das Ganze der Gesellschaft und des Staates. Indem er die innere Legitimation für die gesellschaftliche und staatliche Wirklichkeit aufweist, fördert er die Solidarität aller Bürger. Er dient in einem pluralistischen System jenem fundamentalen Konsens, ohne den jeder Pluralismus destruktiv wird. Er zielt auf die „kommunikative, integrierenden Zielen dienende Vermittlung der Vielfalt in der Gesellschaft"[10]. Dazu kann in der Tat jeder einzelne Mitarbeiter beitragen, indem er Sachverhalte und Personen richtig dar-

stellt und bewertet und auch bei tiefreichender Verschiedenheit der Standpunkte den Respekt wahrt. Vor allem aber kann er der Solidarisierung der Bürger dadurch voranhelfen, daß er zu wichtigen Themen der öffentlichen Diskussion auch alle wichtigen Meinungen wenigstens im Gesamtprogramm zum Tragen bringt.

Die Solidarität, die durch die integrierende Funktion des Rundfunks angestrebt wird, ist keine blinde, sondern eine *kritische*. In seiner Rede „Mut zu kritischer Sympathie" aus Anlaß des Tübinger Universitätsjubiläums (1977) hat Bundespräsident Scheel darauf hingewiesen, daß die Kritik es bei uns nicht leicht hat, ebensowenig wie der Konflikt. „Kritik und Konflikt aber sind" – so heißt es weiter – „Kennzeichen einer offenen Gesellschaft. Eine Gesellschaft ohne Konflikte gibt es nicht."[11] Hier gehen nun freilich die Ansichten weit auseinander. Diejenigen, die „eine andere Republik wollen", werden dagegen protestieren, daß man die Kritik immer im Rahmen bestimmter Grenzen halten, daß man jedenfalls das in der Gesellschaft im allgemeinen wenigstens anerkannte Modell der Konfliktlösung respektiert sehen will. Sie kritisieren, daß die Unterscheidung zwischen „gesellschaftlich relevanten" und „nicht-relevanten" Gruppen nicht problematisiert wird. Damit fallen nach ihrer Meinung die gesamtgesellschaftlichen Interessen unter den Tisch. Zudem sorge der permanente Druck mächtiger gesellschaftlicher Gruppen nachdrücklich für die Prävalenz der Interessen der „Herrschenden". Wo der Rundfunk aber seine kritische Funktion nicht wahrnehme, verfehle er auch seine integrierende Funktion[12].

Man wird die „gesellschaftlich relevanten Gruppen" auf jeden Fall darauf verpflichten müssen, in der Tat auch die Interessen derer zu vertreten, die in den maßgebenden Gremien nicht effektiv repräsentiert sind. Man sollte aber auch nicht bestreiten, daß dies redlich versucht wird, wenn auch nicht immer mit hinreichendem Erfolg. Was den Rundfunk als öffentlich-rechtliche Anstalt betrifft, findet die in seinem Bereich geübte Kritik ihr Maß an der Solidarität. Außerdem ist sie der Wahrheit verpflichtet. Sie kommt gewiß weder der einen noch der anderen Verpflichtung nach, wenn sie an unserer Gesellschaft und an unserem Staat nur Negativitäten festzustellen vermag. Sie kommt ihren Verpflichtungen auch dann nicht nach, wenn sie monoman von utopischen Vorstellungen ausgeht, ohne auch den Vergleich mit anderen Gesellschaften und Staaten in die Bewertung miteinzubeziehen. Freilich darf andererseits die Solidarität nicht so weit getrieben werden, daß die Kritik jeden Stachel verliert und keinen dynamisierenden Effekt mehr auszuüben vermag. Verantwortete Vermittlung opfert die Solidarität nicht der Kritik und die Kritik nicht der Solidarität.

Damit soll die Zusammensetzung der entscheidenden Rundfunkgremien nicht tabuisiert werden. Auch hier gibt es ethische Implikate und Desiderate. Doch kann davon hier nicht mehr gesprochen werden. „*Kritische Solidarität*" – die Formel erscheint treffender als die von der „kritischen Sympathie" – ist und bleibt jedenfalls der tragende Grund jeder Informationsethik im Bereich des Rundfunks.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. U. Scheuner, Gesellschaftliche Relevanz im Medienrecht, in: epd, Kirche und Rundfunk Nr. 5, 18. 1. 1978, 2.
[2] O. B. Roegele, Katholizismus und Öffentlichkeit, in: KNA-Dokumentation Nr. 56, 15. 11. 1977, 20.
[3] Vgl. zum Folgenden: Nachrichten. Entwicklungen, Analysen, Erfahrungen, hrsg. v. E. Straßner (München 1975); bes. informativ der allerdings eindeutig marxistisch orientierte Beitrag von M. Heun, Die Subjektivität der öffentlich-rechtlichen Nachrichten, ebd. 66–82.
[4] F. W. Dröge – W. B. Lerg, Kritik der Kommunikationswissenschaft, in: Publizistik, hrsg. von E. Dovivat u. a. (Festschrift für Otto Groth, Bremen 1965) 251–284, hier 263.
[5] J. Binkowski, Mit den Massenmedien leben. Möglichkeiten und Grenzen der Manipulation (Schweinfurt 1970) 100–106.
[6] W. Fischer, Art. Öffentliche Meinung, in: Handb. der Pastoraltheol., Bd. 5, 330; vgl. auch 358f.
[7] Funk-Korrespondenz Nr. 46, 10. 11. 1976.
[8] H.-G. Schumann, Ideologische Probleme der Nachrichtensprache, in: Nachrichten, a. a. O. 127–136.
[9] H. Geißner, Das Verhältnis von Sprach- und Sprechstil bei Rundfunknachrichten, ebd. 137–150, hier 148f.
[10] K. Forster, Integrierende Funktion des Rundfunks?, in: Funk-Korrespondenz Nr. 6, 9. 2. 1978, 1f.
[11] W. Scheel, Mut zu kritischer Sympathie – Küng, Heute noch an Gott glauben? Zwei Reden (München 1977) 12.
[12] K. Hickethier, Politische Information durch Nachrichtensendungen in den öffentlich-rechtlichen Medien, in: Didaktik der Massenkommunikation, Bd. 2, hrsg. v. R. Schwarz (Stuttgart 1976) 240.

Albert Keller SJ

Kritische Tendenzen heutiger Philosophie

Im dritten Programm des Bayerischen Fernsehens hat sich eine Sendung bewährt, die unter dem Titel „Erinnern Sie sich?" in regelmäßiger Folge Ereignisse ins Gedächtnis ruft und aus heutiger Sicht kommentiert, die sich vor jeweils zehn Jahren zugetragen haben. Zu den Geschehnissen, auf die wir in einem ähnlichen zehn Jahre überspringenden Rückblick unser Augenmerk zu richten hätten, gehören neben dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Mächte in die Tschechoslowakei und dem Erlaß des Päpstlichen Rundschreibens „Humanae vitae" gewiß auch die in dem gleichen Jahr 1968 weltweit einsetzenden Studentenunruhen. Dabei wären natürlich auch deren geistige Hintergründe zu untersuchen; man hat ja etwa in der Bundesrepublik gelegentlich besonders die sogenannte Frankfurter Schule für die Studentenrevolte bis hin zu ihrer Degenerierung in die extreme Randerscheinung des Terrorismus verantwortlich machen wollen. Bereits 1970 äußert etwa G. Rohrmoser in einer Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule die Befürchtung: „In diesem Kampf um die wahre Praxis können dann aber nur die Entschlossenheit und die Mittel entscheiden, die diejenigen anzuwenden bereit sind, die zu einer Entscheidung des Kampfes zu ihren Gunsten entschlossen sind." (Das Elend der kritischen Theorie, Frankfurt ²1970, 104.)

Hinter diesen Überlegungen müßte allerdings die allgemeinere Frage erörtert werden, inwiefern überhaupt philosophische Gedanken das Tagesgeschehen entscheidend zu beeinflussen vermögen, wieweit sie also, um ein Wort von Karl Marx hier anzuwenden, die Welt nicht nur verschieden zu interpretieren, sondern sie zu verändern imstande sind. Die Philosophiegeschichte liefert gewiß Beispiele für eine so weitreichende Auswirkung positiver oder auch negativer Art, die philosophische Lehren ausgelöst haben, daß sie durchaus den Satz eines deutschen Zellforschers bestätigen, der meinte: „Rein abstrakte Überlegungen haben, wenn sie richtig angestellt werden, auf lange Sicht einen nachhaltigeren Einfluß auf das Weltgeschehen als wirtschaftliche und militärische Faktoren."

Nur lehrt diese Geschichte auch, daß solche Einflüsse nie so zustande kamen, daß irgendein von seiner Umwelt losgelöster Philosoph oder ein paar kluge Köpfe in ihrem gelehrten Elfenbeinturm sich ein mehr oder weniger plausibles Gedankengebäude entworfen hätten, womit sie dann das praktische Leben oder die politischen Überzeugungen bestimmten. Eine solche Ansicht überschätzte das Gewicht der reinen Theorie. Vielmehr ist nur überall dort ein nachhaltiger Einfluß der Philosophie auf andere Gebiete möglich, wo sie die Grundüberzeugungen, die auf je-

nen Gebieten herrschen, ihrerseits erst aufspürt und zu formulieren vermag, wo sie also das Wort Hegels wahr macht, Philosophie sei „ihre Zeit in Gedanken gefaßt".

Die gegenwärtige philosophische Situation

Um ein Urteil darüber zu gewinnen, welchen Einfluß die heutige Philosophie auf unsere Zeit ausübt oder auszuüben vermöchte, muß man daher fragen, inwiefern sie unsere Zeit in Gedanken faßt, also die in ihr herrschenden Grundüberzeugungen tatsächlich aufdeckt und ausdrückt. Zu diesem Zweck soll zunächst eine sehr grobe Skizze der gegenwärtigen Philosophie in Deutschland gezeichnet werden; „gegenwärtig" bedeutet dabei den Zeitraum der fünfzehn Jahre von etwa 1960 bis 1975, also ohne die allerneuesten Trends, falls es solche gibt.

Neben den zahlreichen philosophiegeschichtlich ausgerichteten, an einer detaillierten Untersuchung der geistigen Vergangenheit interessierten Bemühungen, die traditionellerweise das quantitative Übergewicht an den deutschen Universitäten besitzen, kann man, wenn man sich sehr im Ungefähren hält, *vier Hauptströmungen* der zentraleuropäischen Gegenwartsphilosophie unterscheiden, und zwar nach ihrem bevorzugten Gegenstand. Da ist zunächst die wissenschaftstheoretisch ausgerichtete Tendenz, der es um die Grundlagen und die Methoden der Wissenschaft geht; für sie könnte als Beispiel der „*Kritische Rationalismus*" genannt werden. Mit ihr verwandt ist die sogenannte „*Analytische Philosophie*", der es vor allem um die Sprache geht. Zu den führenden Köpfen beider Richtungen gehören zwei Philosophen, die beide in Österreich geboren wurden und dann in England wirkten, nämlich im „Kritischen Rationalismus" dessen Begründer Karl Raimund Popper, der jetzt in London lebt, und in der „Analytischen Philosophie" der bereits 1951 verstorbene, aber sehr einflußreiche Ludwig Wittgenstein. Diesen beiden vor allem an einer Methodenklärung interessierten Strömungen, die ihren Schwerpunkt im angelsächsischen Raum haben, stehen zwei deutlicher an inhaltlichen Lehraussagen orientierte Richtungen gegenüber, die an die mitteleuropäische Szenerie gebunden scheinen, nämlich die auf den Menschen und das Problem seines Weltverstehens ausgerichtete *hermeneutische Philosophie*, für die die Namen Heidegger und Hans-Georg Gadamer genannt werden können, und schließlich die „*Kritische Theorie*" der Gesellschaft, die als „Frankfurter Schule" (Adorno, Horkheimer und Habermas) bekannt geworden ist.

Fragt man sich, wieweit diese Philosophie beanspruchen kann, die gegenwärtige Zeit in Gedanken zu fassen, so scheint bereits die Auswahl ihrer zentralen Themen diesen Anspruch zu bestätigen. Daß Wissenschaft und Gesellschaft eine eminente Bedeutung für die Geisteshaltung unserer Zeit haben, bedarf wohl keiner ausführlichen Begründung. Hingegen mag wohl eher der Frage Raum gegeben werden, wieso der Sprachphilosophie und der Hermeneutik, verstanden als die philosophi-

sche Lehre von den Regeln des Verstehens, für unsere Zeit eine so bestimmende Rolle zuerkannt wird. Um das zu rechtfertigen, lohnt sich ein Blick auf die drei skeptischen Thesen des Gorgias. Dieser Zeitgenosse Sokrates' behauptete als Skeptiker dreierlei: 1. Es gibt nichts; 2. wenn es etwas gäbe, könnte man es nicht erkennen; 3. wenn etwas erkennbar wäre, ließe es sich dennoch nicht mitteilen und verständlich machen.

Während sich die Antike und das Mittelalter mit der ersten These des Gorgias befaßten, also mit der Frage, was ist, was die Wirklichkeit und das Wesen der Dinge ausmache, befaßte sich die Neuzeit von Descartes über Kant bis Husserl vor allem mit dem Problem, wie etwas erkannt werden könne: auf die Metaphysik folge die Erkenntnistheorie als Zentralfach der Philosophie. Für unsere Zeit ist es hingegen bezeichnend, daß sie sich vor allem dem dritten Problem des Gorgias zugewandt hat: dem der Kommunikation und Information, dem der Sprache und des Verstehens. Dabei erachtet man keinesfalls die vorausliegende Frage für geklärt, vielmehr zieht man sich zurück auf die Ansicht, es müsse zuvor ausgemacht werden, was ein Begriff besagt und wie er mitgeteilt werden könne, bevor man die Frage nach der Gewißheit unserer Erkenntnis angeht, und diese wiederum müsse der Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit vorangestellt werden.

Bedeutsamer jedoch als diese thematische Erfassung unserer Zeit ist die Art, wie die Philosophie an ihre Fragen herangeht. Darin spiegelt sie die Gegenwart deutlich wider. Sie entspringt nämlich einer Haltung der grundsätzlichen Kritik. Wir können dazu, noch einmal vereinfachend, aus den beiden inhaltlich und den beiden mehr methodisch ausgerichteten Strömungen je eine herausgreifen, die sich selbst „kritisch" nennen. Dabei wird deutlich, daß diese beiden Lager, die einander entschieden bekämpfen (wie dies etwa das vor nunmehr zehn Jahren erschienene Buch „Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie", Neuwied 1969, treffend bezeugt), nicht nur in dem Wort „Kritik" übereinstimmen und in der Bedeutung, die sie dem kritischen Vorgehen zumessen, sondern – und gerade darin sind sie typisch für unsere Zeit – auch in der Weise, wie sie diese Kritik zu betreiben versuchen.

„Kritisch" – ein Modewort unserer Zeit

Zwei Zitate sollen die Rolle beleuchten, die der Kritik allgemein heute zukommt. Das erste lautet: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß." Das zweite, längere, stellt fest: „Viele Dinge, die uns heute Sorge machen, sind gerade die Folge einer einseitigen und alles negierenden Kritik. Sie sind eine Folge der Entwertung aller Werte, der Umdeutung aller Begriffe, der Destruktion alles Gewachsenen, der Manipulation alles Menschlichen. Nimmt es da wunder, daß in einer solchen Zeit der Terrorismus entstehen konnte?" Beide Zi-

tate scheinen auf die gleiche Situation, dieselbe Zeit zuzutreffen. Es verdient daher Beachtung, daß sie zweihundert Jahre auseinanderliegen. Das erste wurde vor der Französischen Revolution geschrieben; es findet sich in der Vorrede zur ersten Ausgabe der ,,Kritik der reinen Vernunft" von Immanuel Kant, die 1781 erschien. Das andere ist in der Ausgabe der ,,Zeit" vom 31. März 1978 nachzulesen und stammt vom ehemaligen baden-württembergischen Ministerpräsidenten Hans Filbinger.

Bereits von Kant an ist nämlich das Wort ,,kritisch", das erst im 17. Jahrhundert aus dem Französischen – ursprünglich ist es ja griechisch – entlehnt wurde, zu einem Modewort unserer Zeit geworden. Wie das bei Modewörtern unvermeidlich scheint, hat es kaum mehr eine feste Bedeutung; denn durch den undifferenzierten Gebrauch verwischt sich der Inhalt eines Wortes. Heute besagt ,,kritisch" als Prädikat für eine Meinung oder Theorie kaum mehr, als daß man eine solche Meinung und Auffassung für vertretbar halte, ihr Gegenteil jedoch als ,,unkritisch" für verwerflich ansehe. Durch ein derartiges Etikett läßt sich die eigene Meinung bequem – ohne sie der Strapaze einer Diskussion aussetzen zu müssen – als unangreifbar erklären; der Gegner wäre ja unkritisch. Daher wird denn auch das Wort ,,kritisch" – es mag paradox erscheinen – oft genug gebraucht, um Kritik zu vereiteln. Als Ergebnis dieser Überlegung zum Wort ,,kritisch" als modischem Sprachattribut wäre festzuhalten: gerade jenen Theorien, die sich selbst das Prädikat ,,kritisch" zulegen, ist mit Vorsicht zu begegnen; sie könnten sich dadurch nämlich selbst der Kritik zu entziehen versuchen.

Da Kritik, wie das Kantzitat gezeigt hat, nicht gerade auf die Philosophie der letzten fünfzehn Jahre zugeschnitten erscheint, vielmehr für die gesamte neuzeitliche Geisteshaltung oder zumindest die der letzten zweihundert Jahre typisch gelten kann, fragt es sich nun, inwiefern die kritischen Tendenzen der gegenwärtigen Philosophie gerade diese unsere jüngste Vergangenheit in Gedanken fassen.

Der Grund hierfür liegt, wie bereits angedeutet, in der Eigenart ihres kritischen Vorgehens, das sich von dem traditionellen Verfahren der philosophischen Kritik deutlich unterscheidet. Am besten verdeutlicht man das, indem man das Anliegen der beiden sonst so entgegengesetzten Tendenzen der gegenwärtigen Philosophie, nämlich der ,,Kritischen Theorie" der Frankfurter Schule und des ,,Kritischen Rationalismus" innerhalb der Wissenschaftstheorie, auf ihre Gemeinsamkeiten hin überprüft.

Kritischer Rationalismus – Kritische Theorie

Der ,,Kritische Rationalismus", die Wissenschaftstheorie Poppers und Hans Alberts, geht, kurz gesagt, davon aus, daß es der Wissenschaft nicht gelingt, ihre Allgemeinaussagen, also ihre Gesetze, logisch hinreichend zu begründen, weil sie auf Einzelbeobachtungen angewiesen bleibt, die niemals eine Gesetzesaussage, die

ja für alle – und nicht nur für sehr viele – Fälle Geltung beanspruchen muß, umfassend abzusichern vermögen. Ihr Vorschlag für das Vorgehen der Wissenschaft läuft nun darauf hinaus, überhaupt von Begründungen und Bestätigungen wissenschaftlicher Aussagen abzusehen. Vielmehr seien diese Aussagen als Hypothesen zu formulieren und solange festzuhalten, wie ihre Widerlegung nicht gelungen ist. Hans Albert spricht in diesem Zusammenhang von einem konsequenten „Fallibilismus in bezug auf jedwede mögliche Instanz" (Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 36). Zu deutsch: Bei allem und für jede Erkenntnisweise ist damit zu rechnen, daß sie möglicherweise falsch ist. Nicht die Wahrheit, sondern nur die Falschheit einer Position ist möglicherweise auszumachen.

Die „Kritische Theorie" der Gesellschaft in der Frankfurter Schule, die den gerade grob skizzierten „Kritischen Rationalismus" als Positivismus brandmarkt und entschieden bekämpft, kommt nun – wohl ohne sich darüber im klaren zu sein – gerade darin mit dem kritischen Rationalismus überein, daß sie – zumindest auf dem Gebiet der Gesellschaftstheorie – ebenfalls nur die Feststellung von Falschheit, nicht aber eine Erkenntnis von Wahrheit zuläßt. Adorno stellt gegen Ende seines Aufsatzes „Zur Logik der Sozialwissenschaften" (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 14, 1962, 249–263) zunächst fest, es sei nicht möglich, die richtige Einrichtung der Gesellschaft „als Zukunftsbild auszupinseln", und er schließt mit dem Satz: „In der gegenwärtigen (Gesellschaft) jedoch ist ihr einziger Index das gesellschaftlich Unwahre." Damit kehrt er die Bemerkung Spinozas um, nach der „das Wahre der Index seiner selbst und des Falschen" ist.

Beiden Positionen ist also die Überzeugung gemeinsam, man könne und müsse etwas als falsch kritisieren, ohne zu wissen, was wahr ist. Und eben dies ist kennzeichnend für unsere jetzige Situation.

Voraussetzungen begründeter Kritik

Versucht man nämlich ein wenig waghalsig, zwar nicht diese unsere Zeit im Ganzen, aber doch wesentliche Züge in ihr zu charakterisieren, nämlich eingeschränkt auf die in ihr zutage tretenden „kritischen Haltungen" allem Überkommenen gegenüber, auf die das Zitat von Filbinger anspielte, so ergäbe sich etwa folgende Skizze.

Nach der von einer politischen Weltanschauung, einer Ideologie, beherrschten Zeit des Nationalsozialismus trat in der Nachkriegszeit die sogenannte skeptische Generation auf den Plan. Sie war pragmatisch ausgerichtet und weitgehend ideologieresistent aufgrund der vorausgegangenen Erfahrung mit dem Nationalsozialismus und verbreitet auch in den Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegsjahren mit dem Kommunismus. Durch ihr Desinteresse an ideologischen Fragen und ihre Abwehr gegenüber weltanschaulichem Dogmatismus auf politischem Gebiet ent-

stand jedoch ein ideologisches Vakuum. Das machte sich kaum bemerkbar, solange die Erfordernisse des Wiederaufbaus, der ersten Sättigung grundlegender materieller und kultureller Bedürfnisse die Kräfte der Menschen weitgehend in Anspruch nahmen.

Es mußten nun nur drei Bedingungen erfüllt sein, damit dieses Vakuum seine Anziehungskraft ausüben konnte: 1. Die persönlich negative Erfahrung mit einer Ideologie mußte fehlen; 2. die Kräfte durften nicht mehr durch die Befriedigung von Grundbedürfnissen absorbiert sein; 3. es mußte geistiges Interesse für politisch-weltanschauliche Fragen vorliegen. Auf Personen angewandt heißt das, sie mußten 1. jung, daher ohne die genannte Erfahrung, 2. gut situiert, also mit freien Kräften, und schließlich 3. intellektuell aufgeschlossen sein. Eben aus diesem Personenkreis rekrutieren sich dann folgerichtig die treibenden Köpfe der Studentenrevolten bis hin zu den Extremformen, den Terroristen und ihren Sympathisanten. Es ist auch keine wirkliche Heilung dieser Situation, wenn allein durch eine angespanntere Lage auf dem Arbeitsmarkt die vorher freien Kräfte wieder mehr für die Erreichung eines Berufsziels gebunden sind und von daher ein scheinbar konservativerer Trend in der Jugend beobachtet wird.

Die durch das sogenannte Ideologievakuum bedingte kritische Haltung ist nämlich dadurch nur überdeckt, keinesfalls aus der Welt geschafft. Diese Haltung – und eben das zeigen die kritischen Tendenzen der heutigen Philosophie – ist aber nicht deshalb gefährlich, weil sie kritisch ist, sondern weil ihr eine fundierte Basis für eine Kritik fehlt und weil sie gerade deshalb unter dem Gewand der Kritik und der Abkehr von allem Überkommenen auf eine neue Weise ideologieanfällig wird. Die Basis für eine fundierte Kritik liegt nämlich darin, daß man über Kriterien für eine Unterscheidung und Auswahl verfügt. Kritik kommt von „krinein", das heißt unterscheiden. Wer deshalb unterschiedslos alles verwirft, nennt sich zu Unrecht kritisch. Oder – das sei gegen die beiden vorgestellten kritischen Tendenzen in der Philosophie gesagt – wer nicht mehr über einen Zugang zur Wahrheit verfügt, hat auch keinen Anhaltspunkt, von wo er etwas als falsch ausmachen könnte.

Was uns also fehlt, worum wir uns bemühen müssen, sind allgemein anerkannte, sachlich zu rechtfertigende Kriterien für die Beurteilung auch politischer oder weltanschaulicher Werte. Diese sollen ja keinesfalls kritiklos angenommen werden. Und man kann nicht gegen unsere Zeit plädieren mit der Aufforderung, in eine Epoche des ideologischen Dogmatismus zurückzukehren. Die kritische Tendenz der Neuzeit ist unaufgebbar. Ihr Mangel jedoch, auf den gerade eine Auseinandersetzung mit den sich selbst als kritisch bezeichnenden Richtungen heutiger Philosophie aufmerksam zu machen vermag, nämlich das Fehlen von Kriterien, von verantwortbaren Unterscheidungsrichtlinien, die eine Kritik erst ermöglichen, stellt eine Aufgabe für uns alle dar. Wird diese Aufgabe nicht erfüllt, dann liefern wir uns auf Dauer einer geistigen Orientierungslosigkeit aus, die den Nährboden auch für politischen Anarchismus darstellt.

Literatur: Aus der inzwischen fast uferlosen Literatur zur „Kritischen Theorie" und zum „Kritischen Rationalismus" hier nur eine Auswahl, die unsere Frage der politischen Konsequenzen beider Theorien betrifft. 1. *Quellen zur „Kritischen Theorie":* M. Horkheimer, Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt 1969); M. Horkheimer, Kritische Theorie, 2 Bde. (Frankfurt 1968); J. Habermas, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968). – 2. *Quellen zum „Kritischen Rationalismus":* K. R. Popper, Das Elend des Historizismus (Tübingen ^{3}1971); ders., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde. (Bern 1973); H. Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus (München ^{2}1971). – 3. *Zur Diskussion zwischen beiden Theorien:* Th. W. Adorno, H. Albert u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Neuwied 1969). – 4. *Zur politischen Konsequenz philosophischer Ansichten in Deutschland:* C. Grossner, Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen (Reinbek 1971). – 5. *Sekundärliteratur zur „Kritischen Theorie":* B. Simon-Schaefer, W. Ch. Zimmerli, Theorie zwischen Kritik und Praxis. J. Habermas und die Frankfurter Schule (Stuttgart 1975); Kritik und Interpretation der kritischen Theorie. Über Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Habermas (Lollar 1975); G. Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie (Freiburg ^{2}1970). – 6. *Sekundärliteratur zum „Kritischen Rationalismus":* G. Lührs, Th. Sarrazin u. a., Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, 2 Bde. (zu Bd. 1 Vorwort v. Helmut Schmidt) (Berlin 1975, 1976); U. Schlitzberger, Kritischer Rationalismus. Die philosophisch-analytische Konzeption Karl R. Poppers und ihre Wirkung in der Bundesrepublik (Diss. Marburg 1973); H. F. Spinner, Popper und die Politik, Bd. 1: Geschlossenheitsproblem (Bonn 1978).

Bruno Stephan Scherer OSB

Raum für das Licht

Reinhold Schneider als religiöser Schriftsteller

Das Jahr 1978 war ein Reinhold-Schneider-Gedenkjahr: am 6. April waren 20 Jahre seit dem Tod des Dichters in Freiburg verflossen, am 13. Mai 75 Jahre seit seiner Geburt in Baden-Baden. Für mehrere katholische und evangelische Akademien Deutschlands wurde dies Anlaß zu Tagungen, Referaten und Gesprächen über Leben und Werk Reinhold Schneiders. Einige dieser und anderer Veranstaltungen gingen auf die Initiativen der Reinhold-Schneider-Stiftung (Hamburg) und der Reinhold-Schneider-Gesellschaft (Freiburg) zurück. Die von Heinrich Ludewig geleitete R.-Schneider-Stiftung gab als Band 2 ihrer Schriftenreihe die faszinierende Reinhold-Schneider-Schau von Karl-Wilhelm Reddemann heraus: Der Christ vor einer zertrümmerten Welt. Reinhold Schneider – ein Dichter antwortet der Zeit (Freiburg 1978)[1]. Die R.-Schneider-Gesellschaft legte im April zwei weitere Bände der von einer deutschen Industriellen finanzierten Werkausgabe vor[2].

Unter den zehn Bänden dieser „Gesammelten Werke", die allerdings nur etwa ein Drittel seines Werks und nur bereits Gedrucktes, also keine Arbeiten aus dem umfangreichen unveröffentlichten Nachlaß, enthalten, bringt Band 9 eine Auswahl der religiösen Schriften[3]. Der Dichter verfaßte religiöse Aufsätze ungefähr seit 1935[4] bis in den letzten Winter seines Lebens hinein (1957/58), und zwar in großer Fülle. Die R.-Schneider-Bibliographie zählt nicht weniger als 46 Bücher und Broschüren religiöser Essayistik auf, einzelne Aufsätze in Zeitschriften und Sammelbänden nicht mitgerechnet[5].

Religiös-seelsorglicher Schriftsteller

Zum 70. Geburtstag Reinhold Schneiders 1973 sprach Carl Friedrich von Weizsäcker in seinem Vortrag „Reinhold Schneider in unserer Zeit" von dem, was ihn an der Persönlichkeit des Dichters und beim Wiederlesen einiger seiner letzten Schriften beeindruckte[6]. Einen Zeitungsbericht über diesen Vortrag[7] konnte er nicht unberichtigt lassen. In einem Leserbrief bemerkte er, man habe gerade das fortgelassen, was ihm das Wichtigste war und weshalb allein er diesen Vortrag gehalten habe: „Es ist die Tatsache, daß Schneider Christ war. Alles,

was Sie abgedruckt haben, sind für mich Präliminarien zu der einzig wirklich interessanten Frage der Wahrheit des Christentums, so wie Schneider sie darstellt."

Das ist keine vereinzelte Stimme. Es ist die Ansicht der Großzahl jener, die dem Schriftsteller Reinhold Schneider und seinem Werk begegnet sind. Er wird denn auch in literaturgeschichtlicher Zuordnung zur starken Strömung *christlicher Dichtung* der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts gezählt, zusammen mit Gertrud von le Fort und Elisabeth Langgässer, Rudolf Alexander Schröder und Konrad Weiss, Werner Bergengruen, Stefan Andres und Bernt von Heiseler (um nur verstorbene Autoren zu nennen). Mehr als die Genannten engagierte er sich während des Dritten Reichs und darüber hinaus als Verfasser von Aufsätzen und Sonetten mit ethisch-religiöser und seelsorglicher Zielsetzung. Die Breiten- und Tiefenwirkung dieses Dienstes etwa im Zweiten Weltkrieg ist bereits legendenumwoben, gründet aber auf Tatsachen: zu Hunderttausenden gingen die kleinen Broschüren in Soldatenbriefen an die Front, das „Vaterunser" allein in einer halben Million Exemplare; die Sonette wurden daheim und an der Front abgeschrieben, vervielfältigt, von Hand zu Hand weitergereicht (Vorwort zu So)[8]. „Es war eine Zeit des verborgenen Wortes, aber das Wort wurde groß und fordernd und voll wunderbarer Verheißung", erinnert sich Harald von Koenigswald (So 17).

In der Tat ging es dem Dichter und seinen Helfern darum, der gewaltigen seelischen und geistigen Not eines durch Terror und Krieg bedrängten Volks beizukommen, den Entrechteten und Verlassenen zu helfen, die Hinterbliebenen zahlloser Gefallener und Umgekommener innerlich aufzurichten (vgl. „Laß uns zur Stimme deiner Liebe werden", in GZ). Der verborgene, nur im Glauben und in der Hoffnung zu erfassende Sinn des Opfers höchster Werte, auch des Lebens, in einem unsinnigen und schrecklichen Geschehen, der Sinn eines Lebens in Krieg und Elend mußte aufgezeigt, an möglichst viele Leidende und Verzweifelte herangetragen werden.

Während nun das Schreiben von Sonetten nach dem Krieg fast schlagartig erlischt – nur ein einziges Sonett (in So) stammt aus den Jahren nach 1946 –, bleibt Reinhold Schneider in seinen religiösen Aufsätzen und seinem Eintreten für den Frieden bis in den Wiener Winter hinein ungemindert tätig (vgl. Jeremia, in P). Bis zuletzt war es sein Anliegen, im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe wurzelnde Gedanken und Einsichten weiterzureichen. Er wußte sich zu diesem Verkündigungs- und Seelsorgedienst auch in der Nachkriegszeit berufen, wurde aber nicht allenthalben verstanden, auch heute nicht. Selbst C. F. von Weizsäcker hatte Mühe, wie er im eingangs erwähnten Vortrag bekennt: „Ich empfand, daß er die religiöse Forderung auf eine Höhe erhob, der ich mich nicht – wie ich mir einredete, noch nicht – gewachsen fühlte" (S. 98). Dennoch, Reinhold Schneider wollte Zeuge des Evangeliums sein, Zeuge der ganzen Wahrheit und Lebens-

wirklichkeit, auch als Schriftsteller. Er hat das während des Kriegs notierte Wort nie widerrufen: „Das helfende, läuternde, zeugende, notwendige Wort kann aber nur in der Kirche gesprochen werden . . . und so wage ich mein Anliegen noch einmal zu bezeichnen: es ist, eine Stimme zu sein im Kirchenraum, jetzt und hier . . . für diese einmalige, furchtbare Stunde des Heils, die um einen jeden Preis gedeutet werden muß, wenn sie den Menschen nicht verloren gehen soll" (Mein Anliegen: Dienst am Geoffenbarten, in GZ).

Eher verzichtete Schneider auf die Verwirklichung schriftstellerischer Pläne als auf diesen geistig-seelsorglichen Einsatz: „Die Sorge um das Heil – und zwar das Heil aller – geht der Sorge um das Werk voraus" (Christliche Dichtung, in R). Dabei verweist er auf die Gewissensverantwortung des christlichen Dichters und auf das konkrete religiös-seelsorgliche Engagement eines Georges Bernanos (in seinen zehn letzten Jahren) sowie eines Leo N. Tolstoi. Tolstois Wort drang in Bereiche, „wo keine amtliche Predigt gehört wurde"; er sagte vieles, „was zu sagen die kirchliche Verkündigung leider unterließ". Dem Vorwurf, Tolstoi habe „in der Predigt seine Kraft vergeudet", kann Schneider nicht beipflichten. Daß dieser Vorwurf von Christen erhoben wird, „die zuerst das Reich Gottes suchen" sollten, begreift er nicht.

Wer einzig den Geschichtsschreiber und Sonettendichter, den Dramatiker und Erzähler, den literarischen und kulturphilosophischen Essayisten kennt, nicht aber den religiösen Essayisten, dem entgeht eine wesentliche Seite. Mit Theodor Haecker und Romano Guardini, Peter Lippert und Erich Przywara, Edith Stein und Ida Friederike Görres, Karl Pfleger und Otto Karrer gehört Reinhold Schneider im deutschsprachigen katholischen Raum dieses Jahrhunderts zu den großen und einflußreichen theologischen, philosophischen oder kulturphilosophischen Schriftstellern, die zugleich Zeugen Christi und des Evangeliums waren. Das war er nicht von Anfang an. Wie ist er es geworden?

Der Weg zum Bekenntnis des christlichen Glaubens

Reinhold Schneiders Dresdener Zeit (1921/28), seine Aufenthalte und Reisen in Portugal, Spanien, Frankreich, Italien und England sowie die frühen Potsdamer Jahre sind geprägt von einem intensiven Ringen um die Form, das heißt um die „Eroberung" der je strengsten Form in den drei großen literarischen Gattungen: des Sonetts in der Lyrik, der Novelle in der Epik, der Tragödie und des klassisch aufgebauten Dramas im dramatischen Bereich. Daneben übte er sich auch in weniger strenge, offenere Formen der Dichtkunst ein, in die Erzählung, die Reise-, Landschafts- und Städteskizze sowie in den geschichtlichen und literarischen Essay und die essayistische Geschichtsdarstellung.

Gleichzeitig mit dieser schriftstellerischen Entwicklung ereignete sich im ver-

borgenen ein nicht weniger angestrengtes, die innerste Substanz einforderndes geistig-seelisches und religiöses In-die-Tiefe-Dringen. Das Ringen um *Wahrheitserkenntnis* und um den Schritt, die erkannte Wahrheit zu bejahen und zu tun, nahm mehrere Jahre in Anspruch, ungefähr zwischen 1930 und 1938. Es vollzog sich – bildhaft gesprochen – auf mehreren, zum Teil parallelen Geleisen. Dazu gehörte das Erlebnis des Tragischen in Leben, Geschichte und Literatur; das Erfassen europäischer Geschichte (als tragische Geschichte); die Not der Zeit in der Bedrängnis durch den Nationalsozialismus; die eigene körperliche Krankheit und seelische Leiden; das Vorbild und gelebte Christentum guter Freunde und – alles überragend – das Wort der Heiligen Schrift.

Als noch schwieriger hat Reinhold Schneider die Jugendzeit zwischen dem 15. und 25. Lebensjahr empfunden. Die niederziehenden Kräfte einer ererbten *Schwermut* und anderer deprimierender Lebensumstände hatten den noch nicht Zwanzigjährigen an den Rand der Existenz getrieben. „Mich überwältigte die Sehnsucht nach dem Tode, nach dem Nicht-mehr-Sein, Nie-mehr-Sein" (SL 378). Der Selbstmordversuch mißlang. Die emporziehenden Kräfte erstarkten. Der Hunger nach Erkenntnis und Wahrheit erwachte elementar.

Vorerst geriet der junge Mann in den Bann tragizistischer Lebensschau. Er nannte sie später „tragischen Nihilismus" (VT 9). Kierkegaard, Unamuno, Schopenhauer und Nietzsche begleiteten ihn eine Zeitlang. An keinem blieb er haften. Er erkannte ihre Möglichkeiten, aber auch ihre Grenzen. Der Hauch des *Tragischen,* unverschuldet-verschuldeter Ausweglosigkeit in Leben, Geschichte, Liebe, Kunst und Dichtung streifte ihn. Die griechischen Tragiker, Shakespeare, die französischen Klassiker lehrten ihn aber, das Tragische nicht als „ausweglosheillos" zu begreifen. Die tragische Form, erkannte er, treibt „aus ihrem tiefsten Wesen zur Transzendenz; nur in ihr kann die Melodie der Schmerzen ausschwingen . . . Das Gesetz der Geschichte und das Gesetz der Kunst treffen zusammen: die Vollendung liegt in der Transzendenz" (EF 63 f.). „Das Tragische widerspricht dem Christentum nicht. Auf seinem eigensten Boden, dem repräsentativen Ort abendländischer Geschichte, war ich vor das Kreuz gelangt" (VT 133).

Die *Geschichte Europas* – über Europa hinaus erstreckte sich Schneiders Geschichtserlebnis (mit wenigen Ausnahmen) nicht –, und damit die Geschichte der Kirche wie der Staaten, einzelner Persönlichkeiten wie ganzer Völker, steckt voll tragischer Konflikte, einander widersprechender, sich gegenseitig aufhebender Sendungen. In ihrem Aufeinanderprallen, im Schicksal der Helden und der Ohnmächtigen, der Sieger und der Unterliegenden bricht Tragik auf. Generationen kommen und gehen. Im Erfassen oder Nicht-Erfassen des geschichtlichen Auftrags, im Willen zu seiner Erfüllung oder im Versagen liegt ihre Größe oder Schwäche. Rettung ist letztlich nur im innern, seelischen Bereich verheißen.

In seinem Lebensbericht „Verhüllter Tag" (1954) berichtet Schneider, er habe plötzlich „das *Ringen um den Glauben* und seine Daseinsform auf dem Scheitelpunkt der Geschicke" gesehen. Das muß im Jahr 1935 gewesen sein; denn er erwähnt, daß der Insel-Verlag anderthalb Jahre zuvor für seine Sammlung von Städte-Essays (Auf Wegen deutscher Geschichte, 1934) den Titel „Kreuzwege deutscher Geschichte" vorschlug. „Ich widersprach entschieden. Es widerstrebte mir durchaus, die deutsche Geschichte unter das Kreuz zu stellen. Auch ich wollte mich nicht darunter stellen, ich wollte nicht Christ sein. Ich mußte es werden. Denn ich war es von Anfang" (VT 129 f.).

Auf der Iberischen Halbinsel begegnete Schneider dem Phänomen der *Mystik* und der *Heiligkeit* in Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Ignatius von Loyola. Es begleitete ihn sein Leben lang. Im „Inselreich" (1936), seiner Schau englischer Geschichte, nimmt die Gestalt des heiligen Königs Alfred eine zentrale Stellung ein. „Das Kreuz will nicht als Last getragen, es will zur Mitte des Lebens werden", erkennt Reinhold Schneider (IR 81). In den eindrucksamen Zeugnissen christlicher Vergangenheit in Irland und England, den Klosteranlagen und Kathedralen, den Buchmalereien und Plastiken verspürt der Geschichtsforscher die Macht Christi, der durch gläubige Menschen in die Geschichte einwirkt: „Ich wagte es, den Umrissen eines Heilsplans nachzuspüren, der Frage des Menschen, der Antwort des Herrn" (VT 131).

Schneider hatte ungefähr zur Zeit des Röhm-Putsches (30. Juni 1934) von der Existenz deutscher Konzentrationslager gehört. „Das Leiden in den Lagern und Gefängnissen ging mir nun nicht mehr von der Seele" (VT 130). Noch im gleichen Jahr schrieb er die Erzählung „Der Tröster". Darin tröstet, betreut der Jesuitenpater und Gefängnisgeistliche Friedrich von Spee (Lyriker und Autor der „Cautio criminalis", der Anklage gegen den Hexenwahn) die als Hexen verurteilten Frauen. Der innere Gehalt der Erzählung könnte so formuliert werden: Das unabwendbare Leiden soll in der Nachfolge Christi als stellvertretendes Leiden getragen werden. Wenn dem Menschen auf Erden Gerechtigkeit vorenthalten wird, bleibt ihm die Zuflucht bei Gott. In der Erzählung „Las Casas vor Karl V." (1938) verbirgt sich der Protest des Dichters gegen die Judenverfolgung und andere Ungerechtigkeiten im Dritten Reich.

Auch die *Sonette* registrieren die Erschütterungen der Zeit und das prophetische Empfinden des Dichters. Sie sprechen schon früh eine christliche Sprache. Aus dem Jahr 1936 stammt folgendes Sonett (So 84), das das nationalsozialistische Blendwerk kennzeichnet und zum religiösen Leben, zum Kreuz als einer Möglichkeit der Gegenwirkung aufruft:

> Nun baut der Wahn die tönernen Paläste
> Und läßt sein Zeichen in die Straßen rammen;
> Er treibt das blindverwirrte Volk zusammen
> Vom Lärm zum Lärme und vom Fest zum Feste.

Schon reißt der höllische Schwarm verruchter Gäste
Die letzten mit, die bessrer Art entstammen,
Und tanzend in des Hauses grellen Flammen
Entweihn sie noch der Toten arme Reste.

Jetzt ist die Zeit, das Kreuz des Herrn zu lieben
Und auszufüllen jeden unsrer Tage
Mit Opfer und Verzicht und heißen Bitten.

Es wird das Wahnreich über Nacht zerstieben
Und furchtbar treffen uns des Richters Frage,
Ob Stund um Stunde wir Sein Reich erstritten.

Das Sonett „Allein den Betern kann es noch gelingen" ist ebenfalls 1936 entstanden. Demnach muß das *Gebet* bereits zu dieser Zeit ein wesentliches Anliegen von Reinhold Schneiders geistiger Existenz gewesen sein. Der bereits 1935 veröffentlichte Aufsatz „Die Wirklichkeit des Glaubens" läßt das Ringen zwischen Glauben und Zweifel und das allmähliche Erstarken des Glaubens und der Liebe ahnen: „Liebe ist reinste, innerste, stärkste Kraft", schreibt er.

Auch Reinhold Schneiders gesundheitliches Befinden hatte Bedeutung für seinen Weg zum Glauben. Im Frühjahr 1938 erlitt er einen *körperlichen Zusammenbruch*. Er hatte sich wohl in den ersten zehn Schriftstellerjahren zuviel zugemutet. Seither quälten ihn Kreislaufstörungen, Magen- und Darmleiden. Das früher erwähnte Schwermutserbe, ein Hang zum Dunklen, eine auf dem Gemüt lastende Melancholie sind ebenso zu beachten. Diesen körperlichen und seelischen Leiden rang der tapfere Mann fortan Werk um Werk ab. Noch mehr: Krankheit und Leiden führten ihn vor das Antlitz des Gekreuzigten: „Alles Leiden ist sein (Christi) Eigentum geworden; leidend werden wir es auch" (AW 175; vgl. VT 130).

Den um den Glauben Ringenden erfaßte das *Wort Gottes*. Auf seine Jugend zurückblickend bekannte er: „Ich hatte das Licht nicht" (VT 75); „wenn auch in katholischen Formen erzogen, hatte ich doch keinen echten Glauben . . . Ich glaube nicht, daß ich wußte, was Christus war und getan hat" (EE 27, 21 f.). An einem Weihnachtsabend, den er einsam auf seinem Zimmer in Potsdam verbrachte, schlug er die Heilige Schrift auf. Er „floh nach wenigen Kapiteln auf die kalte dunkle Straße. Denn es war ja klar: unter diesem Anspruch der Wahrheit kehrt sich das Leben um" (VT 131). Und weiter bezeugt der Ergriffene: „Dieses Buch kann man nicht lesen . . . Man kann es nur tun. Es ist kein Buch. Es ist Lebensmacht. Und es ist unmöglich, auch nur eine Zeile zu begreifen, ohne den Entschluß, sie zu vollziehen" (VT 131). „Christus hat nicht geschrieben . . . Er hat gelebt; er ist lebendes Wort. Und auch heute redet das Buch nur, weil er lebt und weil wir im Lichte des über die Welt gesandten Geistes das Licht sehn" (VT 131).

Diesen lebenden Christus sieht Reinhold Schneider im Mysterium der *Eucha-*

ristie gegenwärtig. Die Worte „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm" (Joh 6,56) nahm er als Titel eines Aufsatzes von 1944. Er nennt sie die „vielleicht christlichsten Worte", weil in ihnen „das ganze Wesen des Christentums beschlossen ist". „Christus ist da als das Wort, das geschieht, indem es gesprochen wird; als die Speise des ewigen Lebens, als die lebendige Wahrheit", so erklärt er die Gegenwart Jesu in Meßfeier und Eucharistie (FW 112).

Es war für Schneider kein leichter Schritt, zur Beichte (VT 151) und zur Meßfeier zu gehen (vgl. VT 134). Aber Schneider empfand die von der Eucharistie bewirkte Einheit mit Christus und den Glaubenden als heimatliche Geborgenheit. „Ich kam wie einer, der die Sprache verlernt hat, in die Heimat" (VT 134). Getragen von der Gemeinschaft der Betenden und Opfernden konnte der von der Last der politischen Entwicklung in Deutschland und von den Drohungen des Kriegs Bedrückte aufatmen, neue Lebenskraft schöpfen, befreiten Herzens beten. Das Gebet wurde für ihn und Millionen andere zur Möglichkeit der Gegenwirkung gegen den Zeitgeist, des Einsatzes für die Leidenden, die Bedrängten, die Verstorbenen. Es wurde für ihn lebenswichtig: „Wie hätte ich . . . im Bewußtsein entsetzlicher gegenwärtiger, kommender Dinge leben sollen, ohne zu beten?" (VT 151)

„Wie hast Du, Herr, mein unruhvolles Leben / Auf weiten Bahnen in Dein Licht geführt!" ruft der Fünfunddreißigjährige in einem Sonett aus (So 52), dessen Terzette so lauten:

So ging ich blind die tiefverwirrten Kreise,
Von meinem Leid um Deine Welt betrogen
Und um Dein Bildnis, das im Leid entschwand,

Bis Du mit Deinen milden Händen leise
Von meinem Leid den Schleier fortgezogen
Und nur das Kreuz in meinem Leben stand.

Christus blieb nun für ihn die Seins- und Sinnmitte allen Erlebens, auch in den letzten Jahren der Anfechtung[9]. Darin besteht die große Wandlung, führt er 1944 aus, „alles durch Christus zu erfahren, die ganze Fülle der Welt und Geschichte; alles Erfahrene auf ihn zu beziehen" (GW 48). Von daher verstehen wir die Schneidersche Definition des Gewissens: „Gewissen, das ist: Verantwortung vor Christus dem Lebendigen, das Sein und Denken, Weben und Atmen Auge in Auge mit Ihm" (HH 293). In solchem Bewußtsein der Verantwortung entstanden die religiösen Schriften der Jahre 1938 bis 1952.

In den frühen fünfziger Jahren bahnte sich eine *Wandlung* an, die der Dichter selber aussprach, bereits in „Verhüllter Tag" (1954) und in „Der Balkon" (1957), in verschleierter Deutlichkeit in „Winter in Wien" (1958): die Geborgenheit in der Gemeinschaft der Glaubenden wich einem schmerzlichen Ausgesetzt- und Ausgeliefertsein an alle Fragen und Zweifel der Zeit und der dama-

ligen religiös-kirchlichen und wirtschaftlich-sozialen Situation, die den Forderungen seines hohen christlichen Ethos in Sachen Menschenwürde und Freiheit, Schuldbekenntnis und Sühneleistung, Friedensarbeit, Gewalt- und Waffenlosigkeit nicht (noch nicht) gewachsen war. Sein Gottes-, Menschen- und Geschichtsbild verdüsterte sich zusehends. Die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaft vermochte er nicht mehr zu verkraften. Die Schau und Deutung eines Teilhard de Chardin stand ihm noch nicht zur Verfügung, wie er auch Papst Johannes und die Erneuerung der Kirche durch das Konzil nicht mehr erlebte.

Er wurde immer mehr zum Mahner, zum *Propheten des Unheils* und des Untergangs. „Ich habe mich in dem Verdacht, dasein zu müssen als Vorbote des Entsetzlichen", notierte er in „Winter in Wien" (WW 277). Was er über den Propheten Jeremia sagte, könnte auch für ihn zutreffen: „Seine Lebensgestalt ist das Kreuz" (Jeremia, in P). Er erfuhr in den letzten Lebensjahren jenen Zustand der inneren Verlassenheit und Trostlosigkeit, den die spanischen Mystiker als „dunkle Nacht" bezeichnen. Die Geheimnisse der spanischen Mystik, fast dreißig Jahre zuvor erahnt, hatten ihn eingeholt. Den Christen Reinhold Schneider begleitete jedoch auf dem Weg „weltabgewandter Mystik" (WW 207) das Gebet. So blieb ihm die Hoffnung erhalten: „Der Glaube, der zu Grabe fährt, mit Christus ins Grab, wird vielleicht auferstehn" (WW 208). Er hat das Licht noch erfahren, bevor er am Karsamstag auf der Straße stürzte und am Auferstehungstag, am 6. April 1958, starb.

Sprache und Form der religiösen Schriften

Das Verständnis des Inhalts der religiösen Schriften Schneiders dürfte nach den bisherigen Ausführungen gesichert sein. An ihre Form gewöhnt man sich rasch. Der meditativ Lesende wird am besten vorankommen. Die *Methode* unseres Schriftstellers, ein Thema zu behandeln, kommt ihm entgegen. Es ist nicht das Vorgehen einer klar eingeteilten und diskursiven Abhandlung philosophischer und theologischer Wissenschaft, sondern eher ein zyklisches oder auch spiralförmiges Vorantasten in konzentrischen Kreisen, ein kontemplatives Verweilen, ein Neuansetzen und Vorwärtsdrängen. Im gleichen Aufsatz können bestimmte Motive nochmals aufgenommen und abgewandelt werden, von denen man glaubte, sie seien in abschließender Weise behandelt worden.

Das hängt mit Schneiders *Arbeitsweise* zusammen, mit seinem oft raschen und impulsiven Niederschreiben visionär erfaßter Themen und Gehalte. Er pflegte sich aufdrängende Themen oder an ihn herangetragene Aufträge (nachts vor allem) zu überdenken, mit ein paar Stichworten, meistens in unleserlicher Kürzelschrift, den Gedankengang zu notieren und dann tagsüber die Arbeit eigenhändig mit der Maschine zu schreiben. Eine hilfreiche Hand erstellte alsdann

eine Schreibmaschinen-Reinschrift. Beide Fassungen wurden gewöhnlich datiert (Tag des Entstehens, des Abschlusses).

Der intensive schriftstellerische Einsatz, die brennende Sorge um das Heil aller, das Gedrängtsein, Hilfe zu bieten, die Wahrheit zu bezeugen, lassen sich bis in Wortwahl und *Sprachgestalt*, bis in die grammatikalische und syntaktische Gliederung der Aufsätze hinein verfolgen. Mit Vorliebe verwendet Schneider zum Beispiel den Doppelpunkt. Er leitet damit einen zweiten Hauptsatz ein, der als Folgerung, Erläuterung oder Zusammenfassung den Gedankengang des ersten fortsetzt. Zwei, drei solcher Sätze können einander folgen. Für ihn ergibt sich eben das eine aus dem anderen. Der weite Bereich des Glaubens besitzt eine Kernmitte, aus der sich alles entfaltet. Ein Geheimnis reicht in das andere hinüber, und alle finden sich im letzten wieder ein. Ähnliches mag die häufige Verwendung des Strichpunkts bedeuten: es läßt sich schwer ein Punkt, ein Abschluß setzen, das eine vom andern, den Teil vom Ganzen trennen.

Bei Schneiders religiösen Schriften handelt es sich nicht um Predigten, sondern meist um Meditationsaufsätze und kurze Essays, die als Einzelschriften oder als Beiträge in Zeitungen, Zeitschriften oder Sammelbänden (von Reinhold Schneider und anderen Herausgebern) erschienen, die während des Kriegs oft nur privat verbreitet wurden. Solche von Hand zu Hand weitergereichten Vervielfältigungen und Erstdrucke werden noch heute in Deutschland als dankbar gehütete Schätze aufbewahrt[10]. Manchmal handelt es sich auch um Vorträge und Rundfunkansprachen.

Die Quellen und deren Verständnis

Reinhold Schneider war kein Theologe. Wohl war er bemüht, neuere und ältere theologische und spirituelle Werke zu lesen, aber er machte sich ohne Umwege an die Quellen heran, an die *Heilige Schrift*. Er begegnete ihr beim fast täglichen Meßbesuch. Sie lag griffbereit auf seinem Arbeitspult. Er las sie nicht als Bibelwissenschaftler, sondern als glaubender Mensch und wacher Christ. Im Wort der Schrift begegnete er seinem Herrn und Meister, wurde er von ihm angesprochen, innerlich beschenkt und beglückt, zugleich aber auch beunruhigt, vor neue Entscheidungen gestellt, zur christlichen Tat gedrängt.

Als Schriftleser und Schriftbetrachter steht Reinhold Schneider in der großen Tradition der abendländischen Christenheit: der Kirchenväter, des Mönchtums und der *christlichen Philosophie*. Er kannte und verehrte die abendländische *Mystik*, die spanische vor allem, aber auch die deutsch-oberrheinische und die protestantisch-pietistische. Reinhold Schneider war selbst ein Mystiker in dem Sinn, daß er ein vertieftes religiöses Erleben suchte, seinem Gott begegnen wollte und der Gottesbegegnung gewürdigt wurde.

Als Quellen der religiösen Kurzessays Reinhold Schneiders sind auch die abendländische *Geschichte*, die Kirchengeschichte, die Zeitgeschichte, die kirchliche Tradition und die Volksfrömmigkeit zu beachten. Das gilt besonders für seine hagiographischen Arbeiten. Sein Ethos der Mitverantwortung als Christ, Zeitgenosse und Schriftsteller ist unverkennbar. Trotz seiner vornehmen Zurückhaltung, seiner sprachlichen Gewandtheit und Zucht bricht in diesen Texten seine persönliche Frömmigkeit durch, seine fast kindlich reine Hingabefähigkeit an das Göttliche, das Mysterium. Reinhold Schneider erscheint uns in seinen religiösen Schriften als schlicht glaubender Mensch, als Zeuge der Wahrheit und Liebe Jesu Christi.

Und das Wort der Freude?

Welche Eindrücke hinterläßt diese Lektüre von Reinhold Schneiders religiösen Schriften? Jeder Leser wird seine persönlichen Erfahrungen machen. Für alle aber wird wohl gelten: In Reinhold Schneider steht ein ehrlicher, wahrhaftiger Mensch vor uns, der mit aller Kraft nach Wahrheitserkenntnis und Liebe gerungen hat; der das große Geisteserbe und die Traditionen Deutschlands, Europas und des Christentums in sich aufgenommen und weitergetragen hat; dem die Tragik des geschichtlichen Geschehens seiner Zeit wie kaum einem andern zu Herzen ging; der die Not und das Leid seiner nahen und fernen Mitmenschen wie der stummen Kreatur mitgelitten, als seinen Anteil am Kreuz erfaßt und mitgetragen hat; der seine Zeit und Umwelt als mitverantwortlicher Zeitgenosse, Christ und Beter mitgestaltet und mitgeformt hat.

Er sah und erfuhr mehr die Schatten- als die Sonnenseiten. Seine Dichtung ist eher Trauer und Klage als Jubel und Siegesgewißheit. Sie gibt dem Dunklen und Schwermütigen Ausdruck, weniger dem Lichtvollen und Heiteren. Er wußte dies. Bereits 1941 schrieb er in einem „Brief" (GW 110–113), er könne „das Abbild des Ganzen" nicht geben, aber er hoffe, „Raum gelassen zu haben für das Licht". Mit dem Schmerz, der ihn aus dem Erleben der Welt erfaßte, habe sich die Liebe verbunden, eine Liebe, die alle und alles einschließt: „Die Liebe geht durch alle Räume der Welt." Er fügte bei: „Es ist ganz gewiß, daß alles in Freude enden wird." In einem Aufsatz an die Nachkriegsjugend (Das Unzerstörbare, in GE) steht als Reinhold Schneiders Bekenntnis zur Freude der Satz: „Das eine ist gewiß . . ., daß wir uns als Christen des Lebens und der Welt getrösten, ihrer Herrlichkeit freuen dürfen."

ANMERKUNGEN

[1] K.-W. Reddemann (geb. 1945) kam 1975 bei einem Verkehrsunfall ums Leben. Er hatte Theologie und Germanistik studiert und befand sich vor dem Abschluß seiner Dissertation sowie im Weihekurs des Priesterseminars von Rottenburg. Vgl. H. Fries in: Mitt. d. R.-Schneider-Stiftung (Hamburg, Mai 1978) 65–68.

[2] R. Schneider, Gesammelte Werke (in 10 Bänden). Im Auftrag der Reinhold-Schneider-Gesellschaft hrsg. v. E. M. Landau unter Mithilfe mehrerer Mitarbeiter. Frankfurt: Insel 1977 (Bd. 1 und 8), 1978 (Bd. 3 und 9). 44,– pro Band, bei Subskription aller Bände 34,–. Über die schwierige Lage der R.-Schneider-Forschung vgl. meine Beiträge: Die R.-Schneider-Forschung. Gegenwärtiger Stand und Ausblick, in: Mitt. d. R.-Schneider-Ges. (Freiburg, Dez. 1977) 43–48, und: R.-Schneider-Gesellschaft – quo vadis?, in: Civitas 34 (1978/79).

[3] R. Schneider, Das Unzerstörbare. Religiöse Schriften. Auswahl und Aufbau der 63 Aufsätze sowie bibliographische Notizen von B. S. Scherer, Nachwort von P. Meinhold (Frankfurt: Insel 1978). „Das Unzerstörbare" diente bereits als Titel zu einem Aufruf an die Jugend vom Juli 1945. Für die Fehler im „Quellennachweis" (520–524) und im Nachwort sowie für den Klappentext bin ich nicht verantwortlich.

[4] Nicht 1931, wie es im Nachwort und Klappentext von Bd. 9 heißt. Zu dieser Zeit war R. Schneider noch tief im „tragischen Nihilismus" (VT 9) befangen.

[5] F. A. Schmitt – B. S. Scherer, Reinhold Schneider. Leben und Werk in Dokumenten (Karlsruhe 1973). Vgl. auch meine Aufsätze: Reinhold Schneider als religiöser Autor; Reinhold Schneiders religiöse Schriften, in: Schweizerische Kirchenzeitung 146 (1978); Weil Er lebt, in: Geist und Leben 51 (1978) 347–363.

[6] In: R. Schneider – C. F. v. Weizsäcker – I. Kant, Der Friede der Welt – Schicksal der Menschheit (Freiburg 1974).

[7] „Zeit", Nr. 38/1973.

[8] Die Werke Schneiders werden zitiert: AW = Allein der Wahrheit Stimme will ich sein (Freiburg 1962); EE = Erfüllte Einsamkeit (Freiburg 1963); EF = Das Erbe im Feuer (Freiburg 1946); FW = Der Friede der Welt (Wiesbaden 1956); GE = Gedanken des Friedens (Freiburg 1946); GW = Gelebtes Wort (Freiburg 1961); GZ = Das Gottesreich in der Zeit (um 1944); HH = Herrscher und Heilige (Köln 1953); IR = Das Inselreich (Leipzig 1936); P = Pfeiler im Strom (Wiesbaden 1958); R = Rechenschaft (Einsiedeln 1951); SL = Schicksal und Landschaft (Freiburg 1960); So = Die Sonette von Leben und Zeit, dem Glauben und der Geschichte (Köln 1954); VT = Verhüllter Tag (Köln 1954); WW = Winter in Wien (Freiburg 1958).

[9] Zur Glaubenssituation von R. Schneiders letzten Jahren vgl. Ida Fr. Görres, R. Schneiders „Unglaube" oder Die negative Mystik, in: Der christliche Sonntag 11 (1959) 17 f., 22 f.; in Mitt. der R.-Schneider-Stiftung (Hamburg) H. 3, Febr. 1978, 98–117, sowie das Kap. „Der Zweifel" in meinem Buch: Tragik vor dem Kreuz. Leben und Geisteswelt R. Schneiders (Freiburg 1966).

[10] Vgl. W. Nigg, R. Schneiders Erbe, in: F. A. Schmitt – B. S. Scherer, Reinhold Schneider. Leben und Werk in Dokumenten (1973) 20.

Hans Jürgen Baden

Max Frisch

Religiöse Wandlungen eines Schriftstellers

Das Werk von Max Frisch, wie es bis jetzt vorliegt, spiegelt sich kaum als Ganzes in den Prismen der Leserschaft. Der Einfall des Lichts geschieht bald von dieser, bald von jener Seite und verändert sich mit jeder Bewegung des Betrachters. Auch muß berücksichtigt werden, daß das Werk ein Eigenleben besitzt, sich ständig vom Autor entfernt, sich objektiviert – und damit eine ganz bestimmte Unabhängigkeit gewinnt. Wir können mit zeitlichem Abstand (eine Tatsache, auf die schon Dilthey hingewiesen hat) einen Autor besser verstehen als dieser sich selbst; das Werk ist über den Schriftsteller hinausgewachsen, es schrumpft oder es gewinnt neue Dimensionen, von denen sich der Autor nicht träumen ließ.

Wir nähern uns dem Werk von Max Frisch unter religiösem Aspekt. Wir sind nicht die ersten, die solchen Maßstab anlegen. Dieses Werk verführt besonders zu solcher Betrachtung, weil es sehr privaten Charakter besitzt. Wir erfahren hier, wenn wir in das Bergwerk der Subjektivität, in dessen entlegensten Stollen einfahren, weit mehr über die religiösen Verhältnisse des Menschen, als wenn wir uns damit unter politischem, sozialem, wirtschaftlichem Aspekt befassen.

Frisch besitzt ein Sensorium für die sogenannte Intimsphäre, und eben dies ist der Bereich, in dem die religiösen Entscheidungen fallen – oder zumindest erwartet werden. Doch hat sich Frisch jeder unmittelbaren religiösen Stellungnahme in seinem Werk entzogen, bei ihm herrscht, ähnlich wie beim späten Rilke, eine Diskretion, die es uns verwehrt, ihn auf irgendein Bekenntnis festzulegen. Weder Gläubige noch Ungläubige, weder Pietisten noch Skeptiker dürften imstande sein, ihren Wigwam mit dem Skalp dieses Verwandlungskünstlers zu schmücken. Er widersetzt sich bald listig, bald spöttisch oder mit schwermütiger Entschiedenheit jedem Versuch, ihn festzulegen, seinen Namen in irgendeine der geläufigen weltanschaulichen Rubriken einzutragen.

Wenn Janus nicht zwei, sondern drei Köpfe besäße, würde ich keine Bedenken tragen, Frisch einen derartigen Januskopf zuzusprechen. Er ist, im letzten Teil des „Stiller", in dessen Gesprächen mit dem Staatsanwalt, einer christlichen Lösung sehr nahe. Daneben steht, als zweite Lösung, die tragische im „Homo Faber", welche in der Komödie „Biografie" auf anmutig-hintergründige Weise kompensiert wird. Der dritte Aspekt ist der skeptische, dem wir im zweiten Tagebuch (1966–1971), in der letzten Erzählung „Montauk" sowie in den Sze-

nen des „Triptychon" (1978) begegnen. Wir stoßen hier überall auf das Nichts, das sich wie ein Nebel ausbreitet; inmitten dieser melancholischen Landschaft, die jeden Glauben, jede Hoffnung absorbiert, muß der Mensch zwangsläufig auf eine religiöse Aussicht verzichten. Die Bildsäule – ich erinnere wieder an den Janus Max Frisch – zeigt also drei ineinander verwachsene Köpfe, deren jeder in eine andere Richtung weist: den Kopf des Homo christianus, die Maske des antiken Tragikers, schließlich das verschwimmende Gesicht des Skeptikers.

Wir treffen auf drei Möglichkeiten der Existenz, die in der Person dieses Schriftstellers angelegt und verknüpft sind. Es ist nicht unsere Aufgabe zu entscheiden, hinter welcher dieser Möglichkeiten sich der Mensch Max Frisch letztlich verbirgt. Frisch liefert uns drei (zeitlos gültige) Aspekte der Wahrheitsfrage. Während wir die Janussäule umschreiten, gewahren wir nacheinander den Kopf des Christen, des Tragikers, des Nihilisten – einer aus dem anderen hervorwachsend. Der Leser kann freilich einer Entscheidung ausweichen, indem er sich mit den Fabeln, der literarischen Erfindung begnügt – und es nicht zu jener Identifikation mit den Figuren kommen läßt, welche eine religiöse Entscheidung einschließt. Sobald der Leser jedoch in den Figuren sich selbst erkennt, vermag er sich der Wahrheitsfrage kaum zu entziehen.

Die christliche Haltung wird im letzten Teil des „Stiller", in Stillers Dialog mit seinem Freund, dem Staatsanwalt, entfaltet. Die tragische Haltung verkörpert sich in Walter Faber alias Homo Faber – einer Figur, welche mit Frau und Tochter unmittelbar der griechischen Tragödie entnommen sein könnte und in der Ausweglosigkeit des Schicksals an Ödipus erinnert. Der alternde Skeptiker und Melancholiker stellt sich im zweiten Tagebuch sowie in „Montauk" und im „Triptychon" unverhüllt zur Schau.

Indem der Leser diese drei existentiellen Möglichkeiten Revue passieren läßt, weiß er sich gefragt, welcher er zuneigt – und worin er seines Selbstverständnisses gewiß sein kann. Vielleicht sieht er sich auch genötigt, eine Haltung zugunsten der anderen zu revidieren, eine Art persönliche Umkehr zu vollziehen. Bei all diesen Entscheidungen handelt es sich um die Fülle und den Glanz eines Lebens, dessen Wert darin besteht, daß es in dieser Form niemals wiederkehrt. Wie wird man diesem einmaligen Dasein am besten gerecht: als religiöser Mensch, als Vertreter einer tragischen Weltschau oder als Skeptiker? Frisch präsentiert alle drei Möglichkeiten auf dem verhältnismäßig übersichtlichen Raum seines Werks und überläßt uns die Wahl. Frisch scheint sich persönlich, jedenfalls im späten Werk, für die Skepsis, für das Altern ohne Hoffnung und ohne Ausweg entschieden zu haben. Das Gefälle vom religiösen Schlußteil des „Stiller" bis zu „Montauk" ist in dieser Beziehung unverkennbar. Wer aber wagt zu behaupten, daß die Skepsis der Erkenntnis letzter Schluß bleibt? Noch unmittelbar vor dem Ende können die letzte Instanz und die absolute Realität, von denen im „Stiller" die Rede ist, wie eine Bergkuppe die skeptischen Nebel durchstoßen.

Selbstfindung durch Gottesfindung

Indem wir uns der zeitlichen Reihenfolge des Werks anschließen, beginnen wir mit der religiösen Lösung, die Frisch im Stiller-Roman (der 1954 erschien) entfaltet hat. Diesem Buch sind zwei Kierkegaard-Zitate vorangestellt, aus dessen Schrift „Entweder-Oder": „Sieh, darum ist es so schwer, sich selbst zu wählen, weil in dieser Wahl die absolute Isolation mit der tiefsten Kontinuität identisch ist, weil durch sie jede Möglichkeit, etwas anderes zu werden, vielmehr sich in etwas anderes umzudichten, unbedingt ausgeschlossen wird." „–: indem die Leidenschaft der Freiheit in ihm erwacht (und sie erwacht in der Wahl, wie sie sich in der Wahl selbst voraussetzt), wählt er sich selbst und kämpft um diesen Besitz als um seine Seligkeit, und das ist seine Seligkeit."

Anatol Stiller, Hauptfigur des Romans, ist in dreifacher Hinsicht ein Gescheiterter: als Ehemann, als Künstler, als Gottsucher. Er flieht vor seiner Frau Julika in die Vereinigten Staaten, kehrt zurück, nimmt die Ehe mit den besten Vorsätzen wieder auf und wird vor dem endgültigen Scheitern nur durch den Tod der Lungenkranken bewahrt. Auch seine bildhauerische Begabung erweist sich als unzulänglich, so daß Stiller vorzieht, ins Kunstgewerbe überzusiedeln und eine Töpferei zu eröffnen. Das dritte Scheitern ist ein religiöses: Stiller widerlegt – wie viele andere – durch seine Person den biblischen Satz, daß der Suchende mit Gewißheit finden müsse. Stiller findet durchaus nicht, obwohl er leidenschaftlich, unerbittlich sucht, auf schwindelndem Grat balancierend wie alle Jäger des Absoluten. Mit seinem Freund, dem Staatsanwalt, führt Stiller lange nächtliche Gespräche, die den letzten Teil des Romans ausmachen und dessen Kern bilden. Die zeitgenössische Literatur vermag weniges vorzuweisen, was an spirituellem Gewicht, zugleich an luzider Einsicht die Bedeutung des zweiten Teils dieses Romans („Nachwort des Staatsanwaltes", an Umfang nur ein Bruchteil des Buchs) erreicht. Frisch gibt eine dramatische erzählerische Paraphrase jener Wahrheiten, die in den beiden Kierkegaard-Zitaten wie in der Nuß enthalten sind. Frisch erfindet die Fabel zu Kierkegaard, er konkretisiert ihn.

Das Scheitern, das Stiller künstlerisch und familiär vorführt, zeigt verschiedene Aspekte. Das Scheitern kann hilfreich sein, sofern es die Grenzen des Talents und der eigenen Lebensgestaltung deutlich macht. Der Scheiternde erkennt, daß ihm vollkommene Lösungen (auf welchem Gebiet auch immer) versagt bleiben; er wird der eigenen Unzulänglichkeit überführt, gewahrt schmerzhaft seine Mängel und Grenzen, seine Schuld. Man darf das Scheitern nicht ausschließlich irgendwelchen unglücklichen Umständen zuschreiben, die wir stets zur Hand haben, klagend und weitschweifig ausbreitend. Die Schuld, die sich im Scheitern verrät, überführt uns. Wo immer der Mensch seine Lebensaufgabe versäumt, die ihm einmalig und unvertauschbar gestellt ist, gerät er in eine Krise, welche Stiller eindringlich darstellt.

Der eigentliche Grund seiner Krise zeigt sich darin, daß Stiller sich nicht annehmen will; er befindet sich auf der Flucht vor sich selbst, möchte dem Gefängnis seiner Individualität, seines Schicksals entkommen. Die Flucht nimmt geradezu groteske Züge an, man fühlt sich in eine Kriminalkomödie versetzt. Stiller operiert jetzt mit anderem Namen, falschem Paß und verschwindet nach Amerika. Welch naive Hoffnung: durch Wechsel von Paß, Namen, Heimat die Vergangenheit abstreifen und ein neuer Mensch werden zu können! Stiller erstrebt, mit Hilfe von Tricks, eine Art Wiedergeburt, die nicht gelingen will, sondern ihn lediglich straffällig macht. Es bietet sich uns das absurde Schauspiel, daß der heimkehrende Stiller, der monoman versichert „Ich bin nicht Stiller", durch Gerichtsverfahren und ein Aufgebot von Zeugen mit sich identifiziert wird; er wird durch Gerichtsbeschluß gezwungen, sein Schicksal anzunehmen . . .

Wie unmißverständlich erkennen wir uns selbst im Spiegel dieser erzählerischen Erfindung! Wir stehen in der ständigen Versuchung, nicht das eigene, sondern ein fremdes Schicksal vorzuführen und unsere Authentizität zu leugnen. Das Leben scheint uns weit angenehmer, wenn wir es nach Stiller-Manier auswechseln und eine Maske tragen, die uns für unsere Umgebung unkenntlich macht. Dies ist das fast frivole Vergnügen, welches die Teilnehmer einer Maskerade empfinden, wenn sie für ein paar Stunden unerkannt bleiben, sich selbst verleugnen. Aber selbst die raffinierteste Maske wahrt auf die Dauer nicht das Inkognito, der alte, ungeliebte, mit sich zerfallene Mensch kommt stets wieder zum Vorschein. Indessen besitzt er hinfort ein gebrochenes Verhältnis zu sich selbst, er verlor seine Identität – und wird ihr sein ganzes Leben wie einer Fata Morgana nachjagen.

Stiller hat sich selbst verloren: dies ist der Grund seiner tiefen existentiellen Unsicherheit, der Anlaß seines Scheiterns in Beruf und Ehe. Er ist außerstande, sich selbst zu wählen, und deshalb sehen wir ihn ständig damit beschäftigt, „sich in etwas anderes umzudichten" – also im Grund ein Leben zu führen, das nicht das seine ist. Er trägt eine Maske, ist gierig nach Selbstverlust, Selbstentfremdung – und leidet doch unter dieser Entfremdung mehr, als er sich eingestehen will. Das ist ein paradoxer Zustand, aus dem sich Stiller nicht mehr befreien kann: es bleibt unser eigener, mit dem wir hier vertraut gemacht werden. Und darum ist diese Geschichte, die so elegant und ironisch erzählt wird, im Grund eine verzweifelte Geschichte – die Story einer Selbstfindung, die nicht gelingen will – deren Hauptperson in aussichtsloser Verzweiflung zurückbleibt. Stiller kämpft nicht um sich, er ist zu kraftlos, zu melancholisch, ständig abgelenkt von sich selbst, und darum – Kierkegaardisch gesprochen – wird ihm die Seligkeit nicht zuteil, die der Mensch erfährt, wenn er sich annimmt und sein Schicksal mit allen bitteren Erfahrungen ergreift und bejaht.

Aber kann der Mensch diesen Entschluß, sein Leben anzunehmen, wie einen beliebigen anderen Entschluß fassen, zu dessen Durchführung es nur der Energie,

der Überzeugung und einer gewissen kompromißlosen Entschiedenheit bedarf? Der Mensch wäre in diesem Fall, wie Stiller beweist, überfordert. Hier wird die Frage nach Gott unabweislich, die religiöse Frage, die Stiller immer wieder ausgeklammert hat, obwohl er von ihr nur durch eine hauchdünne Wand getrennt ist. Im Gespräch mit dem befreundeten Staatsanwalt gibt dieser das Stichwort: Man kann sich selbst nicht annehmen, wenn man nicht zugleich Gott annimmt; Selbstfindung ohne Gottesfindung, dies will nicht gelingen.

Man kann die Einsicht auch umkehren: der Gottesverlust schließt den Selbstverlust ein, man gerät wieder auf die erwähnte Maskerade, wo keiner den anderen kennt – und wo man nach Kräften sein Inkognito genießt. Der Freund also gibt zu bedenken: „. . . immer wieder hast du versucht, dich selbst anzunehmen, ohne so etwas wie Gott anzunehmen. Und nun erweist sich das als Unmöglichkeit. Er ist die Kraft, die dir helfen kann, dich wirklich anzunehmen. Das alles hast du erfahren! Und trotzdem sagst du, daß du nicht beten kannst; du schreibst es auch. Du klammerst dich an deine Ohnmacht, die du für deine Persönlichkeit hältst – und dabei kennst du deine Ohnmacht so genau – und all dies wie aus Trotz, nur weil du nicht die Kraft . . . du meinst, es muß dich bezwingen, sonst stimmt es nicht. Du möchtest ja nicht flunkern. Es macht dich stutzig, daß du selber noch darum flehen mußt, glauben zu können; dann hast du einfach Angst, Gott sei deine Erfindung . . .“

„So etwas wie Gott“: das ist eine in ihrer Behutsamkeit und Diskretion aufschlußreiche Formulierung. Nur wer Gott wählt, wählt sich selbst, er identifiziert sich auf dem Umweg über Gott mit sich selbst, mit seinem Schicksal; aber der Staatsanwalt meidet solche Aussagen, welche Bekenntnischarakter besitzen. Vielleicht will er Stiller nicht abschrecken, womöglich ist er selbst seiner Sache nicht sicher – wer weiß! Jedenfalls läßt er den Namen Gottes in der Schwebe, bezweifelt aber nicht dessen Wirklichkeit; immer aufs neue spricht er die Gewißheit aus, „daß unser Leben von einer übermenschlichen Instanz gerichtet wird, ohne wenigstens die leidenschaftliche Hoffnung, daß es diese Instanz gebe“. Man kann auf den Namen „Gott“, auf diese zerschlissenen vier Buchstaben verzichten – und doch statt dessen genau sagen, was gemeint ist. Wenn Stiller vom festen Punkt spricht, dessen er ermangelt, so meint er jenes metaphysische Defizit, welches das Leben des Glaubenslosen bestimmt. Ohne den festen Punkt, das heißt ohne ein göttliches Gegenüber verliert der Mensch seine Mitte, seine Glieder fallen von ihm ab, er zerbröckelt wie auf einer surrealistischen Zeichnung. Seine Identität, seinen Halt gewinnt er erst dort zurück, wo ihn der feste Punkt bindet, der außerhalb liegt und ihm eine Art magnetischer Geschlossenheit verleiht. Die negativen Eigenschaften Stillers, die sich summieren, gedeihen fast üppig in einem Klima, das keine letzte Bindung kennt und daher jede existentielle Sammlung verwehrt. So erklärt sich das Schattenhafte, Widersprüchliche, Vage dieser Figur, die nicht der sympathischen Züge entbehrt, aber außerstande

scheint, sich selbst zu verwirklichen. Die Identität ging verloren, sie ist wie ein Glas zersprungen – und keine noch so leidenschaftliche Bemühung fügt sie wieder zum Ganzen zusammen.

Stiller gerät in seiner nächtlichen Verzweiflung bis an die Grenze der Einsicht, die seinen diffusen Zustand ändern könnte. Der Freund, der diesen Zustand durchschaut, sagt ihm, daß er eigentlich nur einen Schritt tun müsse; es handelt sich um den gleichen Schritt, von dem im „Malte Laurids Brigge" Rilkes die Rede ist: „Ich weiß, ich müßte nur einen Schritt tun, und all mein namenloses Elend würde sich in Seligkeit verwandeln." Das Elend Maltes wird in ähnlichen Wendungen beschrieben wie das Elend Stillers, es gleicht ihm bestürzend – und in beiden Fällen ist die Ursache des Unglücks dieselbe: der Verlust des letzten Punkts, der letzten Instanz, der absoluten Realität. Ohne diese Erfahrung des Absoluten, erklärt der Staatsanwalt, könne er sich freilich nicht denken, „daß wir je dahin gelangen können, frei zu sein". Dazu bemerkt Stiller: „Absolute Instanz? Absolute Realität? Warum sagt er nicht ‚Gott'? Er meidet dieses Wort, scheint mir, mit bewußter Sorgfalt. Nur mir gegenüber?"

Man sieht: Auf das entscheidende Wort läßt sich verzichten, aber nicht auf seine Wirkung, auf die Konzentration und Stoßkraft, die es der Existenz wie durch ein Wunder verleiht. Im Vokabular herkömmlicher Frömmigkeit sprechen wir vom Glauben; als Glaube umschreiben wir eben dies, daß der Mensch sich selbst wiederfindet, indem er das Absolute (also Gott) gefunden hat. An die Stelle der zentrifugalen tritt eine zentripetale Wendung, in der sich die Existenz zusammenfaßt. Durch Stiller und den Staatsanwalt werden zwei extreme Möglichkeiten des Menschen angedeutet: Glaube und Unglaube; sie verweisen aufeinander, bleiben aber zugleich durch einen Abgrund getrennt. Frisch nimmt nicht Stellung, indem er sich für eine der beiden Positionen entscheidet, aber die Art, in der er von ihnen spricht, macht deutlich, daß er sie beide kennt, beide durchlitten hat (sonst wäre ihm diese erregende Darstellung niemals gelungen).

Wie die Wege der beiden ungleichen Partner am Schluß des Romans, so scheidet sich der Weg des Glaubens vom Unglauben: ohne Vorwurf, ohne Kritik. Die Freunde bewegen sich in eine unbekannte Zukunft: der eine an das Geländer des Absoluten gelehnt und nicht ohne eine (freilich behutsame) Hoffnung; der andere sich mit der Skepsis, dem Nichtwissen begnügend.

Im Bann des Schicksals

Der zweite Akt bei Frisch beginnt mit einem vollständigen Szenenwechsel. Zwar sind nur drei Jahre seit Stillers religiösen Nachtgesprächen vergangen, aber die Bühne wurde in dieser Zeit völlig umgeräumt. Als Hauptakteur ist anstelle Stillers ein Techniker Walter Faber getreten, der „Homo Faber", welcher

dem 1957 erschienenen Buch den Titel gegeben hat. Walter Faber ist ein unreligiöser Mensch: die metaphysischen Fragen, über die sich Stiller und sein Freund unterhalten, spielen für ihn keine Rolle, sind für ihn überhaupt nicht vorhanden. In seinem aufgeklärten vernünftigen Weltbild haben Größen wie Gott, höchste Instanz, absolute Realität und dergleichen keinen Platz mehr. Hermann Hesse hat gelegentlich den Verstandesmenschen vom Homo religiosus unterschieden; es handelt sich um zwei Positionen, die unvereinbar sind.

Einen solchen ursprünglichen Verstandesmenschen repräsentiert Walter Faber, der von einem dürftigen Hochmut gegenüber allen Bekundungen der religiösen Welt, soweit sie ihn noch erreichen, erfüllt ist. Sein banales Bekenntnis lautet: „Ich bin nun einmal der Typ, der mit beiden Füßen auf der Erde steht." Für ihn gibt es keine Geheimnisse, sondern nur Probleme, die heute oder morgen gelöst werden. Die Welt, in der Walter Faber lebt, ist flächig, ohne Tiefe und ohne irrationale Überraschung. Was in der Faberschen Wirklichkeit nicht unterzubringen ist, wird als Mystik abgelehnt, verurteilt. Mystik bleibt Deckname und Sammelbegriff für alles Unverständliche, Phantastische, Schwärmerische. Auch zur Kunst besitzt Faber keine Beziehung. Da ihm jeder musische Instinkt fehlt, scheut sich Hanna Landsberg, eine jüdische Studentin (das ist gewiß der eigentliche Grund ihrer Flucht angesichts des Standesamts), die Ehe mit Faber einzugehen, obwohl sie ein Kind von ihm erwartet. Die Existenz des Mannes und der Frau treffen sich nicht in der Tiefe, er nennt sie Schwärmerin und Kunstfee, sie revanchiert sich, indem sie ihm den Titel des „Homo Faber" verleiht.

Faber wehrt erbittert jeden Versuch ab, Erkenntnisse über das Sichtbare hinaus auszudehnen, die Grenzen der rationalen Erfahrung zu erweitern auf das Geheimnis hin. Was sich in seinen technischen Horizont nicht einordnen läßt, wird als „mystisch", gelegentlich auch als „hysterisch" abgelehnt. Die Betrachtung, die er während einer Notlandung seines Flugzeugs in der mexikanischen Wüste anstellt, ist charakteristisch:

„Ich habe mich oft gefragt, was die Leute eigentlich meinen, wenn sie vom Erlebnis reden. Ich bin Techniker und gewohnt, die Dinge zu sehen, wie sie sind, ich sehe alles, wovon sie reden, sehr genau; ich bin ja nicht blind. Ich sehe den Mond über der Wüste von Tamaulipas – klarer als je, mag sein, aber eine errechenbare Masse, die um unseren Planeten kreist, eine Sache der Gravitation, interessant, aber wieso ein Erlebnis? Ich sehe die gezackten Felsen, schwarz von dem Schein des Mondes; sie sehen aus, mag sein, wie die Rücken von urweltlichen Tieren, aber ich weiß: Es sind Felsen, Gestein, wahrscheinlich vulkanisch, das müßte man nachsehen und feststellen. Wozu soll ich mich fürchten? Es gibt keine urweltlichen Tiere mehr. Wozu soll ich sie mir einbilden? . . . Warum soll ich erleben, was gar nicht ist? Ich kann mich auch nicht entschließen, etwas wie die Ewigkeit zu hören; ich höre gar nichts, ausgenommen das Rieseln von Sand nach jedem Schritt."

Eine gewisse Trotzhaltung in diesen Sätzen bleibt unverkennbar; durch sie versucht der Homo faber, Druck und Drohung der fremden Welt abzuwehren, den Gedanken daran zu ironisieren, ihre Wirklichkeit lächerlich zu machen.

Bleibt diese Welt des Homo Faber nun wirklich vor dem Einbruch jener Mächte bewahrt, die man soeben dem Fluch der Lächerlichkeit auszuliefern gedachte? Gewiß: der Gott, der im Stiller so unverkennbar christliche Züge trägt, diesen Gott zumindest ahnen läßt, hat die Szene verlassen; aber an seine Stelle ist das Schicksal getreten, die Moira der griechischen Antike. Im zweiten Akt des Werks von Max Frisch handelt nicht mehr Gott, sondern wurde ersetzt durch das augenlose unentrinnbare Geschick, ein gigantisches Es, dem Götter und Menschen unterworfen sind. Der selbstherrlich-technische Mensch im Stil Fabers gerät in den Sog dieses Schicksals, er wird vom Fatum aus seiner Bahn geschleudert und findet sich in Zusammenhängen wieder, von denen er sich nicht hat träumen lassen. Das unpersönliche Schicksal avanciert zum Nachfolger des persönlichen Gottes. Die tragische Wirklichkeit, in die sich Walter Faber und seinesgleichen versetzt sehen, ist in der griechischen Tragödie schon vorgebildet. Die innere Beziehung zwischen Fabers Schicksal und dieser Tragödie ist offenkundig.

In der Tragödie bleibt kein Raum für freie Entscheidung; diese Freiheit ist vom Schicksal zermalmt, vernichtet. Selbst dort, wo der Mensch frei zu handeln vermeint, entpuppt er sich als Werkzeug und Marionette des Schicksals. Wie weit sind wir die Herren unserer Verhältnisse – und wie weit sind wir im Maschennetz des Fatums gefangen, das uns von Anfang an übergestreift wurde, ohne daß wir es gewahrten?

In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem Verhältnis von Zufall und Schicksal neu gestellt. In der Erzählung Frischs reiht sich ein Zufall an den anderen; nimmt man diese Zufälle jedoch unter die Lupe, so erscheinen sie als eine eherne Kette, bei der sich ein Glied an das andere fügt.

Walter Faber lernt auf der Überfahrt von den Vereinigten Staaten nach Frankreich ein junges Mädchen kennen, das seine Tochter hätte sein können. Dieses Mädchen aber *ist* seine Tochter, von deren Existenz er keine Ahnung hatte; er war des Glaubens (und mußte es sein), daß das keimende Leben seinerzeit durch einen befreundeten Mediziner abgetrieben worden war. Der Vater verliebt sich in die Tochter, es kommt zum klassischen Inzestverhältnis im Sinn der griechischen Tragödie. Daß der Vater gerade auf diesem Dampfer seiner Tochter begegnet – er hatte eigentlich ein anderes Schiff buchen wollen –, hängt wieder von scheinbar absurden Zufällen ab, die jetzt nicht im einzelnen rekonstruiert werden sollen. Aber doch wird hinter diesen Zufällen die tiefere Notwendigkeit durchsichtig: Faber ist ein anderer Ödipus, der immer tiefer in die tragische Schlinge seines Geschicks gerät – und der, als ihm das Entsetzliche deutlich wird, die gleiche Blendung der unheilvollen Augen (unheilvoll, weil mit den Blicken das Unheil beginnt) erwägt, wie sie durch König Ödipus vollzogen wurde.

In der Faberschen Tragödie fügt sich eine Szene mit tödlicher Folgerichtigkeit an die andere wie einst beim sophokleischen Ödipus. Es besteht nicht die min-

deste Chance, sich diesem metallenen Maschennetz der Notwendigkeit zu entwinden und zu improvisieren, einen Rest von Freiheit zu verwirklichen. Auch die Zufälle sind zwangsläufig miteinander verknotet: der Zufall – als das im Wortsinn Zu-Fallende – ist eben doch nicht blind, sondern den handelnden Personen gleichsam auf den Leib geschrieben. Ihnen widerfährt nur, was unausweichlich ist; der Mensch zieht den Zufall, den unglücksträchtigen, an wie der Ableiter den Blitz. Die Kausalkette des Verhängnisses läßt sich nicht unterbrechen. Dies ist allein dort möglich, wo die Liebe und mit ihr die Vergebung in Erscheinung treten.

In der Tragödie, trage sie nun das Siegel des Ödipus oder Walter Fabers, wird die Vergebung aus dem Handlungsablauf ausgeschlossen. Die Liebe würde eine Zäsur bewirken und den Verlauf der Handlung entscheidend verändern, förmlich umkehren. Aber hier, in der Tragödie, bleiben solche Wandlungen durch die Liebe unmöglich. Es gibt keinen Neuanfang, und hundert sogenannte Zufälle dienen nur dazu, das Verhängnis auf seine Bahn zu bringen. Keine Hoffnung, kein Trost oder dergleichen; das Glück der Nova vita bleibt dem in den tragischen Ablauf der Handlung eingeschlossenen Menschen für immer versagt. Die Personen des Dramas sind, mittelbar oder unmittelbar, alle in Schuld verstrickt und geraten in dieses Schuld-Dickicht immer tiefer hinein. Der Pantragismus Hebbels lebt wieder auf: Man kann nicht existieren, ohne schuldig zu werden, die Schuld gleicht einer Infektion, die Lage ist ausweglos, am Schluß haben sich alle miteinander, durcheinander zerstört.

Man kann einer solchen Weltsicht, wie sie Max Frisch nach antikem Vorbild im „Homo Faber" entwickelt, die Religiosität nicht absprechen. Aber es bleibt eine negative Religiosität, der Mensch fühlt sich dem Verhängnis, dem Dämon, der Moira (wie immer man hier die letzte Instanz benamt) ausgeliefert, ohne sich wehren zu können. Im Grund ist alles vorentschieden, und der Mensch fährt wie ein Zug, dessen Schienen festliegen, die Stationen seines Verhängnisses ab, bis ihn am Ziel die Katastrophe erwartet.

Das Leben korrigieren können

Zehn Jahre später, in seiner Komödie „Biografie", hat Frisch das gleiche Thema von der Unkorrigierbarkeit des Schicksals noch einmal aufgenommen, von der entgegengesetzten Seite. Frisch sagt ausdrücklich, er habe dieses Stück als Komödie gemeint; indessen muß man wissen, daß seit antiken Tagen Tragödie und Komödie nicht voneinander getrennt werden können. Beide Gattungen sind eng verwandt, mitten im Spiel, im Zenit der Heiterkeit und Verwechslungen, erscheint plötzlich der Dämon und lüftet die Maske.

Was ist geschehen? Ein Wissenschaftler, vierzigjährig, gibt in seiner Wohnung

ein Fest, und als sich die Gäste nach Mitternacht verabschieden, bleibt eine junge Dame zurück, welche die Züge der unvergessenen Ingeborg Bachmann trägt. Kürmann und Antoinette (dies ihrer beider Name) geraten nach dem Satz, daß Gelegenheit Liebe macht, aneinander, ohne sich zu lieben, schließen eine wenig überzeugende Ehe mit den üblichen Auseinandersetzungen – nach sieben Jahren ist die Scheidung fällig. Es bestand keine Notwendigkeit, daß es so kam, die Dame hätte die Kürmannsche Wohnung rechtzeitig verlassen können, die Ehe wäre nicht geschlossen worden – und eine Fülle peinlicher Ereignisse unterblieben.

Hier werden die unterirdischen Zusammenhänge dieser Komödie (die keine ist) mit dem „Stiller" und mit dem „Homo Faber" deutlich. Im „Stiller" plädiert der Autor, anhand Kierkegaards, für die unwiderrufliche Entscheidung: man muß sich festlegen, man muß wählen – und in dieser Wahl gewinnt man Freiheit und Seligkeit. Aber die Wahl ist nur möglich auf dem Hintergrund der Ewigkeit. Verzichtet man auf Gott als letzte Instanz, so ergibt sich eine durchaus tragische Perspektive: der Mensch entscheidet sich – scheinbar – frei, aber nun ist er an seine Entscheidung gefesselt und Handlungsabläufen ausgeliefert, die er nicht mehr lenken kann. Ein unbegreifliches Schicksal dirigiert ihn und knüpft die Fäden der Tragödie. Das Verhängnis nimmt seinen Lauf. Die Biografie liegt fest, man kann ihren Text nicht neu schreiben, die Figuren nicht mehr vertauschen.

Eben dies ist die Absicht der Komödie von Frisch: vom Schicksal zu dispensieren, das Leben von neuem zu beginnen, dessen verschiedene Möglichkeiten durchzuspielen. Die Frage, ob man sein Leben noch einmal anfangen könne und wie man denn alles besser, überzeugender, glücklicher hinausbringe: diese Frage verfolgt die meisten Menschen und läßt sie nicht zur Ruhe kommen. Zu Beginn seines Stücks zitiert Frisch aus den „Drei Schwestern" von Tschechow: „Ich denke häufig: wie, wenn man das Leben noch einmal beginnen könnte, und zwar bei voller Erkenntnis? Wie, wenn das eine Leben, das man eben durchlebt hat, sozusagen ein erster Entwurf war, zu dem das zweite die Reinschrift bilden wird? Ein jeder von uns würde dann, so meine ich, bemüht sein, vor allem sich nicht selber zu wiederholen, zumindest würde er für sich selbst eine andere Lebensweise schaffen." Dies also ist das Thema des Stücks, die unterhaltsame und elegante Abwandlung eines uralten Themas: von der Wiedergeburt, von der neuen Existenz, in der man die Partner, Kinder, Lebensumstände nach Belieben auswechseln würde; auch wäre es denkbar, daß die erste Reinschrift des Lebens, von der Tschechow spricht, noch nicht befriedigt: man könnte sie erneut korrigieren und so weiter ad infinitum.

Um solche Korrekturen des Lebens nach Belieben zu ermöglichen, führt Frisch in sein Spiel eine seltsame Figur ein: den Registrator. Dieser Registrator mit seiner magischen Gefälligkeit vermag, auf Wunsch, jedes Leben bis zu einem belie-

bigen gewünschten Zeitpunkt zu löschen, so daß man die leeren Bogen wieder von neuem beschriften kann. Auf diese Weise kann man alle peinlichen Erfahrungen eliminieren, sich von Schuld befreien, Irrtümer ungeschehen machen.

Frisch bestreitet im Nachwort, daß der Registrator eine metaphysische Instanz sei; es besteht wenig Veranlassung, dieser Versicherung Glauben zu schenken. Der Registrator stellt vielmehr eine verfremdete Gottheit dar, deren Hilfe man sich nach Belieben bedienen darf, wenn einem das eigene Schicksal (wie ein entwachsener Anzug) nicht mehr passen sollte.

Der Registrator ist eine Karikatur Gottes – Frischs Versicherung zum Trotz. Wäre es möglich, mit seiner Hilfe das Leben umzuschreiben und beliebig zu verändern, so würde die Existenz aus der Phase der Unverbindlichkeit und des Experiments niemals entlassen. Unter keinen Umständen könnte eine verbindliche Lebensgestaltung gelingen, sondern der Mensch käme aus dem Stadium des Improvisierens nicht heraus, wobei er Gefahr liefe, jede unbequeme Entscheidung durch eine entgegengesetzte zu widerrufen. So böte sich uns ein wahrhaft chaotisches Panorama, wie das ja auch in diesem Stück geschieht: die Personen sind ihr gesamtes Leben hindurch damit beschäftigt, wieder aufzuheben, was sie heute gedacht oder gestern getan haben, sie annullieren Jahre ihrer Vita, welche sie wie ein Papier zusammenknüllen und fortwerfen.

In der Komödie „Biografie" wird das Gegenstück zum tragischen Verhängnis entfaltet, wie es der Homo Faber demonstriert: die Komödie widerlegt die Tragödie und umgekehrt, aber beide Aspekte gehören zusammen, verweisen aufeinander. Der Mensch, dessen Leben unkorrigierbar, gleichsam durch das Fatum festgeschrieben ist, sehnt sich nach Auflockerung und Neuanfang – nach jener verlockenden Unverbindlichkeit, wie sie der Registrator bietet. Würde dem Menschen jedoch, was auf der Bühne spielerisch geschieht, in Wirklichkeit gestattet, könnte er seine Lebensabschnitte also nach Belieben ungeschehen machen, sie vertauschen wie Kleider oder Masken, so würde ihm vor solcher Unverbindlichkeit grauen und er könnte die Schicksalsgefangenschaft fast wie Heimat und Geborgenheit begrüßen.

Für welche dieser beiden Möglichkeiten er sich auch entscheidet, für die tragische Determination oder für das unaufhörliche Improvisieren und Korrigieren: in beiden Fällen kommt der Mensch zu kurz. Er muß entweder auf das Element der Freiheit verzichten, oder er verliert – im Fall des ständigen Widerrufs seines Schicksals – jene Verantwortung und Würde, in denen die Humanität gründet. Die Kierkegaardsche Seligkeit, an die Entscheidung gebunden und in ihr verwirklicht, bliebe ihm zeitlebens versagt; er wäre nicht imstande, sich selbst zu wählen und in dieser Selbstwahl die Erfahrung seines ganzen existentiellen Reichtums zu machen.

Resignation

In den dritten und (einstweilen) letzten Akt bei Frisch fallen das Tagebuch 1966–1971, die drei Jahre später erschienene Erzählung „Montauk" sowie die Szenen des „Triptychon". Frisch, der inzwischen die Fünfundsechzig überschritten hat (Jahrgang 1911), kultiviert die Resignation; damit läßt sich die Stimmung des letzten Akts umschreiben. Ich meine das keineswegs abwertend; es handelt sich um eine Feststellung, die mit lebhafter Teilnahme getroffen wird. Man vermag sich der Welle verhaltener Schwermut, welche von diesen letzten Texten ausgeht, schwer zu entziehen. Der Versuch, sich abseits zu halten und dergleichen als Zuschauer zu registrieren, erweist sich illusorisch. Eine religiöse Lösung zeigt sich nirgends, wird auch nicht von ferne avisiert. Der Mensch bleibt mit sich allein, mit seinem Altern, seinem unaufhörlichen Verfall. Er besitzt keine spirituellen Reserven. Die Stiller-Gespräche, Stiller-Lösungen versanken längst hinter dem Horizont. An Kierkegaard ist kein Gedanke mehr. Aber auch der strengen tragischen Gesetzmäßigkeit des Homo Faber begegnen wir nirgends – und ebensowenig den amüsanten Improvisationen des Registrators. Der alternde Schriftsteller, auf sich selbst verwiesen, hat die Fahne eingezogen. Er konstatiert, daß (wie es in „Montauk" heißt) „die durchschnittliche Lebenserwartung demnächst erreicht ist". Er fügt, und dies klingt fast eigensinnig, hinzu: „Ich will nicht sehr alt werden." Im gleichen Zusammenhang spricht er von seiner „Zukunftslosigkeit". „Es wird Zeit, nicht bloß an den Tod zu denken, sondern davon zu reden. Weder feierlich noch witzig. Nicht vom Tode allgemein, sondern vom eigenen Tod."

Die melancholische Angst vor dem Alter, besonders vor einem qualvollen Sterben, durchzieht die letzten Bücher; diese Angst bleibt das zentrale Thema. Im zweiten Tagebuch wird das noch ironisch überspielt durch den Vorschlag, eine Vereinigung Freitod zu gründen, einen Klub, zu dem man sich von einem gewissen Alter an zusammenschließt. Dieser Klub, seine Statuten, seine Satzungen werden ausführlich geschildert. Wenn die Senilität eines Mitglieds überhand nimmt, wird der Betreffende dezent darauf aufmerksam gemacht, daß es für ihn wohl an der Zeit sei, von der Bühne abzutreten, bevor er durch Trottelhaftigkeit und Sklerose öffentliches Ärgernis erregt. Aber auch dieser Witz zündet nicht, wirkt gelegentlich fatal; das Todesverhängnis verliert nichts von seiner Furchtbarkeit, wenn man es mit ironischen Kulissen verstellt. Auch ein Fragebogen über den Tod, nach fünfundzwanzig Punkten gegliedert, führt nicht weiter. Man glaubt dem Autor, hier und bei anderen Gelegenheiten, nicht den spöttischen Abstand, die mokante Überlegenheit. Er wird fatal in Mitleidenschaft gezogen, seine Angst läßt sich nicht leugnen, sie vibriert geradezu in manchen dieser Sätze, Passagen.

Frisch kann sich mit einer gewissen Wehmut und Betroffenheit seiner Schuld

erinnern, die er im Lauf der Zeit auf sich geladen hat: vor allem gegenüber seiner ersten geschiedenen Frau, den Kindern aus dieser Ehe, aber auch gegenüber anderen Frauen, er zählt Abtreibungen auf, die er veranlaßte. Auch der Komplex Ingeborg Bachmann spielt bei den schuldhaften Erinnerungen eine gewichtige Rolle, immer wieder fällt ihr Name. Abschließend heißt es: „Ingeborg ist tot. Zuletzt gesprochen haben wir uns 1963 in einem römischen Café vormittags; ich höre, daß sie in jener Wohnung, Haus zum Langenbaum, mein Tagebuch gefunden hat in einer verschlossenen Schublade; sie hat es gelesen und verbrannt. Das Ende haben wir nicht gut bestanden, beide nicht." Die Bekenntnisse der Leidenschaft werden zu Asche wie die Relikte jeglicher Leidenschaft; dies bleibt das melancholische Fazit. Hinzu tritt die Einsicht (in ihr werden Assoziationen an den Homo Faber wach), daß nur eines die Liebe überdauert: die Erfahrung der Schuld, welche nicht verascht, sondern sich im Gegenteil immer mehr verdichtet und, gleich den antiken Erinnyen, an die Fersen des Schuldigen heftet.

Der Schriftsteller registriert mit Fleiß den unaufhörlichen biologischen Verfall, der Sand tropft durch das Stundenglas, das schleifende Geräusch ist unüberhörbar. Nur an einer Stelle scheint dieses Verhältnis durchbrochen: dort, wo der Autor schreibt. Schreibend behauptet er sich gegenüber dem Nichts, das von allen Seiten auf ihn einstürmt und seine Existenz verschlingt. Im Grund ist dieses Leben, das unaufhaltsam zerbröckelt, ohne Schreiben nicht zu ertragen. „Je älter ich werde, um so weniger halte ich mich aus, wenn ich nicht arbeite." Eine andere Eintragung, die vorstehende ergänzend: „Leben ist langweilig, ich mache Erfahrungen nur noch, wenn ich schreibe."

Es ist das alte Thema: die „iustificatio per opera" – Rechtfertigung durch Werke, wie es im Brief des Paulus an die Römer heißt. Nur schreibend verleiht man dem Leben Konsistenz, einen Hauch von Beständigkeit; ohne diesen Rückhalt verfällt die Person, zersetzt sich in der Lauge der Langeweile. Das ist offenbar der einzige Trost, der dem Menschen bleibt: durch sein Werk (dies gilt von jedem Werk, nicht nur vom künstlerischen) schlägt er den Angriff des Nichts ab, widersetzt sich der Auflösung. So haben Klaus Mann, Cesare Pavese, Katherine Mansfield (die Liste dieser Namen läßt sich beliebig fortsetzen) gegen den Tod angeschrieben und sich zu behaupten, zu rechtfertigen getrachtet. Freilich bleibt diese Rechtfertigung ausschließlich vom Werk abhängig. Sobald dieses stagniert, stürzt der Mensch ins Bodenlose. Als Cesare Pavese am Ende seines Tagebuchs versichert, er werde nicht mehr schreiben, spricht er sein Todesurteil.

Der letzte Akt bei Frisch, der sich zutreffend mit der Überschrift Gottfried Benns „Altern als Problem für Künstler" versehen ließe, endet einstweilen mit dem „Triptychon". Dies sind drei kleine Szenen, in denen der Autor erneut die Frage des Todes umkreist. Die Szenen bilden keine fortlaufende Handlung; vielmehr wird das Todesproblem unter drei Aspekten vorgeführt. Erste Szene:

Eine Trauergesellschaft in ihrer konventionellen Hilflosigkeit, ihrem banalen Verhalten angesichts des Unwiderruflichen. Zweite Szene: Ein Ausschnitt aus dem Jenseits, in dem verschiedene Tote ihr früheres Leben und das Verhältnis zueinander reflektieren. Letzte Szene: Es wird die Bindung zwischen einem Lebenden und einer Toten dargestellt, dergestalt, daß sie unlöslich ist, auch im Fall des Mißverständnisses, der verunglückten Liebe. Der lebende Partner besiegelt dies dadurch, daß er gegen sich die Schußwaffe hebt.

Enthält dieses Triptychon eine religiöse Einsicht, welche den Leser angesichts des tödlichen Ausgangs wieder hoffen läßt? Zwar begegnet auch ein junger Pastor, der neutestamentliche Schriftstellen zitiert, aber er wirkt wie eine schwarze Puppe, dem diese Texte (von Lazarus und vom ungläubigen Thomas) gleich Spruchbändern aus dem Mund hängen. Das eigentliche Fazit jedoch bringt die endgültige Resignation zum Ausdruck. Sie lautet: „Was gewesen ist, das läßt sich nicht verändern, und das ist die Ewigkeit." An anderer Stelle: „Es gilt, was wir leben. Ich meine: die einzelnen Ereignisse unseres Lebens, jedes an seinem Platz in der Zeit, verändern sich nicht. Das ist ihre Ewigkeit." In dieser Ewigkeit wird die Erwartung ausgelöscht, es gibt nur die Wiederholung für immer. Darauf stellt ein junges Mädchen fest: „Die Ewigkeit ist banal." Solche Banalität muß man auch, was den religiösen Gehalt betrifft, dem Triptychon von Frisch bezeugen. Hier erschöpft sich die Metaphysik in der „Ewigkeit des Gewesenen". Das ist wenig nach den religiösen Erwartungen im letzten Teil des Stiller, nach dem tragischen Pathos des Homo faber.

Der Autor, dem wir hier begegnen, zeigt sich außerstande, seine Resignation zu verleugnen. Er erwartet den Tod, auf den er schlecht gerüstet ist. Seine Selbstdarstellung in diesem letzten Akt, besonders in „Montauk", ist von einer großen Anziehungskraft; man kann sich der Durchsichtigkeit, der melancholischen Magie dieser Prosa schwer entziehen. Aber der Schriftsteller hat auf Hoffnung, auf Zukunft im religiösen Sinn verzichtet. „Hier gibts keine Erwartung mehr", läßt er einen Toten im Triptychon sagen, „auch keine Furcht, keine Zukunft, und das ist's, warum alles in allem so nichtig erscheint, wenn es zu Ende ist ein für allemal."

Altern als Problem für Künstler: Wir stellen fest, nicht kritisch, sondern mit der gebotenen Diskretion, daß Max Frisch sich diesem Problem offenbar nicht gewachsen zeigt. Im Lauf der Jahre wirft er immer mehr religiösen Ballast ab, aber damit verliert der Ballon an Gewicht, er treibt ab, ist außerstande, noch irgendwo aufzusetzen. Die Fixierung des Gewesenen macht die Ewigkeit zur Farce. Wie anders ist der Aspekt des Ewigen bei Gottfried Benn, der uns diesen außerordentlichen Essay über „Altern als Problem für Künstler" hinterlassen hat. Benns letzter Satz: „Und darum berufe ich mich zum Schluß auf alle Kirchenväter, die Vielhundertjährigen, die Alten: non confundar in aeternum –: auch ich werde nicht in Ewigkeit verworfen werden."

Paul Overhage SJ

Fossile Primaten in Ostafrika

Zerfließen die Grenzen zwischen Mensch und Tier?

In Ostafrika, in der Olduvai-Schlucht und am Turkana-See (vormals Rudolf-See), mehren sich die Funde großer fossiler Primaten, die mehr oder weniger deutlich Homo-Merkmale, d. h. menschenähnliche, hominide Strukturen an sich tragen. Sie stärken die Auffassung, daß der Raum für den Ursprung und die frühe Evolution des Homo sapiens in Ostafrika gelegen sei. Man hält allerdings mit dieser Aussage vorerst noch zurück. Denn schon einmal war ein Kontinent als „Wiege" der Menschheit angesprochen und proklamiert worden: Südostasien.

Der Grund lag wohl vorwiegend darin, daß damals in China und Java zahlreiche Funde von großen Primaten mit Homo-Merkmalen gemacht wurden, darunter die bekannten Vertreter wie Pithekanthropus und Sinanthropus, die jetzt den Namen Homo erectus tragen. Hinzu kamen 1965 die frühen Menschen von Yüan-Mou in China. Von letzteren sind uns nur zwei Backenzähne überliefert, die sowohl ein hohes Alter haben, aber auch Homo-Merkmale besitzen. Mit Hilfe der Raster-Elektronen-Mikroskopie wurden Stärke und Feinbau des Backenzahnschmelzes mit seinen winzigen Prismen sichtbar gemacht und dann das Alter der Funde berechnet. Es ergab sich die hohe Jahreszahl von 1,7 bis 3,5 Millionen Jahren. Auch paleomagnetische Untersuchungen der geologischen Schichten lieferten ein ähnlich hohes Alter.

Dieser Befund veranlaßte v. Koenigswald zu der Äußerung, es spräche vieles dafür, „daß trotz der sensationellen Funde aus Afrika die eigentliche ‚Wiege' der Menschen im euro-asiatischen Raum gesucht werden müsse".

Der Zeitraum, in dem wir die Anwesenheit des Menschen an den Spuren seiner Tätigkeit feststellen können, ist, wie Narr sagt, gewaltig erweitert worden. Diese Ausweitung war und ist ein stetig fortschreitender Prozeß, der wahrscheinlich auch heute noch nicht seinen Abschluß gefunden hat. Ein solches zeitliches Zurückweichen ist nicht nur dem modernen, neuartigen Datierungsverfahren zur Gewinnung einer absoluten Zeitrechnung nach Jahren zu verdanken, sondern auch einer Reihe von Entdeckungen jeweils noch älterer Funde, z. B. fossiler Reste großer Primaten. Wir sind heute „bei mehr als zwei, wahrscheinlich mehr als zweieinhalb Millionen Jahren angelangt und müssen nach der Gesamtsituation damit rechnen, noch nicht einmal das Älteste erfaßt zu haben" (Narr).

Die neuen Fossilfunde in Ostafrika brachten zum Teil umstürzende Erkenntnis-

se. Dazu haben zwei fähige Anthropologen wesentlich beigetragen: L. S. B. Leakey und sein Sohn R. E. Leakey. Dieser setzt nach dem Tod seines Vaters dessen Arbeit mit Erfolg fort. Als Direktor des Nationalen Museums von Kenia organisierte er planmäßig Ausgrabungen und trieb sie voran. Er leitet das „East Turkana Research Project", eine multinationale und interdisziplinäre wissenschaftliche Vereinigung zur Erforschung des Pliozän und Pleistozän in Kenia. Die Forschungsteams förderten bis heute eine ganze Reihe von neuen fossilen großen Primaten zutage, darunter auch einige mehr oder weniger heile Schädel. Wenn dieser Erfolg anhält, dann kann diese Region im Osten des Turkana-Sees an der Grenze von Kenia und Äthiopien das interessanteste Beinhaus der Vorgeschichte werden.

Das gilt in entsprechendem Ausmaß auch für die bekannte und berühmte, weiter südlich am Rand der Serengeti-Steppe gelegene Olduvai-Schlucht, wo L. S. B. Leakey schon seit Jahren nach Spuren und Knochenresten vorzeitlicher großer Primaten mit Homo-Merkmalen und hohem Alter suchte und eine ganze Reihe wichtiger Funde machte.

Uns interessiert vor allem die geologische Periode des Tertiärs in seiner Endstufe, dem Pliozän, und das frühe Eiszeitalter (Pleistozän), besonders die Übergangszeit vom Plio- zum Pleistozän. Während dieser Periode, die nach der derzeitigen Zeitberechnung einen Zeitraum von mehreren Millionen Jahren umfaßt, scheint sich eine Umformung oder ein Abschnitt der Evolution zum Menschen hin, ein Stück Hominisation vollzogen zu haben.

Zur Zeit dieser Wende lebten schon Wesen, die aufrecht gingen und ihre Hände frei zum Manipulieren hatten. Sie tragen also schon Homo-Merkmale in stärkerem oder geringerem Ausmaß, die den Bau des Schädels und des Gebisses bestimmen. Diesen entscheidenden Zeitraum hat man als „Tier-Mensch-Übergangszeit" und Ostafrika als „Tier-Mensch-Übergangsraum" bezeichnet. Das macht die außerordentliche stammesgeschichtliche (phylogenetische) Bedeutung dieser Periode und Region offenbar.

Die Frage, ob es die Gattung Homo schon im Tertiär gibt, läßt sich heute vom rein biologisch-anatomischen Gesichtspunkt aus wohl mit Ja beantworten, wenn man darunter einen großen Primaten mit Homo-Merkmalen versteht. Auf die Frage, ob diese großen Primaten mit Homo-Merkmalen als Homo faber bezeichnet werden können, kommen wir später noch zurück. Jedenfalls wurden primitive Steinartefakte, sogenannte „Geröllwerkzeuge" (Pebble tools), gefunden, und zwar zusammen mit Überresten fossiler großer Primaten neben Resten verschiedener Tierarten. Die Werkzeuge wie auch die fossilen Primaten reichen zurück bis ins späte Tertiär hinein.

Dryopithecus – Ramapithecus – Australopithecus

Dryopithecus ist ein großer Primat ohne Homo-Merkmale, aber mit pongiden (menschenäffischen) Prägungen verschiedener Art. Man versteht deshalb die Versuche, die heutigen Menschenaffen stammesgeschichtlich (phylogenetisch) von vorzeitlichen Dryopithecus-Formen herzuleiten, was in befriedigendem Ausmaß noch nicht gelungen ist. Lange Zeit war man für eine Diagnose nur auf Zähne und Unterkieferreste angewiesen, was nicht ausreicht. Erst spät kam Dryopithecus africanus („Proconsul") hinzu. Von ihm sind neben dem Unterkiefer auch ein guter Teil des Schädels überliefert, dazu Reste von Gliedmaßen-Knochen.

Lange Zeit hindurch war die Gattung Dryopithecus so etwas wie ein Sammelbecken für fossile Vertreter, die wegen der allzu dürftigen Überreste im zoologischen System nur schlecht untergebracht werden konnten, besonders wenn, wie so oft, nur Zähne zur Beurteilung zur Verfügung stehen. Diese „Notlösung" verliert sich allmählich in dem Maß, wie neues fossiles Material zur Verfügung steht, aber auch, weil man eine Reihe fossiler Formen aus der Dryopithecus-Gruppe herauslöste und selbständig machte, wie zum Beispiel Ramapithecus.

Schon im Miozän, das dem Pliozän zeitlich vorangeht, wahrscheinlich sogar schon aus dem noch älteren Oligozän, ist nach Simons der Dryopithecus nachzuweisen. Der erste Fund stammt aus Frankreich und erhielt den Namen „Dryopithecus fontani". Seither mehrten sich die Funde in weltweiter Verteilung. Sie werden gemeldet aus Ägypten, Spanien, aus dem Rheintal, aus dem Raum um Wien, aus den Bergen nordöstlich von Ungarn, aus Mazedonien, Griechenland, Vorderasien, aus Ostpakistan, Indien, Ostchina und aus anderen geographischen Räumen. Dryopithecus war also ein Kosmopolit. Der Zeitraum, in welchem Dryopithecus lebte, wird von Simons auf 20 Millionen Jahre geschätzt. Er vertritt die Ansicht, daß von diesem frühen Vertreter während dieses außerordentlichen, geradezu unheimlichen Zeitraums wenigstens drei weitere Formengruppen großer Primaten ihren Ausgang nahmen: Gigantopithecus, Sivapithecus und Ramapithecus, alle mit Homo-Merkmalen.

Von *Ramapithecus* sind nur einige Bruchstücke eines Unterkiefers und ein Oberkiefer erhalten. Er trägt aber im Gegensatz zu Dryopithecus auch Homo-Merkmale, auf die man heute stärker als früher hinweist, zum Beispiel auf den parabolischen Verlauf der Zahnreihe, den Bau der Eckzahngruppe und andere Merkmale mehr. Das bestätigen der von Pilbeam gehobene vollständige Kiefer aus Pakistan in der Nähe von Islamabad und der Unterkiefer aus der Koobi Fora Formation beim Turkana-See in Ostafrika. Der erste Fund wurde 1932 in den Sivalik Hills nördlich von Neu-Delhi gemacht und erhielt den Namen „Ramapithecus brevirostris", der „Kurzschnäuzige". Dieser Name hebt ein Merkmal heraus, das bei den großen Primaten ohne Homo-Merkmale nicht anzutreffen ist.

Jahrzehnte hindurch rangierte Ramapithecus unter dem Gattungsnamen Dryo-

pithecus. Inzwischen ist er „rehabilitiert". Diese Korrektur wurde durch ein Herausnehmen der Ramapithecus-Formen aus dem Dryopithecus-Kreis und durch eine Verselbständigung dieser Formengruppe erreicht. Damit wurden zugleich die Anfänge der Gattung Homo tief ins Tertiär hinein verschoben. Die Hominisation dauerte jetzt einige Jahrmillionen länger. Für Simons ist Ramapithecus der primitivste Vertreter der Gattung Homo. Man betrachtet ihn als eine Form, die in die stammesgeschichtliche (phylogenetische) Linie zum Menschen hin zu stellen ist.

Einige sehr wichtige Erkenntnisse aus dem Bereich der Stammesgeschichte der Gattung Homo haben damals bei der Auffindung eines erwachsenen *Australopithecus* große Überraschung ausgelöst. Sie brachten den sicheren Nachweis, daß diese Wesen weitgehend die gleiche Körperhaltung wie der heutige Mensch zeigten. Der Bau des Beckens, der Wirbelsäule, des Fußes und weithin auch der Hand war ebenfalls entsprechend spezialisiert. Australopithecus erwies sich als „bipeder Aufrechtgänger". Auch die für Paläanthropologen so aussagereiche Gestaltung von Kiefer und Zähnen, besonders der Eckzahngruppe, erwies sich als Homo-Merkmal. Zugleich fanden sich in dieser frühen Zeit des Tier-Mensch-Umfelds schon zahlreiche Merkmale, wie sie den heutigen Menschen charakterisieren.

Der Gesamteindruck des Schädels mit relativ kleinem Gehirnschädel und vorspringendem Gesichtsschädel vermittelt dagegen den Eindruck einer affenähnlichen (pongiden) Kopfform, wie sie auch beim Schimpansen, aber in weit stärkerem Ausmaß, anzutreffen ist. Entsprechend dieser Schädelform erreicht Australopithecus nur ein geringeres Gehirnvolumen zwischen 480 und 530 ccm. Das gilt auch für Australopithecus robustus („Zinjanthropus") trotz seiner erheblich größeren Körpermasse. Damit fällt Australopithecus dem Gehirnvolumen nach noch in die Variationsbreite heutiger Menschenaffen.

Innerhalb der Australopithecus-Gruppe lassen sich zwei unterschiedliche Formen feststellen: der zierliche Australopithecus africanus und der „large and heavily" Australopithecus robustus (Paranthropus). Letzterer besitzt in der Olduvai-Form (Zinjanthropus) das größte bisher bekannt gewordene Gebiß. Molaren und Prämolaren ergeben nach Tobias eine Länge von 72 mm gegenüber einer mittleren Länge von 42 mm beim heutigen Menschen. L. S. B. Leakey nannte ihn deshalb scherzhaft einen „Nußknacker-Menschen". Sogar ein Scheitelkamm („crista sagittalis") hat sich auf der Höhe des Schädels aufgebaut zur Vergrößerung der Anheftungsflächen für die mächtige Muskulatur. Das Gebiß zeigt eine eigenartige, auffällig starke Disharmonie zwischen kleinem Vordergebiß (Schneidezähne und Eckzahn) und mächtig ausgebildetem Hintergebiß. Bei Australopithecus africanus, der zierlichen Form, fehlen diese Besonderheiten. Er kommt der Homo-Form am nächsten.

Johanson (1978) möchte den fossilen Vertreter, den er selbst in der Afar-Senke bei Hadar in Äthiopien (Ostafrika) gefunden hat, als eine dritte, aber primitivere Form betrachten. Er gab ihr den Namen Australopithecus afarensis.

Homo habilis – Homo faber

Zwei spektakuläre Funde von fossilen Schädeln machten L. S. B. Leakey in der Schlucht von Olduvai und sein Sohn am Ostrand des Turkana-Sees. Beide Schädel sollen ein eindrucksvolles, sapienstümliches Gepräge tragen und das schon vor zwei bis drei Millionen Jahren. Der erste Schädel erhielt den Namen Homo habilis. Der andere rangiert vorerst noch unter der Fundnummer KNM-ER 1470.

L. S. B. Leakey, Tobias und Napier (1964) haben in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung diese „habilis"-Form dem Australopithecus gegenübergestellt. Dazu verwendeten sie das Material von fünf Individuen. Die untersuchten Bruchstücke fallen ihrer Gestaltung nach außerhalb der Variationsbreite von Australopithecus oder liegen mindestens an deren äußerstem Rand. Die gesamte Architektur des Schädels scheint in Richtung auf Homo sapiens verschoben zu sein. Wir besitzen deshalb einen großen Primaten nicht nur mit Homo-Merkmalen, sondern auch mit Homo-sapiens-Merkmalen. Er ist in der Hominisation weiter fortgeschritten.

Insgesamt, so faßt Tobias sein Urteil zusammen, war Homo habilis ein Hominide von Pygmäengröße mit einer relativ hohen Schädelkapazität, mit einer Anzahl reduzierter schmaler Zähne usw. Dieser Stamm repräsentiert eine bestimmte Formengruppe, die zwischen dem am meisten fortschrittlichen Australopithecus und dem primitivsten Homo vermittelt. Simons (1977) trägt Bedenken wegen der Rekonstruktion aus Resten von fünf Individuen und betont, der Name Homo habilis müsse unbedingt erneut überprüft werden. R. E. M. Leakey meint, Homo habilis, die Typusform von Olduvai, sei die gleiche wie die vollständiger erhaltene Form (KNM-ER 1470) vom Turkana-See. Die Gliedmaßenknochen sind gestaltet wie bei Homo sapiens.

Einen überraschenden und hochbedeutsamen Fund machte, wie wir schon kurz erwähnten, R. Leakey am Ostrand des Turkana-Sees. Er fand einen Schädel, der merkwürdig modern aussah. Leakey hält es für durchaus möglich, daß dieses geheimnisvolle Wesen einen direkten Vorfahren von Homo sapiens repräsentiert. In einer Zeitschrift befand sich unter dem abgebildeten Schädel die Unterschrift: „KNM-ER 1470. Ein zwei bis drei Millionen Jahre alter Homo sapiens mit großem Gehirn... aus den Kubi-Fora-Schichten des Pliozän nahe dem Turkana-See." Für eine solche Formulierung und Information ist es wohl noch zu früh. R. Leakey formuliert vorsichtiger, weil eine exakte Restauration des Schädels noch aussteht. Sollte es jedoch zutreffen, dann lebte Homo sapiens schon im späten Tertiär, im Pliozän vor zwei bis drei Millionen Jahren. Der Mensch des Tertiärs wäre Wirklichkeit geworden.

Die vollständige Rekonstruktion des Schädels KNM-ER 1470 dürfte noch einige Zeit auf sich warten lassen. Sie wird sich als recht schwierig erweisen, nicht nur weil es überhaupt sehr mühsam ist, fossile Schädel richtig zusammenzusetzen, besonders wenn er wie hier in über 150 Teilstücke zerbrochen ist, von denen einige sogar

fehlen. Man versteht, daß auch eine Untersuchung der Schädelkapazität bzw. des Hirnvolumens, wie man es schon getan hat, unterschiedliche Zahlenwerte erbracht hat. Man nimmt an und erwartet eine Volumengröße von über 800 ccm. Erst weiteres fossiles Material wird über die Richtigkeit der Rekonstruktion hinreichende Sicherheit geben können.

R. Leakey stellt in bezug auf die Einordnung dieses Schädels in das zoologische System der Primaten die Frage: Homo oder Australopithecus? „Für den Augenblick mache ich den Vorschlag, diesen fossilen Vertreter vorerst zu Homo sp. indet. (unbestimmter Art) zu stellen, statt ihn völlig in der Schwebe zu lassen. Irgendeine Grundlage, um ihn bei Australopithecus einzugliedern, ist nicht zu erkennen. Ihn als neues Genus zu betrachten, ist sowohl unnötig als auch – in meiner Sicht – ein Verzicht darauf, die Ursprünge des Menschen zu verstehen."

Von den großen Primaten mit Homo-Merkmalen, die während des späten Tertiärs lebten, sind nicht nur Bruchstücke ihres Skeletts in mehr oder minder guter Erhaltung überliefert, sondern auch Artefakte aus Stein, die sie geschaffen und benutzt haben, eine Industrie, die bis ins obere Pliozän hineinreicht. Ein Großteil der Artefakte fand sich „in situ" innerhalb der Wohnplätze (living floors) zusammen mit zerbrochenen Knochen verschiedener Tierarten, wahrscheinlich Reste einer Beute. Diese Geröllwerkzeuge (Pebble tools), wie sie heißen, sind so einfach, daß sie, wie Oakley sagt, „gröber nicht mehr gemacht werden können". Auch Clark bezeichnet sie als „außerordentlich einfach", so daß es schwierig sein dürfte, sie noch einfacher herzustellen. Würde man sie vereinzelt da und dort finden, ließe sich die Entscheidung, ob Naturprodukt oder echtes Artefakt, nicht mit Sicherheit fällen.

Frau M. D. Leakey hat das gesamte Inventar an Pebble tools von Olduvai kritisch geprüft, insgesamt 5321 Stück von acht Siedlungsplätzen. Die Mehrzahl der größeren Artefakte bestehen aus Lava, die kleineren häufig aus Quarz. Innerhalb der Olduvai-Kultur läßt sich auch ein gewisses Maß an Standardisierung auf Typen feststellen. Trotzdem ist das gesamte Steinwerkzeug „bemerkenswert homogen". Die Abänderungen, die innerhalb dieses Fundkomplexes eintraten, scheinen nicht von ausreichender Bedeutung zu sein, um eine zeitliche Unterteilung dieses Komplexes zu rechtfertigen. Unterschiede existieren zwar, aber sie scheinen ihre Ursache eher in Verschiedenheiten des verwendeten Rohmaterials als in einer Abänderung der Technik oder bevorzugter Werkzeug-Typen zu haben. Es ist deshalb keine fortlaufende Verbesserung und Vervollkommnung der Artefakte im Ablauf der Zeit zu erkennen. Die „Geröllkultur" blieb also während des riesigen Zeitraums von ein bis zwei Millionen Jahren unverändert. Dieser Befund spricht nicht gerade für geistgewirktes Verhalten und sollte deshalb bei der psychischen Beurteilung, zum Beispiel von Homo habilis, berücksichtigt werden.

Isaac (1978) stellt die Frage, ob die „toolmaking hominoids" vor 1,5 bis 2 Millionen Jahren tatsächlich schon „human" waren. Er nimmt an, „daß diese ersten

Werkzeug-Macher die hochentwickelten geistigen und kulturellen Fähigkeiten nach Art der heute lebenden ‚Humans' noch nicht besaßen".

Die Geröllindustrie wurde durch die frühen „Faustkeil-Industrien" allmählich abgelöst. Der Wandel und Wechsel macht sich in Olduvai in den Schichten oberhalb des auffallenden Faunensprungs deutlich bemerkbar. Hier kommt die Steinindustrie gleichsam in Bewegung und setzt sich über die verschiedenen Kulturstadien fort bis zu den Spitzenleistungen der jungpaläolithischen Jäger gegen Ende des Eiszeitalters. Wer der Träger und Verfertiger der frühen Faustkeil-Industrie gewesen ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Wenn es sich auch nicht beweisen lasse, meint R. Leakey, so könne man aber folgern, daß diese neue Technik sich mit dem Erscheinen des „fertigen" Homo sapiens auszubilden begann und im Lauf der Zeit immer wieder verbesserte und verfeinerte Techniken und Artefakte hervorbrachte.

Rückblick

Die Einsichten und Erkenntnisse, die von der Paläoanthropologie durch intensive Forschung in den letzten Jahren erarbeitet und formuliert worden sind, wurden nur durch den Einsatz einzelner Forscher und ganzer Forschungsteams ermöglicht, die in solcher Zahl früher wohl kaum zur Verfügung standen, um die mühsame Arbeit des Ausgrabens, der Restauration und Beschreibung der fossilen Funde zu bewältigen. Manche Hypothesen mußten aufgegeben oder umgebaut und andere, neue, hinzugefügt werden. Ohne Hypothesen kommt keine Naturwissenschaft aus. Aber sie können sich heute weit mehr als früher auf nachweisbare Fakten und klare Befunde stützen. Einige seien kurz herausgestellt.

1. Ramapithecus ist jetzt auch für Ostafrika nachgewiesen. Er besitzt einige Homo-Merkmale schon im Pliozän.

2. Die frühe Ausdifferenzierung von Homo-Merkmalen zwingt dazu, die Stammlinie, die zum Homo sapiens führt, bis ins Miozän zurückzuverfolgen. Der ebenso wichtige wie interessante Befund bei Ramapithecus stützt die Auffassung einer Verwurzelung von „Homo" tief im Tertiär.

3. Das „Tier-Mensch-Übergangsstadium" verschiebt sich zeitlich ebenfalls ins Tertiär. Es dürfte nach den Angaben der modernen Datenberechnung eine Dauer von zwei bis drei Jahrmillionen gehabt haben. Es liegt um die Wende vom Pliozän zum Eiszeitalter.

4. Während der Epochen des späten Tertiärs und des frühen Eiszeitalters lebten drei, wenn nicht vier verschiedene Vertreter großer Primaten mit Homo-Merkmalen nebeneinander: Ramapithecus, Australopithecus und Homo habilis mit dem Schädel KNM-ER 1470.

5. Einige Forscher halten Australopithecus africanus und Australopithecus ro-

bustus für zwei unabhängige, nebeneinander lebende Vertreter zweier Stammlinien.

6. Das Problem, wie es möglich sei, daß drei oder sogar vier engverwandte Formen durch Jahrmillionen hindurch in einer mehr oder weniger ähnlichen Umwelt miteinander zu existieren vermochten, ist noch nicht gelöst.

7. Einfache Artefakte wie die Pebble tools gab es schon im späten Tertiär. Diese „Geröll-Kultur" hat ihre Werkzeugtechnik, zum Beispiel in Olduvai, mindestens über eine Million Jahre nicht verändert. Ein Fortschritt oder eine Verfeinerung der Werkzeuge sind nicht zu entdecken. Eine Aufgliederung der Geröllwerkzeuge in Kulturepochen, die zeitlich aufeinander folgen, erscheint nicht möglich. Ein solcher Befund des vollständigen Stehenbleibens einer Kulturentwicklung über einen so riesigen Zeitraum hinweg muß bei der Diskussion über das psychische Verhalten z. B. von Homo habilis berücksichtigt werden.

8. Der Mensch lebte schon im späten Tertiär (Pliozän), wenn man darunter einen großen Primaten mit einigen Homo-Merkmalen versteht. In vollem Sinn kann man wohl erst dann vom tertiären Menschen sprechen, wenn in dieser frühen Zeit ein großer Primat nicht nur Homo-Merkmale, sondern auch Homo-sapiens-Merkmale an sich trägt, wie das bei Homo habilis und dem Schädel KNM-ER 1470 der Fall zu sein scheint, aber noch nicht endgültig gesichert ist.

9. Die Grenzen zwischen Mensch und Tier zerfließen nicht nur im psychisch-seelischen, sondern auch im somatisch-gestaltlichen Bereich.

Literatur: R. E. Leakey, Evidence for an advanced Plio-Pleistocene hominid from East Rudolf, Kenya, in: Nature 242 (1973) 446-450; *ders.,* New hominid remains and early artifacts from Northern Kenya, in: Nature 226 (1969) 223-224; *ders.,* Hominids in Africa, in: Amer. Scientist 64 (1976) 147-178; *M. D. Leakey,* Stone artifacts from Swartkrans, in: Nature (1970) 1222-1225; *K. J. Narr,* Zeitmaße in der Urgeschichte (Opladen 1978); *P. Overhage,* Menschenformen im Eiszeitalter (Frankfurt 1969); *ders.,* Sprachexperimente mit Schimpansen. Zerfließen die Grenzen zwischen Mensch und Tier?, in dieser Zschr. 196 (1978) 325-332; *E. L. Simons,* Ramapithecus, in: Scientific American 236 (1977) 28-35; *L. H. Robbins,* Archeology in the Turkana district, Kenya, in: Science 176 (1972) 359-366; *G. L. Isaac,* The food-sharing behavior of Protohuman hominids, in: Scientific American 238 (1978) 90-106.

UMSCHAU

Verlassenheit, Gnade und Glück

Die Erstlingsromane Joseph Caldwells und Mary Gordons

Es berührt eigenartig, daß im Gegensatz zu dem im Liturgisch-Pastoralen aufs Praktische und fast aufs naiv Vereinfachte ausgerichteten Stil des amerikanischen Katholizismus seine von der Literaturkritik anerkannten Schöpfungen in den letzten fünfundzwanzig Jahren stark von gewissen Seiten des europäischen Existentialismus beeinflußt sind. Dieses ist einer der Wesenszüge der Dichtungen Flannery O'Connors und Walker Percys. Beide Autoren stellen ihre Protagonisten in bis ins Groteske gesteigerte Grenzsituationen, in denen sich im Fall O'Connors Gottes überwältigende Gnade offenbart, während bei Percy eine größere Anforderung an die willensmäßige Entscheidung zur Umkehr und zur reinigenden Tat hervortritt. Die Erstlingsromane zweier junger, aus katholischem Milieu stammender Autoren, die sich mit Problemen des amerikanischen Katholizismus auseinandersetzen, scheinen mit einigen Abwandlungen von derselben Weltsicht auszugehen[1].

Eugene, der Protagonist *Joseph Caldwells*, ist ein im doppelten Sinn vereinsamter und entfremdeter Mensch: Er stammt vom Land und lebt nun ohne Freunde in einer Großstadt. Nach vergeblichem inneren Widerstand hat er einen homosexuellen Akt begangen, der sein religiöses Leben vernichtet: „Um diese Zeit herum hörte er auf, zur Messe und zu den Sakramenten zu gehen, keine bewußte Entscheidung, sondern ein Ergebnis seiner Verwirrung. Er hatte kein Gefühl mehr für seine Stellung zu Gott und Mensch und sein inneres Beschäftigungsbureau schien ohne Warnung zugemacht zu haben" (33).

Die Verwicklung des Romans ist einfach. Um als Photograph reich und berühmt zu werden, macht Eugene eine Reportage über die Karfreitagsprozession und „Kreuzigung" im lateinamerikanischen Elendsviertel einer Großstadt. Johnny, einen der „römischen Soldaten" der Prozession, hatte er schon vorher beobachtet, als dieser in einem Café seinen Freund Raimundo zur Teilnahme an der religiösen Veranstaltung zu überreden versuchte. Beim Photographieren belästigt ihn ein Halbwüchsiger namens David, den er schließlich mit einer kleinen Geldgabe loszuwerden versucht. Am Ende der Prozession, unmittelbar vor der Kreuzigungsszene, kommt es zu einer wüsten Schlägerei, an der Raimundo beteiligt ist und in der Johnny erstochen wird. Die Kamera, die möglicherweise Bilder des Mordes und des Mörders enthält, kann Eugene nachher nicht mehr finden. Er glaubt, David habe sie gestohlen, und versucht, sie mit Versprechungen von ihm zurückzuerhalten. Während dieser Verhandlungen muß er auch den Geistlichen besuchen, der die Prozession geführt hat. Diese Begegnung mit Kaplan Carusone bringt ihn der Kirche irgendwie näher (181, 185, 204), vor allem, als sich herausstellt, daß der Priester den Apparat „gestohlen" hat (177).

Der Grund für den Diebstahl zeigt die „freie Moral", wenn man es so nennen darf, die im jüngsten amerikanischen Roman dem guten Seelenhirten zugeschrieben wird: Wie der Kardinal in John Cheevers *Falconer* (1977) dem Verbrecher unabhängig vom und gegen das Gesetz des Staats zu entkommen hilft, so will auch Kaplan Carusone den Mörder vor der entmenschlichenden öffentlichen Justiz bewahren und selbst durch gutes Zureden und geistliche Mittel zur Umkehr und Genugtuung bewegen. Das Grundmotiv des Buchs enthüllt sich in den Worten des Priesters: „Der Mörder muß sich ebenfalls ver-

lassen fühlen, abgesondert von der übrigen Welt. Ich [will] versuchen, ihn daran zu erinnern . . ., daß er wenigstens soviel von Christus in sich hat. Das Gefühl der Verlassenheit. Daß er, der Mörder, sogar in der Tat des Mordes die Bürde des Kreuzes mit ihm teilt" (181). Das Gefühl der äußersten Verlassenheit im Tod, das schon Camus in *Le chute* am meisten zu Christus hinzieht, ist auch in Caldwells Roman eine mögliche Quelle des Glaubens. Doch zeigt sich auch zugleich die Problematik dieses Gesichtspunkts.

Der Priester scheint die überwältigende Kraft der göttlichen Gnade, die „sich in so dunklen Ecken verbirgt" (181), nicht annehmen zu können und, wenn auch nur für einen Augenblick, dem Laster des Stolzes zu verfallen, da er selbst eben dieser Gnade zuvorkommen und als Mensch den Bruder trösten will, „bevor Gott ihn mit seiner eigenen schrecklichen Sorte von Gnade in die Hand" bekommt (182). Mit dieser Erklärung gibt er Eugene den Apparat zurück. Doch verlangt er fünfzig Dollar von ihm für das Bürgegeld seiner wegen der Schlägerei noch in Haft sitzenden Pfarrangehörigen (185). Fast gegen seinen Willen hilft Eugene somit der Kirche, an die er nicht mehr zu glauben meint.

Ein anderes gutes Werk hat Eugene jedoch vorher schon abgelehnt. Er will David, der allein in einer ausgebrannten Etagenwohnung haust, unter keinen Umständen bei sich aufnehmen, obwohl der Kaplan ihn dringend darum bittet (145).

In einer eigenartigen Parallele zur humanitären Rebellion des Priesters ändert Eugene seine Einstellung zu David erst, als er erfahren hat, wie gefährdet der Junge ist (192 bis 196), wenn er weiter in dem zerstörten Haus wohnt. Aber nun ist der Priester gegen den Plan, da er mittlerweile erkannt hat, daß Eugene homosexuell ist (205–209). Doch der Protagonist besteht darauf, daß er der Versuchung widerstehen kann und läßt sich nicht mehr umstimmen, selbst dann nicht, als er tatsächlich „versagt": Raimundo, den er in flagranti mit David überrascht, zwingt Eugene zu einem gleichen Akt mit dem Jungen (226). In Trotz und Verzweiflung hält Eugene an seinem Vorsatz fest, obwohl er durchaus nicht dafür bürgen kann, daß nicht noch weitere Verfehlungen folgen werden (227). Ob „würdig" oder „unwürdig", er will das gute Werk tun.

Der Roman könnte mit dieser „humanen" Lösung schließen. Caldwell scheint jedoch ganz am Ende noch zu versuchen, ihn durch eine theologische Dimension zu vertiefen: Als Eugene endlich den Film entwickelt, entdeckt er den Mord. Aber auf dem Abzug erscheint als der Mörder nicht der vom Leser und Protagonisten erwartete Raimundo, sondern gegen alle physische Wahrscheinlichkeit Eugene selbst (228). Zunächst kann dieser diesem allen Tatsachen widersprechenden Zeugnis nicht glauben. Erst nach einigem Zögern „nimmt er an, was seine Augen [auf dem Bild] gesehen hatten" (229).

Die Deutung dieses Wunders bleibt dem Leser überlassen. Macht Eugene durch diese Annahme des Absurden den ersten Schritt aus seiner menschlichen Selbstgenügsamkeit? Sieht er ein, daß auch er ein Sünder ist, den nichts zurückhalten würde, so grausam wie Raimundo zu sein? Wenn man diese Fragen bejaht, wird der göttlichen Gnade wieder die Möglichkeit eingeräumt, in die so „schreckliche" menschliche Existenz einzugreifen und den Menschen zum Heil zu führen.

Von ähnlichen Voraussetzungen ausgehend, kommt das Erstlingswerk *Mary Gordans* zu anderen Schlüssen. Der Roman ist um so bemerkenswerter, weil man aus seinem außerordentlich großen Absatz schließen kann, daß er dem ethisch-religiösen Geschmack vieler Amerikaner entspricht.

Die Heldin Isabel Moore ist durch Umstände und eigene Wahl wie Eugene in Isolierung und Verlassenheit geraten. Von ihrem neunzehnten bis zum dreißigsten Lebensjahr hat sie, abgesondert von der normalen Entwicklung ihrer Altersgenossen, ihren gelähmten Vater betreut. Sein Tod am Anfang des Buchs setzt sie frei, ihr eigenes Leben zu beginnen. Ähnlich wie Caldwells Protagonist hat auch sie im Zusammenhang mit dem Geschlechtlichen ihren Glauben verloren. Ihr Vater hat sie im Bett mit seinem besten Schü-

ler überrascht (20 f.). Sein Schlaganfall scheint die unmittelbare Folge dieser Verfehlung seiner einzigen Tochter zu sein, und die Pflege, die Isabel nun auf sich nimmt, ist die erste „Zahlung" für ihre Sünde. Obwohl Isabel nicht mehr an Gott und Kirche glaubt, handelt sie im Sinn des Bußsakraments, das Sühne verlangt. Erst nach dem Tod des Vaters löst sie sich völlig von der katholischen Lebensform. In Erwartung sexueller Abenteuer läßt sie sich von einem Arzt mit einem die Empfängnis verhütenden Mechanismus versehen (66, 106 f.).

Die Welt, in die sie nun eintritt, ist von ungehemmter Geschlechtlichkeit bestimmt: Liz, eine ihrer beiden besten Schulfreundinnen, verachtet ihren Gatten John und unterhält ein Liebesverhältnis zu Erica, einem jungen Mädchen. John selbst hält sich mit seiner Sekretärin schadlos, träumt darüber hinaus aber von einem komplizierten Akt mit Liz und Erica (85). Eleonor, die andere Freundin Isabels, hat jahrelang mit einem Künstler in „wilder Ehe" gelebt. Obwohl Isabel John nicht ausstehen kann, beginnt sie fast bei ihrer ersten Begegnung ein Verhältnis mit ihm (137). Sie verliebt sich aber dann in Hugh, einen Bekannten ihrer Freundin Liz (145, 164), der ihr Geliebter wird (175 f.).

Die andere Seite dieser Welt ist das staatlich organisierte Wohlfahrtswesen. Als Sozialpflegerin nimmt sich Isabel in diesem System alter Leute an, die kurz vor ihrem Tod stehen (185, 221). Sie wird so an ihre eigene Schwäche und Sterblichkeit erinnert. Doch die Krise in ihrem neuen Leben wird von einem fast banalen Umstand heraufbeschworen: Hughs Frau Cynthia beschimpft sie in einer öffentlichen Versammlung und bedrängt sie dann, als im Grund „gute Person" nicht das Elend einer ganzen Familie zu verursachen (228).

Mit tiefem Schuldbewußtsein folgt Isabel ihrem Rat. Wie ein reuiger Simplizissimus sieht sie ein: „Mein Körper hatte mir nichts als Unruhe gebracht ... Nun hatte ich nichts ... Nun wußte ich, daß die Wahrheit meines Lebens ein surrender Schmerz ... war." Aber sie will sich bessern und ihre Liebe von nun an „jedem beliebigen Menschen schenken, der ihrer am meisten bedarf, und dann weitergehen" (238 f.). Ja, sie verlangt noch mehr von sich, wenn sie „reine Liebe" als denjenigen Akt definiert, in dem wir „den Ring des Zufalls" zerbrechen und diejenigen Menschen lieben können, die wir am „liebensunwürdigsten" finden (243, 255). Sie gibt ihr sündiges Leben auf und zieht in das Haus Margarets, der alternden ehemaligen Haushälterin ihres Vaters, um sie zu betreuen (253).

Wie erwartet, macht ihr Margaret das Leben zur Hölle, und es zeigt sich bald, daß die selbstauferlegte Buße unerträglich ist. Isabel verfällt in ein Selbstmitleid, das sie zur Eß- und Schlafsucht treibt. Christi Wort vom Leben, das man verlieren muß, um es zu gewinnen, scheint sich an ihr nicht zu erfüllen (263). Sie wird jeden Tag blasser, dicker und häßlicher. Father Mulcahy, ihr väterlicher Freund im doppelten Sinn, macht sie darauf aufmerksam, daß Vernachlässigung gottgegebener Talente wie natürliche Schönheit und Gesundheit eine Sünde gegen das fünfte Gebot ist (287).

Die volle Wende tritt aber erst ein, als Margaret zweideutige Bemerkungen über Isabels Freundschaft mit dem alten Geistlichen macht. In gerechtem Zorn erkennt die Heldin nun Margarets abgründige Bosheit und erinnert sich plötzlich an ein anderes Wort, die Prophezeiung nämlich, die Jesus bei Maria und Martha macht: Die Armen werdet ihr immer unter euch haben. Eine neue Einsicht läßt sie die an die Moralphilosophie Kants erinnernde Starrheit ihrer Auffassung von der Liebe überwinden. Sie weiß jetzt, daß wir „nicht versuchen dürfen, dem Tod zuvorzukommen, indem wir zugunsten der namenlosen Armen uns weigern, diejenigen zu lieben, die wir lieben" (289). Sie übergibt Margaret alles von ihrem Vater ererbte Vermögen und hofft, sich durch diese „letzte Zahlung" buchstäblich loszukaufen. Von nun ab will sie ein „vernünftiges Leben" mit „Liebe, Arbeit [und] Freunden" führen, obwohl sie weiß, daß unwiederbringliche Verluste damit verbunden sein werden. Da Hugh immer noch auf sie wartet, bleibt es aber zweifelhaft, ob

sie dieses neue Leben wirklich meistern kann und ihr Heil finden wird.

So scheint der Roman trotz aller schönen Einsichten, die die Autorin in das Wesen der Liebe hat, am Ende wieder im Zeichen einer Auffassung zu stehen, die in die Nähe der „romantischen" Forderung der Nachmoderne weist. Während der „moderne" Mensch des technischen Zeitalters noch wußte, daß er, allein und begrenzt, nur hoffen durfte, *ein* Ziel zu erreichen, nämlich das materielle Glück der ganzen Menschheit, glaubt der heutige Mensch, alles Geistige, Geistliche, Sinnliche und Materielle, das die Menschheit je erfahren hat, augenblicklich, unbeschränkt und ohne jeden Abstrich für sich verlangen zu müssen. In dieser Weltsicht wird selbst der Verlust noch zu einem Gut, von dem man gefühlsmäßige und sinnliche Bereicherung erwartet.

Sowohl Caldwells als Gordons Roman stellen die Verlassenheit des Menschen dieser Nachmoderne dar. Beide Autoren experimentieren mit Aspekten des katholischen und existenzphilosophischen Denkens. Doch während bei Caldwell eine christlich vertiefte Lösung des religiösen Grundproblems möglich scheint, kann man sich nicht des Gefühls erwehren, daß Gordon die absolute Forderung des Christentums auf jeden Preis mit dem gerade in Amerika so betonten „Streben nach Glück" zu verbinden sucht. Wesentliche Widersprüche bleiben so unversöhnt. Trotzdem ist ihr Buch ein wertvoller Beitrag zur dichterischen Erfassung der Nachmoderne.

Rainulf A. Stelzmann

[1] Joseph Caldwell, In Such Dark Places (New York, Farrar, Staus, Giroux, 1978); Mary Gordon, Final Payments (New York: Random House Inc., 1978).

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 23. Jahr. Tübingen: Mohr 1978. 280 S. Kart.

Auch nachdem die ursprüngliche Trägerin dieses Jahrbuchs, die Hochschule für Wirtschaft und Politik (vormals Akademie für Gemeinwirtschaft), ihre Mitarbeit eingestellt hat, zeichnen unverändert die gleichen Herausgeber und gewährleisten, daß die rühmliche Tradition der bisherigen 22 Bände beibehalten wird. – Aus diesem Band sei als besonders anregend hervorgehoben der Beitrag von *W. Stützel* „Wirtschaftstheorie und Rechtspolitik" (107–120). Interessant, allerdings überspitzt einseitig ist der Versuch von *W. Engels* in „Bestandsökonomische Ansätze in der Sozialpolitik" (207–220), anstatt der Stromgröße „Einkommen" die Bestandsgröße „Vermögen" als Maßstab zur Messung des Wohlstands und zur Bemessung sozialpolitischer Maßnahmen zu verwenden. Auch noch andere Beiträge lohnen das Studium, auch wenn man ihren Ergebnissen nicht in allen Teilen zustimmen kann. Sehr informativ ist der Bericht, den *K. M. Bolte* über „Die Arbeit der (von ihm geleiteten) Kommission für wirtschaftlichen und sozialen Wandel" erstattet (251–271). Einige Beiträge über hochinteressante Spezialgebiete setzen leider ein Maß von Spezialkenntnissen voraus, über das nur ein Teil des Leserkreises verfügen dürfte. Der Band als Ganzes erfüllt alle Erwartungen, die seine Vorgänger (zuletzt Band 22, hier 196, [1978], 353 gewürdigt) bei den Lesern geweckt haben. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften. 15. Band. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. Mainz: Grünewald 1977. 273 S. Lw. 48,–.

Ins Leben gerufen wurde dieses Jahrbuch durch das Heinrich-Pesch-Haus, damals in Mannheim, in dessen Verlag die ersten sieben Jahrgänge 1962–1968 erschienen; alsdann beteiligte sich die Görres-Gesellschaft, und beide gaben gemeinsam fünf weitere Jahrgänge (1969–1973) heraus; seither ist die Görres-Gesellschaft alleinige Herausgeberin, aber die Jahresfolge wird nicht mehr eingehalten. Bd. 13 trägt zwar die Jahreszahl 1974, kam jedoch erst 1975 heraus; mit Bd. 14 (1976) schien die Jahresfolge wiederhergestellt, aber Bd. 15 mogelt sich wieder mit dem gleichen Kunstgriff wie Bd. 13 über ein Jahr hinweg; vorderseitig trägt das Titelblatt die Jahreszahl 1977, rückseitig jedoch das Copyright 1978; tatsächlich erschien der Band erst gegen Ende 1978. Alle „Abhandlungen" können, wenn ich recht sehe, spätestens Mitte 1977 abgeschlossen sein; ganz am Schluß des letzten „Berichts" (256) hat sich noch eine Fußnote mit Datum Januar 1978 eingeschlichen.

Am Charakter des „Jahrbuchs" hat sich nichts geändert; allenfalls ist das vom Heinrich-Pesch-Haus mit besonderer Liebe gepflegte Thema Entwicklungshilfe für afrikanische Länder etwas zurückgetreten; immerhin behandelt auch dieser Band noch in den „Abhandlungen" Angola (188 bis 222), in den „Berichten" „Dritte Welt und neue Weltwirtschaftsordnung" (225–242) und im Besprechungsteil Ghana (263–270).

Die Reihe der „Abhandlungen" eröffnet Altmeister *Cl. Bauer* mit „G. v. Hertlings Beitrag zum Werden der katholischen Soziallehre" (11 bis 20). *M. Spieker,* „Grundwerte in der Bundesrepublik" (21–50), beeinträchtigt leider die Überzeugungskraft seiner Darlegungen durch allzu langes Verweilen bei nebensächlichen Dingen. Bei *J. Gebhardt,* „Politische Demokratie und soziale Gewaltenteilung in Schweden" (51–91), muß man sich durch das Politologen-Chinesisch des ersten Kapitels hindurchgelesen haben; dann findet man sich in den Kapiteln 2–5 reichlich belohnt. Zu begrüßen ist, daß Civitas auch einmal etwas Arbeitsrechtliches bringt: *D. Grieswelle*

kommentiert die §§ 90 und 91 BetrVG 1972, die erstmalig den Betriebsrat an „menschengerechter Arbeitsplatzgestaltung" beteiligen (92–129). Die (beiden) Verfasser des Beitrags „Die Geldmengenpolitik der Deutschen Bundesbank und der neue Monetarismus" (130–144) verraten ihre Jugendlichkeit durch den für den Anfänger typischen Fehler, von dem, was man gestern gelernt hat, heute wie von etwas selbstverständlich jedermann Bekanntem zu reden; sie schreiben so, als wären die Fachsprache der Notenbankpolitik und selbst Kürzel wie M_1, M_2, M_3 jedem Civitas-Leser geläufig. Die Redaktion, die Anfängern eine Chance gibt, muß unbedingt auf einer *ihrem* Leserpublikum angepaßten Diktion bestehen; das schuldet sie ihren Lesern. Ganz im Mittelpunkt dessen, was Civitas von Anfang an bezweckte und durch ihre Namenwahl zum Ausdruck bringt, stehen die beiden sehr informativen Beiträge von *B. Sutor*, „Konfliktdidaktik und politische Bildung" (150–167), und von *K. Bohr*, „Politische Bildung in katholischer Trägerschaft" (168–188); solche Themen entsprechen den Erwartungen, die der Titel „Civitas" weckt.

O. v. Nell-Breuning SJ

Heinrichs, Johannes: *Freiheit – Sozialismus – Christentum.* Um eine kommunikative Gesellschaft. Bonn: Bouvier 1978. 170 S. (Disputanda. 12.) Kart.

Der Untertitel besagt, was die drei in diesem Band zusammengefaßten Gruppen von Vorträgen miteinander verbindet: der gemeinsame Oberbegriff ist Kommunikation.

Die erste, drei Vorträge umfassende Gruppe (11–77) kreist um das Thema Freiheit. Ohne Freiheit, so weist Heinrichs in „Freiheit als Sozialität" (11–34) überzeugend nach, gibt es keine echte Kommunikation, keinen geistigen Austausch im Geben und Nehmen unter uns Menschen, sondern nur Anziehung und Abstoßung wie zwischen materiellen Massenteilchen; so erweist Freiheit sich nicht nur als subjektiv, sondern nicht minder als intersubjektiv und damit als sozial bedeutsam, ist geradezu konstitutives Element menschlicher Gemeinschaft. Politische Parteien reden viel von Freiheit, bleiben aber meist die Antwort schuldig auf die Frage, was sie darunter verstehen. Vor allem Parteien, die sich als christlich bekennen, hätten allen Anlaß, sich das hier entfaltete Freiheitsverständnis als kennzeichnendes Merkmal ihres Menschenbilds und das sich daraus ergebende Verständnis der menschlichen Gesellschaft zu eigen zu machen und daran das Gesellschaftsverständnis anderer Parteien zu messen. Aus „Freiheit oder Gleichheit" (35–54) könnten sie wertvolle Anregungen entnehmen, nicht zuletzt zu dem derzeit aktuellen Streit um Chancengleichheit oder Chancengerechtigkeit. „Freiheit und Sozialismus" (55–77) ist ein interessanter Versuch, mit Hilfe eines systemtheoretischen Rasters das vieldeutig gebrauchte Wort „Sozialismus" auf eine bestimmte Bedeutung festzulegen; das dürfte in der Tat der häufigst gemeinte, aber nicht der einzige Sinn sein, in dem Freund und Feind das Wort gebrauchen.

Die beiden Vorträge des Teils 2 „Dialogischer Pluralismus" (78–116) sind vor einem Kreis ausgewählter deutscher und japanischer Sachverständiger gehalten; das muß der Leser, der sich überfordert fühlt, dem Autor zugute halten. Ähnliches gilt von den beiden Vorträgen des dritten Teils „Theologie und Gesellschaft" (117–157), die der Autor vor Theologen hielt. „Identifikation mit der Kirche" (117–137) wandte sich an Seelsorger und scheint mir die heutige Lage verständnisvoll zu deuten. „Der christliche Einsatz der Intelligenz" (138–157) hatte Doktoranden des Institut Catholique in Paris zu Hörern und setzt den diesem Hörerkreis eigenen Grad der Vertrautheit mit dem neuesten theologischen und marxistischen Schrifttum voraus; da ist der Normalverbraucher natürlich völlig überfordert. Um so dankbarer wird er sein für das von *F. Th. Gottwald* bearbeitete, „die Materie aufschlüsselnde, Akzente setzende Sachregister" (so kennzeichnet es der Autor selbst im Vorwort).

O. v. Nell-Breuning SJ

Spiritualität

NIGG, Walter: *Heilige ohne Heiligenschein.* Freiburg: Walter 1978. 254 S. Lw. 29,–.

Mit seinem Buch „Große Heilige" (1946, achte Auflage 1966) hat W. Nigg sich als Autor von Heiligenleben einen Namen gemacht. Mehr noch: Er hat als evangelischer Theologe (seit 1940 ist er Professor für Kirchengeschichte in Zürich) die Katholiken „ihre" Heiligen auf neue Weise zu sehen gelehrt. Seitdem blieb Nigg dem Thema treu, wie seine Bücher über Nikolaus von der Flüe (1976), Martin von Tours (1977), Thomas Morus (1978) neben vielen Publikationen aus früheren Jahren beweisen. Sein neuestes Buch wendet sich den „Heiligen ohne Heiligenschein" zu, den „unbekannten Heiligen". Nigg ist der Meinung, daß viele Menschen heute leben, die in der Tat Heilige sind. Was zeichnet diesen Heiligen von heute aus? Auf Gottes Ruf hin ist er „ein Draufgänger", er ist unscheinbar und in ihm lebt die Kraft Christi, endlich: er lebt, „aber er diskutiert nicht" (16). Kurz: „Nach unserem Verständnis ist der Heilige der positive Mensch, der den Kampf mit den negativen Tendenzen seines Zeitalters aufnimmt" (12). Gemäß seiner Absicht stellt W. Nigg vor: Abbé Stock, Wladimir Solowjew, Florence Nightingale, Alfred Delp, Friedrich von Bodelschwingh, Marie Noël, Jakob Künzler, Léon Bloy. Menschen aus den letzten 150 Jahren werden uns in ihrer Faszination nahegebracht, die Nigg in psychologischer Feinfühligkeit, treffender Wortwahl und spiritueller Unterscheidung herauszuarbeiten versteht. Ärgerlich sind die unqualifizierten Attacken auf die moderne Theologie, die mündigen Christen und vor allem auf die heutige Jugend (85, 91, 152f., 202 u. ö.). Wenn diese unbekannten Heiligen wirkliche Signale Gottes für den heutigen Menschen sind, haben sie es gewiß nicht nötig, daß man ihren ‚Hintergrund einschwärzt, damit sie um so mehr zum Leuchten kommen. Dennoch erreicht W. Nigg auf beste Weise, was er sich vorgenommen hat: „Ich berichte etwas vom Drama der Heiligkeit, das vielleicht den Leser beunruhigt und ihn aus dem sanften Schlummer eines allzu gemächlichen Christentums aufschreckt" (10). *R. Bleistein SJ*

RÖHRBEIN, Helmut: *Der Himmel auf Erden.* Plädoyer für eine Theologie des Glücks. Frankfurt: Knecht 1978. 127 S. Kart. 19,80.

Das Thema ist aktuell; denn viele moderne Menschen nennen ihren Lebenssinn „Glück", selbst wenn es keine undefinierbarere Wirklichkeit als das Glück zu geben scheint; denn zusehends wird das Glück anstelle von Pflicht und Lebensaufgabe zur zentralen Maxime menschlichen Verhaltens, wie neuere Untersuchungen beweisen. Man kann also dem Theologen und Germanisten H. Röhrbein nur zustimmen, wenn er schreibt: „Zeigt sich nicht immer deutlicher, daß eine Theologie ohne Glück sehr schnell zur glücklosen Theologie wird?" (13).

Wie gelingt ihm sein Plädoyer für eine Theologie des Glücks? In einem ersten Kapitel einer philosophischen Grundlegung versucht er in drei gut gelungenen „Durchgängen", das Glück in seinen anthropologischen Dimensionen zu entfalten: menschliche Tiefe, zwischenmenschliche Beziehung, geschichtlich-jenseitiger Horizont. Dieser Teil ist – trotz einer oft komplizierten Sprechweise – anregend und einleuchtend. In der theologischen Interpretation (2. Kapitel) erreicht Röhrbein nicht die gleiche Dichte der Aussage. Der bibeltheologische Durchblick und der praktisch-theologische Ausblick lassen eines vermissen: die Einwurzelung in einer spirituellen Erfahrung. So bleibt manche Aussage im Rhetorischen und Appellativen stecken. Ob dies auch an der Küngschen Christologie und an der „Gnadenlehre" von D. Sölle liegen mag, die Röhrbein übernimmt?

Insgesamt stellen sich zwei Fragen: 1. Hätte der Rahnersche Ansatz (über die Anspielung S. 121 hinaus) nicht besser menschliches Glück in seiner radikalen Eröffnetheit auf das Heil in Jesus Christus gedeutet und beide Kapitel enger miteinander verbunden? 2. Ist es möglich, die „Seligpreisungen" (vgl. 98–102) so in eine Glücksansage umzudichten? Sind sie nicht eher Anti-Glücks-Theologie? Muß es nicht verwundern, daß im Neuen Testament die zeitgenössischen Begriffe des Glücks nicht zu finden sind? Läßt sich nicht erst auf dem Umweg über das Kreuz, an

dem Jesus nicht nur von Sündenangst (96), sondern von Sünde, Schuld, Tod befreite, zum „Heil" finden? „Denn durch das Kreuz kam Freude in die Welt", heißt es auf christlich-paradoxe Weise in der Karliturgie. Beide Fragen können nur darauf hinweisen, daß es lohnt, sich erneut mit dem Zusammenhang von Glück und Heil zu beschäftigen. Röhrbeins Buch ist dazu Ermutigung, bietet dazu Orientierungen.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Kirche setzt sich in den letzten Jahren mit zunehmender Deutlichkeit für die Grundrechte des Menschen ein. Im Blick auf diese Entwicklung legt Walter Kern dar, in welchem Zusammenhang die liberalen Freiheitsrechte und die sozialen Gleichheitsrechte erstmals formuliert wurden und wie diese beiden Entwicklungslinien in die heutigen Menschenrechtserklärungen eingingen.

Bei der Ethik der Information geht es nicht nur um die Beweggründe des einzelnen Kommunikators, sondern auch um das Ziel seiner Tätigkeit. Welche Wertvorstellungen sollen in der Kommunikation zum Tragen kommen? Welche Anthropologie, welche Ethik verdient den Vorzug? Alfons Auer, Professor für Moraltheologie an der Universität Tübingen, entfaltet die ethischen Forderungen für eine Nachrichtenvermittlung im Rundfunk.

Albert Keller, Professor für Erkenntnislehre und Sprachphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, skizziert die Hauptströmungen der zentraleuropäischen Gegenwartsphilosophie: den kritischen Rationalismus, die analytische Philosophie, die hermeneutische Philosophie und die kritische Theorie. Alle stimmen darin überein, daß sie in einer Haltung grundsätzlicher Kritik an ihre Fragen herangehen, und darin geben sie die Grundüberzeugungen unserer Zeit wieder.

In der Dichtung Reinhold Schneiders nehmen die religiösen Schriften einen zentralen Platz ein. Aus Anlaß der Wiederkehr des 20. Todestags und des 75. Geburtstags des Dichters im Jahr 1978 zeigt Bruno Stephan Scherer, wie R. Schneider die christliche Existenz für sich selbst verstand, was sie für ihn bedeutete und wie er ihr in seiner Dichtung Ausdruck gab.

Hans Jürgen Baden fragt nach den religiösen Bezügen des Werks von Max Frisch. Frisch hat sich zwar jeder unmittelbaren religiösen Stellungnahme enthalten. Er zeigt aber in seinem Werk drei Möglichkeiten der Existenz und drei Aspekte der Wahrheitsfrage: die Haltung des Christen, des Tragikers und des Skeptikers.

In Ostafrika mehren sich in den letzten Jahren die Funde großer fossiler Primaten, die menschenähnliche Strukturen an sich tragen. Paul Overhage gibt einen Überblick über die Ergebnisse der Forschungen und skizziert die Bedeutung dieser Erkenntnisse für unser Wissen um den Ursprung und die Entwicklung des Menschen.

Rundfunkfreiheit

Die Rundfunkanstalten in der Bundesrepublik Deutschland sind im Unterschied zur Situation in anderen Ländern weder staatlich noch privat, sondern unabhängige Anstalten des öffentlichen Rechts. Das Bundesverfassungsgericht hat im Fernsehurteil vom 28. Februar 1961 bekräftigt, daß der Rundfunk wegen seiner – finanziell und technisch bedingten – Monopolstellung „weder dem Staat noch einer gesellschaftlichen Gruppe ausgeliefert werden" darf. Alle gesellschaftlichen Kräfte müßten in den Organen der Rundfunkanstalten „Einfluß haben und im Gesamtprogramm zu Wort kommen können". Für den Inhalt des Programms müßten „Leitgrundsätze ein Mindestmaß von inhaltlicher Ausgewogenheit, Sachlichkeit und gegenseitiger Achtung gewährleisten".

In einer Welt, in der der einzelne das Ganze weniger denn je überblicken kann, ist er auf die Medien angewiesen, um zu einem sachgerechten Bild der Wirklichkeit zu kommen und sich ein begründetes, eigenes Urteil bilden zu können. Die Medien müssen daher über die Ereignisse, Entwicklungen, geistigen Bewegungen sowie über die Meinungen und Positionen in der Vielfalt der Gesellschaft umfassend informieren. Bei der Presse können Informationsdefizite oder die Parteigebundenheit eines Organs – wenigstens theoretisch – durch die Lektüre mehrerer Zeitungen ausgeglichen werden. Monopolanstalten wie der Rundfunk hingegen müssen jede Parteilichkeit vermeiden und so objektiv und vielseitig wie möglich informieren. Wenn sie einseitig Stellung beziehen und sich in ihrer Nachrichten- und Informationsgebung von Gesichtspunkten leiten lassen, die nur bestimmte Standpunkte der pluralen Gesellschaft wiedergeben, dann erfüllen sie ihren Auftrag nicht. Sie vermitteln nur Teilaspekte, nicht die gesamte Wirklichkeit.

Die Struktur der deutschen Rundfunkanstalten bietet alle Voraussetzungen, daß diese Aufgaben wahrgenommen und die Gefahren vermieden werden können: Unabhängigkeit vom Staat und von einzelnen gesellschaftlichen Gruppen, Gebot der Ausgewogenheit des Programms und Kontrolle durch unabhängige, von den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften beschickte Aufsichtsgremien. Die immer unverhüllteren Versuche der politischen Parteien, die Rundfunkanstalten unter ihren Einfluß zu bringen, gefährden das öffentlich-rechtliche System und damit die Unabhängigkeit des Rundfunks in den Grundlagen. Die verhängnisvollen Folgen dieser Vorgänge sind heute allgemein bekannt und werden von den verschiedenen Medien in aller Deutlichkeit herausgestellt.

Weit weniger wird davon gesprochen, daß die Anstöße zu dieser Entwicklung nicht allein von den Politikern ausgehen. Eine entscheidende Rolle spielen

die Willfährigkeit vieler Rundfunkjournalisten gegenüber den Parteien und ein weitverbreitetes (Miß-)Verständnis der Aufgaben des Rundfunks bei den Programmachern selbst, von denen viele den Rundfunk vorrangig als Mittel zur Verbreitung der eigenen Meinung betrachten.

Das in Artikel 5 des Grundgesetzes garantierte Recht, „seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten", gilt für jeden Bürger. Von der Verbreitungsmöglichkeit an das Millionenpublikum von Hörfunk und Fernsehen können jedoch nur die wenigen Gebrauch machen, die zu den Monopolanstalten des Rundfunks Zugang haben. Wenn nun diese ihr Privileg benutzen, um für ihre politischen Optionen zu werben, dürfen sie sich nicht wundern, wenn die Politiker der jeweils anderen Richtung darauf drängen, daß auch ihre Position vertreten wird. Von der Forderung nach politischer Ausgewogenheit des Programms zur Forderung nach politischer „Ausgewogenheit" der personellen Besetzung ist dann nur noch ein kleiner Schritt. Wenn heute Politiker die Rundfunkanstalten zum Spiegelbild der Zusammensetzung der Länderparlamente und ihrer Mehrheiten machen wollen, dann liegt eine wesentliche Ursache in dem Verhalten vieler Redakteure, die ihre privilegierte Stellung mißbrauchen, um zu indoktrinieren statt zu informieren. Es handelt sich meist um dieselben Journalisten, die vehement den Abbau von Machtpositionen und Privilegien fordern, aber sofort die Grundrechte und die Freiheit des Rundfunks bedroht sehen, wenn jemand ihre Macht und ihre Privilegien aufdeckt und einer wirksamen Kontrolle unterwerfen will.

Zweck des Rundfunks ist nicht die Verbreitung der persönlichen Meinung der Mitarbeiter. Er darf nicht vorgefertigte Meinungen aufoktroyieren, sondern soll die Informationen liefern, auf die die Bürger angewiesen sind, damit sie sich in der Welt zurechtfinden und zu einem sachlichen Urteil kommen können. Meinungsäußerungen der Redakteure tragen zu dieser Meinungsbildung bei. Wenn aber nur sie vermittelt werden, verfehlt der öffentlich-rechtliche Rundfunk sein Ziel. Rundfunkfreiheit heißt nicht die Freiheit einiger weniger Privilegierter, einem stumm zuhörenden oder zuschauenden Publikum persönliche Standpunkte vorzutragen. Eine so verstandene Rundfunkfreiheit führt notwendig zu Versuchen der Parteien und anderer gesellschaftlicher Gruppen, den Rundfunk zu vereinnahmen. Diesem Druck können die Rundfunkanstalten auf die Dauer nur dann glaubhaft und überzeugend widerstehen, wenn sie das Übel an der Wurzel packen und sich als „Medien" verstehen, nämlich als Vermittler der Vielfalt der Wirklichkeit im Dienst an den Menschen und nicht als politische oder weltanschauliche Propagandisten oder als elitäre Erzieher eines für unmündig angesehenen Volkes.

Wolfgang Seibel SJ

Roman Bleistein SJ

Kirchliche Jugendszene

Ein Bericht zur Lage

Der Katholikentag 1978 in Freiburg wird als „Katholikentag der Jugend" in die Geschichte eingehen. Jugendliche gaben ihm sein Gepräge: mit ihrer Freude und Sangeslust, mit ihrem Eifer bei Diskussionen, mit ihrer Begegnungsfähigkeit bei Fest und Feier, mit ihrer Suche nach Stille und Meditation. Die da und dort aufsteigende Warnung, von diesen 15 000 bis 20 000 Jugendlichen (zum Großteil nur Schüler) nicht auf den „Rest" der deutschen katholischen Jugendlichen zu schließen, wurde später aus der Distanz erneut durch die schwer beantwortbare Frage begründet: Was bleibt von diesem „Katholikentag der Jugend"? Vielleicht läßt sich aus der Beschreibung der innerkirchlichen Jugendszene zumindest ein Rahmen finden, in dem eine Antwort liegt auf die Frage, was dieses Fest der Jugend bedeuten könnte, bedeutet hat.

Erfolge und Ergebnisse

Kirchliche Jugendarbeit vollzieht sich – neben den diözesanen Jugendämtern und den Verbandsspitzen – im wesentlichen vom Jugendhaus Düsseldorf aus, das sowohl den Sitz des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BdKJ) wie die Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz für Jugendseelsorge (Mannes- und Frauenjugend) beherbergt. Dabei ist festzuhalten: Der BdKJ ist ein Dachverband, der aufgrund der Erfahrungen im Dritten Reich 1947 zustande kam und heute 17 eigenständige Jugendverbände umfaßt[1].

In diesen Verbänden hat die Mitgliederzahl in den letzten Jahren erheblich zugenommen. Sie beläuft sich im Moment auf etwa 650 000 Mitglieder, die einen Beitrag zahlen. Mit Aktionen, Schrifttum u. dgl. glaubt man vom Jugendhaus Düsseldorf aus etwa eine Million junger Christen zu erreichen. Damit hat sich die seit Jahren aufweisbare Tendenz zu größerer Organisationsfreude nun auch in den religiösen Verbänden mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung eingestellt. Die Verbandsspitzen des BdKJ – auf Bundes- wie auf Diözesanebene – sind die Gesprächspartner für staatliche Stellen und andere Organisationen innerhalb der staatlichen Jugendpolitik. Dies äußert sich in den Stellungnahmen der Hauptversammlung bzw. des Vorstands des BdKJ zu Gesetzentwürfen

(Jugendhilferecht, Sorgerecht usw.) und durch Vertretung der Interessen katholischer Jugendlicher in den entsprechenden „Jugendringen".

Die einzelnen Verbände planen in eigener Verantwortung größere oder kleinere Aktionen, sozusagen als Einübung in glaubenskonformes Handeln und als Zeugnis der Weltverantwortung junger Menschen. Da gibt es die „Schüleraktion", die „Aktion Dritte-Welt-Handel" usw. Soziale und politische Fragen stehen verständlicherweise im Vordergrund. Solche Aktivitäten bringen eine Fülle von Informationen mit sich.

Zwei bundesweite Aktionen müssen eigens genannt werden. Die *Sternsingeraktion* (um das Dreikönigsfest), im wesentlichen von den 10- bis 15jährigen getragen, entwickelte sich in den letzten Jahren zu einem gut ausgebauten Informationsvorgang über Mission, Entwicklungshilfe, Dritte Welt und Glauben (in Zusammenarbeit mit dem Päpstlichen Missionswerk der Kinder in Deutschland) und wurde 1978 von fast der Hälfte aller katholischen Pfarreien in der Bundesrepublik Deutschland (5214 Pfarreien) durchgeführt. Die stolze Summe von 6 Millionen Mark (allein auf Ebene des BdKJ, also ohne Sonderaktionen einzelner Pfarreien) sei als finanzielles Ergebnis dieser Aktion nicht geringgeschätzt.

Die andere Aktivität ist der *Jugendkreuzweg*, der alljährlich von den Jugendlichen in der Fastenzeit gebetet wird, im Bewußtsein, den Weg des leidenden Christus mit den jungen Christen der DDR gemeinsam zu gehen. Damit wird nicht nur der Kreuzweg dem jungen Menschen in einer modernen und ansprechenden Form vermittelt; es wird auch in eine grenzüberschreitende Solidarität mit jungen Christen in der Unfreiheit gefunden. Seit 1972 verkaufte das Jugendhaus Düsseldorf jährlich über 100 000 Gebetstexte. Wie oft diese Texte vervielfältigt wurden, ist nicht bekannt. Dabei darf die ökumenische Bedeutung des Jugendkreuzwegs nicht übersehen werden; er wird seit 10 Jahren von der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend (AEJ) unterstützt und seit 1977 mit ihr zusammen herausgegeben.

Vom BdKJ wird auch die in manchen Diözesen sich ausbreitende Ministrantenarbeit getragen. Es gibt einzelne Pfarreien, die über viele, gut geführte Ministrantengruppen verfügen. Gerade für diesen Dienst wurde vom „Informationszentrum Berufe der Kirche" (Freiburg) eine Aufnahmefeier der Ministranten entwickelt, die junge Menschen mit Begeisterung vollziehen. Nachdem die Liturgiereform einen Abbau der Ministrantentätigkeit mit sich brachte, scheint diese Ministrantenarbeit auch einer neuen Begegnung zwischen jungen Menschen und Gottesdienst zu dienen[2].

In den einzelnen Diözesen und auch in Verantwortung einzelner Verbände finden jährlich (zentral für die Diözesen oder auch nur in bestimmten Regionen) Jugendkongresse, Jugendfestivals und Jugendwallfahrten statt, die immer wieder viele junge Menschen zu Diskussion, zu Fest und Feier, zu Gebet und gemeinsamem Gottesdienst zusammenführen. Vergleiche mit den Bekenntnis-

feiern, die unmittelbar nach dem Krieg am Christkönigsfest üblich waren, scheinen deshalb nicht angebracht, weil die damalige religiöse Ausrichtung heute nur integriert in eine Vielfalt von Programmen und Aktivitäten zu verwirklichen ist, von der recht unterschiedlichen Kirchlichkeit der damaligen und der heutigen Katholischen Jugend gar nicht zu reden.

Gleichsam als notwendige Ergänzung dieser Großveranstaltungen wären zu nennen die vielartigen Formen von Gebetstreffen: Frühschicht (Gebet, Gottesdienst, Frühstück vor dem Schul- oder Arbeitsbeginn), Office, Ora et labora usw.[3]. Religiöse Wochen (wie in Mönchengladbach 1978 mit morgendlichen und abendlichen Gebetstreffen und mit Gottesdiensten am Anfang und Ende) sprechen auch eine größere Anzahl Jugendlicher an. Diese religiösen Angebote werden verständlicherweise von weniger Jugendlichen genützt, aber sie versammeln immer wieder viele geistig-geistlich Interessierte und tragen dadurch zur Bildung einer gewissen geistlichen Elite bei.

Diese Bilanz berichtet von vielen positiven Ergebnissen innerhalb der kirchlichen Jugendszene. Wie verträgt sich nun dies mit gegenteiligen, negativen Eindrücken und mit dem Urteil, die Kirche sei im Moment dabei, „die Jugend zu verlieren"?

Widersprüchliche Tatsachen

Die positiven Ergebnisse werden deshalb in Frage gestellt, weil das religiös-christliche Profil des jungen Menschen, von dem sie berichtet werden, höchst unklar, weil die Beziehung Jugendlicher zur Kirche sehr kritisch oder zumindest ambivalent ist, weil die Religiosität vieler Jugendlicher nur die Qualität einer gemüthaften Anwandlung erreicht, weil die sittlichen Normen weithin nicht mit den überkommenen kirchlich-christlichen Normen übereinstimmen. Das unklare Profil der Mitglieder in den Verbänden und des jungen Christen überhaupt ergibt sich deutlich aus den vier Typen junger Menschen, die der Bundespräses des BdKJ, Walter Böcker, in einem Bericht vor der Hauptversammlung des BdKJ im Frühjahr 1978 so herausarbeitete:

„– Jugendliche, die praktisch keine Verbindung zur Kirche haben, häufig auch keinerlei Wissen über sie; für sie hat Kirche keinerlei Bedeutung – der weitaus größte Teil der Jugendlichen.

– Jugendliche, die der Kirche distanziert gegenüberstehen, und zwar aufgrund vieler Enttäuschungen. Sie betrachten sich als außerhalb der Kirche stehend, sind sich aber dessen immerhin bewußt und leben bestimmte christliche Werte, z. T. kritisch engagiert – ein kleiner Teil.

– Jugendliche, die sich z. T. mit der Kirche identifizieren und sich in ihr engagieren, aber manche Normen der Kirche (beispielsweise sexualethische Normen) nicht mehr als Problem ansehen, sondern ihr Christsein, zu dem sie sich bekennen, nach eigenen Überzeugungen interpretieren und gestalten – der größere Teil der Mitglieder katholischer Jugendverbände.

– Jugendliche, die sich bedingungslos zur verfaßten Kirche bekennen und z. T. irgendwelchen ‚Intensivgruppen' angehören, häufig mit der Tendenz zum Elitären – ein sehr kleiner Teil."

W. Böcker sieht sich veranlaßt, gerade angesichts der letzten Gruppe hinzuzufügen: „Diese Gruppe wird von vielen, insbesondere von Verantwortlichen der Kirche, als die Jugend der Kirche angesehen. Daraus kann eine gefährliche Selbsttäuschung der Verantwortlichen erwachsen. Wenn auch die Mehrheit der Mitglieder katholischer Jugendverbände den beiden mittleren Gruppen zuzuordnen ist, so muß doch betont werden, daß im Grund alle genannten vier Gruppen in fast allen katholischen Jugendverbänden vertreten sind."

Diese Charakterisierung legt bereits die Ursachen und Anlässe der Konflikte offen, wie sie sich in den letzten Jahren in der kirchlichen Jugendszene aufdrängten. Es gab Konflikte um die Kirchlichkeit der KJG und KSJ, um eine sogenannte „marxistische Unterwanderung" in der CAJ; das Jugendhaus Düsseldorf geriet zeitweilig in den Verdacht, „ganz von Linken besetzt zu sein". Diese Konflikte zwischen Verbandsspitzen des BdKJ einerseits und dem Diözesanbischof bzw. der Deutschen Bischofskonferenz andererseits setzten sich fort bis in die Pfarreien hinein, teilweise mit Zustimmung, teilweise in einer grundsätzlichen Ablehnung der Konflikte, so daß man von einer gewissen Entfremdung zwischen Basis und Verbandsspitze sprechen könnte. Daß diese Konflikte auch verursacht sind durch den Mangel an priesterlichen Mitarbeitern und durch allzu kirchenkritische Attitüden mancher Hauptverantwortlicher (weithin gedeckt durch die Bundesordnung des BdKJ, die die Deutsche Bischofskonferenz 1971 gebilligt hat), ändert nichts an der Tatsache: die kirchlichen Jugendverbände gerieten in ein schlechtes Licht und ihre Arbeit wurde durch innerverbandliche Streitigkeiten sehr beeinträchtigt, nur zum Schaden junger Menschen.

Es nimmt deshalb nicht wunder, daß nicht nur „graue Gruppen" entstanden sind, also kirchliche Jugendgruppen, die keinem der 17 Jugendverbände angehören, sondern daß sich auch neue Vereinigungen bildeten. Es wären zu nennen: die Europäischen Pfadfinder, die Jung-KAB, die Katholische Jugendbewegung (Lefebvre). Diese Gruppen streben im wesentlichen nach einer Jugendarbeit, wie sie vor 1950 in unserem Land möglich war. Es ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß sie einer „retrospektiven Utopie" unterliegen. Daß manche von ihnen auch von deutschen Bischöfen mit Wohlgefallen gesehen werden, wäre als Symptom weiter zu bedenken – dies um so mehr, da manche dieser Gruppen in ihren Methoden formal sich kaum von den „Jugendreligionen" unterscheiden.

Ganz anderer Art ist die „Taizé-Bewegung", die seit 1966 von der ökumenischen Brüdergemeinde in Taizé ausgeht und die mit der Idee eines „Konzils der Jugend" verbunden ist. Kleine aktive Lebens- und Gebetsgemeinschaften junger Menschen üben sich in Städten und Dörfern in das christliche „Teilen" ein und verwirklichen in ihrem Leben „Kampf und Kontemplation". Inwieweit die leicht esoterische Spiritualität dazu beiträgt, sich eine Kirche auszudenken, die es weder gegeben hat noch geben wird, und dadurch Jugendliche der konkreten Ortsgemeinde entfremdet, ist eine andere Sache und liegt gewiß jenseits der Absichten des Priors von Taizé, Roger Schutz.

Gerade diese Tatsachen von innerkirchlichen Konflikten, von Neugründungen am Rand, von „grauen Gruppen" weisen auch auf einen Überdruß an einer verwissenschaftlichten, vor allem aber ideologisierten kirchlichen Jugendarbeit hin, der durch eine Theoriefeindlichkeit mancher kirchlicher Verantwortlicher nur gefördert wird; sie benennen vor allem einen deutlichen Mangel innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit, nämlich den Mangel einer geprägten und dadurch gerade herausfordernden Spiritualität, aus der heraus Orientierungen, verbindliche Richtlinien, Imperative konkreten Tuns möglich sind (darin spiegelt sich auch die Situation der Gesamtkirche). Gewiß hat jeder Ruf nach „Ordnung" seine zwei Seiten. Er kann eine falsche Anpassung fördern. Er kann aber auch erst jene Identität junger Menschen ermöglichen helfen, durch die dann die Belastungen des Lebens auszuhalten sind. Das schier pathologische Hinterfragen, die Unfähigkeit, etwas als fest, bleibend und unbestreitbar anzuerkennen, die oft ausufernde Kritik an der Kirche (und dies gerade herausgefordert von hauptamtlichen Laien und von Priestern in der kirchlichen Jugendarbeit), das alles hat manche fatalen Entwicklungen hervorgebracht und die, wenn auch weithin übertreibenden, Urteile und Verurteilungen in Sachen kirchliche Jugendarbeit veranlaßt.

Aktuelle Probleme

Wenn man nach der Aufmerksamkeit urteilt, die gewisse Vorgänge in der kirchlichen Jugendszene bei der Presse finden, dann wird diese von drei Konflikten geprägt, deren Ursachen im folgenden nachgegangen werden soll.

1. *Die Kirche und die KJG*

Die Autonomie eines kirchlichen Jugendverbands steht in jenem Streit mit und in der KJG zur Debatte, der auch die einzelnen Diözesanverbände beschäftigt. Daß in diesem Konflikt allzuoft Personen genannt wurden, läßt vermuten, daß man sich durch Personalisierung der Sachfragen an den heißen Eisen vorbeidrücken will. Als erste Sachfrage wäre zu nennen eine *projektorientierte Sozialarbeit*, die auf einer Konfliktstrategie und einer „kritischen" Gesellschaftsanalyse aufruht (vgl. Handbuch zur Aktion der KJG: Nicht schweigen – handeln, Düsseldorf 1976). Ein weiteres Sachproblem stellt eine *Lerntheorie* dar, gemäß der sich die Jugendgemeinschaft als eine „Lernbewegung" versteht. „Die KJG versteht sich als parteiliche Bewegung. Sie sieht die Alternative: entweder ermöglicht Jugendarbeit Kindern und Jugendlichen ihre Situation zu erkennen, zu beurteilen und zu verändern, sich aus Bevormundung, Gängelung usw. zu befreien, oder sie führt zur Belehrung und Anpassung. Die KJG hat sich für das erstere entschieden." Aber – sind damit die Alternativen überhaupt gese-

hen? Der unzureichende theoretische Ansatz wird nicht dadurch gerettet, daß es dann heißt: „Jesus Christus dient uns quasi als Lernmodell" (Orientierungshilfen für die weitere Arbeit des Verbandes, vorgelegt zur Bundeskonferenz der KJG im September 1978).

Dieser Subjektivismus setzt sich endlich in einen *Kirchenbegriff* um, der kaum Verständnis für das Amt in der Kirche aufbringt. In den „Orientierungshilfen von 1978" heißt es: „Das Zweite Vatikanische Konzil und die Synode haben in zentralen Beschlüssen ein Verständnis von Kirche zugrunde gelegt, das sich in Begriffen wie ‚wanderndes Gottesvolk' oder auch ‚Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche' ausdrückt. Damit ist ein Entwicklungsweg kirchlicher Erneuerung ausgesprochen, den wir weitergehen wollen und zu dem wir unseren Mitgliedern Mut machen, sich als ‚Kirche im Selbstvollzug' zu verstehen. Dahinter wollen wir nicht zurück." Daß dieser Kirchenbegriff des „Volkes Gottes" nicht mehr die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils wiedergibt, wenn nicht zugleich die Ordnungsstrukturen innerhalb der Kirche mitgemeint werden, ist offensichtlich. Was Wunder, daß in den genannten Orientierungshilfen unter „Strittiges" vermerkt wird: „Das Amt ist ‚hierarchisch' verfaßt und hat von daher eine ‚besondere Verantwortung', die ihren Ausdruck darin findet, daß es auch Entscheidungsvollmacht hat." Die „Orientierungspunkte für die weitere Arbeit des Bundesverbandes" wurden am 30. Oktober 1978 mit großer Mehrheit von der Bundeskonferenz verabschiedet, mit gewissen Korrekturen und mit Mäßigungen in der letzten Zielsetzung.

Die aus diesen erheblichen anthropologischen und theologischen Defiziten folgenden Konflikte stellen daher vermutlich nicht beiläufige Konsequenzen dar, sondern dienen auch der Erprobung einer Kirchenkritik, in der der Wille zur Veränderung von Kirche unter Beweis gestellt wird. Wenn die genannten Fehlschlüsse, Mißverständnisse und ideologischen Fixierungen nicht immer in ähnlicher Prägnanz an der „Basis" ankommen, so beruht dies zuerst auf der Sprache, in der die programmatischen Texte abgefaßt sind. Es läßt sich aber auch aus einer andersgearteten Lebensorientierung der Jugendlichen herleiten, die sich gemäß ihrem Lebensgefühl im Horizont der Zukunft auf ihren Weg zu Gott und in die christliche Gemeinde machen. Man kann gewiß diese Kommunikationsschwierigkeiten unterschiedlich beurteilen.

2. *Kritische Theorie und KSJ*

Bei der KSJ liegen die Probleme anders. Die KSJ ist ein Schülerverband, der sich in Auseinandersetzung mit dem Erwachsenenverband des ND zu profilieren sucht, immer angesichts der nicht unrühmlichen Vergangenheit des ND. Auch hier sollten nicht zuerst Personen im Vordergrund der Kritik stehen, sondern die in Aktionen und Arbeitsmaterialien enthaltenen Grundtendenzen, die sowohl Thematik wie Heftigkeit der Auseinandersetzungen bestimmen.

Ausgangspunkt der verbandsinternen Entwicklung war die „Plattform der KSJ" aus dem Jahr 1972, in der dieser Jugendverband sein Selbstverständnis definierte: „Die KSJ ist eine freie Gruppierung innerhalb der katholischen Kirche. Da es in der Kirche um die Sache Jesu geht, muß die KSJ deutlich machen, in welcher Richtung sie die Entscheidung zur Gestalt Jesu suchen will. Eine solche Verdeutlichung soll keinen ausschließen, der noch nicht zu einer bewußten und freien Entscheidung für Jesus Christus gekommen ist. Mit dieser Einschränkung kann die KSJ ihre Aussage über Herrschaft Gottes und Kirche wagen."[4] Im Teil II dieser „Plattform" mit dem Titel „Gesellschaftspolitische Beschreibung" werden als Tätigkeitsfelder benannt: „Sozialisationsfeld Schule, Wirtschaft, Öffentlichkeit – Staat – Politik, Industrienationen und Dritte Welt." Diese weitgehende Ausrichtung der KSJ an gesellschaftlichen Problemen und die Kritik an primär ökonomischen Zuständen setzte sich auch in dem „Memorandum zur Lage der Jugend in Gesellschaft und Kirche" fort, das 1976 beraten, dann aber zurückgezogen wurde und jetzt verbandsintern publiziert wird[5]. Parallel zu diesen programmatischen Äußerungen liefen andere Arbeiten und Aktionen, die zumindest teilweise in Publikationen greifbar sind: „Freizeit" (1976), „Projekt Schulaktion" (1977, fortgeführt in „Politische Exzerpte" 1, 1978), „Kopf ab zum Gebet oder wie man beten UND denken kann" (1977), „40 Jahre Reichskristallnacht" (Politische Exzerpte 2, 1978).

Was fällt an diesen Texten auf? Unübersehbar ist eine extrem kritische Bewertung der politischen und sozialen Situation in der Bundesrepublik. Liest man die Texte, gewinnt man den Eindruck, daß ihre Verfasser in einem anderen Land als man selbst leben. Diese Kritik gewinnt an Schärfe im Zusammenhang mit dem „Radikalenerlaß" oder dem „Rechtsradikalismus". Äußerte sich in diesen Ausführungen eine ernste Wachsamkeit, die sich – aufgrund engagierter Verantwortung im Staat – an konkreten und realisierbaren Zielvorstellungen mißt, würde diese Kritik ein sensibles Verantwortungsbewußtsein fördern. So aber kann sie nur deprimierend auf Jugendliche wirken, von der nahe an eine Manipulation herangehenden selektiven Wahrnehmung der Situation und der die Situation deutenden Publikationen gar nicht zu reden. Das Meinungsklima, von kritischen Texten gestützt, ist eher repressiv, unausgewogen, mit einem Wort: kritisch, aber nicht kritisierbar.

Vor allem herrscht ein Begriff von Freiheit vor, der zuerst die ökonomischen Bedingungen der Freiheitssituation beachtet und dann erst die verantwortete Selbstverfügung des Menschen realisiert. Infolgedessen mißlingt ein Dialog mit der älteren Generation etwa über „Unfreiheit", da die Älteren bei einem solchen Wort die Verfolgungen im Dritten Reich oder im Ostblock assoziieren, die Funktionäre des Verbands (und in ihrem Sog die Jugendlichen) aber die Situation der Armen in den Favelas Brasiliens oder der Gastarbeiterkinder in Dortmund meinen.

In einer solchen nicht bis ins letzte reflektierten Theorie treffen sich denkerische Ansätze der „Frankfurter Schule" mit einer auf totale Egalität ausgerichteten Chancengleichheit, die vom Pathos der Befreiung durch Christus noch eine weitere Faszination erhält. Wenn dabei von einer resignativen Grundstimmung die Rede sein kann, so liegt dies ganz im Sinn der „Kritischen Theorie" der Frankfurter Schule, die eine Situation als falsch erklärt, ohne zugleich zu wissen, was die „wahre" Situation ist.

Es fragt sich, ob mit einem solchen philosophischen Ansatz dem jungen Menschen geholfen ist, und ob es nicht sinnvoller wäre, zu ermutigen, statt die Realität anzuklagen. Allerdings gewinnen diese Aussagen dort einen Anspruch von Unfehlbarkeit, wo sie einerseits ins Literarisch-Essayistische (mit einer Fülle unkontrollierbarer Suggestionen) hineingespielt werden, wo sie sich andererseits mit einer selektiven Auswahl aus der Frohen Botschaft vermengen. Mit diesen Ausführungen sind jene Konflikte benannt, die sich auf die Dauer in eine weitgehende Entfremdung zur konkreten Kirche umsetzen. Man spricht von der KSJ als einem „Versuche, offene Kirche zu sein".

Ob sich in den aufgewiesenen Fragen bei KJG und KSJ die Probleme der heutigen Jugendgeneration aussagen oder nicht eher die Enttäuschung jener Generationen, die die Jahre 1968 bis 1973 engagiert miterlebten und jetzt in verantwortlichen Positionen der Jugendverbände stehen, wäre einer weiteren Überlegung wert. Die „Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigen" trifft auch für diese Generationenproblematik zu.

3. *Sozialwissenschaftler und kirchliche Jugendarbeit*

Gegen diese Entwicklungen, die vor allem in ihrer sozialwissenschaftlichen und strukturellen Problematik wahrgenommen werden, wendet sich L. Roos, Professor für Sozialwissenschaften in Mainz, in seiner Schrift „Katholische Jugendorganisationen im Spannungsfeld Kirche – Gesellschaft" (Mönchengladbach 1978)[6]. Dieser Text führte zu einer heftigen Debatte in der Öffentlichkeit. Einige Jugendverbände sahen sich mißverstanden, der BdKJ empfand sich wegen pauschalierender Aussagen diskriminiert. Die letzten Forderungen von Roos lauteten: „Wir sehen in den aufgelaufenen Konflikten die große Chance einer gründlichen Neubesinnung über Ziele, Inhalte, Methoden und Organisationsformen der kirchlichen Jugendarbeit. Eine solche Neubesinnung braucht kein ‚Scherbengericht' einzuschließen." Eine solche Forderung fällt um so leichter, da Synodenbeschlüsse zur Begegnungssituation Jugend – Kirche (etwa zum Religionsunterricht, zur Katechese, zur kirchlichen Jugendarbeit, zum Gottesdienst) überhaupt nicht zur Kenntnis genommen werden.

Wenn man Roos auch zugestehen muß, daß er oberflächlich viele Dinge richtig sieht, scheint seine Remedur an der Wirklichkeit ebenso vorbeizugehen wie jene prätentiöse „Erklärung katholischer Sozialwissenschaftler zu Fragen

der kirchlichen Jugendarbeit" vom 19. September 1978 an die Adresse der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda[7]. Die Fragen, die zur Lösung anstehen, lassen sich weder durch Strukturveränderungen noch allein „von oben" lösen. Es geht – wie die Synode forderte – um ein „personales Angebot", das die Kirche zuerst in Seelsorgern verwirklichen sollte, die ihre geistliche Erfahrung in den Dialog mit jungen Menschen einbringen können und damit christliche Kriterien zur Unterscheidung von wahr und falsch (auch im Hinblick auf die gesellschaftliche Situation) anbieten. Spiritualität aber wächst nur in alltäglicher Einübung. Nicht ohne Grund fordern die der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda 1978 vorgelegten „Thesen zur Jugendpastoral" eine „spirituelle Kompetenz", vor allem der hauptamtlichen Mitarbeiter in den unbestreitbar nötigen Freiräumen und Lernfeldern einer kirchlichen Jugendarbeit.

Da der fehlende Priesternachwuchs in den nächsten Jahren den Altersunterschied zwischen Jugendlichen und Priestern vergrößern und die Zahl der Jugendseelsorger verringern wird, kann man nur mit größeren Begegnungsbarrieren rechnen, es sei denn, die Laien zeigten auch auf diesem Feld der Kirche ihre Verantwortung, und die vielen hauptamtlichen Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendszene wären bereit und fähig, neben ihrer sozialpädagogischen Kompetenz auch das Zeugnis ihres Glaubens in ihrer Kirchlichkeit unter Beweis zu stellen. Auch die diakonische Aufgabe einer kirchlichen Jugendarbeit, wie sie die Synode definierte, lebt vom christlichen Engagement der Mitarbeiter.

Wenn die „neun Sozialwissenschaftler" durch ihre Erklärung etwas erreicht haben, so dies: sie haben jene, die sich um eine in die Zukunft weisende Lösung der von ihnen längst erkannten Probleme bemühen, desavouiert. Mit autoritären Forderungen am Dialog vorbei und mit Verdächtigungen ist weder in einer nachkonziliaren Kirche noch mit einer Jugendgeneration etwas zu erreichen, die in ihrer Biographie die Jahre 1968 bis 1973 aufzuweisen hat.

Aufgaben für die Zukunft

Wie soll es weitergehen? Über die bereits genannten Aufgaben hinaus wird es nötig sein, die kirchliche Jugendpastoral wieder mehr als bisher in die Gesamtpastoral zu integrieren. Der erste Schritt auf diese Integration zu bestünde darin, die einzelnen Tätigkeiten der Kirche in der Jugendszene aufeinander zuzuordnen, d. h. zuerst deren spezifische Aufgaben (in Eigenständigkeit) zu realisieren und dann Weisen der Kooperation zu suchen. Es geht um das *Modell einer integrierten Jugendpastoral,* das Religionsunterricht in der Schule (mit Schulseelsorge), kirchliche Jugendarbeit und Gemeindekatechese für junge Menschen aufeinander zuführt[8]. Nur wenn die spezifischen Ziele, Chancen und Methoden erkannt sind, läßt sich eine (auch organisatorisch relevante) Zusam-

menarbeit entwickeln. Daß dabei die Konzeption wie die Praxis einer Gemeindekatechese für junge Menschen noch in den Kinderschuhen steckt, läßt sich nicht übersehen[9]. Ob hierbei allerdings der recht umfassend-allgemeine Katechesebegriff weiterhilft, müßte erneut diskutiert werden.

Mit diesem Modell einer integrierten Jugendpastoral tritt von selbst die *Bedeutung der Gemeinde* in den Vordergrund; denn in ihr ist die Gesamtpastoral vor Ort vorhanden und Kirche in aller Dichte gegeben. Eine lebendige Gemeinde kann eine lebendige Jugendarbeit tragen. Es war nur logisch, wenn Erzbischof J. Degenhard von Paderborn 1978 einen Fastenhirtenbrief über „Jugend und Gemeinde" schrieb. 25 000 Exemplare des Textes wurden angefordert, etwa 100 Antworten erreichten den Bischof. Seine zentrale Forderung kann man nur wiederholen: „In unseren Gemeinden brauchen wir dringender denn je Menschen, an denen sich ablesen läßt, wie sich aus der Verbindung mit Christus und dem Handeln im Sinne seines Evangeliums ein geglücktes Leben ergeben kann. Von der Zahl der Gemeindemitglieder, die sich begleitend, nicht beherrschend, in der kirchlichen Jugendarbeit engagieren, hängt es im entscheidenden Maße ab, ob Jugendliche wirklich in der Gemeinde Lebensraum finden können. Ich möchte deshalb alle Erwachsenen bitten, zu prüfen, ob sie als Partner in der kirchlichen Jugendarbeit mitmachen können ... Erwachsene und Jugendliche müssen noch mehr als bisher aufeinander hören und Geduld miteinander haben, in einer Atmosphäre der Gelassenheit und Fröhlichkeit."[10]

Zu alldem muß die *wissenschaftliche Begleitung der kirchlichen Jugendarbeit* hinzutreten. Dabei geht es um das Gespräch der Pastoraltheologen, Sozialwissenschaftler, Moraltheologen, Religionspädagogen, Dogmatiker, Psychologen mit den Verantwortlichen in der Jugendpastoral. Die deutschen Bischöfe haben im Herbst 1978 von ihrer Seite solche Gespräche angeboten. Durch diese Gespräche soll keineswegs die kirchliche Jugendarbeit so theoretisiert werden, daß sie jeden Bezug zur Wirklichkeit (an der „Basis") verliert. Aber es ist zuerst eine Frage der Theorie, wie die Gruppendynamik mit einem kirchlichen Gemeindeverständnis vereinbar ist, ob ein kirchlicher Jugendverband ausschließlich eine „Lernbewegung" und eine „Kommunikationsgemeinschaft" ist, wie sich der Mensch dem herausfordernden Wert gegenüber verhält, ob jegliche Erkenntnis und Norm nur aus der Erfahrung zu gewinnen ist und welche Rolle Erinnerung, Tradition, der Imperativ einer Pflicht in einer humanen Lebensform spielen, ob die von kirchlichen Jugendverbänden wahrgenommene Jugendpolitik nur auf einer „kritischen Gesellschaftstheorie" aufbauen kann, was die „Autonomie eines kirchlichen Jugendverbandes" bedeutet.

Die Aufgaben, die sich einer spirituell erneuerten Jugendarbeit stellen, sind zahllos: von der Hilfe für arbeitslose Jugendliche[11] bis zu denen, die den „Jugendreligionen" verfielen, von Gastarbeiterkindern bis zu Vereinsamten, von solchen, die sich sozial gemäß der Forderung Jesu in der Heimat und in der

Dritten Welt engagieren wollen, bis zu denen, die vor der Entscheidung zu einem geistlichen Beruf stehen und allzuoft sich selbst überlassen bleiben. Angesichts des Dienstes an den vielen darf es ruhig auch eine Gruppe von Engagierten geben, die ein „Mehr" verwirklichen wollen. An Arbeit mangelt es nicht, auch nicht an Ideen und an Reflexion. Wenn etwas fehlt, dann Spiritualität, Kooperation, Realitätsbezug, Geschichtsbewußtsein, kurz: Kirchlichkeit.

Die aufgewiesenen Fragen behandeln zwar nur die Probleme einer engagierten Minderheit in der Kirche. Diese aber sind für die kirchendistanzierte Majorität Jugendlicher in dem Moment von Bedeutung, in dem sie als relevant für den Dialog mit allen, für das diakonische Engagement, für die Sendung in die Jugendwelt erkannt werden. Es müßte einer engagierten Minderheit junger Menschen möglich sein, viele andere auf ihren christlichen Weg mit in die Zukunft zu nehmen.

ANMERKUNGEN

[1] Die Verbände sind: Bund Christlicher Jugendgruppen (BCJ), Bund junger Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung (Jung-KKV), Bund Neudeutschland-Hochschulring (ND-HSR), Christliche Arbeiterjugend (CAJ), Kolpingwerk Deutscher Zentralverband/Kolpingjugend, Deutsche Pfadfinderschaft Sankt Georg (DPSG), Gemeinschaften Christlichen Lebens-Jugendgemeinschaft (GCL-J), Jugend des Berufsverbands Katholischer Arbeitnehmerinnen in der Hauswirtschaft in Deutschland (BKH-J), Katholische Junge Gemeinde (KJG), Katholische Landjugendbewegung Deutschlands (KLJB), Katholische Studierende Jugend-Heliand-Mädchenkreis, Katholische Studierende Jugend-Schülergemeinschaft im Bund Neudeutschland (KSJ-ND), Katholische Studierende Jugend in den Gemeinschaften Christlichen Lebens (KSJ-GCL, früher MC), Pfadfinderinnenschaft Sankt Georg (PSG), Quickborn-Arbeitskreis, Verband der Wissenschaftlichen Katholischen Studentenvereine Unitas (UV).

[2] W. Pilz, R. Weber, . . . damit es ein Fest wird. Werkbuch für die Ministrantenarbeit (München 1978).

[3] Vgl. H. H. Riepe, Kirchliche Jugendarbeit und Gemeindekatechese (Paderborn 1978).

[4] Kat. Blätter 98 (1973) 247 ff.; 100 (1975) 434 ff.

[5] Inzwischen ist das „ehemalige" Memorandum als eine „Information zum Bereich ‚KSJ und Kirche'" (Sept. 1978), als „verbandsinterner Gesprächsanstoß" erschienen. Im Vorwort heißt es, die Situationsbeschreibung und -beurteilung gebe „nur teilweise wieder, was in der KSJ geschieht und wie KSJler urteilen. Sie ist keineswegs repräsentativ." Im Anhang finden sich: ein Brief von Bischof H. Tenhumberg, Notizen von Gesprächen mit Weihbischof W. Rolly, Prof. H. Hirschmann SJ u. a., die weithin die Bedenken dieses Beitrags teilen.

[6] Vgl. auch L. Roos, Kirchliche Jugendarbeit, in: Klerusblatt 58 (1978) 206–212.

[7] Publik-Forum, 3. 11. 1978. Dort findet sich auch das Gegen-Memorandum von Münsteraner Theologieprofessoren. Es stellt sich hier erneut die Frage, ob die zur Zeit grassierende „Memoranden-Theologie" dem Volk Gottes dient oder nicht eher zu seiner Bevormundung ausartet. Wer legitimiert jeweils die Theologen? Ein „Memorandum des Volkes Gottes an seine Theologen" wäre nötiger denn je.

[8] R. Bleistein, Jugendpastoral. Entwurf für eine Neukonzeption, in: Kat. Blätter 100 (1975) 65–76.

[9] Vgl. dazu Arbeitspapier der Synode: Das katechetische Wirken der Kirche, in: Gemeinsame Synode II (Freiburg 1977) 31 ff.

[10] Vgl. A. Bungert, Jugend und Gemeinde – Klagen und Anstöße. Aus Briefen an den Erzbischof von Paderborn, in: Klerusblatt 58 (1978) 192–193.

[11] Kirche und Jugendarbeitslosigkeit. Pastorale Initiativen 5 (Essen, Februar 1978).

Hans Zwiefelhofer SJ

Kirche in El Salvador

Noch vor wenigen Jahren schien Zentralamerika zu schlafen: Panama, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Honduras, Guatemala – „Bananenstaaten" in der Landenge zwischen Mexiko und Kolumbien, Monopolproduzenten verschiedener Agrargüter, Brücke zwischen Atlantik und Pazifik, dominiert von den Vereinigten Staaten seit der Ausschaltung des englischen Einflusses im vorigen Jahrhundert. Aber in jüngster Zeit rückte Zentralamerika in den Mittelpunkt des Weltinteresses: Der Rückfall El Salvadors in eine repressive Militärdiktatur nach den Wahlen vom Februar 1977, der Abschluß des neuen Panamakanal-Vertrages, die unaufhörlichen Unruhen in Guatemala und schließlich die blutigen Auseinandersetzungen um die Somoza-Diktatur in Nicaragua erregten internationale Aufmerksamkeit.

In Mittelamerika steht heute für Carter die Glaubwürdigkeit seiner Menschenrechtspolitik auf dem Spiel. Die ökonomische Dominanz der USA zeigt sich am deutlichsten bei einer Reise durch diese Region: Die Währungen zweier Länder sind dem US-Dollar völlig gleichgeschaltet und gleichgestellt (Quetzal in Guatemala und Balboa in Panama), und der überwiegende Großteil der Gebrauchs- und Luxusgegenstände trägt das Markenzeichen „made in USA". Auf politischer Ebene zeigt sich die Vorherrschaft der USA in dem Einfluß, den sie – häufig über multinationale Konzerne – auf die Regierungen der zentralamerikanischen Staaten ausüben.

Noch sichtbarer jedoch wirkt die Macht der Vereinigten Staaten im militärischen Bereich. Das US-Militär spielte in Mittelamerika bei politischen Entscheidungen schon immer eine große Rolle: 1903 leisteten Kriegsschiffe der Vereinigten Staaten der von ihnen inszenierten Sezession Panamas von Kolumbien Rückendeckung; Nicaragua war mit Unterbrechungen von 1903 bis 1933 von den „Marines" besetzt; 1954 waren die USA direkt beim Putsch gegen die sozialreformerische Regierung Guzman Arbenz in Guatemala beteiligt und 1965 verhinderte nur der Einsatz von US-Truppen in der Dominikanischen Republik die Rückkehr der zwei Jahre zuvor gestürzten Regierung Bosch und die Entstehung eines nationalen Befreiungskampfs. Auch die innere Struktur der Panama-Kanalzone mit 14 Militärbasen und der berüchtigten „Escuela de las Americas" sowie die 1963 erfolgte Konstituierung des „Zentralamerikanischen Verteidigungsrats" (CONDECA), der mit dem „US-Southern Command" in Panama aufs engste zusammenarbeitet, bezeugen diese militärische

Dominanz der USA in Mittelamerika. Der Grund dafür liegt in der strategischen Bedeutung dieser Region durch die geographische Lage sowohl in ökonomischer als auch in militärischer Hinsicht, zu einem guten Teil aber auch in der Vorherrschaft jener US- oder multinationalen Unternehmen, die auf einem traditionellen kolonialistischen Ausbeutungssystem basieren. Diese Unternehmen stehen in bester Beziehung zum Pentagon, das sich nach Kräften um die Wahrung seiner Interessen in Zentralamerika bemüht.

Hierin liegt auch ein wesentlicher Grund der Widerstände, die das US-Verteidigungsministerium der Lateinamerika-Politik von Präsident Carter entgegenbringt. Während das Weiße Haus in Lateinamerika auf die allmähliche Rückkehr zu formal-demokratischen Regierungssystemen drängt und in dieser Haltung von den modernen, anpassungsfähigeren Wirtschaftssektoren unterstützt wird, vertritt der Pentagon-Flügel eine harte, Carters Menschenrechtspolitik ablehnende Linie. Nicht zuletzt deswegen ist Carters Lateinamerika-Politik in dieser Region den Beweis ihrer Glaubwürdigkeit schuldig geblieben. Trotz offenkundiger Verletzungen der Menschenrechte und brutaler Massaker an der Zivilbevölkerung – El Salvador Ende Februar 1977, Guatemala Mai 1978, Nicaragua September 1978 – halten sich die Proteste aus Washington in höflichen Grenzen. Gleichzeitig scheint immer deutlicher zu werden, daß ein entschlossenes Engagement der Vereinigten Staaten zur Respektierung der Menschenrechte binnen kürzester Zeit jede Diktatur Lateinamerikas zu Fall bringen könnte.

In diesen Monaten ziehen die vom Bürgerkrieg in Nicaragua ausgelösten politischen Erschütterungen wie gefährliche Wellen eines Erdbebens ihre Kreise auf dem amerikanischen Kontinent; wieder einmal erweist sich, daß die schmale Landbrücke zwischen Mexiko und Kolumbien ein viel zu sensibler und spannungsreicher Krisenherd geworden ist, als daß die zögernd und zu spät von Washington errichteten Dämme eine Lokalisierung des Konflikts hätten bewirken können. Die gleiche Angst vor der Domino-Mechanik, die Washington bis zum peinlichen Bankrott in Vietnam festgehalten hatte, bindet die USA nun an die Tyrannei Somozas; denn wenn der Diktator schließlich zu Fall gebracht sein wird, kann niemand mehr die landlosen Campesinos von Honduras, El Salvador und Guatemala davon abhalten, auch ihrerseits nach sandinistischer Manier Befreiung aus dem Elend zu suchen. Mittelamerika ist in Bewegung geraten, und ein Blick auf die Ereignisse und ihre Hintergründe in El Salvador kann zeigen, daß diese Bewegung immer mehr die Form einer „institutionalisierten Gewaltanwendung" (Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Medellin 1968) angenommen hat.

Kirche in Bedrängnis

Mit Datum vom 26. Mai 1977 erreichte die katholische Zeitschrift „Orientierung" in der Schweiz ein Hilferuf aus dem „Land des Erlösers" – El Salvador –, in dem es heißt: „Zusammen mit dem Weihbischof von San Salvador, Arturo Rivera Damas, sehen wir, mehrere Priester, Ordensleute und Katechisten, uns wie gejagte Tiere verfolgt. Wir schlafen außerhalb unserer Häuser. Bischof Rivera hält sich versteckt; er hat formelle Todesdrohungen erhalten. In den Wohnquartieren der Hauptstadt wurde wiederum ein Flugblatt verteilt, auf dem es wörtlich heißt: ‚Tu etwas für Dein Vaterland, töte einen Priester!' Wir bitten die öffentliche Meinung der Welt, kirchliche Gremien, Zeitungen, Zeitschriften und alle, die mit den Medien zu tun haben, angesichts der entfesselten Verbrechen und der Gesetzlosigkeit auf Mäßigung hinzuwirken." Während einer vollen Stunde läuteten am 13. März 1977 alle Glocken des Landes zum Zeichen der Trauer und des Protests. Am Tag zuvor hatten Schüsse den Jesuitenpater Rutilio Grande Garcia niedergestreckt und getötet, unmittelbar bevor er die Eucharistie feiern wollte; ein alter Bauer und ein 15jähriger Junge wurden dabei ebenfalls ermordet. P. Rutilio Grande war Pfarrer von Aquilares und bekannt wegen seines unerschütterlichen Einsatzes für die Rechte der armen Landarbeiter. Eine ultrarechte Organisation der Landbesitzer hat die Verantwortung für die Bluttat übernommen.

Doch dieser Mord war nur die Spitze eines Eisbergs. Schon 1976 wurden auf die Jesuitenuniversität in der Hauptstadt San Salvador sechs Bomben geworfen, ebenfalls von einer ultrarechten Organisation. Anfang 1977 wurden zwei Priester, einer aus den Vereinigten Staaten von Nordamerika und ein Belgier, des Landes verwiesen wegen angeblich subversiver Tätigkeit. Im Februar desselben Jahres war dann der kolumbianische Priester Mario Bernal an der Reihe; auch er mußte das Land verlassen. Diese Ausweisung benutzte P. Rutilio Grande zu einer zwar tief religiösen, aber doch deutlichen Predigt gegen die Ungerechtigkeiten in El Salvador. Er sagte am 13. Februar 1977 in Apopa:

„Ich fürchte sehr, meine lieben Brüder und Freunde, daß die Bibel und das Evangelium bald vor unseren Grenzen haltmachen müssen, weil jede ihrer Seiten subversiv ist, gegen die Sünde natürlich. Ich warne vor der Lawine importierter Schlagwörter und Slogans von Freiheit des Kultes, die hier ausgerufen werden. Freiheit des Kultes, um uns zu einem falschen Gott zu führen; Freiheit des Kultes, um uns zu einem Gott zu führen, welcher in den Wolken in einer Hängematte sitzt; Freiheit des Kultes, die uns einen Christus präsentiert, welcher nicht der wahre Christus ist! Es ist falsch und schlimm! Sehr fürchte ich, Brüder, daß, wenn Jesus von Nazaret zurückkehrte, und, wie in jener Zeit, von Galiläa nach Judäa hinunterzöge, d. h., so wage ich zu sagen, von Chalatenango nach San Salvador, daß er in diesem Moment mit seinen Predigten und seinen Werken nicht bis Apopa käme. Ich glaube, er würde aufgehalten auf der Höhe von Guazapa. Dort würde er festgenommen und in den Kerker geworfen ... Wir würden ihn vor manches hohe Gericht bringen als Verfassungsbrecher und Subversiven. Der Gott-Mensch, der Prototyp des Menschen, er würde der Revolution angeklagt. Als ausländischer

Jude, als Ränkeschmied, wegen fremder exotischer Ideen gegen die Demokratie, d. h. gegen die Minderheit im Land. Gottesfeindlicher Ideen würden sie ihn bezichtigen, weil sie ein Clan von Kains sind. Ohne Zweifel, meine Brüder, würden sie ihn wieder kreuzigen."

Mit dieser Predigt hatte P. Rutilio Grande sein eigenes Todesurteil unterschrieben; vier Wochen danach war er ermordet. Am 11. Mai 1977 wurde der Diözesanpriester Alfonso Navarro, ebenfalls zusammen mit einem jungen Helfer, in San Salvador umgebracht. Mitte Juni desselben Jahres wurden alle im Land lebenden Jesuiten mit dem Tod bedroht, und zwar wiederum durch eine rechtsextreme Gruppe, die sich „Union Guerrera blanca" nennt. Die Jesuiten wurden aufgefordert, sofort das Land zu verlassen. Insgesamt waren 25 Priester in der einen oder anderen Weise von der Verfolgung betroffen, wodurch sich die harten und ungerechten Lebensbedingungen der Campesinos im Land noch verschlimmert haben.

In der Tat haben sich Repression und Terror in El Salvador in den vergangenen Jahren zunehmend verschärft: November 1974 – sechs Bauern ermordet und viele verwundet in dem Dorf La Cayetana; Frühjahr 1975 – fünf Bauern und ein kleiner Junge mit Maschinengewehren erschossen in dem Dorf Tres Calles; Juli 1975 – zahlreiche Studenten getötet oder verschwunden in den Straßen von San Salvador; Frühjahr 1977 – etwa 400 Tote bei einer Protestkundgebung im Anschluß an die durch Fälschungen zustande gekommene Wahl des Generals Carlos Humberto Romero (Partido de Conciliación Nacional) auf der Plaza de Libertad in San Salvador; Mai 1977 – 15 Tote, unzählige Verhaftungen, Überfälle, Zwangsräumungen, Vertreibungen in El Paisnal und Aguilares; Februar/März 1978 – 192 Verhaftungen aufgrund zunehmender Radikalisierung, besonders unter der ländlichen Bevölkerung; Terroranschläge aus Protest gegen den Ausschluß der Opposition (Union Nacional Opositora) bei den Kommunalwahlen und den Wahlen zum Abgeordnetenhaus; zehn Tote, 42 Verletzte und acht Verschwundene, als die Polizei das Feuer auf eine Gruppe von Campesinos eröffnet, die dem Präsidenten der Bank für landwirtschaftliche Entwicklung in der Hauptstadt eine Petition überreichen wollen; Karwoche 1978 – sechs Tote, 14 Verletzte, unzählige Verschwundene, Plünderungen, Brandstiftungen und Vertreibungen in der Region San Pedro Perulapán. Am 30. Juni 1978 veröffentlichte die „Secretaria de Comunicación Social" des Erzbischofs von San Salvador eine Liste von 99 Personen, die als „Verschwundene" gelten müssen, d. h. von Organen der öffentlichen Gewalt verhaftet wurden, jedoch nie vor Gericht gestellt worden sind, so daß der Verdacht besteht, daß sie entweder noch im Gefängnis festgehalten werden oder aber inzwischen ermordet worden sind.

Wegen der zahlreichen verbalen und tatsächlichen Angriffe gegen Mitglieder der Hierarchie und des Klerus sowie gegen Laien, die sich für die Verkündigung des Evangeliums engagieren, muß die gegenwärtige Situation der Kirche

als „Verfolgung" bezeichnet werden. Man verfolgt die Priester, die ihr Leben und Arbeiten den Armen und Ärmsten der Armen widmen, und die Bischöfe, die diesen pastoralen Einsatz fördern und verteidigen. Zwar bezweifeln Präsident und Militärregierung sowie einflußreiche Kreise der Wirtschaft und Verwaltung und natürlich auch die verschiedenen rechtsextremen paramilitärischen Organisationen, daß es sich um eine Verfolgungssituation der Kirche handelt, doch sprechen die Fakten der zahlreichen Ermordungen, Entführungen, Verhaftungen, Folterungen und Ausweisungen sowie die nahezu täglichen Terroranschläge, Überfälle, Drohungen und Pressekampagnen für sich. Zudem ist es bezeichnend, daß die Militärregierung eher bereit war, auf die Waffenhilfe der USA zu verzichten als einer internationalen Menschenrechtskommission den Zugang zum Land zu gestatten. Die wachsende Mobilisierung und Organisierung der Bevölkerung, auch und gerade der Campesinos innerhalb weniger Jahre, wird vom herrschenden Regime und System als ernste Bedrohung erkannt. Und jener Teil der Kirche, der sich um diese Selbsthilfe der breiten Bevölkerung bemühte, mußte zum Staatsfeind werden.

Die Bauern und Landarbeiter sind in El Salvador im wesentlichen in den (verbotenen) Gewerkschaftsverbänden UTC (Unión de Trabajadores del Campo) und FECCAS (Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños) organisiert, die beide von der katholischen Kirche unterstützt werden. Ihre Mitgliederzahl geht bereits in die Tausende. 1975 schlossen sich die beiden Verbände mit einer weiteren Bauerngewerkschaft, einer Lehrergewerkschaft und drei Studentenorganisationen zum „Bloque Popular Revolucionario" zusammen; seither kämpfen sie gemeinsam für Senkung der Pachtzinsen, bessere Sozialleistungen und Lohnerhöhungen, aber auch für die Freilassung von politischen Gefangenen. Die Verbindung zwischen diesen Organisationen und Teilen der Hierarchie und des Klerus, besonders von Ordensleuten, ist der unmittelbare Anlaß für die Verdächtigung, Anklage und Verfolgung von Klerikern von seiten der Militärregierung und der Polizei als „subversive Elemente des Kommunismus". Die internationale öffentliche Meinung hat die Jesuiten El Salvadors und andere Priester, wohl auch den Erzbischof von San Salvador, vor dem gewaltsamen Tod bzw. der Vertreibung aus dem Land gerettet. Aber dieser Schutz der internationalen Welt erreicht die einfachen Bauern, Landarbeiter, Katechisten und Ordensschwestern nicht. Auf sie konzentriert sich die zunehmende Repression und Verfolgung in offener oder klandestiner Form.

Die wirtschaftliche, soziale und politische Situation El Salvadors

El Salvador ist eines der kleinsten und dichtbesiedeltsten Länder Lateinamerikas: 4 092 000 Einwohner auf 21 000 km². Ein großer Teil der Bevöl-

kerung ist hoffnungslos arm, ohne hinreichendes Einkommen, ohne ärztliche Versorgung, ohne Möglichkeit der Erziehung. Die Kindersterblichkeit und die Unterernährung überschreiten die tragbaren Grenzen. Trotz Industrialisierung ist die Landwirtschaft die Basis der Produktion; mehr als 60% der Bevölkerung sind von diesem Sektor abhängig. Das System des Landbesitzes und der Einkommensverteilung verursacht eine extreme soziale Ungleichheit: 57% des bebaubaren Bodens ist Eigentum von 1,9% der Bevölkerung, 21,9% des Bodens ist verteilt auf 21,04% der Einwohner. Auf 86% der in der Landwirtschaft Beschäftigten entfallen nur 24% des landwirtschaftlichen Einkommens, während 2% der entsprechenden Bevölkerung über 46% des Einkommens verfügen. Die wirtschaftliche Macht liegt in Händen einiger weniger Familien mit Interessen in allen Wirtschaftssektoren, in der öffentlichen Verwaltung und im Bankenwesen. Neben der hohen Arbeitslosigkeit stellt die Unterbeschäftigung ein schweres Problem dar: nur 37% der in der Landwirtschaft Beschäftigten sind ganzjährig beschäftigt, 14% während neun Monaten, 19% während sechs Monaten und 30% nur für zwei bis drei Monate im Jahr. Die Einkommen der Landarbeiter sind in den Jahren 1971 bis 1975 gesunken, während die Preise für Grundnahrungsmittel kräftig stiegen.

El Salvador zeigt seit einigen Jahrzehnten eine große politische Unstabilität. Der letzte zivile Präsident wurde im Jahr 1931 durch einen Militärputsch gestürzt. Es gab verschiedentlich neue Wahlen, jedoch gewannen die Kandidaten des Militärs immer. Am 20. Februar 1977 ging der Kandidat der Regierungspartei (Partido de Conciliación Nacional), General Carlos Humberto Romero, als Sieger aus den Präsidentschaftswahlen hervor. Von der Opposition und von breiten Kreisen der Bevölkerung wurde ihm Wahlbetrug vorgeworfen. Die Folge waren Streiks, Proteste, Demonstrationen und politische Versammlungen. Am 28. Februar 1977 erklärte die Regierung den Ausnahmezustand über das Land, der bis zum Juni desselben Jahres von der gesetzgebenden Versammlung, die nur aus Mitgliedern der Regierungspartei besteht, verlängert wurde. Die zunehmende Verengung des politischen Spielraums und die Schwierigkeiten der Campesinos, sich legal zu organisieren, schufen eine soziale und politische Situation der Ungerechtigkeit und der innenpolitischen Gefährdung. Der traditionelle Weg der Teilnahme der Bürger des Landes am öffentlichen Leben bestand in den politischen Parteien und in den Wahlen; noch 1972 gingen 70% der Wahlberechtigten zu den Urnen. Diese demokratische Grundgesinnung wurde schrittweise zerstört, nicht ohne schwerwiegende Folgen für das ganze Land. Die politischen Parteien stießen auf wachsende Schwierigkeiten bei der Teilnahme an den Wahlen, die Bürger beteiligten sich immer weniger an Wahlen und die allgemeine Meinung im Volk wuchs, daß Wahlen unglaubwürdig geworden seien und der Wille des Volkes nicht mehr respektiert werde.

Die wachsende und von großem Mißtrauen begleitete Kluft zwischen regier-

tem Volk und repressiver Militärregierung, verbunden mit der Unmöglichkeit eines Dialogs mit den wirtschaftlich Mächtigen, erklären das verbreitete Entstehen populärer Organisationen, besonders auf dem Land. Neben den von der Regierung anerkannten Vereinigungen entstanden auch andere ohne offizielle juristische Person, die aber auch Ausdruck des Volkswillens waren. Das Recht auf freie Vereinigung ist in der Staatsverfassung El Salvadors garantiert, wird aber von der Regierung den Landarbeitern und Campesinos verweigert, während die mächtigen Landbesitzer, die Industriellen, die Bankiers und die Großhändler die volle Möglichkeit haben, legal anerkannte Vereinigungen und Organisationen zu gründen. Die Organisationen des Volkes, besonders der Campesinos, kämpfen um bessere Löhne, um geringere Pacht für ihr Land, größere soziale Sicherheit usw. Es geht ihnen um die existenznotwendigen und vitalen Bedürfnisse des Volkes und der Landbevölkerung, für viele um das bloße Überleben breiter Bevölkerungskreise. Die Unterdrückung und Erfolglosigkeit der Initiativen des Volkes führten unvermeidlich zu einer immer bedrohlicher werdenden Polarisierung zwischen der privilegierten Minderheit und den unbefriedigten Grundbedürfnissen der Mehrheit. Hinzu kam, daß das Agrarreform-Gesetz im Jahr 1975 zuungunsten der Campesinos „reformiert" wurde, um dann ein Jahr später auf Druck der Großgrundbesitzer und Wirtschaftsführer praktisch vollständig widerrufen zu werden.

In den Jahren 1977 und 1978 erhielt die internationale Juristenkommission zahlreiche Mitteilungen über Hunderte von Verletzungen der in der Verfassung garantierten Grundrechte und Grundfreiheiten. Opfer solcher Verletzungen waren besonders Arbeiterführer, Campesinos, Arbeiter, Funktionäre von Organisationen, Männer wie Frauen. Die schlimmsten Formen der Repression geschahen und geschehen auf dem Land. Militär, Polizei, Vertreter privater paramilitärischer Organisationen, besonders von „Orden", unternahmen „Inspecciones" und „Ocupación Comando", die zu Erschießungen, Verhaftungen, Zerstörungen von Häusern, Feldern und Vieh sowie zur Entführung von Menschen, auch von Minderjährigen und Frauen, führten. Immer regelmäßiger wurden solche Unternehmungen die Antwort auf Streiks, Landnahmen, Forderungen nach höheren Löhnen und besseren Arbeitsbedingungen. Die Spirale der Gewalt erhielt neue Impulse, als das „Gesetz zur Verteidigung und Sicherung der öffentlichen Ordnung" am 25. November 1977 in Kraft trat. Dieses Gesetz hat das Land nicht befriedet, sondern wirkte bisher als legale, aber ungerechte Waffe der Repression und des Terrors. Für politische Parteien und unabhängige populäre Organisationen erscheint die Gewaltanwendung als einziger Ausweg; denn das genannte Gesetz, das die Bauernbewegung mit dem Terrorismus identifiziert, legalisiert die Unterdrückung der Arbeiter- und Bauernbewegung in El Salvador.

Gleichzeitig verschlechterte sich die materielle Lage breiter Volksschichten.

Da die letzte Kaffee-Ernte außergewöhnlich schlecht und die Pflückzeit viel kürzer als in normalen Jahren ausfiel, verfügen die landlosen Bauern nicht über genug Geld, um den Pachtzins für ein kleines Grundstück aufzubringen. Da alle legitimen Möglichkeiten der Selbstverteidigung von der Regierung unterdrückt wurden, sind die Besitzlosen praktisch zu einer Radikalisierung gezwungen. Die Campesinos El Salvadors neigen nicht zur Gewalt, ebensowenig wie die schmale Arbeiterschicht und die Bewohner der Elendsviertel. Aber die Verzweiflung aussichtsloser Lebensbedingungen – 75 Prozent der Bevölkerung verfügt über ein Pro-Kopf-Einkommen von nur 80 Pfennig pro Tag, die chronische Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung liegt bei 50 Prozent, gut die Hälfte der gesamten Bevölkerung lebt in Notbehausungen, und der Analphabetismus erreicht in den meisten ländlichen Gegenden über 50 Prozent – läßt befürchten, daß sich, unabhängig von irgendwelchen konspirativen Ideen oder Einflüssen aus dem Ausland, die „institutionalisierte Gewaltanwendung" noch verschärfen wird. Wenige Monate vor dem Ablauf seiner Präsidentschaftsperiode gestand der frühere Staatspräsident von El Salvador, Oberst Arturo Molina, daß „nur ein Blinder die unmenschlichen Bedingungen nicht sehen könnte, in denen die Mehrheit unserer Bauern gelebt hat und immer noch lebt" (Ansprache vom 3. Juli 1976).

Kirche und Menschenrechte

An jedem Sonntagmorgen wartet das Volk El Salvadors auf die einzige freie und ermutigende Stimme im Land – auf die Predigt des Erzbischofs Oscar A. Romero in der Kathedrale der Hauptstadt San Salvador, die über den bischöflichen Sender in das ganze Land ausgestrahlt wird. Das Programm dieses Senders, die Wochenzeitung „Orientacion" und das Informations-Bulletin des Erzbischofs gehören zu den ganz wenigen Organen, die die Verhältnisse im Land und insbesondere die ständigen Menschenrechtsverletzungen offen aussprechen. Noch vor wenigen Jahren hätte niemand vermutet, daß Erzbischof Romero, ein eher stiller und zurückhaltender, konservativer und gar nicht „politischer" Seelsorger, zur glaubwürdigsten Stimme der katholischen Kirche des Landes werden würde. In kraftvoller Sprache und geschliffener Feder verkündet er nichts anderes als das Evangelium und die in diesem Evangelium Jesu Christi enthaltene Botschaft von der Würde des Menschen, von der Gerechtigkeit und vom Frieden in der menschlichen Gesellschaft.

Trotz aller Anschuldigungen, Drohungen und Pressekampagnen läßt sich der Erzbischof nicht davon abbringen, die Ereignisse in El Salvador im Licht des Evangeliums zu deuten und auch die Namen derer zu nennen, die der Repression und dem Terror zum Opfer fielen. In der durchweg emotionalisierten und

polarisierten Atmosphäre kann es nicht ausbleiben, daß Romero auch Angriffen kirchlicher Kreise, ja sogar von seiten einiger seiner bischöflichen Mitbrüder ausgesetzt ist. Freilich, das Komitee der Mütter und Familienangehörigen politischer Gefangener und Verschwundener nennt ihn in einem öffentlichen Aufruf vom Mai 1978 „das Beispiel eines gerechten und würdigen Mannes", „einen geistlichen Führer", „einen beispielhaften Menschen, der die Furcht überwindet und die Sendung erfüllt, die ihm sein katholischer Glaube und seine Nächstenliebe auferlegt"; „die Tätigkeit und die Handlungsweise dieses Hirten sind eine authentische Praxis der Lehre Christi". Der Erzbischof schreckte nicht davor zurück, im April/Mai 1978 dem Obersten Gerichtshof eine Reihe von Versäumnissen und Gesetzwidrigkeiten vorzuwerfen. Ohne Rücksicht auf seine eigene Sicherheit machte er sich zum Sprecher des verarmten und rechtlosen Volkes und reklamierte die in der Menschenrechtserklärung, in der Staatsverfassung und im Evangelium verankerten Rechte und Pflichten der Menschen und der gesellschaftlichen Organe: „Was tut der Oberste Gerichtshof, wo ist seine über allen stehende Rolle in der Demokratie? . . . In meiner Eigenschaft als Hirte des Volkes, das Ungerechtigkeit erleidet, glaube ich das Recht zu haben, Anklage zu erheben!"

Der Erzbischof arbeitet eng mit den Jesuiten zusammen, deren ernsthaftester Versuch, sich mit dem unterdrückten Volk zu identifizieren, das Pastoralwerk von Aguilares ist. Dieses Dorf liegt 30 km nördlich von San Salvador, inmitten ausgedehnter Zuckerrohrfelder, die ebenso wie die drei Mühlen der Zone zum Imperium der Großgrundbesitzer Orellana, De Sola, Nottebohn und Co. gehören. Die Kleinbauern rackern sich ab, um das Nötigste für ihren eigenen Lebensunterhalt aus den wenigen, gepachteten Grundstücken herauszuholen, die noch nicht von der Zuckerwirtschaft beschlagnahmt wurden.

Dieses Gebiet wählte der Jesuit Rutilio Grande, der hier zur Welt gekommen war und seine Kindheit verbracht hatte, Ende 1972 zusammen mit einigen Mitbrüdern aus, um „eine Gemeinschaft von Brüdern zu gründen, die sich verpflichtet haben, eine neue Welt ohne Unterdrücker und ohne Unterdrückte zu errichten". Rutilio Grande stellte fest, daß das bescheidene Agrarreform-Gesetz, das große Unterstützung durch die von den Jesuiten geleitete „Universidad Centroamericana José Simeón Cañas" erhalten hatte, in Aguilares zur Farce erniedrigt wurde. Im übrigen fand er hohe Geburten- und Sterberaten sowie viele zerrüttete Ehen vor. Die notleidende Bevölkerung fügte sich resigniert in ihr Schicksal, ohne jede Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Machismo, Alkoholismus, Prostitution, Kriminalität und halb magische, halb traditionell katholische Glaubenspraxis ergänzten das soziale Bild von Aguilares und seiner Umgebung, wo 33 000 Personen leben.

Rutilio Grande besuchte einen Kanton (Weiler) nach dem anderen. Überall blieb er 14 Tage, schlief in den primitiven Hütten der Bauern, aß mit ihnen,

hörte ihre Klagen an und las mit ihnen die Heilige Schrift. „Einen Prozeß anlaufen lassen, bei dem drei Dimensionen gleichermaßen entfaltet und integriert werden: Evangelisierung, Gemeinschaft, Leader. Genauestens darauf achten, daß keines dieser drei Elemente hinter den anderen beiden zurückbleibt oder auf deren Kosten zu schnell wächst." Die Leader sollten „keine Prediger, sondern Anreger sein, die zusammen mit den übrigen die Wahrheit, Einheit, Aktion und Organisation suchen".

Rutilios Tätigkeit im Sinn des Evangeliums weckte die Bauern von Aguilares. Sie lernten, die Bibel in ihre eigene Wirklichkeit und ihren eigenen Alltag zu übersetzen. Sie fingen an, eben entdeckte Fähigkeiten – Ideen formulieren und debattieren, Initiative ergreifen, als Gruppe auftreten – in einer gewerkschaftlichen Organisation (FECCAS – Verband christlicher Bauern von El Salvador) anzuwenden, die 1964 gegründet worden war, aber seither kaum Leben entwickelt hatte. Sie entdeckten also ein Instrument, um legitime Forderungen zu erheben und für deren Erfüllung zu kämpfen. Rutilio Grande schrieb: „Ich werde versuchen, sie als Christen zu erleuchten, damit ihre Handlungen mit den Werten der Schrift vereinbar seien." FECCAS wurde größer und stärker. Der Funke sprang von Aguilares auf andere Regionen der kleinen Republik über. Die Bauern verbrüderten sich mit den Arbeitern der christlichen UTC-Gewerkschaft. Großgrundbesitzer, Privatunternehmer und Offiziere wurden aufmerksam. Sie zögerten nicht, Rutilio und seine Mitbrüder und Mitarbeiter als Aufwiegler zu bezeichnen. Am 12. März 1977 wurde Rutilio ermordet.

Immer deutlicher wird die Organisation der Bauern und Landarbeiter zur Kernfrage in der Auseinandersetzung um die Menschenrechte in El Salvador. Deswegen schrieb Oscar A. Romero (Erzbischof von San Salvador) zusammen mit Bischof Arturo Rivera Damas (Santiago de Maria) im August 1978 einen Hirtenbrief zum Thema „Kirche und politische Organisationen des Volkes", in dem die im Land herrschende Diskriminierung bestimmter Organisationen „von unten", die extreme Ungleichheit der Bürger im Bereich der politischen Partizipation und die gewalttätige Konfrontation zwischen den Organisationen des Volkes zum Anlaß genommen werden, um aus der Eigenart der Kirche und ihrem Dienstauftrag für das Volk konkrete Folgerungen für die Verhältnisse in El Salvador abzuleiten: „Der Glaube muß die politische Aktion inspirieren, ohne mit dieser verwechselt zu werden."

Kirche und Ideologie der nationalen Sicherheit

Spätestens mit der Proklamation des „Gesetzes zur Verteidigung und zur Sicherheit der öffentlichen Ordnung" (November 1977), durch das wichtige Teile der Staatsverfassung bezüglich fundamentaler Rechte und Freiheiten der

Bürger außer Kraft gesetzt wurden, reihte sich El Salvador mit Deutlichkeit in die Gruppe jener von Militärs regierten lateinamerikanischen Staaten ein, deren Politik auf der Staatslehre der „nationalen Sicherheit" gründet. Trotz Unterschieden in der Lehre und auch in der praktisch-politischen Verwirklichung je nach Situation eines Landes und je nach Eigenart einer Militärregierung zeigt die neue Staatslehre der nationalen Sicherheit einige gemeinsame Grundsätze und Merkmale. Ihrem Wesen nach ist sie eine Militärdoktrin, eine Wissenschaft vom Krieg, stark durchsetzt mit Ideen der Geopolitik und als Grundsatz- und Aktionsprogramm auf alle Sektoren der Gesellschaft ausgedehnt. Angestrebt wird eine Organisation des Staats, der Wirtschaft und der Kultur nach dem Modell der militärischen Organisation; dabei spielen Ziele des Kriegs, der inneren Sicherheit und der wirtschaftlichen Entwicklung eine weitaus größere Rolle als die Befriedigung der Grundbedürfnisse der verarmten Massen. Grundsätze und Maßnahmen für alle Bereiche der Politik, einschließlich Kultur, Erziehung und Religion werden in Form einer „totalen Strategie" von der Forderung nach einem „totalen Krieg" abgeleitet.

Ausgangspunkt für diesen totalen Krieg ist der Antagonismus zwischen dem internationalen Marxismus-Leninismus, verstanden als einheitlicher und monolithischer Block, und den nichtkommunistischen Ländern des Westens, verstanden als Gegenblock im Kampf gegen die kommunistische Welt. Alle sozialen Konflikte werden interpretiert als Folge dieses einzigen Antagonismus unserer Welt. Der totale Krieg hat als äußeren Feind den Marxismus; der innere Feind innerhalb jeder Nation sind mit dem Marxismus in Verbindung zu sehende weltanschauliche Ideen bestimmter Bevölkerungskreise sowie die Ansprüche und Erwartungen des Volkes und seiner Basisorganisationen hinsichtlich des Wandels gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Strukturen.

Aus der „totalen Strategie" – Aktionsprogramm für alle gesellschaftlichen Bereiche – entstand die Politik der nationalen Sicherheit. Die Macht üben die Militärs aus; das Volk nimmt nicht teil, weil ihm eine „Gesamtschau" der Geschichte fehlt. Zum „Militär" gehören auch alle Sicherheitsorgane, Geheimdienste und paramilitärische Organisationen. Bürger und Institutionen werden vom Staat gelenkt und sind ihm passiv untergeordnet; er legt die sozialen Rollen und Aktivitäten fest und kontrolliert sie. Der Staat ist die politische Einheit der historischen Bestandteile der Nation: Tradition, Bräuche, Sprache, Ideen, Territorium, Ausdrucksformen und Orientierungen, einig durch die Solidarität im Kampf gegen den gemeinsamen Feind, eine Suprastruktur in Händen der Militärs, die als nationale Elite die Erwartungen, Bedürfnisse und Interessen der Bürger interpretieren und so die nationalen Ziele wie Sicherheit, Wirtschaftswachstum, internationales Prestige, territoriale Integrität entwerfen. Der Durchsetzung der „nationalen Politik", die durch natürliche Gewalten, aber auch durch Menschen und durch Staaten behindert wird, dient die „natio-

nale Strategie", die Teil der totalen Strategie im Rahmen des totalen Kriegs ist. Alleiniger Träger der nationalen Gewalt ist das Militär, als nationale Nahziele gelten Entwicklung und Sicherheit. Entwicklung wird als Hauptfaktor der Macht gesehen, deren Erreichung eine Strategie voraussetzt, die nationale Sicherheit garantieren soll. „Entwicklung ist ein Aspekt des totalen Kriegs" (Villegas, Gurgel).

Die Ideologie der nationalen Sicherheit versteht Kirche und Religion als „religiöse Macht", als Faktor der Macht in der Totalstrategie gegen innere und äußere Feinde des Staats, als integraler Faktor der nationalen Macht. Religion und Kirche erhalten diese Interpretation nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihrer kulturellen und rituellen Symbole. Sie sind Symbole des christlichen Westens, die die Kraft in sich tragen, zum Kampf gegen den Kommunismus zu motivieren. Die westliche Kultur ist zutiefst verbunden mit christlichen Symbolen; sie müssen benutzt und kultiviert werden, jedoch sorgsam abstrahiert vom Glaubensinhalt, denn Glaube ist Privatsache des Individuums und deswegen strategisch nicht interessant.

Regime der nationalen Sicherheit suchen die Zusammenarbeit mit der Kirche; sie gehen davon aus, daß der Kommunismus der gemeinsame und schlimmste Feind von Staat und Kirche ist. Die Kirche soll dem Staat bei der ideologischen Kampagne gegen den Kommunismus helfen; der Staat garantiert dafür der Kirche die eigene Sicherheit. Das Regime benötigt eine traditionelle christliche Sprache, um der Bevölkerung seine Ziele nahezubringen. Der Staat erweckt beim Volk den Eindruck, daß die christliche Sprache auch seine Sprache ist. Deswegen werden Worte wie Gott und Allmächtiger viel benutzt; andere Worte und Symbole werden religiös fundiert. Oft trifft man die Trias „Gott – Vaterland – Freiheit"; sie soll den Staat, das Regime und die Verhältnisse religiös immunisieren. Um die Zusammenarbeit mit der Kirche zu erreichen, gewährt der Staat der Kirche einige Sicherheiten und Privilegien: Freiheit des Kultes, Garantie katholischer Erziehung, Militärbischöfe und -pfarrer, Zensur von Veröffentlichungen, Subventionen für kirchliche Werke, Beteiligung von Priestern in Ministerien, öffentliches Lob für Bischöfe und Teilnahme der Militärs an Gottesdiensten. Dafür erwartet der Staat von der Kirche die aktive Beteiligung am Kampf gegen den Kommunismus und die Absegnung aller Unternehmungen der Militärdiktatur. Die Kirche soll eine dem Militär analoge Rolle spielen: Die Bevölkerung unter Kontrolle halten und für nationale Ziele kämpfen.

In dem Maß, in dem die lateinamerikanische Kirche sich für die Armen, für die Menschenrechte der Indios und Landarbeiter und für sozialen Wandel aussprach und engagierte, stellte sie die Staatslehre der nationalen Sicherheit in Theorie und Praxis in Frage: der Konflikt mit den Militärdiktaturen ist unvermeidlich. Nach der Konzeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und der

Bischofskonferenz von Medellin (1968) geht es der Kirche um das Heil des ganzen Menschen, um die ganzheitliche menschliche Entwicklung, um die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft. Die Kirche verkündet das Heil im umfassenden Sinn – als Volk Gottes, als Zeichen, als Gemeinschaft, als Anwalt der Armen. Nach Meinung der Vertreter der nationalen Sicherheit ist diese nachkonziliare Kirche antichristlich, weil marxistische Prinzipien und kommunistische Elemente in sie eingedrungen seien. Getreu den Prinzipien der nationalen Sicherheit wird die Institution Kirche respektiert, aber ihre Sendung wird angegriffen und behindert, vor allem indem man einzelne Bischöfe, Priester, Ordensschwestern und Katechisten terrorisiert und beseitigt, vor allem aber jene verfolgt, die vornehmlich Adressaten der Sendung und Sorge der Kirche sind.

Eine Reihe von lateinamerikanischen Bischofskonferenzen hat sich deutlich gegen die Ideologie der nationalen Sicherheit und ihre konkrete politische Praxis ausgesprochen:

„Sicherheit darf kein Privileg für Systeme, Klassen und Parteien sein. Vielmehr stellt sie eine Verantwortung des Staats im Dienst aller dar. Deshalb darf sie keine Grundrechte opfern, um damit Sonderinteressen zu garantieren. Sicherheit als Gut einer Nation ist unvereinbar mit der ständigen Unsicherheit, in der das Volk lebt. Diese wird aktuell angesichts willkürlicher Unterdrückungsmaßnahmen, gegen die niemand sich zu verteidigen vermag, angesichts von Zwangsinternierungen, unerklärtem Verschwinden von Personen, entwürdigenden Prozessen und Verhören, Gewalttaten, die skrupellose Terroristen mir nichts dir nichts im geheimen verüben, und angesichts der Tatsache, daß derartige Verbrechen häufig fast gänzlich ungestraft bleiben. Wenn Sicherheit aber zum Privileg eines Systems würde, würde sie zur letzten Quelle des Rechts und könnte im eigenen Interesse dieses Systems juristische Normen schaffen, verändern und aufheben. So würde sich eine gefährliche Entfernung zwischen Staat und Nation ergeben und dann auch vergrößern zwischen einem Staat, der sich mit einem System identifiziert, und einer Nation, die in nichts mitbestimmen kann oder deren Mitbestimmung allenfalls in dem Maß toleriert wird, in dem sie zur Stärkung des Systems dient. Eine solche Entfernung ist immer die Ursache für alle totalitären Regime von links oder rechts, die ihrerseits eine Negation sowohl des Gemeinwohls als auch aller christlichen Grundsätze darstellen" (Brasilianische Bischofskonferenz, Februar 1977). – „Deshalb darf keine Theorie über die allgemeine Sicherheit, so wichtig diese auch ist, die Rechte der Person zerstören; denn die soziale Ordnung und ihre Entwicklung haben sich, ebenso wie die Ordnung der Dinge, der Ordnung der Personen zu unterstellen und nicht umgekehrt" (Argentinische Bischofskonferenz, Mai 1977). – „Die repressive Gewaltanwendung von seiten des Staats ist wirkliche Gewaltanwendung und ist ungerecht, denn dadurch verteidigt der Staat – vor allem andern und kraft seiner institutionellen Macht – die Dauerhaftigkeit des existierenden sozioökonomischen und politischen Systems und verhindert jede wirkliche Möglichkeit für das Volk, als letztes Subjekt des politischen Willens sein Recht auf Selbstregierung zu gebrauchen und einen neuen institutionellen Weg auf die Gerechtigkeit hin zu finden" (Oscar A. Romero, Erzbischof von San Salvador).

Klaus Schatz SJ

Einsatz für Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen

Jesuiten und Sklaverei im 16. und 17. Jahrhundert

Seit jenem 4. Adventssonntag des Jahres 1511, als in der Kirche von Santo Domingo auf Haiti der Dominikaner *Antonio de Montesinos* den spanischen Plantagenbesitzern in ungewöhnlicher Schärfe ins Gewissen redete und ihnen erklärte, sie lebten samt und sonders in schwerer Sünde und könnten das Heil genausowenig wie Türken und Heiden erlangen, solange sie die Indianer in Sklaverei hielten, sollte der Kampf um Freiheit und Menschenrechte der Eingeborenen der Neuen Welt über Jahrhunderte nicht aufhören. Wohl wurde jener erste Protest, wie es meist in der Geschichte in solchen Fällen geschieht, durch kirchliche Disziplinarmaßnahmen zum Schweigen gebracht: Auf politischen Druck König Ferdinands von Aragon hin verbot der Dominikanerprovinzial seinen Untergebenen im heiligen Gehorsam, öffentlich auf der Kanzel solch skandalöse Reden zu führen. Aber nun war doch das Gewissen geweckt.

Die Fortsetzung des Kampfes ist verbunden mit dem Namen des Dominikaners *Bartolomé de Las Casas*. Weniger bekannt ist jedoch, daß Las Casas keineswegs einsamer Rufer inmitten einer Wüste kirchlicher Gleichgültigkeit war. Er ist vielmehr, mit all seiner Einseitigkeit und seinen Grenzen, in vielem vergleichbar etwa einer Gestalt wie Bischof Helder Câmara heute, nur die exponierteste Gestalt einer Protestbewegung, die vor allem von Dominikanern und anderen Ordensleuten, aber auch von Weltpriestern und Bischöfen getragen wurde, die nicht allein in Amerika, sondern auch in der spanischen Heimat ihre Resonanz fand, bis hinein in die Naturrechtslehre eines Franz v. Vitoria, eines Dominikus de Soto und eines Franz Suarez, welche die damalige Frage nach Gerechtigkeit philosophisch-theologisch zu verarbeiten suchten[1].

Sind es im 16. Jahrhundert die Dominikaner, welche sich vor allem zum Anwalt der Indios machen, so sind es im 17. Jahrhundert vor allem die Jesuiten. Auch hier fällt gewöhnlich nur ein Stichwort ein: wie für die Dominikaner des 16. Jahrhunderts Las Casas, so für die Jesuiten des 17. und 18. Jahrhunderts der sogenannte „Jesuitenstaat" in Paraguay. Es ist eine bei allen zeitbedingten Grenzen doch großartige Verbindung von Mission und „Entwicklung" und ebenfalls ein wirksamer Schutz der anvertrauten Indios vor Versklavung und Ausbeutung, nicht zuletzt vor dem „Kulturschock" der unvorbereiteten Kon-

frontation mit der Welt der Spanier. Und doch vergißt man allzuleicht, daß dieses Experiment nicht isoliert gesehen werden darf. Denn einmal waren die Reduktionen in Paraguay nur der erste, volkreichste und entwickeltste eines ganzen Gürtels von „Jesuitenstaaten", der sich in den Tieflandregionen Spanisch-Amerikas vom oberen Amazonas bis in die La-Plata-Region erstreckte[2]. Dann ist die Einrichtung der Reduktionen eingebettet in den viel weiteren Kontext des Kampfes um die Menschenrechte der Indios auch außerhalb der Reduktionen, eines Kampfes, der sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Gesellschaft Jesu in Lateinamerika in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert hindurchzieht.

Kampf für die Menschenrechte der Indios

Gerade im 17. Jahrhundert herrschte in Brasilien und ebenso im spanischen Vizekönigreich La Plata unter den meisten Plantagenbesitzern ein unglaublicher Haß gegen die Jesuiten. Immer wieder, wenn ein päpstliches Dokument oder auch ein königliches Dekret zum Schutz der Indios erging, kam es zu Ausschreitungen gegen die Häuser der Jesuiten; man machte sie für diese Dekrete verantwortlich, was ja meist auch stimmte. Wie hier deutlich wird, konnte der Kampf für die Freiheit der Indios wie schon zu Zeiten von Las Casas auf die Unterstützung Roms einerseits, der spanischen und zeitweise auch der portugiesischen Krone anderseits rechnen. Aber Rom, bzw. Madrid und Lissabon waren fern; und die örtlichen Instanzen, die Vizekönige, Gouverneure und Encomenderos (Kommendenbesitzer im spanischen Bereich) hintertrieben immer wieder die Ausführung der Gesetze.

Für den genannten Jesuitenhaß bezeichnend ist ein Beispiel, das nicht der Komik entbehrt: 1639 erging auf Veranlassung der spanischen Jesuiten das Breve Urbans VIII. „Commissum nobis", das die Sklavenjagden und den Sklavenhandel mit Indios unter der Strafe der dem Papst reservierten Exkommunikation verbot. Hintergrund waren die Sklavenjagden der „Bandeirantes" oder „Paulistaner", der Bewohner von São Paulo, welche Indios aus den Jesuiten-Reduktionen von Paraguay, die wegen ihres hohen Ausbildungsstands als Ware bester Qualität geschätzt waren, für ihre Plantagen holten. Es war das zweite bedeutende päpstliche Dokument zum Schutz der Indianer, etwa ein Jahrhundert nach „Veritas ipsa" Pauls III. von 1537, das im Zusammenhang mit dem Kampf von Las Casas stand.

In Santos (Brasilien), ebenso wie in São Paulo und Rio, kam es 1640 bei Bekanntwerden des Breve zu Unruhen des von den Plantagenbesitzern aufgehetzten Pöbels gegen die Jesuiten – und zugleich zum Appell vom Papst an die weltliche Gewalt. Die Jesuiten von Santos verbarrikadierten sich in ihrem

Haus; als schließlich nach Stunden der Belagerung der Superior einen Ausfall wagte, indem er mit dem Sanctissimum in der Hand das Haus verließ, ging der Pöbel vor dem eucharistischen Heiland in die Knie, fuhr jedoch fort zu brüllen: „Jesuiten raus! Tod den Jesuiten!" Andere riefen: „Jesuiten raus! Es genügen Karmeliter und Franziskaner, die uns den Himmel versprechen, während die Väter der Gesellschaft uns alle in die Hölle stoßen wollen" – die Jesuiten gaben nämlich im allgemeinen denjenigen keine Absolution, die an Sklavenjagden oder Sklavenhandel teilnahmen, die Franziskaner anscheinend doch[3]. Als schließlich jemand die Türen des Hauses einschlug und die Auslieferung der päpstlichen Bulle verlangte, erklärte der Superior, „daß alle nach der Abendmahlsbulle exkommuniziert seien, weil sie vom Papst Berufung eingelegt hätten, daß sie außerdem nach derselben Bulle exkommuniziert seien, weil sie die Ausführung apostolischer Briefe hinderten; und daß schließlich ipso facto alle exkommuniziert seien, die uns die Türen einschlagen"[4].

Es war freilich nicht Exkommunikation und Interdikt, was damals den Sklavenzügen der Paulistaner für einige Jahrzehnte einen Riegel vorschob. Wirksamer als päpstliches Breve und Kirchenstrafen war die Ausrüstung der Indios mit Feuerwaffen, die die Jesuiten von Paraguay vom spanischen König erreichten; sie führte 1641 am Rio Mbororé zur blutigen Niederlage der Paulistaner.

Gerade die Geschichte *Brasiliens* ist von Anfang an engstens verknüpft mit dem Kampf der Jesuiten gegen die Indio-Sklaverei. 1549 kamen die ersten Jesuiten nach Brasilien; im selben Jahr predigte bereits P. Leonardo Nunes in São Vicente, ähnlich wie 38 Jahre vorher der Dominikaner Antonio de Montesinos in Santo Domingo, kein Sklavenhalter könne gerettet werden; er und seine Mitbrüder seien bereit, ihr Leben für die Freiheit der Indios zu opfern[5]. Es ist wohl nicht übertrieben, wenn P. Sebastian Gomes 1596 schreibt: „Wenn unsere Mitbrüder sich nicht um sie (die Indios) gekümmert und sie vor den Klauen und Zähnen der Weißen geschützt hätten, gäbe es überhaupt keinen mehr; und weil wir ihnen in den Arm fallen und sie daran hindern, diese armen Indios gefangenzunehmen, sind wir bei den meisten Portugiesen verhaßt, und sie schleudern tausend Anklagen gegen uns. Unser Herr gebe ihnen die Gnade, daß sie der Gerechtigkeit folgen und die Wahrheit erkennen."[6]

Dieser Einsatz spielte sich auf verschiedenen Ebenen ab. Die wichtigste war Missionierung und Schutz der Indios in den *Aldeias*, Indianerdörfern unter der geistlichen und weltlichen Leitung der Patres, die schon in den Jahren nach 1550 entstanden und damit ein halbes Jahrhundert vor Beginn des Experiments von Paraguay bereits eine Art „Reduktionen" bildeten. Die andere Ebene war die unmittelbar politische: Mitarbeit mit den Kolonialbehörden und Interventionen nach Lissabon zur allmählichen Einschränkung und Aufhebung der Indio-Sklaverei.

Die Interventionen richteten sich vor allem gegen die *Entradas*, Züge ins

Landesinnere, die angeblich der „Anwerbung" von Sklaven dienten, in Wirklichkeit jedoch weitgehend Menschenjagden waren. Durch diese Sklavenjagden war auch das Missionswerk unmittelbar bedroht; denn die Indios zogen sich aus Angst in die Wälder zurück, um so mehr, wenn es vorkam, daß einzelne Sklavenjäger im Jesuitentalar erschienen, um das Vertrauen der Indios zu gewinnen. Als es wiederholt zur Versklavung auch von Aldeia-Indianern kam, schrieb P. Antonio Vieira 1661 an den portugiesischen König: „Der ganze Grund der Bekehrung der heidnischen Indios . . . ist der, daß ihnen im Namen Eurer Majestät versprochen worden ist, daß sie unter dem Schutz der Patres erfahren würden, daß diese sie verteidigen: und mit diesem Beispiel geht der Kredit unseres Wortes, die Autorität der Gesetze Eurer Majestät, die Versprechen, die wir ihnen im Namen Eurer Majestät gemacht haben, kurz alles verloren." [7]

Umgekehrt kamen von den portugiesischen Siedlern Klagen wie jene aus dem Jahr 1612, die Indios könnten in beliebiger Zahl zur Verfügung stehen, wenn sie nicht den Siedlern entzogen und zu Unterworfenen der Jesuiten gemacht worden wären [8]. In dem Einsatz der Jesuiten für die Indios und in ihren Aldeias sah man keineswegs reine Menschenliebe, sondern eine selbstsüchtige Konkurrenz: in Wirklichkeit wollten die Patres die Indios für sich selbst arbeiten lassen! Tatsächlich schien von den wirtschaftlichen Notwendigkeiten der Siedler her die Sklavenarbeit eine Notwendigkeit darzustellen. Hinzu kamen Erwägungen, bzw. Rechtfertigungen, wie sie auch im spanischen Bereich seit der Entdeckung Amerikas immer wieder auftauchen: die Indios seien ohne Sklaverei nicht zu geregelter Arbeit zu bringen, bzw. sie seien als „Wilde" in kindhaftem Stadium zu einem verantwortungsbewußten Gebrauch ihrer Freiheit nicht fähig. Auch die Jesuiten gingen übrigens von dieser selben Voraussetzung aus, daß die Indios nicht bzw. noch nicht reif zum Gebrauch ihrer Freiheit seien. Sie zogen daraus freilich andere Folgerungen, nämlich die, daß die Indios als schutzbedürftige Kinder vor Ausbeutung zu bewahren und in den Reduktionen und Aldeias durch geduldige Erziehungsarbeit allmählich zu höherer Zivilisation zu bringen seien; fehlende Reife durfte nach ihnen kein Freibrief für individuelle Ausbeutung sein.

Die Jesuiten mußten freilich auch hier, wie so oft, auf beiden Schultern tragen, um in der Praxis etwas zu erreichen. Sie mußten sich ebenfalls als Sachwalter der Portugiesen geben; sie mußten zeigen, daß die Freiheit der Indios in ihrem wahren und dauerhaften wirtschaftlichen Interesse liege, während die Sklaverei als wirtschaftlicher Raubbau auf die Dauer zum Ruin führe. So schreibt bereits P. *Nóbrega,* mit dessen Namen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Kampf um die Rechte der Indios verbunden ist, 1553: Wenn die Indios nicht versklavt werden, dann kommen sie freiwillig, und es wird im Endeffekt sogar mehr Zucker für den König produziert [9]! In diesem Rahmen

steht auch, daß die Jesuiten Aldeia-Indianer bis zu 3 Monate im Jahr an die Plantagenbesitzer „ausliehen".

Außerdem teilten die Jesuiten auch die allgemeine Anschauung der Theologen ihrer Zeit, daß nicht jede Sklaverei von vornherein unsittlich sei, wie denn ja überhaupt unsere Vorstellung von unveräußerlicher menschlicher Freiheit der Zeit vor Aufklärung und Französischer Revolution fremd war. Legitime Rechtstitel für Sklaverei waren: Gefangennahme in einem gerechten Krieg; Verkauf in die Sklaverei als Ersatz für die verdiente Todesstrafe; ferner (speziell in Brasilien) der Kauf von Opfern von Kannibalen, die dazu bestimmt waren, verspeist zu werden („resgate", d. h. Loskauf von „Indios da corda", Indios, die an einem Strick geführt wurden); ja schließlich sogar Selbstverkauf in äußerster Not oder Verkauf von Kindern durch ihre Eltern!

Allerdings versuchten die Jesuiten, diese Rechtstitel möglichst einzuschränken. Als Bischof Pedro Fernandes Sardinha v. Bahia, der erste Bischof Brasiliens, 1556 nach einem Schiffbruch von heidnischen Indios aus dem Stamm der Caetés verspeist wurde, versklavten die Portugiesen in einer Art Kollektivhaftung den ganzen Stamm. Auch diese Repressalie wurde von den Jesuiten im Prinzip gebilligt. Sie protestierten erst, als auch Stammesangehörige, die längst christlich geworden waren und in den Aldeias der Jesuiten wohnten, mitversklavt wurden.

Als in der Mitte des 16. Jahrhunderts bei den Indios des unteren Amazonas der bisher bei ihnen unbekannte Sklavenhandel und vor allem die Möglichkeit, daß Eltern ihre Kinder in die Sklaverei verkauften, zur Korrumpierung der ganzen Sozialverhältnisse und praktischen Zerstörung aller menschlichen Bindungen führte, wandte sich P. Nóbrega 1567 an den portugiesischen König: „Da Ihre Hoheit Brasilien von seinen Irrtümern zu bekehren und in den Sitten zu zivilisieren behauptet, sehe ich keinen Grund, bei ihnen einen Brauch einzuführen, den ihnen als Barbaren das natürliche Gesetz der Kindesliebe niemals erlaubt hatte, bevor die perverse Habsucht in das Land eintrat." [10]

Zu dieser Mitarbeit am System, um wenigstens die ärgsten Exzesse verhindern zu können, gehört auch seit einem königlichen Dekret von 1587 die Begleitung der „Entradas" durch Jesuiten, damit diese wenigstens die Rechtstitel der Versklavung an Ort und Stelle kontrollieren konnten [11]. Es war und blieb freilich eine problematische Mitarbeit, besonders wenn die Jesuiten dabei aufgrund des Vertrauens, das sie bei den Indios genossen, diese überzeugen sollten, mit den Weißen mitzuziehen und auf ihren Gütern zu arbeiten, dafür als Lohn auch einige Indios für ihre eigenen Aldeias bekamen.

Auch P. *Antonio Vieira*, mit dessen Namen im 17. Jahrhundert der Kampf gegen die Indio-Sklaverei in Maranhão (dem Norden des heutigen Brasiliens) verbunden ist, lehnte die Teilnahme an solchen Entradas nicht rundweg ab, mußte dann jedoch erleben, daß seine vom Gesetz vorgesehene Autorität nicht

durchdrang und nicht ungerechte Versklavungen verhindern konnte. Wie vorsichtig auch er vorgehen mußte, geht daraus hervor, daß er öffentliche Proteste nicht wagen konnte[12]. Immerhin hatte er schon viel gewonnen, als eine königliche Verordnung von 1655 für strittige Fälle dem Grundsatz „Praesumptio stat pro libertate" folgte: die „Rechtstitel" der Sklaverei mußten in jedem einzelnen Fall bewiesen werden, nicht umgekehrt!

1661 kam es sogar so weit, daß alle Jesuiten des Maranhão wegen ihrer proindianischen Einstellung vertrieben und nach Portugal abtransportiert wurden, von wo sie erst zwei Jahre später zurückkommen konnten. P. Vieira wurde sogar drei Jahre im Kerker der portugiesischen Inquisition festgehalten, offiziell freilich wegen Anklagen, die nichts mit dem Indio-Problem zu tun hatten; er wurde erst 1667 rehabilitiert.

Freilich hatten die Jesuiten im Konfliktsfall nicht immer den Mut zu eindeutiger Option und Parteinahme; die Aufrechterhaltung der apostolischen Arbeiten für die Weißen nötigte mehrfach zu Kompromissen. Ein gewisser Testfall war São Paulo; denn von hier zogen die „Bandeirantes" los. Wie sollten sich die Jesuiten denjenigen gegenüber verhalten, die das Werk ihrer spanischen Mitbrüder in Paraguay immer wieder vernichteten? 1640 war es bereits im Gefolge des päpstlichen Breves zur Austreibung der Jesuiten aus São Paulo gekommen. Zwar trifft die häufig wiederholte Behauptung nicht zu, die Jesuiten hätten bei ihrer Rückkehr 1653 versprechen müssen, sich nicht mehr gegen die Sklavenjagden der „Bandeirantes" zu stellen[13]. Immerhin mußten sie zusagen, keine flüchtigen Indios in ihren Häusern oder Aldeias aufzunehmen, sondern diese ihren legitimen Herren auszuliefern[14]. Ähnlich wie die „Ausleihe" von Aldeia-Indianern sollte dies wohl auch den Vorwurf abwehren, die Jesuiten wollten die Indios nur für sich selbst verwenden und entzögen sie deshalb den anderen Weißen. Vor allem jedoch war von der 1640 noch betonten Pflicht zur „Restitution", d. h. zur Entlassung der zu Unrecht geraubten Indios und ihrer Rückführung in die Reduktionen, nun keine Rede mehr.

Nach 1680 kam es in São Paulo zu neuen Unruhen gegen die Jesuiten. Die meisten Jesuiten und auch der Provinzial plädierten für das, was man in heutigem Jargon „Aufkündigung jeglicher Solidarität mit den Ausbeutern" nennen würde: nämlich Verlassen des Kollegs und der Stadt. Wenn nicht die erforderliche Genehmigung dieser Entscheidung durch Rom einen Aufschub bedingt hätte, wäre das Faktum bereits gesetzt worden. Die intensiven Demarchen der Bevölkerung von São Paulo, möglicherweise auch die angeblichen, jedoch wohl kaum ernstzunehmenden Drohungen: „Sonst werden wir alle Häretiker", bewogen jedoch den neuen Provinzial, der auch kein Freund der eindeutigen Parteinahme für die Indios war, zum Rückzug. So blieben die Jesuiten in São Paulo. Wie peinlich sie ihre Situation dort empfanden, geht jedoch aus einem Brief des Rektors des Kollegs an den Ordensgeneral aus dem Jahr 1685 her-

vor: „Die Missionen sind von großem geistlichen Vorteil für die Indianer, jedoch mit den Weißen ist nichts zu machen, denn alle, *ohne Ausnahme*, sind nicht davon abzubringen, die armen Indianer zu fangen, zu töten und zu verkaufen; und außerdem bereiten die Weißen zugleich den Beichtvätern ständig Gewissensbedenken, da sie eine Besserung von dieser Schuld weder versprechen noch auch eine solche geschieht." Sinn habe höchstens die Erziehung einiger Söhne von Weißen, damit diese dann in irgendeinen Orden eintreten und „so frei von der Sünde ihrer Väter seien" [15].

Der Erfolg war freilich meist nur vorübergehend. Wohl erwirkten die Jesuiten immer wieder Gesetze, die die Indio-Sklaverei einschränkten und ihren Vorstellungen entgegenkamen: so 1587, 1596, 1609, 1653, 1655, zuletzt noch 1680, als jede neue Versklavung von Indios verboten wurde. Die Gesetze wurden jedoch meist in der Praxis unterlaufen oder gar nach kurzer Zeit bereits widerrufen.

In *Spanisch-Amerika* war die eigentliche Indio-Sklaverei seit den Tagen von Las Casas verboten. An ihre Stelle war jedoch der „Servicio personal" getreten, eine praktisch an Sklaverei grenzende Form der Leibeigenschaft. Hier gelang es nun den Jesuiten im Vizekönigreich *La Plata*, um 1610 durch ihr persönliches Beispiel ein Zeichen zu setzen, das weiterreichende politische Auswirkungen hatte. Ähnlich wie in anderen Orten hatte auch in Santiago de Chile ein Wohltäter dem Jesuitenkolleg 20 Indios als „Almosen" zum „Servicio personal" geschenkt. Der Ordensgeneral Aquaviva billigte dies keineswegs, befürwortete jedoch, wie er in einem späteren Brief präzisierte, auch nicht die Radikallösung der sofortigen Entlassung in die Freiheit, „denn abgesehen davon, daß dies revolutionäre Unruhe und Mißstimmung gegen die Gesellschaft Jesu verursachen könnte, tut man auch den Indios selbst damit keinen Gefallen, denn dann geraten sie nur in die Gewalt anderer spanischer Herren, was für sie nicht so gut ist". Besser man behandle die Indios so gut, „daß sie es als Glück betrachten, uns zu gehören, und die Spanier sich an uns ein Beispiel nehmen".

Bevor jedoch dieser Brief eintraf, hatte der Provinzial Diego de Torres nach intensiver Beratung mit vielen Jesuiten die anscheinend „unkluge" Entscheidung getroffen, allen 20 Indios die Freiheit zu geben, bzw. es ihnen anheimzustellen, als freie Arbeiter gegen Entlöhnung zu bleiben, was übrigens alle taten. Tatsächlich war es ein Wagnis. Ein solcher Akt mußte als Demonstration verstanden werden und die Jesuiten der Gefahr aussetzen, von den Spaniern keine Almosen mehr zu bekommen. Und wirklich rief dieses Beispiel, nachgeahmt von den Jesuiten in Tucumán, in Córdoba, Santiago del Estero und Asunciòn, jedesmal einen Sturm der Entrüstung hervor; es kam zum Wirtschaftsboykott gegen die Jesuiten und in einzelnen Fällen zu ihrem vorübergehenden Rückzug aus der Stadt. Und doch erwies es sich im Endeffekt als

richtiger denn die vorsichtige Klugheit Aquavivas. Der Provinzial konnte nun die Ungerechtigkeit des „Servicio personal" anprangern, nun auch unterstützt vom Bischof von Santiago und mehreren Theologen, und erreichte vom Gouverneur die Durchführung der königlichen Verordnungen, die den „Servicio personal" untersagten und die bisher nur auf dem Papier gestanden hatten[16]. Diese Jahre um 1610 waren übrigens dieselbe Zeit, in der das Werk der Reduktionen in Paraguay seinen Anfang nahm.

Mit einer anderen Form von Sklaverei setzten sich im 17. Jahrhundert die Jesuiten des Kollegs San Pablo zu *Lima* in Peru auseinander. Es ging vor allem um die Frage der Erlaubtheit der *Mita*, d. h. der Zwangsverpflichtung der Indios zur Arbeit in den Quecksilberminen von Huancavelica und vor allem in den Silberminen von Potosì, als Bergwerkstadt damals eine der volkreichsten Städte der Welt und sicher die größte Amerikas. Die dort herrschenden unmenschlichen Arbeitsbedingungen und das Massensterben der dort beschäftigten Indios mußten unbedingt eine negative Antwort nahelegen.

Der jesuitische Missionstheoretiker José de Acosta hatte jedoch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts das Prinzip der Zwangsverpflichtung der Indios zur Arbeit im allgemeinen und in Potosì speziell gerechtfertigt. Das eine Argument war die mangelnde Reife zur Freiheit: Ohne Zwang seien die Eingeborenen nicht zur Arbeit zu bringen; sonst geschehe nichts über das zum Lebensunterhalt Allernotwendigste hinaus. Das andere Argument lautete: Ohne Zwangsverpflichtung müßten die Bergwerke stillgelegt werden, das jedoch führe zum wirtschaftlichen Ruin Amerikas. Rüttelte Acosta nicht am Prinzip der Zwangsverpflichtung, so forderte er freilich anderseits eine Reihe von Maßnahmen zu ihrer gerechteren und schonenderen Durchführung[17].

Anders jedoch als er urteilten die Jesuiten des 17. Jahrhunderts. Damals gab es Theologen, die argumentierten, die politische Macht Spaniens beruhe auf dem Silber von Potosì, und diese Macht sei unbedingt nötig für die Sache der katholischen Kirche in Europa. Zumal während des Dreißigjährigen Krieges lag es nahe, die Zwangsverpflichtung der Indios in Potosì mit den Zwängen kirchenpolitischer Notwendigkeiten zu rechtfertigen; sie erschien als Preis, der gezahlt werden mußte, damit etwa der Protestantismus in Deutschland zurückgedrängt würde.

Diese Argumentation wurde freilich von den Jesuiten in Lima, die hier auf der strikten Ebene der Gerechtigkeit argumentierten, nicht anerkannt. P. Pedro Onate betonte, daß der spanische König kein Recht habe, das Wohl Perus und der Indios fernen Zielen wie der Sache der Kirche in Deutschland zu opfern[18]. Andere Jesuiten intervenierten ebenfalls gegen die Zwangsarbeit in den Bergwerken. Allerdings blieb ihnen ein dauerhafter Erfolg versagt. Wohl schaffte 1670 der Vizekönig von Peru aufgrund des Gutachtens von Jesuiten, welche erklärten, die Abschaffung der Mita sei keine Ermessensfrage, sondern eine un-

bedingt im Gewissen bindende Forderung der strikten Gerechtigkeit, diese ab und schrieb an den spanischen König, es sei nicht Silber, sondern Schweiß und Blut der Indios, was Potosì nach Spanien sende. Aber dies dauerte nicht lange. Nach seinem Tod kehrte sein Nachfolger wieder zu der alten Praxis zurück[19].

Jesuiten und Negersklaverei

Bildet so der Einsatz für die Rechte der Indios, bei allen Inkonsequenzen und Halbheiten, die natürlich auch hier zu verzeichnen sind, im großen und ganzen gesehen doch ein Ruhmesblatt für die Gesellschaft Jesu, so kann man leider nicht dasselbe für die Einstellung zur Negersklaverei sagen. Das „doppelte Maß" gegenüber Indios und Negern ist freilich nicht ein Spezifikum der Jesuiten, sondern eine generelle kirchliche Erscheinung für den ganzen Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert: während man für die Freiheit der Indios kämpfte, wurde die Sklaverei der Neger geradezu für normal gehalten. Bezeichnend ist etwa, wenn der Jesuit Francisco Carneiro sich nach 1640 beklagt, in Rio de Janeiro würden öffentlich Indios verkauft, „mit solcher Freiheit und Unverschämtheit, als wären es Mauren oder Neger von Guinea"[20]. Und so schwieg die offizielle Kirche bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts gegenüber der Verschleppung von (nach mittleren Schätzungen) ca. 50 Millionen Schwarzen im Lauf von 3–4 Jahrhunderten, von denen noch durchschnittlich ein Drittel auf den Landmärschen umkam, ein weiteres Drittel auf dem Schiff und nur ein Drittel Amerika erreichte.

Die Gründe für die Billigung oder doch Tolerierung der Versklavung der Afrikaner bei oft gleichzeitigem Kampf für die Freiheit der Indios sind vielfältig: abgesehen von einer Art Kapitulation vor wirtschaftlichen Notwendigkeiten (irgendwoher mußten ja schließlich die Arbeitskräfte kommen), abgesehen weiter von der Erfahrung, daß die Neger schwere Plantagenarbeit eher überlebten als die Indios, jedenfalls nicht als Rasse dabei zugrunde gingen, war es die Tatsache, daß die Missionare bei den Indios das Unrecht der Versklavung aus nächster Nähe miterlebten, während man sich über das, was in der Ferne mit den Afrikanern geschah, leichter Illusionen machen bzw. sich einreden konnte, die Wirklichkeit sei doch nicht so schlimm, wie einige alarmierende Gerüchte besagten. Einen weiteren Grund werden wir noch kennenlernen.

Jedenfalls waren kirchliche Institutionen und Orden in Amerika hier allgemein unmittelbar betroffen. Für die Orden war es schon viel, wenn sie wenigstens nicht am Sklaven*handel* direkt beteiligt waren. Denn praktisch alle Orden, auch die Gesellschaft Jesu und ihre Häuser, waren in der Neuen Welt Sklaven*halter* in großem Stil. Das Jesuitenkolleg in Lima besaß im 17. Jahr-

hundert sogar ca. 1500 Negersklaven für seine riesigen Ländereien; das war natürlich das krasseste Beispiel. Der Ordensgeneral Mercurian hatte noch 1578 versucht, den Anfängen zu wehren: er hatte gefordert, alle Sklavinnen zu entlassen (da diese natürlich Stoff zu übler Nachrede bieten konnten) und auch die Zahl der Sklaven möglichst zu reduzieren[21]. Diese Anweisung konnte keine dauernde Wirkung haben, da ihr eine wirtschaftliche Notwendigkeit entgegenstand.

Um gerecht zu urteilen, dürfen wir hier nicht unsere emotionalen Reaktionen sprechen lassen, die sich für uns mit dem Reizbegriff „Sklaverei" verbinden. Nicht nur galt damals, wie ja schließlich auch im Neuen Testament[22], die Sklaverei in sich als normale und keineswegs von vornherein unmenschliche und unsittliche Institution; auch die ganze Wirtschaft beruhte auf ihr, denn Spanier bzw. Portugiesen verrichteten prinzipiell keine körperliche Arbeit. Auch ein Orden war elementar auf Negersklaven angewiesen, wenn er überhaupt den Betrieb größerer Werke und Institutionen aufrechterhalten wollte. Die Alternative wäre die Aufgabe aller größeren apostolischen Arbeiten und Häuser gewesen.

Es gab gewiß einzelne Jesuiten, die diese Konsequenz ziehen wollten, um nicht an einem unmenschlichen System teilzunehmen. Zu nennen ist ein P. Garcia, der Ende des 16. Jahrhunderts in Brasilien lebte und an den Ordensgeneral schrieb, er sei der Überzeugung, kein Indianer oder Neger sei „rechtmäßig" zum Sklaven gemacht. Sein Gewissen könne es nicht mehr ertragen, daß seine Ordensprovinz soviele Sklaven besitze, so daß er zu der Überzeugung gekommen sei, daß er Gott im weltlichen Stand noch besser dienen und sicherer gerettet werden könne als in einer Ordensprovinz, in der er mit ansehen müsse, daß solche Dinge geschähen. – Aber die führenden Theologen des Ordens, z. B. der spanische Jesuit Molina, dachten anders. Sie gingen alle davon aus, daß es eine „gerechte Sklaverei" geben könne. Zum Schluß wurde P. Garcia als „Ruhestörer" nach Europa zurückgebracht[23].

Es lohnt sich nun, gerade auf die Argumentation von P. *Molina* in seinem Werk „De iure et iustitia" einzugehen. Molina gehört nicht zu jenen Theologen, denen man Abstraktionismus und mangelnden Realitätssinn bei der Behandlung gesellschaftlicher Probleme vorwerfen kann. Er bemüht sich vielmehr um exakte Informationen über die Realität des Sklavenfangs und Sklavenhandels; er weiß auch einigermaßen Bescheid über die Greuel, die beim Sklaventransport zu Land und zu See geschehen. Natürlich geht er anderseits davon aus, daß Sklaverei nicht schon durch das Naturgesetz verboten ist, daß es vielmehr legitime Rechtstitel der Versklavung gibt. Er macht sich jedoch keine Illusionen darüber, daß in der Praxis des Sklavenhandels von diesen „legitimen Rechtstiteln" in sehr vielen Fällen keine Rede sein kann. Aber weiß man das von vornherein? Es wäre ja zu einfach, würden wir uns vorstellen,

die schwarzen Sklaven seien immer durch brutalen und einfachen Menschenraub gewonnen worden. Dies kam natürlich nicht selten vor; meist jedoch sah die Wirklichkeit komplizierter aus. Die ständigen Stammeskriege, die für ein Reservoir von Kriegsgefangenen sorgten, das gegen begehrte europäische Waren preiswert abgesetzt werden konnte (und die natürlich auch deshalb blühten, weil man Sklaven brauchte, um europäische Waren zu erwerben), weiter Häuptlinge, die sich unruhiger oder unbequemer Subjekte auf diese Weise gegen Gewinn entledigen konnten, schließlich „Werbemethoden" der verschiedensten Art: all dies führte dazu, daß der Nachschub an „schwarzem Elfenbein" nicht versiegte.

Die Situation bleibt also für Molina undurchsichtig. Wie soll man sich verhalten? Ist Kauf und Haltung von Sklaven in dieser Situation (wo die Rechtstitel immer fraglich sind) erlaubt? Hier ist nun bezeichnend eine Argumentation Molinas, die übrigens Höffner, der sonst gerade die diesbezüglichen Ausführungen Molinas eingehend darstellt[24], leider übergangen hat. Molina plädiert im Zweifel eher für die Erlaubtheit der Sklaverei, zwar nicht aus Prinzip, sondern aus einem leitenden Interesse „missionsstrategischer" Natur: „Da für all diese Völker (Afrikas) . . . die Verkündiger nicht ausreichen . . ., müssen die guten Christen eher für die Sache der Sklaverei sein, sofern es mit gutem Gewissen geschehen kann; denn den unglücklichen Gefangenen kommt auf diese Weise ein so hohes Gut wie der Glaube . . ., wenn auch verbunden mit dem Elend dauernder Sklaverei, zu . . . Wenn geeignete Diener des Evangeliums zu diesen barbarischen Nationen geschickt würden und sie in ihren Ländern zum Glauben bekehrt würden, dann jedoch müßten alle guten Christen sich eher für die Freiheit dieser unglücklichen Menschen einsetzen, und nur dann wäre in jedem einzelnen Fall die Sklaverei erlaubt, wenn sonnenklar feststeht, daß sie gerecht ist."[25] Mit anderen Worten: Obwohl natürlich offenbares Unrecht auch um der Religion willen nicht erlaubt ist, überwiegt doch im Zweifelsfall das Interesse der Ausbreitung des Glaubens über das Interesse der menschlichen Freiheit. Entsprechend meint er an anderer Stelle: „Da nämlich die Sklaverei unter der Herrschaft der Christen zum geistigen Wohl der Sklaven führt, ist es eine Liebestat, den Negern die Freiheit abzukaufen, damit sie dadurch Christen werden."[26] Handelt es sich jedoch um Schwarze, die bereits Christen sind, so ist dies keineswegs erlaubt; vielmehr muß man ihnen notfalls unentgeltlich helfen, wenn sie in äußerster Not sind!

Mußte man jedoch nicht zu der Folgerung Molinas kommen, wenn man einerseits davon ausging, daß Sklaverei nicht absolut unsittlich sei, anderseits daß die Schwarzen ohne Taufe keine oder praktisch keine Chance hätten, gerettet zu werden? Mehr noch: konnte man dann nicht aus diesem leitenden missionsstrategischen Interesse heraus bei den Indianern die Sklaverei bekämpfen (weil hier blühende Missionen vernichtet und die Christianisierung er-

schwert oder unmöglich gemacht wurde), bei den Afrikanern jedoch dulden? Kehrt eine ähnliche Argumentation nicht bei vielen Missionaren des 19. Jahrhunderts wieder, die, ebenfalls nicht aus Prinzip, sondern um der Garantie der Freiheit der christlichen Verkündigung willen, für die europäische Kolonialherrschaft oder wenigstens die europäische Konsulargerichtsbarkeit waren? Der Einwand, daß Sklaverei und koloniale Fremdbeherrschung auf einer anderen Ebene liegen, trifft hier nicht den Kern; denn für das 16. und 17. Jahrhundert war die Sklaverei genauso selbstverständlich wie für das 19. die moralische Berechtigung des Kolonialismus.

Wie es freilich mit der „Christianisierung" der schwarzen Sklaven in der Praxis bestellt war, verraten uns die Jesuiten Alonso de Sandoval und Peter Claver. Meist wurden die Sklaven vor der Verschiffung nach einer „Katechese" in einer ihnen absolut unverständlichen Sprache kollektiv „getauft" (durch Besprengung der Menge mit dem Weihwasserwedel und Aussprechung der Taufworte für alle zusammen), so daß schon vom Ritus her die Taufe ungültig war, außerdem die Schwarzen das Ganze als absolut unverständliche Prozedur über sich ergehen ließen[27].

Der gewiß bewundernswerte Einsatz des hl. *Peter Claver* für die in Cartagena in unglaublichem Zustand ankommenden Negersklaven, nicht nur für ihre religiöse Betreuung, sondern auch für ihr leibliches Wohl, verdient gewiß in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden. Wie man jedoch seitens der Obern seine Arbeit einschätzte, geht aus der Tatsache hervor, daß man ihn deshalb die Arbeit mit den Negersklaven machen ließ, weil man ihn in Anbetracht seiner anscheinend geringen Begabung für nichts Besseres gut befand bzw. sonst mit ihm nichts anzufangen wußte[28]. Und wie wenig Peter Claver selbst Bedenken gegen die Sklaverei als Institution hatte, kann man daraus ersehen, daß ihm auf seinen Antrag hin vom Ordensgeneral Vitelleschi für seine Arbeit 8–9 Negersklaven als Dolmetscher für die verschiedenen Negersprachen zur ausschließlichen Verfügung zugebilligt wurden[29]. Das Problem war hier nicht der Besitz von Negersklaven an sich, sondern die ausschließliche Verfügung eines einzelnen Paters über sie.

Einzelne Jesuiten, die im Prinzip zu der Einsicht kamen, daß die Versklavung der Neger schreiendes Unrecht sei und darum Handel mit und Besitz von Negersklaven schwer sündhaft, mußten dennoch in der Praxis vor ihrer allgemeinen kirchlichen Tolerierung die Segel streichen. Ein Beispiel ist P. Diego de Avendaño in Lima. Einerseits vertrat er als persönliche Ansicht die Unerlaubtheit der Sklavenhaltung. Nach dem Prinzip des „Probabilismus", das erlaubt, der laxeren Ansicht zu folgen, wenn die Theologen unter sich nicht einig sind und daher ein Gebot oder Verbot nicht sicher besteht, lehnte er jedoch Folgerungen daraus für die Seelsorge und Beichtpraxis ab, da nun einmal die meisten anderen Theologen hier weitherziger dachten[30].

Auch von da aus ist verständlich, daß Initiativen innerhalb des Ordens nicht auf Abschaffung der Institution, sondern auf ihre relative Humanisierung hinzielten. Gerade von dem Ordenshaus mit der größten Sklavenhaltung, dem Kolleg in Lima, sind detaillierte Anweisungen der Obern bekannt, die eine humanere Behandlung der Sklaven vorschreiben. Nicht nur waren die Strafen wesentlich milder als sonst allgemein üblich (z. B. keine Verstümmelungen), sondern es wurde auch besonderes Gewicht auf die Fürsorge für alte und kranke Sklaven gelegt, für die ein eigenes, sehr gut eingerichtetes Krankenhaus bei dem Kolleg in Lima bestand[31]. Im allgemeinen war den Sklaven im Besitz von Ordenshäusern die Ehe möglich (schon aus sittlichen Gründen, um die sonst unvermeidliche Promiskuität einzudämmen); Ehegatten voneinander oder Eltern von ihren Kindern durften nicht getrennt werden.

Nimmt man diese Erwägung hinzu, daß die Sklaven es so jedenfalls besser hatten als im allgemeinen bei anderen Herren, dann wird verständlich, daß eventuelle Bedenken, die sich vielleicht gegen die Anschaffung und Beibehaltung von Sklaven in den Jesuitenhäusern noch erhoben, leicht beschwichtigt werden konnten. Die Jesuitenhäuser der Neuen Welt hatten, ebenso wie die Häuser der anderen Orden, Sklaven nicht nur in der alten Gesellschaft Jesu, sondern auch noch im 19. Jahrhundert. Man mag bedauern, daß die Jesuiten hier nicht den Mut aufbrachten, den sie in der Sache der Freiheit der Indios etwa um 1610 in La Plata gegen die Bedenken des Generals Aquaviva aufbrachten. Dennoch bleibt, selbst unter der Voraussetzung der klaren Erkenntnis des Unrechts der Sklaverei, die Frage: Ist es jederzeit möglich, individuell aus einem Unrechtssystem auszusteigen, und verändert man dadurch in jedem Fall effektiv am meisten?

Einsatz für Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen

Die 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu von 1974/75 hat in ihrem Dekret IV „Unsere Sendung heute" den Einsatz für Glauben und Gerechtigkeit als die Sendung des Ordens formuliert. Man mag es bedauern, daß in diesem Dekret keine ausdrückliche Rückbesinnung auf die diesbezügliche Tradition des Ordens geschieht. Eine solche historische Rückbesinnung hätte einmal ergeben, daß die Bemühung um den ganzen Menschen vor allem in jenem Kontinent, von welchem die Impulse zu Dekret IV in erster Linie ausgingen, zu den besten Traditionen des Ordens gehört. Lange bevor man von einer „Theologie der Befreiung" wußte, erkannten die Schöpfer der Jesuiten-Reduktionen, daß Seelsorge nicht isoliert werden kann, sondern von einem Bemühen um den ganzen Menschen getragen sein muß; lange vorher lebten ein Peter Claver, die Jesuiten in Paraguay und unzählige andere Jesuiten aus der Einsicht, daß Nachfolge

Christi für sie bedeutete, sich gerade der ärmsten und verlassensten Menschen anzunehmen, die nichts galten und um die sich sonst niemand kümmerte.

Darüber hinaus sensibilisiert eine solche historische Rückbesinnung aber auch für die Schwierigkeiten und möglichen Konflikte. Da ist einmal die Frage nach einem möglichen Prioritätskonflikt zwischen Einsatz für Gerechtigkeit einerseits, missionarischem Interesse anderseits, gerade bei politisch relevanten Optionen. Mit dem Hinweis, daß kirchliche Interessen niemals Unrecht und unsittliche Mittel rechtfertigen können, ist die Frage nicht gelöst. Das hat auch ein Molina nicht bestritten. Das Problem ist wesentlich komplexer, wie sich gerade aus dem Gedankengang bei Molina ergibt. Wie sollte man sich nach den theologischen Voraussetzungen der damaligen Zeit verhalten, wenn man annahm, daß bei einem ähnlich massiven kirchlichen Einsatz gegen die Negersklaverei, wie dies zugunsten der Indios geschah, im Endeffekt mehrere Millionen Afrikaner, die sonst getauft würden, Heiden blieben und damit – wie man voraussetzte – alle oder fast alle verlorengingen?

Man könnte sich ähnlich fragen: Wie soll man sich verhalten, wenn man annimmt, daß eine bestimmte politische Option wenigstens effektiv mithilft, eine Ordnung herbeizuführen, die einerseits mehr soziale Gerechtigkeit verwirklicht, anderseits Glaube und Kirche unterdrückt oder wenigstens ihre Freiheit erheblich einschränkt? Das Problem ist m. E. nur dann gegenstandslos bzw. eindeutig in bestimmtem Sinn zu beantworten, wenn die Freiheit der kirchlichen Verkündigung keinen eigenständigen Wert mehr darstellt, der in Konkurrenz mit anderen Werten treten könnte. Die traditionelle Ansicht (zu der sich auch der Verf. dieses Artikels bekennt) ist jedoch die, daß wenigstens die wesentliche und elementare Freiheit der Glaubensverkündigung (nicht unbedingt auch weitere, vielleicht legitime und berechtigte, jedoch nicht so elementare kirchliche Interessen) einen so hohen Wert darstellt, daß ihr Fehlen durch nichts anderes aufgewogen werden kann. Es geht dabei nicht darum, daß Menschenrechte rein „kirchlichen" Interessen geopfert werden könnten, sondern es geht um das Menschenrecht der Religionsfreiheit selbst und seinen Stellenwert.

Die andere Frage ist die, ob und in welchem Maß bei einem strukturellen Unrechtssystem der zeichenhafte Protest zum Ziel führt, oder ob wirtschaftliche und andere Notwendigkeiten nicht einen gewissen Zwang zum Mitmachen mit sich bringen können, aus welchem auch ein Orden nicht nach Belieben aussteigen, vielmehr sich nur um Humanisierung innerhalb des herrschenden Systems bemühen kann. Hier wie auch sonst werden das *Prophetische* (der zeichenhafte Protest, das Sich-nicht-Abfinden mit den Verhältnissen und die kompromißlose Verfechtung des Ideals) und das *Politische* (nicht im Sinn von Machtpolitik, sondern von Kunst des Möglichen) immer in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Der prophetische Radikalismus wird unter Umständen politisch ineffektiv sein, während die politische Kunst, unter den gegebenen Umständen das re-

lativ Beste herauszuholen, mitsamt den dadurch notwendigen Kompromissen, den prophetischen Stachel abmildert. Beide Prinzipien bedürfen einander und werden doch auch im kirchlichen Raum oft zu gegensätzlichen Konsequenzen führen.

ANMERKUNGEN

[1] Die beste Gesamtdarstellung zu diesem Komplex ist J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter (Trier 1969).

[2] Vgl. O. Quelle, Das Problem des Jesuitenstaates Paraguay, in: Ibero-Amerikanisches Archiv 8 (1934/35) 260–282; ebenso die Karte in: Atlas zur Kirchengeschichte (Freiburg 1970) 85.

[3] Zur damaligen Rolle der Franziskaner vgl. die Zeugnisse bei G. Thomas, Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500–1640 (Berlin 1968) 146, und H. J. Prien, die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (Göttingen 1978) 190.

[4] S. Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil VI (Rio 1945) 417–419.

[5] Thomas, 43. [6] Leite II, 219. [7] Ebd. IV, 57. [8] Thomas, 99.

[9] Leite II, 220. [10] Ebd. II, 204; vgl. Thomas 44. [11] Thomas, 85.

[12] B. Biermann, Die Sklaverei in Maranhão-Brasilien im 17. Jh. Ein unveröffentlichtes Dokument aus der Tätigkeit des P. Antonio Vieira, in: Neue Zschr. f. Missionswissensch. 13 (1957) 103–118, 217–225 (hier 108).

[13] So noch im Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. 5 (Freiburg 1970) 270. Der Irrtum ist entstanden, weil man den ersten Vertragsentwurf, der jedoch von den Jesuiten zurückgewiesen wurde, mit der definitiven Abmachung verwechselte, die eine solche Klausel nicht enthielt (vgl. Leite VI, 279; ebd. 287 f. der Text der „amigável composição" selbst).

[14] Leite VI, 287. [15] Ebd. VI, 318 f.

[16] A. Astrain, Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España IV (Madrid 1913) 644–667.

[17] Höffner, 386 f.

[18] L. Martin, The intellectual conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo 1568–1767 (New York 1968) 59 f.

[19] Martin, 61 f. [20] Leite VI, 267. [21] Martin, 67.

[22] 1 Kor 7, 20 ff.; Eph 6, 5 ff.; Kol 3, 22 ff.; 1 Tim 6, 1 f.; Tit 2, 9 f.; Philem; 1 Petr. 2, 18 ff.

[23] Leite II, 227 f. vgl. auch Prien, 196 f. [24] Kolonialismus und Evangelium, 372–382.

[25] De iure et iustitia II 34, concl. 5. [26] Ebd. II 35, concl. 10; zit. Höffner, 380.

[27] Astrain IV, 598 f.; V, 485 f. [28] Ebd. V, 481 f. [29] Ebd. V, 485.

[30] Martin, 68 f. [31] Ebd. 69–71.

Joachim J. Scholz

Christliche Erfahrungslehre der Moderne

Zum 150. Todestag Friedrich Schlegels

Als Friedrich Schlegel in der Nacht vom 11. zum 12. Januar 1829 im Alter von nicht ganz siebenundfünfzig Jahren starb, zählte er zu den anerkannten Führern des deutschen Katholizismus der Restaurationszeit. Das mag erstaunlich scheinen, erstaunlich im Licht zweier durchaus verschiedener Perspektiven. Seine eigenen Zeitgenossen hatten zunächst doch wohl annehmen müssen, daß der Sohn einer traditionsreichen Pastorenfamilie und Bruder des zwei Jahre älteren, gesetzteren Philologen August Wilhelm alles darauf angelegt hatte, zum Enfant terrible seine Epoche zu avancieren.

Eine abgebrochene Banklehre und ein paar verbummelte Jurasemester hinter sich, entschloß sich der Einundzwanzigjährige, freischaffender Literat zu werden, damals ein kaum erprobter oder gebilligter Schritt, vor allem wenn man es darauf absah, die literarischen Größen der eigenen Zeit durch ironische Verrisse zu brüskieren. Wenn man darüber hinaus mit einer verheirateten Frau ein Verhältnis anfängt, wenn diese Frau zudem eine bekannte Jüdin ist (Dorothea Veit, die Tochter des Philosophen Moses Mendelssohn) und wenn man schließlich noch die Unverfrorenheit besitzt, diese Beziehung in der Form eines Romans („Lucinde") der Gesellschaft zur Belehrung anzubieten, dann hat man sich offensichtlich und ganz bewußt auf ein Leben der unbekümmerten Libertinage eingerichtet. Aber zum Erstaunen aller machte die skandalöse Beziehung zu Dorothea aus dem Enfant terrible zuerst einmal einen Ehemann, der seine Frau ernähren mußte und zu diesem Zweck dringend eine Anstellung brauchte. Die unselige Suche nach einem regelmäßigen Broterwerb ließ Schlegel sein Leben lang nie voll zur Ruhe kommen. Mit Artikeln, Rezensionen, Privatvorlesungen an reiche Bürgersöhne hat er immer wieder seine Frau und sich über Wasser zu halten versucht.

Als er dann 1808 in Köln zum Katholizismus übertrat und ein Jahr später eine Stellung als Sekretär der kaiserlichen Hof- und Staatskanzlei in Wien annahm, ließen die verwunderten, auch abschätzigen Vermutungen und Bemerkungen nicht auf sich warten. Zur erneuten Überraschung der meisten war Schlegel aber überzeugter Katholik geworden, so überzeugt, daß er 1815 als österreichischer Gesandter beim Deutschen Bundestag in Frankfurt sich das Mißtrauen Metternichs zuzog, weil er bereit gewesen war, die österreichischen

Interessen seinem Katholizismus unterzuordnen. So war es auch bald mit der politischen Karriere aus; der große Wurf aber blieb anvisiert. Zwei Jahre vor seinem Tod raffte Schlegel sich nochmals auf, in langen Vorlesungsreihen die Summe seines Denkens und Schaffens zu ziehen, sich wieder deutlicher im deutschen Geistesleben bemerkbar zu machen und – natürlich auch – um ein gutes Stück Geld zu verdienen. Der Erfolg der ersten zwei Reihen war ermutigend: nochmals gab er Impulse, nochmals machte er in weiten Kreisen von sich reden. Aber eine ungesunde Lebensweise hatte seine Konstitution schon lange untergraben. Noch vor Beendigung seines dritten Zyklus schloß sich endgültig für Schlegel in Dresden, der Stadt seiner literarischen Anfänge, der Kreis von Werk und Leben.

Auch für uns muß Schlegels damaliger Ruf und Ruhm erstaunlich bleiben, weil sich davon hundertfünfzig Jahre nach seinem Tod, trotz der mittlerweile auf achtzehn Bände angewachsenen Ausgabe seiner Schriften, so gut wie nichts erhalten hat. Gründe für diese verbreitete Publikumsungunst drängen sich auf. Zunächst hat der vehemente, zu Zeiten durchaus bigotte Katholizismus, den Schlegel nach seiner Konversion vertrat, viel dazu beigetragen, ihn dem liberalen Geistesleben Deutschlands mehr als nötig zu entfremden. Zudem mußte sein kosmopolitisch-föderalistischer Glaube an ein geeintes Europa (unter den durch die Tradition geheiligten Auspizien der habsburgischen Donaumonarchie) den kleindeutschen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts zutiefst unsympathisch sein.

Als schließlich selbst der Katholizismus nicht mehr so recht wußte, was mit diesem modernistischen Verteidiger kirchlicher Würden und Ansprüche eigentlich noch anzufangen sei, war es endgültig um Schlegels geistigen Einfluß geschehen. Auch hier schien er unter den Strömungen der heraufziehenden Zeit mit sicherem Instinkt aufs falsche Pferd gesetzt zu haben. Zwar nennt die große Theologiegeschichte Karl Werners noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Schlegel an der Spitze der „Repräsentanten und Koryphäen des ideellen Aufschwunges des deutschen Katholizismus“ [1], aber die Neuscholastik hatte bereits ihren Siegeszug angetreten, und fünfzig Jahre nach Schlegels Tod erklärte die Enzyklika „Aeterni Patris“ den von Schlegel vertretenen geisteswissenschaftlich fundierten Katholizismus für kirchlich weitgehend unerwünscht. Schlegel war so inopportun geworden, daß fast hundert Jahre nach seinem Tod ein katholischer Geistesgeschichtler Schlegels Religionsphilosophie als „Geschwätz“ abtun konnte und glaubte, daß nur ein „vor die unrechte Schmiede geratenes katholisches Apologetentum“ [2] sich weiterhin um dieses schwarze Schaf bemühen würde.

Es gehört zu den unromantischen Ironien in der Wirkungsgeschichte Schlegels, daß in den Jahren, in denen sich die katholische Kirche von ihrem romantischen Verfechter distanzierte, Schlegel von der liberalen Literatur- und Geistesgeschichte schließlich wiederentdeckt wurde. Allerdings schien hier eine Würdi-

gung jahrzehntelang nur durch das Schaffen eines Zerrbilds möglich zu sein. Man entwarf das Porträt vom doppelten Schlegel: auf der einen Seite der zynisch-ironische Libertiner, der die deutsche Literaturszenerie für kurze fünf Jahre (1796–1801) wie ein Blitz aus heiterem Himmel beunruhigt hatte, und auf der anderen Seite der frömmelnde, dickleibige Beamte Metternichs, der sich übergründlich seiner Jugendsünden schämte und im servilen Dienst an Kirche und Staat zwanzig Jahre lang mehr geistige als körperliche Buße dafür tat. Auch diese Einschätzung erreichte ihren bizarren Höhepunkt fast hundert Jahre nach Schlegels Tod in dem Urteil, „daß er sich mit seinem Übertritt aufgegeben" habe, daß alles, was er nach der Konversion geschrieben, „zwar oft vermittelnd und liebenswürdig, aber schwunglos und meist geschwätzig" sei und daß er auf „eigentliche Tiefe" und „Größe" um der „Erbaulichkeit des Daseins" willen verzichtet habe[3].

Schlegel, der alle Aufspaltungen des Lebens ein Leben lang unermüdlich bekämpft hatte, ist selbst zum Beispiel einer solchen Aufspaltung geworden. Zwischen den Fronten einer kulturell ängstlichen Neuscholastik und einer religiös uninteressierten Literaturwissenschaft ist die Einheit seines Lebenswerks auf diese Weise gründlich zerrüttet worden. In den letzten fünfzig Jahren scheint allerdings viel geschehen zu sein, um Schlegel die schon lange überfällige Abbitte zu leisten. Philosophisch versierte Literaturwissenschaftler und literarisch gebildete Philosophen haben in umfassenden Einleitungen zu Schlegels Werken die kohärente Entwicklung ihres Autors nachgewiesen. Eine moderne fachtheologische Würdigung steht aber noch aus, und zu behaupten, daß Schlegels Ruf über den kleinen Kreis der Fachgelehrtenschaft hinaus sich nach hundertfünfzig Jahren wieder zu verbreiten begonnen habe, kann nur einem unverbesserlichen Optimisten einfallen.

Analyse der Moderne

Warum fällt es so schwer, Schlegel wieder lebendig werden zu lassen? Er war ein Denker, der es gerade uns modernen Deutschen nicht leicht macht. Für die Literaten ist er zu philosophisch, für die Philosophen zu literarisch, für die Fachleute zu rhetorisch, für das breitere Publikum zu abstrakt. Im Vergleich mit Novalis und Tieck ist er kein Dichter, im Vergleich mit Schleiermacher kein Theologe, im Vergleich mit Fichte und Schelling kein Philosoph. Wir haben uns längst an die strikte Arbeitsteilung auf dem Gebiet der Bildung gewöhnt und sind inzwischen nur allzusehr davon überzeugt, daß hinter dem auch von Schlegel so emphatisch vertretenen Ideal der Allgemeinbildung nichts als snobistischer Dilettantismus steckt. Es ist deswegen kein Zufall, daß man in die Fremdsprache verfallen muß, will man Schlegel dennoch versuchen zu klassifizieren. Schlegel

war „philosophe". Er war *der* „philosophe" der deutschen Romantik. Trotz grundsätzlicher weltanschaulicher Differenzen steht er im intellektuellen Interesse und Stil Voltaire näher als Hegel und gehört in eine Tradition, die sich in Deutschland von Lessing zu Heine und Nietzsche erstreckt, die aber im 20. Jahrhundert bezeichnenderweise noch keinen herausragenden Vertreter bei uns gefunden hat.

Friedrich Schlegel war einer, der sich Gedanken machen wollte über alles, was ihn an seiner Zeit interessieren mußte: Literatur, Philosophie, Politik, Philologie, Geschichte, Physik, Religion. Das mag uns als unseriöse Vielwisserei abschrecken; ihm galt es als der unausweichliche Versuch einer Bestandsaufnahme dessen, was seinem Zeitalter spezifisch war, was es modern machte. Er wollte darüber enzyklopädistisch nachdenken, ohne in aufklärerischer Manier noch an ein statisches System allen Wissens zu glauben. „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden."[4] Ein chaotisches System also, ein systematisches Chaos? Schlegel schreckte vor solchen Paradoxien nie zurück. Er zielte auf ein System des unvorhersehbaren Werdens, ein produktives Chaos, in dem eine wachsende Fülle des Lebens sich immer wieder in Momenten der Intuition, des kombinatorischen Witzes, zur Einheit des Sinns verdichtet. Der menschliche Zustand, in dem sich diese scheinbar gegensätzlichen Triebe nach Fülle und Einheit des Lebens schöpferisch ergänzen, ist für Schlegel der Zustand der Bildung.

Zunächst hatte der junge Schlegel – in durchaus traditioneller Weise – Bildung allein bei den Griechen anerkennen wollen. Dort schien die gegenseitige Durchdringung aller kulturellen Bereiche so exemplarisch zu einer Lebensanschauung gediehen zu sein, daß der eigenen Zeit, der Moderne, als Ziel nur der Weg der Renaissance des Vorgelebten empfohlen werden konnte. Schon bald mußte sich Schlegel aber eingestehen, daß die klassische Bildung der Griechen vielleicht doch zu teuer erkauft worden war. Sie hatten es zwar verstanden, die Fülle und Komplexität des Lebens in Einheit zu fassen und zu gestalten, hatten aber diese Synthese nur auf Kosten erheblicher Selbsteinschränkungen zustande gebracht. Den rigorosen Wunsch, die Totalität des Lebens, der Welt, des Wissens bis auf allen erdenklichen Grund auszuschöpfen, hatten die Griechen schon früh als ungesunden, hybriden Extremismus in sich abzutöten gesucht. Griechisches Leben und Wissen hatte sich zur Einheit gesammelt, weil es bereit gewesen war, sich selbst Einhalt zu gebieten, unliebsamen Fragen und Tatsachen den Eintritt in die bereits erstellte Bildungsharmonie zu verweigern.

Von der Warte griechischer Humanität aus gesehen tritt die Moderne zunächst als ein schwer verständlicher und kaum erträglicher Verlust von Maß und Mitte in unser Blickfeld. Dem dreiundzwanzigjährigen Schlegel gebührt dabei das dubiose Verdienst, als erster in Deutschland aus der Analyse moderner Literatur die keineswegs schmeichelhaften Züge des modernen Menschen

herausstilisiert zu haben. Hier sind ihm auf Anhieb Einsichten in das Typische unserer Zeit gelungen, die auch nach Nietzsches schonungslosen Analysen nichts an Prägnanz und Prophetie eingebüßt haben. Schlegels Überlegungen gingen dabei, im Gegensatz zu den fast gleichzeitigen Analysen Schillers, nicht von einer formulierten Philosophie auf Dichtung und Ästhetik zu. Er wählte das umgekehrte Verfahren. Seine philosophischen Betrachtungen erwuchsen aus einem ästhetisch ungemein geschärften Zeitgefühl fürs Moderne – auch das eine Methode, die erst wieder in Nietzsche einen ähnlich konsequenten Vertreter finden sollte.

Was Schlegel vor über hundertachtzig Jahren über die neue Kunst sagte, darf noch immer zum Besten gerechnet werden, das über ihre Stärken und Schwächen geltend gemacht worden ist. Kunstwerke, so klagte bereits er, haben heutzutage eine geradezu perverse Freude daran, das Gemüt auf sich zu vereinigen nur, „um es schmerzlich wieder zu zerreißen". Sie lassen eigentlich immer „einen verwundenden Stachel in der Seele zurück, und nehmen mehr als sie geben" [5]. Moderne Kunst kann und will ihr Publikum nicht mehr befriedigen. Dabei ist es gerade nicht der moderne Kitsch und Schund, sondern die große Kunst, die dieses Gefühl aufzwingt. Gerade bei ihr geht es nicht mehr mit rechten und schönen Dingen zu. Die Lage der Künstler ist bei alledem keineswegs beneidenswerter. Hier herrscht der blinde Zwang zu einer rastlosen, originalitätssüchtigen Produktivität, die nur noch für das ewig leere Faß der Danaiden sich abzumühen berufen fühlt. Über die sich notwendig verschärfende Verwirrung der Stile und Geschmäcker prägte Schlegel dann den bedrückend prophetischen Satz: „Charakterlosigkeit scheint der einzige Charakter der modernen Poesie, Verwirrung das Gemeinsame ihrer Masse, Gesetzlosigkeit der Geist ihrer Geschichte, und Skeptizismus das Resultat ihrer Theorie." [6]

Hatte der junge Schlegel anfänglich auf diese Weise nur die Verfallserscheinungen an dieser Skizze der Moderne abzulesen vermocht, so mußte er sich schon bald zugeben, daß der anarchischen Unersättlichkeit seiner Zeit vielleicht doch konstruktiver Wert beizumessen sei. Sicherlich, das spezifisch Moderne ist unschön, weil es uneinheitlich, provisorisch und dürftig bleibt. Zugleich verrät aber „das rastlose Streben nach dem Neuen, Pikanten und Frappanten" [7] die Dynamik einer Sehnsucht, die sich nur mit dem Unendlichen selbst zufriedengeben will. Ein Geistesleben, das sich zur Selbstbeschränkung durchgerungen hat, mag zwar schöner und harmonischer wirken, es muß sich aber auch deswegen damit abfinden zu veralten. Denn Leben heißt wachsen, und das Wort von der schönen Harmonie ist in diesem Zusammenhang nur ein Euphemismus für eine Stagnation, die schon immer den Anfang vom unvermeidbaren Ende bedeutet hat. Die schöne Bildung und Kunst der Griechen war zukunftsfeindlich wegen ihrer beschränkten – wenn auch realen – Vollkommenheit; die unschöne, intellektualisierte, manierierte Bildung und Kunst der Moderne ist zukunfts-

freudig im Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit. Moderne Bildung ist bereit, sich überholen zu lassen, und deswegen nicht überholt.

Der Geist der Romantik war nun für Schlegel nichts anderes als der moderne Zeitgeist, der sich in seiner eigenen Intention durchschaut hat. Es galt darum jetzt, zur Erkundung der romantischen Sehnsucht in uns fortzuschreiten. Die Einheit von Leben, Wissen und Kunst kann hier nur noch als inspirierendes Desiderat fungieren. Die Zeit verlangt zunächst vom Romantiker, daß er sich ganz der sich überschlagenden Vielfalt modernen Lebens stellt. Er darf sich nicht damit zufrieden geben, die unabsehbare Informationsschwemme, den verästelten Bewußtseinsstrom schweren Herzens zu akzeptieren; er muß sie bis in ihre letzten Schlupfwinkel der Partikularität und Möglichkeit zu verfolgen trachten. Die Frühromantik entstand also nicht, wie es das populäre Vorurteil haben will, aus einer Flucht in die heile Welt. Im Gegenteil, Heil und Zukunft erwartete Schlegel – auch darin ein erstaunlich hellsichtiger Vorfahre Nietzsches – gerade von der unbeschränkten Durchführung der eigenen Zeit, eben auch in ihrem Hang zur unsystematischen Progressivität. Die moderne Bildung wird deswegen dann eine Form annehmen müssen, die den modernen Tendenzen adäquat ist. Wissen über die Moderne kann nur noch modernes Wissen sein, ein chaotisches System, ein Wissen in Fragmenten.

Welt als Dichtung

Die Durchführung der Moderne im Fragment gestaltet sich als die forcierte Suche nach dem Umfang menschlicher Möglichkeiten. Es geht um die Phänomenologie dessen, was der Mensch fertigbringt, was er aus und mit sich machen kann. Der Niederschlag dieser Suche, die wachsende Enzyklopädie der Fragmente, ist dabei nicht als Fundus des nun sicher Gewußten zu verstehen, sondern soll dem Leser als Arsenal zum Wissen, Schaffen und Forschen dienen. Das romantische Fragment läßt sich deswegen auch nicht lernen; es enthält kein in sich ruhendes Körnchen Wahrheit, das man getrost nach Hause tragen könnte; es lebt nur in der kreativen Rezeption. Indem aber das System solcher Fragmente auf diese Weise die Möglichkeiten unserer Spontaneität ausfächert, schafft es einen Aufriß der menschlichen Gewandtheit und gibt uns die Welt als Werk, als Poiesis, als unsere Dichtung zu erkennen. Das Ergebnis ist verblüffend: „Der Mensch dichtet gleichsam die Welt, nur weiß er es nicht gleich“ (12, 105). Einer aber unter den Menschen weiß es und möchte es auch die anderen wissen lassen. Dieser Wissende ist der bewußte Schöpfer seiner Welt, der Dichter.

Daß aber der moderne Mensch, wie sein Protagonist, der Dichter, bei keiner seiner eigenen Dichtungen der Welt stehenbleiben kann, ist wiederum die Folge davon, daß keine Dichtung, kein Entwurf seinen unersättlichen Geschmack be-

friedigt. Dem Eigengesetzten gegenüber manifestiert sich die Kraft der endlosen Sehnsucht in der Form der *Ironie*. Die romantische Ironie ist seit Hegel häufig als der bloß zynische Destruktionismus derer verstanden worden, die selber nichts zustande zu bringen wußten. Das ist jedoch eine durchaus ungerechte Verkürzung der ursprünglichen Intention. Schlegel war nicht nur der erste, der den wesentlich ironischen Grundton der Moderne erkannt hat, er verstand es auch, im Unterschied zu vielen seiner ironischen Nachfahren, der Ironie eine konstruktive Rolle im Haushalt menschlicher Erkenntnisse zuzuweisen. Sie repräsentierte für ihn gerade nicht die Ohnmacht vor der Wahrheit, sondern deren transzendente Macht. In der Ironie erhebt sich der Mensch immer wieder über seine eigene momentane Begrenztheit. Die Ironie ist für ihn der wunderbare Zopf des Münchhausen, mit ihr hebt er sich über sich selbst hinweg; sie ist die lächelnde Bescheidenheit aus Stolz, die „transzendentale Buffonerie . . ., welche alles übersieht, und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend, oder Genialität" (2, 152).

Der moderne, der ironische Mensch ist rastlos in seinem Verlangen, sich neu zu schaffen. Seine Bildung bleibt deswegen wesentlich fragmentarisch, eingespannt in die Dialektik einer Sehnsucht, die in der scharfsinnigen Intuition überraschende Einheiten des Disparaten erstellt, sie aber in der Ironie als unbefriedigend wieder übersteigen muß. Moderne Bildung ist, im strengen Sinn des Wortes, Mache. Der moderne Gebildete ist ein Macher, ein Schaffer, ein Poet, denn schließlich wissen wir nur das, was wir gemacht haben. Wissen entsteht allein aus Dichtung, aus Praxis, wie wir heute sagen würden. Das romantische Programm einer progressiven Universalpoesie ist deshalb auch nicht als ein Aufruf zur Flucht in eine ästhetische Traumwelt zu verstehen. Universalpoesie erstrebt die Einheit von Theorie und Praxis; sie ist der Versuch, Allwissenheit durch Allmacht zu erreichen. Mit dieser Poetik menschlicher Kreativität glaubte Schlegel die wahre, die einzig mögliche Religion des modernen Menschen gefunden zu haben. Es ist die Religion, in der „Gott werden, Mensch sein, sich bilden" Ausdrücke sind, die das gleiche bedeuten (2, 210). Fromm ist hier nur derjenige, der mit verschwenderischer Hingabe an der Fülle des Lebens teilzunehmen gewillt ist. Moderne Bildung als Religionsersatz wird damit zur Futurologie des werdenden Gottes im Menschen.

Wenn aber Dichtung etwas dichtet, Bildung sich an etwas bildet, dann muß dieses Etwas mit den so gesteigerten Ansprüchen einer allmächtig werdenden Menschheit auf die Dauer in Widerspruch treten. Dichtung schafft eben nicht aus dem Nichts, sondern anhand von vorgegebener Realität, sei diese geistiger oder körperlicher Art. Die dichterische Freiheit des Menschen ist also nicht absolut, und die Schlegelsche Religion der Bildung wird lernen müssen, sich mit einer Religion des Universums zu arrangieren. Dichtung braucht Stoff, Bildung braucht Welt; und wie die Dichter schon immer über ihre Freiheit dem Stoff

gegenüber gerätselt haben, so muß sich auch der Philosoph der Universalpoesie mit dem Problem des schöpferischen Spielraums im Angesicht einer geschaffenen Welt auseinandersetzen. Ein plausibler Ausgleich scheint sich anzubieten, indem man die menschliche Bildung zur mikrokosmischen Teilnahme an einem makrokosmischen Bildungsgeschehen deklariert. Die menschliche Dichtung artikuliert dann nur die „bewußtlose Poesie, die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt", weil es eben nur „das eine Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind", gibt (2,285). Wenn aber alle Individuen bloße Teile einer pantheistischen Substanz im Werden sind, dann kann es mit der menschlichen Freiheit in diesem organischen Zusammenhang eigentlich nicht weit her sein. Nur das Ganze wäre frei, der Mensch aber bloß in seiner Anpassung an dieses.

Was wird nun unter solchen Umständen aus dem menschlichen Bildungstrieb nach kreativer Selbstbestimmung? Offensichtlich lassen sich poetischer Geist und poetische Natur nur auf dem Papier so unbeschwert harmonisieren; in Wirklichkeit stehen sie sich zunächst einmal gegenseitig im Weg ihrer schöpferischen Möglichkeiten. Wird sich die Unrast des modernen Menschen durch eine solche Mitarbeit am übergeordneten Plan stillen lassen? Das ist wohl kaum zu erwarten. Trotzdem bleibt es wahr, daß Freiheit, Bildung, Dichtung sich an einem Gegenüber bewähren wollen und deswegen ein Gegenüber brauchen. Das Dilemma liegt also darin, daß, sobald ein Gegenüber auftritt, man sich von ihm eher beschränkt als bestätigt fühlt. Der moderne Drang nach Selbstbestimmung kann also nicht ohne die Welt auskommen, kann sich aber auch nicht in ihr erfüllen. Im Entwurf einer verbindlichen Lösung dieser Paradoxie gelang Schlegel sein Durchbruch von der Analyse der Moderne zur christlichen Geisteswissenschaft.

Philosophie einer geselligen Welt

Schlegel war ein viel zu geselliger Typ, um seine ursprüngliche Idee einer poetischen Bildung am anderen wegen der eingetretenen Probleme aufzugeben. Der frühe Romantiker war ja – auch hierin ganz den volkstümlichen Vorstellungen widersprechend – gerade kein einsamer, melancholischer Grübler. Eine rege, oft hektische Geselligkeit verband die ersten romantischen Freunde: August Wilhelm, Friedrich und Caroline Schlegel, Novalis, Tieck, Schelling und Schleiermacher. Friedrich Schlegel galt unter den Verbündeten als der quecksilbrige Mittelpunkt. War der moderne Mensch nun einmal ein Fragment, wollte er aber in seiner Bildung trotzdem auf Universalität hinaus, dann konnte er das eben nur als geselliges Wesen, im gemeinschaftlichen Denken und Dichten. Es war ihm nicht mehr möglich und erlaubt, in sich zu ruhen, wie es das Ziel

klassischer Bildung gewesen. Der einzelne muß lernen, seine individuelle Schwäche als Aufforderung zur gesellschaftlichen Existenz zu interpretieren.

Schlegels Ruf nach Sym-Philosophie, Sym-Poesie und Sym-Praxis stellt das Programm eines Mannes dar, der das deutsche Geistesleben aus seinem kautzigen Eckenstehertum zur Salonfähigkeit – durchaus im Sinn Voltaires – befreien wollte. Wie soll sich in Deutschland der fragmentarische Mensch der Moderne entwickeln, solange hier noch das Gespräch als Form der Philosophie und Kunst verpönt ist, Leichtigkeit mit Seichtigkeit sich reimt, die öffentliche Meinung als notwendiges Übel erscheint und das Große und Klassische mit „Meilenumfang, Zentnerschwere und Äonendauer" (2,92) verwechselt wird? Die Enzyklopädie der Fragmente, die Dialektik von verbindendem Scharfsinn und trennender Ironie in der Dynamik der romantischen Sehnsucht hängen wesentlich von einer Geselligkeit ab, in der die zerstreute Fülle zur Produktivität gelangen kann. Die Frühromantik wollte exoterisch sein aus Veranlagung, aus Bedürfnis, aber auch aus der Erkenntnis heraus, daß der moderne Mensch als Vereinzelter sich an seiner Unvollkommenheit zugrunde richten wird.

Der sich um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert rasch abzeichnende Zusammenbruch dieses ersten romantischen Zirkels konnte Schlegel an der Geselligkeit moderner Bildung nicht irre machen. Was er an Umgang mit den Freunden verloren, fand er nach wenigen Jahren der Unsicherheit auf unerwartete Weise wieder. Romantische Bildung rechtfertigte sich schließlich für Schlegel als Gemeinschaftsunternehmen, trotz und wegen empfindlicher gesellschaftlicher Rückschläge, durch die Einsicht in die gesellige, dialogische Natur des scheinbar Privatesten im Menschen, seines Erlebens. Mit dieser Philosophie des dialogischen Empirismus, wie er sie erstmals in seinen Kölner Vorlesungen 1805 entwickelte, erreichte Schlegels spekulative Kraft ihren Höhepunkt.

Aus diesen Einsichten ergeben sich für unser Verhältnis zur Welt entscheidende Konsequenzen. Wir müssen uns wieder auf eine humanere, umfassendere Erkenntnislehre besinnen. So kann sich unser Verstehen nicht einfach mehr der Welt nähern, als ob sie ein passives Ding wäre, dessen wir uns nur zu bemeistern brauchten. Wissen als Meisterschaft versteht die Welt nicht, wie sehr sie sie auch vor unseren Augen nach ihrer Flöte tanzen lassen mag. Jeder Gegenstand ist eine Hieroglyphe, die nicht als beherrschbare Ziffer mißverstanden werden will, sondern die darauf wartet, daß man in ihr das Wort erkennt, das sie an uns richtet. Um in einem personalen Universum zu leben, gilt es zu lernen, mit ihm in ein weniger diktatorisches Verhältnis zu treten. Ein adäquates Verstehen dieser Welt ist eine „innerliche Verbindung geschiedener, aber ähnlicher Geister, ein liebevolles Einswerden des *Ichs* mit dem, was der Gegenstand des Ichs ist, dem *Du*". Deswegen kann Schlegel jetzt den bemerkenswerten Satz aufstellen: „Ohne Liebe kein Sinn, der Sinn, das Verstehen beruht auf der Liebe" (12, 351).

Da aber die Hüllen des Gegenstands für unser heutiges Bewußtsein oft gar zu

undurchdringlich sind, müssen auch die zwei anderen theologischen Tugenden beim Erkennen ins Spiel gebracht werden. Ohne den mutigen Glauben ans Personale im zunächst nur dinghaften Gegenüber der Welt würden wir uns nie auf den Weg der Liebe machen; ohne die unerschütterliche Hoffnung, daß wahres Verstehen zum Einverständnis mit dem Verstandenen führt, würde unser Mut im Erraten des Du bald ermatten. Will man die Dinge als Geistmanifestationen durchschauen, so kann das nicht ohne liebende Annäherung, glaubenden Vorgriff und hoffende Ausdauer geschehen. Die Welt als Du entdeckt sich nur einer Erkenntnislehre, die akzeptieren kann, daß Wissen eine christliche Tugend ist.

Ist der Gegenstand aber ein Du, so können wir ihn trotz Glaube, Hoffnung und Liebe nicht erkennen, solange er sich uns nicht zu erkennen gibt. Wir wissen nur, was wir uns gegenseitig über uns wissen lassen; wir erkennen nur, insoweit wir uns gegenseitig zu erkennen geben. Alle Einsicht ist Sym-Produktion, Gemeinschaftsarbeit. Schlegels christliche Erkenntnislehre vollendet sich deswegen ganz folgerichtig in einer Philosophie der Offenbarung. Wir leben in einem Universum der vielfältigsten Mitteilungen, nur sind wir leider taub geworden. Alles will zu uns sprechen, uns ansprechen; alles will von uns gehört, von uns verstanden werden. Denken ist ein Dialog mit dem, worüber wir denken. Der einsame Denker denkt falsch, denn Denken ist ein geselliger Vorgang, und alles Denken, das Geselligkeit scheut, wird sich in einer bloßen Dingwelt verirren. Getragen von einem Wissen in Glaube, Hoffnung und Liebe finden wir uns wieder in einem sich endlos mitteilenden, endlos zur Mitteilung verführenden Universum geistiger Geselligkeit.

Sieht man sich diese Philosophie einer geselligen Welt näher an, so zeigt sich sehr bald, wie sie sich im Zusammenhang mit Schlegels eigenem Denkweg einordnen läßt. Ist nicht diese Welt, die sein christlicher Empirismus entwickelt, die Welt der ersten Romantiker: die Welt freier Mitteilungen, in der die Erkenntnis Sym-Produktion, das Denken ein Dialog und die Wirklichkeit ein Forum der Geselligkeit war? Eine gesellschaftliche Lage – die Schlegels Temperament so angemessene Welt der Romantikerfreundschaften – ist hier zur kosmischen Vision überhöht worden. Schlegel hatte es sich zum Ziel gesetzt, aus einem spezifisch modernen Zeitgefühl heraus zu philosophieren. Er ist einer der ersten gewesen, die die Moderne als durchaus zukunftsträchtige Konstellation erkannt und verteidigt haben. Mit einer ihm selbst wohl kaum bewußten Folgerichtigkeit erweiterte und vertiefte er schließlich diese Sicht moderner Möglichkeiten zu einer ihr entsprechenden Weltanschauung, einer romantischen Kosmologie.

Leider ist Schlegel der Konsequenz seines eigenen Denkansatzes letztlich nicht gerecht geworden. Statt die produktive Verbindung zwischen der von ihm geliebten gesellschaftlichen Geistigkeit und der von ihm gedachten Philosophie der weltweiten Offenbarungen einzusehen und zu nützen, schien er entschlossen, sie

gegeneinander auszuspielen. Was er im Kreis seiner Freunde hatte scheitern sehen, wurde daraufhin in Enttäuschung von ihm als metaphysisch und spiritualistisch verinnerlichte Gegenvision wiederhergestellt. Dabei ist seine Philosophie ja nichts anderes als der spekulative Ausdruck des Wunsches nach Freundschaft, Dialog, freier Gemeinschaft in einer Welt gegenseitiger Offenheit. Nur hätte diesem Weg in die kosmische Vision nochmals ein Schritt nach außen, in die gesellschaftliche Wirklichkeit der eigenen Zeit folgen müssen, um die Relevanz des romantischen Modells zu beweisen. Daß dieser Schritt unterblieb, ließ Schlegels Philosophie romantischen Lebens zum reaktionären Negativismus degenerieren. Die langen Vorlesungen über Gott, Moral, Recht und Staat können uns, bei allem Wohlwollen, weder begeistern noch überzeugen.

Fast fünfundzwanzig Jahre nach seinen Kölner Vorlesungen wandte sich Schlegel in drei ausführlichen Vorlesungsreihen nochmals seinen wesentlichen Einsichten zu. Manche Präzisierung und Systematisierung kommt dabei dem ursprünglichen Entwurf zugute. Die Erlebnisanalyse wird erweitert. Die pantheistischen Elemente, die noch in den Kölner Vorlesungen herumspukten, werden endgültig zu Grabe gelegt. Das Ur-Ich, das der Mensch in der Analyse seines Erlebens als Teil seines Bewußtseins entdeckt, wird jetzt klarer als theistisches Du angesprochen. Die Offenbarungskapazität der Welt wird deutlicher von der Offenbarung Gottes unterschieden und abhängig gemacht, weil wir ohne das Bewußtsein einer solchen Offenbarung Gottes gar nicht den Glauben an die Gesamtverständlichkeit der Welt zu fassen vermöchten. Auch im Kampf mit dem einseitigen Intellektualismus seiner Zeit findet Schlegel im Alter noch einige seiner gelungensten polemischen Sentenzen. Mokiert äußert er sich über die Philosophie, „die in einem unzugänglichen Lichte wohnt" (10, 8), und warnt, daß man das freie Denken „nicht wie ein eisernes Panzerhemd aus einer unzähligen Menge von ganz gleichförmigen kleinen Ketten und Ringeln" (10, 166) zusammensetzen darf.

Aber die erhoffte Durchkonstruktion des so vielversprechenden Ansatzes zu einer christlichen Philosophie des geistigen und sozialen Pluralismus wird auch hier nicht nachgeholt. Statt dessen wird Antimodernismus doziert. In weiseren Tagen hatte er gegen eine Schrift Fichtes einmal geltend gemacht, daß man von einem Zeitalter „nicht anders als mit Achtung" (8, 67) reden solle, denn schließlich sei es ja in jedem Fall von Gott. Schlegels Pauschalgericht über die eigene Zeit läßt von dieser Achtung kaum noch etwas spüren.

Bleibt nach hundertfünfzig Jahren von Schlegels Werk nur das eben beschriebene zwiespältige Gefühl? Dazu scheint seine Leistung nun doch zu wichtig. Wie kein anderer vor ihm hat Schlegel die Chancen der Moderne für unsere Menschlichkeit gewürdigt und sie in einer spezifisch modernen Weltanschauung zu fundieren gesucht. In der Analyse unseres fragmentarischen Erlebens und der die-

sem Erleben entsprechenden Welt gelangte er zur „Philosophie des Geistes und der geistigen Offenbarung" (10, 343), der für ihn bezeichnenden christlichen Existenz- und Offenbarungsphilosophie auf geisteswissenschaftlicher Grundlage. Geistesgeschichtlich hat diese Alternative zur kahlen Transzendenz des Kierkegaardschen Existentialismus von Verzweiflung und Glaube noch nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Schlegels christlicher Existentialismus lebt, zumindest im Ansatz, nicht auf dem steilen Grat des Entweder-Oder. Nicht in der Verzweiflung an der Moderne, sondern im Durchleben, in der Entfaltung ihrer Möglichkeiten gelang hier der Durchbruch zu einer christlichen Erfahrungslehre unserer Zeit.

ANMERKUNGEN

[1] K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie (München 1866) X.

[2] A. v. Martin, Romantischer „Katholizismus" und katholische „Romantik", in: Hochland 23 (1925/26) 318.

[3] B. v. Wiese, Friedrich Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen (Berlin 1927) 54 f.

[4] Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. v. E. Behler, Bd. 2 (Paderborn 1964) 173. Auf diese Ausgabe (Paderborn 1958 ff.) wird im folgenden bei den Schlegel-Zitaten mit Band- und Seitenzahl verwiesen.

[5] F. v. Schlegel, Kritische Schriften, hrsg. v. W. Rasch (München [2]1964) 121.

[6] Ebd. 125. [7] Ebd. 130.

Ernst Josef Krzywon

Polnische Lyrik der Gegenwart

Andrzej Lam unterscheidet im Vorwort zu seiner 1976 in zweiter Auflage erschienenen Lyrikanthologie „Kolumbowie i współcześni“[1] („Kolumbusse und die Zeitgenössischen“; man könnte auch übersetzen die „Gegenwärtler“ oder die „Zeitgemäßen“) zwei Lyrikergruppen: die Nachkriegsgeneration der „Kolumbusse“ und die Generation der „Zeitgenössischen“, die seit 1956 mit einer stürmischen Woge die literarische Szenerie Polens überflutete. Schließlich ließe sich noch eine dritte Lyrikergruppe hinzufügen, die Poeten der jüngsten Generation.

Gewissermaßen als Klassiker der Kolumbusse-Generation gelten Baczyński, Gajcy, Borowski und Różewicz. Von diesen Klassikern unterscheidet sich sowohl in biographischer Hinsicht als auch mit Blick auf ihre poetischen Experimente die Gruppe um Nowak, Grochowiak, Harasymowicz, Jarosław Marek Rymkiewicz und Bryll. Zwischen diesen beiden Gruppierungen steht, gewissermaßen als Bindeglied, die Gruppe um Karpowicz, Szymborska, Białoszewski, Herbert – alles Poeten, die ihre Verwandtschaft mit den Kolumbus-Klassikern durchaus nicht verleugnen, z. B. das „Tagebuch aus dem Warschauer Aufstand“ von Białoszewski, die aber dennoch durchaus ihren eigenen Weg gehen und aufgrund ihrer literarischen Produktion in die Generation der jüngsten Lyriker hineinreichen.

Diese drei Gruppen ließen sich nach Lam auch mit historischen und politischen Zäsuren markieren: So bildet die erstgenannte Gruppe um Baczyński bis Różewicz jene Generation, die noch in den 20er Jahren, vor allem in der ersten Hälfte der Bürgerrepublik, geboren wurde. Die zweite Gruppe um Karpowicz bis Herbert wurde ein Jahrzehnt später, also in den dreißiger Jahren, in der zweiten Hälfte der Bürgerrepublik geboren. Schließlich die letzte Gruppe um Nowak bis Bryll wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg, also bereits in der Volksrepublik, geboren, wenn man von einigen wenigen früher geborenen Lyrikern absieht, die mit Verspätung debütierten.

Die Kolumbusse-Generation

Die erste Gruppe um Kamil Baczyński zählt zu jener Generation, deren lyrische Reife noch in die Zeit des Zweiten Weltkriegs fällt. Entscheidend für diese Lyrikergeneration waren die zeitgeschichtlichen Erlebnisse und deren Folgen: nämlich die Suche nach Möglichkeiten einer moralischen Erneuerung während der Nach-

kriegszeit. Diese außergewöhnlichen Verhältnisse ihres lyrischen Starts bewirkten, daß ihre Erstveröffentlichungen sich über mehrere Jahre, wenn nicht gar über zwei Jahrzehnte verstreuten. Den Anfang setzte Baczyński, dessen Gedichte 1940, und zwar hektographiert und im Untergrund, erschienen sind. Nur ganz wenigen Lyrikern gelang es, in dieser Zeit des Nazi-Terrors zu publizieren.

Die zweite Welle debütierender Lyriker fällt in die Nachkriegszeit. Repräsentativ für diese Lyrikergeneration ist Różewicz, der wie viele seiner Kollegen gerade in den ersten Gedichten der Nachkriegszeit die Grundlagen seiner Poetik formulierte. Primäres Medium zum lyrischen Start waren zwar die literarischen Zeitschriften, aber den entscheidenden Durchbruch erzielten sie mit ihren Buchveröffentlichungen während der ersten Hälfte der fünfziger Jahre, wie z. B. Szymborska.

Nur wenige hervorragende Lyriker dieser zweiten Generation fanden zu der Poeten-Pleiade von 1956. Erst von diesem Zeitpunkt an fand ihr lyrisches Werk Anerkennung und hohen Wert auf dem literarischen Markt. Zu nennen sind hier vor allem Białoszewski und Herbert sowie Karpowicz mit seiner radikal anders orientierten Lyrik.

Die Generation der Zeitgemäßen

In der Zeit um und nach 1956 war insofern eine eigenartige Situation gegeben, als bereits die ersten Debütanten der dritten und jüngsten Generation sich zu Wort meldeten und ihre mit Verspätung auftretenden Vorgänger gleichsam überholten. Als repräsentativer Vorbote dieser jüngsten Lyrikergeneration gilt Nowak, dessen erster Lyrikband bereits 1953 erschienen ist.

Diese Generation der „Zeitgenössischen", die ihren Namen der Zeitschrift „Współczesność" (Zeitgenossenschaft, Gegenwart) verdankt, gruppierte sich um dieses Organ seit 1956, dem Erscheinungsjahr der Zeitschrift. Von ihren Vorgängern unterscheiden sie sich vor allem dadurch, daß sie naiv-unbefangener die Kriegsereignisse betrachteten; die dramatischen Ereignisse, aus denen sie ihren Stoff auszuwählen hatten, waren ihnen nicht mehr in dem Maß präsent wie ihren „älteren Brüdern", obgleich sie durchaus in der Lage waren, deren Erlebnisse auch emotional nachzuvollziehen. Das entscheidende Erlebnis dieser Generation war die Zeit des revolutionären Neubeginns sowie die nachfolgende Phase der Aufwertung ihrer Jugendideale. In der Tendenz führten solche Erfahrungen allgemein zur Erkenntnis der eigenen gesellschaftlichen und kulturellen Herkunft, zur Bestimmung der eigenen Identität und ihres eigenen Standorts inmitten einer sehr bewegten Szenerie der politischen Ereignisse.

Diese Generation war vor allem darum bemüht, peripheren und marginalen Phänomenen der Lyrik wieder Würde und ästhetischen Wert zu verleihen, obgleich sie nur sehr langsam zur eindeutigen Formulierung ihres lyrischen Selbstbe-

wußtseins fand. Nach Lam drohte sogar der letzten Welle dieser Generation die Gefahr, sich in den chiffrierten Psychogrammen zu verlieren, indem sie die lyrische Sprache bis an die Grenze des Möglichen verfeinerte oder gar überspitzte, ohne eine greifbare und übergeordnete, das Sprachganze organisierende Idee erkennen zu lassen. Solche Tendenzen brachten die Lyrik dieser jüngsten Generation an die Schwelle einer ernsthaften Krise, ein Zustand, der bis ans Ende der sechziger Jahre anhielt und den Różewicz trefflich wiedergibt mit seinem Gedicht „Saison 1966".

„Kontestatoren" und „Präsentisten"

Gegen Ende der sechziger Jahre trat eine neue Generation auf den Plan, die man gelegentlich auch „Kontestatoren"(-Generation) nannte, obgleich die Bezeichnung „Präsentisten" zutreffender wäre, weil sie die wörtlich interpretierte Devise des „hier und jetzt" als ihre lyrische Aufgabe und Berufung betrachteten. In Auseinandersetzung mit der Phase der sogenannten „kleinen Stabilisierung" der sechziger Jahre begannen die Lyriker dieser Generation die sogenannten „scharfen, gewaltsamen und kontrastierenden Werte" zu akzentuieren. Besonders allergisch waren sie auf die Phraseologie der Massenmedien, die sie mit einem wahren Kreuzfeuer der Infragestellung belegten. Sie selbst dagegen betrachteten als ihr Hauptziel, die Welt in einem möglichst breiten Spektrum der Erscheinungen zu erfassen, und zwar angefangen von den politischen Schlagworten bis hin zu physiologischen Aspekten der Körperlichkeit. Dieser neue Versuch, die Relation zwischen Gesellschaft und Individuum, zwischen ideologischer Utopie und allgemeiner Existenzweise, zwischen erstarrten Formeln und der Sprache einer authentischen zwischenmenschlichen Kommunikation poetisch darzustellen, ein solcher Versuch verlangte ein vertieftes Wissen über die Wirklichkeit und eine effektivere Leistungsfähigkeit der verwendeten poetischen Mittel.

Aus solchen Bemühungen erklärt sich die Vielfalt individueller wie gruppenverbindlicher Poetiken, die in der Nachfolgezeit entstanden und die einerseits quer durch alle Generationen verlaufen, aber auch in ihrer Begründung weit in die Geschichte der lyrischen Tradition zurückgreifen. Die immer neuen moralischen Erfahrungen finden gerade im Rückgriff auf die geschichtliche Herkunft ihre Erklärung und ihre Vorbilder. Das Bewußtsein des gemeinsam erlebten Schicksals und der gemeinsamen Verantwortung für die Gestalt dieses Schicksals begleitet diese Lyriker-Generation zusammen mit dem Bewußtsein radikaler Veränderungen und der Entwurzelung aus jenen Verhältnissen, die zwar nicht approbiert waren, jedoch eine Orientierung in der Welt erlaubten und gewissermaßen eine Mythologie schufen, die dem menschlichen Leben einen tieferen Sinn und eine höhere Bedeutung verlieh.

Das Vergangene als verlorener vielgestaltiger Wert

Als Folge dieser Reaktion auf die gewaltsamen und raschen Veränderungen, wobei auch eine kurze Phase der Anpassung an den breiten Strom der Zeit zu verzeichnen sei, konstatiert Lam eine Bewußtseins- und Persönlichkeitsspaltung, eine Vielstimmigkeit der Sprache, ein Verlangen nach der Rückkehr zu den verlorenen Quellen. Erst die Unmöglichkeit einer solchen Rückkehr läßt das Vergangene als einen verlorenen Wert hochschätzen. In der Lyrik Grochowiaks wird die Idee der Rückkehr in der Frage ausgesprochen:

„Wer von uns steigt hinab in die Gruben der Kindheit?
Wer von uns irrt nicht mit dem Licht die Wände entlang
Wo im schwarzen Schnitzwerk der Steinkohle
Abdrücke leuchten
von Farnkraut
und Tieren."

Diese Frage ist nicht nur wörtlich zu nehmen; die noch gestern aktuellen Ereignisse werden schon morgen von archaisierender Patina bedeckt sein. So meint Lam, die Geburt des neuen Lebens, das nicht immer leicht als das eigene zu erkennen sei, werde in der Lyrik dieser Generation durchdrungen von Verfallserscheinungen noch längst nicht überlebter Werte. Vielleicht erliegen deshalb viele Richtungen der polnischen Gegenwartslyrik der Obsession des Todes, des Verfalls, des Häßlichen. Und all das zeigt sich als ein Paradox: denn es ist zugleich Symptom des Lebenswillens, der Kompensation für unvermeidbare Nivellierungen, die den Grund für eine noch nicht erkennbare künftige Kultur bereiten.

Diese lyrisch gebrochenen Erfahrungen haben nach Lams Ansicht eine vielfältige, sowohl den geographischen Raum wie auch das soziale Milieu umfassende Tradition. In vielen Fällen gründet sie in der verlorenen Heimat der Kindheit: das Gebiet um Lemberg und Wilna, Podolien und Wolhynien – diese Landschaft ist besonders für die jüngste Lyriker-Generation charakteristisch –, aber ebenso die Gebiete im Oppelner Land sowie im Ermland und die Masuren.

Erwin Kruk, 1941 in der Nähe von Neidenburg (Nidzica) geboren, dichtet:

„Nur noch Libellenspuren im Bernstein, gefangener Götter,
die zum Himmel flohen aus Wäldern zerfurcht von der Drewenz,
in harte Sprache gebannt und rauhe Eichen,
sie blieben hier – und sprechen im Wind."

Vielgestaltig sind die Erinnerungswerte; sie leben weiter in Relikten und Symbolen, drängen sich hartnäckig in die Lyrik und leben in ihr, wie z. B. in den Gedichten von Harasymowicz die Überreste von orthodoxen Kirchen aus der Tatra-Landschaft:

„Auch der Mond ist dort, bärtig und dürr wie ein Diakon,
Und das Kometengesicht, schmal und rot beschleift,
Und der sonnige Löwenkopf und blauer Sternensand,
Und die heilige Olga zerfließt in großen Augen."

Solche lyrischen Empfindungen werden noch gesteigert durch den Einbezug der Natur, die sich unter dem Druck der industriellen Veränderungen mehr und mehr zurückzieht. Aber die Poesie bringt auch jene Unruhe zum Audruck, die sowohl von der Wissenschaft als auch dem allgemeinen gesellschaftlichen Bewußtsein geteilt wird, daß nämlich unbedachtes Eingreifen in die Unversehrtheit der Natur auch die Grundvoraussetzungen für die Regeneration allen Lebens schwächen könnte. Nur selten sind in dieser Lyrik die Fluchtversuche in die wildwuchernde und unberührte Natur, die Harasymowicz mit ungewöhnlicher Sensibilität beschrieben hat. Viel öfter ist die dramatische Stimme der wehrlosen, dem Menschen ausgesetzten Natur zu vernehmen, wie z. B. „Im trockenen Wald" von Urszula Koziol, einer 1931 in der Nähe von Bilgoraj geborenen Lyrikerin:

„Hier also ist die Wildnis. Dein Vater
fand hier noch Geborgenheit. Doch jetzt
sind wehrlos die Wälder und alle Pfade
eingekerbt. Das ist schon ein Museum."

In einer besonderen und ergreifenden Weise artikuliert sich in dieser Lyriker-Generation der Verfallsprozeß früherer Kulturen, dies vor allem bei jenen Poeten, die aus dem ländlichen Bereich stammen. Gleichsam in Übereinstimmung mit dem Prinzip: was im Lied soll weiterleben, muß im Leben untergehen, erstrahlt in ihrer Lyrik die gesamte Mythologie der volkhaften Weltanschauung, im Zusammenprall mit den sie zersetzenden Faktoren und im Widerschein ihres Untergangs.

Tadeusz Nowak, 1930 geboren, hat die Situation geschildert, da sich ein zur Poesie Berufener anheischig macht, die große Transformation lyrisch zu beschreiben:

„Am Ende ist der Friede meines Herzens,
davon ziehen die ersten Freunde des
lauten Waldes, des stillen Wassers.
Ein letztes Mal teil' ich mit ihnen
das Jagdgewand in grüner Kühle der Wiesen.

Allein geh' ich mit erhobenem Haupt
durch die bewölkte Stadt, trinke Schatten,
die viel zu schwer, um meine Schultern
wie ein Mantel zu schützen vor der Lichtgewalt."

Das hinsterbende und immer exotischer anmutende Landschaftsbild der Klein- und Vorstädte und die Übereinstimmung damit, allgemeiner gesprochen, der psychische Zustand der Menschen, gleichsam schwebend zwischen der vergangenen Epoche von Brauchtum und Zivilisation, sind ein Phänomen, das man mit Lams

Worten als eine „Veruniversalisierung peripherer Werte" bezeichnen könnte und das vor allem in der Lyrik von Różewicz, Białoszewski, Czachowicz, Grochowiak und Bryll immer wieder auftaucht, wenn auch in eigenständiger Färbung der lyrischen Bilder, Poetiken und Stile.

Auf neuen Fundamenten: vielstimmige Leere

Abschied und Willkommen in einem, gleichen diese Gedichte Wurzeln, die einem Boden entrissen und in einen anderen verpflanzt sind, um hier fortzuwuchern in einem neuen geographischen, gesellschaftlichen, kulturellen und sprachlichen Raum. Es ist wie die Verwerfung einer abgelebten Kultur und der Antrieb zu einem allgemeinen kulturellen Aufschwung, der sein Verhältnis zur Tradition auf neuen Fundamenten aufbaut. Ein solcher Prozeß mußte auch in der Lyrik tiefe Spuren hinterlassen, insbesondere deshalb, weil er das Bewußtsein einer beschädigten historischen Erfahrung spiegelt, den vorzeitigen Tod von Werten, Ideen und Menschen, noch bevor sie zur Reife gelangt sind und gleichsam gegen die Natur, die ohnehin schon beraubt war, wenn auch aus anderen Gründen. Was wundert es schon, wenn nunmehr eine Arbeit zu leisten war – wie Karpowicz meint –, die unentbehrlich schien, sollte auf dem Kahlschlag ein neuer Wald hervorsprießen:

„Ungewöhnlich war meine Tat:
ich umging die Muttersprache
Im Turm von Babel
tauschte ich das Schwarzwäldlerische
gegen die Sprachsynthese ein."

Man muß wissen, daß aus dem polnischen Schwarzwald – „Czarnolas" – der größte polnische Dichter der Renaissance, wenn nicht gar der polnischen Literatur insgesamt stammt, nämlich Jan Kochanowski. Deshalb, meint Lam, müsse man Karpowicz diese lyrische Übertreibung verzeihen. Interessanter hingegen ist in diesem Zusammenhang das hier formulierte Bewußtsein einer vielsprachigen Leere, das neue Formen und Weisen der Verständigung postuliert. Nicht zum erstenmal im 20. Jahrhundert hatte sich die Poesie mit einem solchen Bewußtsein auseinanderzusetzen. Dies galt vor allem für die Phase der avantgardistischen Tendenzen.

Die konstatierte Leere markiert jedoch keine Tabula rasa, die ein souveräner Schöpfungsakt auszufüllen hätte, sondern sie ist eine Stelle, auf der zuvor schon etwas vorhanden war und die Gefühle sowie Hoffnungen fesselte, obgleich es nicht mehr wiedererweckt noch rekonstruiert werden konnte. Genau diese Feststellung der Unmöglichkeit ist ein poetischer Wiedererweckungsakt. So überflutet ein Sandsturm in Baczyńskis Gedicht einen aus alter polnischer Tradition überlieferten Topos, den auch Zukrowski in das Land des Schweigens verbannt hatte:

„So ziehen und ziehen die Züge, wohin nur,
geleitet wie Verbannte der Gnade
vom Land, das am Himmel kreist. Vielleicht
überflutet der Himmel mit einem Sandsturm
ihre Gestalt. Wie Messer
ins Brot gestoßen verschwinden – so fließen
sie langsam hinab. Sand überdeckt sie.
Noch hört man Gesang und Pferdegewieher."

In solchen Konstellationen, da der Wert durch seinen Gegensatz bestimmt wird, die Abwesenheit zum täglichen Umgang, das Nichts zum Zeichen der Dauer wird, findet die negative Poetik ihre Inspiration, wie es beispielhaft Różewicz zum Ausdruck bringt:

„quellklar
durchsichtig die Beschreibung
des Wassers
eine Beschreibung des Durstes
der Asche
der Wüste."

Ähnlich Szymborska bei der Schilderung einer verlassenen Höhle:

„Stille – doch nach Stimmen
nicht vom Geschlecht der trägen Stille.
Stille, die einst ihre Kehle hatte,
ihre Flöten und Trommeln."

Der mit verstummten Stimmen ausgefüllte Raum ist in Herberts Gedicht gleichsam die Spur einer zerstörten Stadt:

„Leer der Platz
doch darüber vibriert noch die Luft
von jenen Stimmen."

Bezeichnend ist der Titel von Czaykowskis Gedicht „Anti-Primavera", das dem konventionell formulierten Topos des Frühlings das Bild des Winters entgegenstellt: die abwesenden Zeichen jeglichen Lebens, „der erstarrte Fluß und der verstummte Wald" evozieren eine angemessenere und reichere Empfindung:

„Dein Versprechen, Frühling, ist Falschmünzerei.
Ein poetischer Kniff der alten Natur.
Die kalte Landschaft ist wahrer als Knospen
und scheckiger Himmel mit kurzem Donnersturm."

Synthese der Sprache

Obgleich in dieser Lyrik auf Anhieb die Mittel der Reduktion und ein poetischer Asketismus sichtbar werden, so wäre doch die Vermutung falsch, als feierte diese

Lyrik ein immerwährendes Totenfest. Vielmehr ist es ein Karneval, zwar mit Schauder erfüllt, aber ebenso mit grotesken Masken und rotierenden Karussellen, und die Gegenstände des Alltags sprechen – wie z. B. bei Białoszewski – eine bis dahin nicht gehörte Sprache. Diese Welt ist nicht reduzierbar auf ein einziges Subjekt, das beispielsweise schmerzhafte Opfer beklagen oder neue Lebensformen begrüßen würde, das die Welt spontan verschlingen oder sich in die kühlen Konstruktionen eines poetischen Rigorismus verschließen würde. Der Lyriker Sęp Sarzyński nannte sich einen zwiespältigen Menschen und meinte, er könnte deshalb als Patron aller Spaltungen und Vervielfältigungen des lyrischen Ich gelten.

Wollte man nach Ansicht Lams mit wenigen Worten die Genese dieses komplexen Phänomens darstellen, so müßten vor allem jene Faktoren genannt werden, wie die Unmöglichkeit, das Schichtengefüge der Welt von einem Punkt aus zu erfassen, die Unzulänglichkeit der auf festgelegte Bedeutungen fixierten Sprache, weiter die Verpflichtung gegenüber jenen Stimmen, die vorzeitig verstummt sind, ferner die fundamentale Veränderung der Gesellschaft und zugleich die Vielfalt der Bezugssysteme, endlich die schnelle Veränderlichkeit und die mangelhafte Voraussicht der Folgen. Und bei alledem zugleich auch die Vorwärtsbewegung, die Notwendigkeit, einer solchen Vorwärtsbewegung mit dem Bewußtsein vorauszueilen, die eigene Identität zu übersteigen und aus den zerstreuten Brocken eine „Synthese der Sprache" zu schaffen.

Es gibt ein Gedicht von Baczyński, in dem sich der Dichter gleichzeitig in vierfacher Gestalt sieht: „Ich, mit dem ich liebe"; „Ich, mit dem ich den bebenden Haß zeugte"; „Ich, mit dem ich mich in ausgeweinten Tränen spiegele";

„Und ein viertes, das ich kenne,
das mich wieder Demut lehrt
und meine verlorene Zeit
und mein überaus krankes Herz,
krank zum Tod, der in mir nistet."

Gegenüber diesem vierten Ich verpflichtete sich Różewicz, als er sich selbst als „Totenhaus" bezeichnete, ohne jedoch die Poetik seines Altersgenossen als Erbe zu übernehmen. Denn während dort, in der Lyrik Baczyńskis, das alte Polen dahinstirbt, zusammen mit den Träumereien der Kindheit, den romantischen Mythen der europäischen Kultur, die noch lebendig, wiewohl zersetzt vom tragischen Widerspruch war, so stirbt in der Lyrik Różewiczs zugleich auch das lyrische Ich, für das bereits all jenes gestorben war: Sterben und Tod sind hier ein vielschichtiger und vielfacher Prozeß. So ist es nicht verwunderlich, daß das lyrische Ich das Bewußtsein seiner Identität verliert, sich fortwährend in einer anderen als der erwünschten Rolle wiederfindet und feststellen muß, daß die Dinge des Alltags und die gezähmten Formen über seine Illusionen spotten, zu explodieren drohen und aggressiver werden:

„Die Formen, einst so gut geordnet,
gehorsam und stets bereit zum Empfang
der toten poetischen Materie,
erschraken vor Feuer und Blutgeruch
brachen aus und zerstieben,
greifen nun ihren Schöpfer an."

Auf solche Weise öffnen sich Spalten, die neue Bedeutungen zulassen. Scheinbar mit sich selbst identische Gegenständlichkeiten brechen in grotesker Weise auseinander in janusköpfiges Aussehen oder in aufeinanderfolgende Existenzphasen. Es entstehen neue Raum- und Zeitsysteme, und die Phänomene tauschen untereinander ihre Eigenschaften aus. In solchen Metamorphosen verändert sich die Welt – und zwar sie selbst wie auch die Perspektive, in der wir sie betrachten und empfinden. Sogar unabhängig vom Willen des Autors spiegelt das poetische Bild dessen geschichtliche Zeit, wo immer es sich in Übereinstimmung weiß mit den Empfindungen der Gesamtheit, die in ihm ihre eigene Sprache zu finden sucht.

Die neue Wirklichkeit entfaltet sich im Medium dieser Poesie weder in großen Worten noch in anachronistischen Sentiments, vielmehr reift sie allmählich heran wie eine Frucht, die eines Tages voller Erstaunen geerntet wird, meint Lam. In Baczyńskis prophetischem Märchen segeln die Menschen auf unbekannten Meeren wie einst Kolumbus mit seiner Mannschaft und säen in windige Sanddünen den Samen riesiger Eichen, aus denen für die Segler Särge und für deren Söhne Keulen gedrechselt werden. Aus jener Saat sollte eine neue Welt hervorsprießen, in einer fremden Welt und geschnitzt mit einem schlichten Werkzeug, jedoch versehen mit magischer Kraft und insofern außergewöhnlich. „Am Horizont, bisweilen lediglich auf der Landkarte, winkt das ferne Ziel, doch die Welt wird unverhofft geboren in abseitigen Winkelgassen, die wir unterwegs übersahen" (Lam).

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Aufsatz wurde durch das Vorwort Lams angeregt und stützt sich auf das dort Gesagte. Andrzej Lam lehrt an der Universität Warschau und hat vor allem über die polnische Literatur der Zwischenkriegszeit gearbeitet.

UMSCHAU

Vermittler des Gesprächs mit den Kirchenfernen?

Die Redakteure der Bistumspresse

An die kirchliche Presse werden mehr oder weniger realistische Erwartungen geknüpft. Sie soll nach der Meinung einiger in ihrer heutigen Erscheinungsweise das Erbe der katholischen Tagespresse fortführen. Diese Presse war im Kulturkampf des vorigen Jahrhunderts entstanden und hatte ihre Entwicklung mehr oder weniger parallel zu der des Zentrums genommen. Meist handelte es sich um kleine Zeitungen; ca. 16% der Auflage der Tageszeitungen der Weimarer Republik waren Zentrumszeitungen. Eine parteigebundene Presse hat sich in der Bundesrepublik nicht mehr entfalten können; durchgesetzt hat sich die parteiunabhängige Tagespresse, die auch in der Weimarer Zeit schon der vorherrschende Zeitungstyp war.

Damit ist aber die Diskussion um eine katholische Zeitung nicht beendet. Denn an eine solche Zeitung knüpfen sich bestimmte Erwartungen. Das Medium Presse soll über den Kreis derjenigen, die am katholischen Leben teilnehmen, eine Verbindung zu den kirchenfernen Katholiken und überhaupt zur Öffentlichkeit herstellen. Nur auf dem Hintergrund solcher Vorstellungen ist es zu verstehen, daß das Experiment „Publik" möglich wurde. Das Scheitern dieses Experiments deutet darauf hin, daß die Erwartungen nicht realistisch waren:

1. Die katholische Wochenzeitung war darauf angewiesen, daß die praktizierenden Katholiken die Zeitung abonnierten, um überhaupt die Basis für einen Abonnentenstamm zu bekommen.

2. Die Redaktion hatte sich zum Ziel gesetzt, vor allem die Leser anzusprechen, die außerhalb des sog. katholischen Milieus standen. Das hatte zur Folge, daß die Katholiken mit enger kirchlicher Bindung, der Kern des Abonnentenstamms, sich nicht richtig bedient fühlten.

3. Eine nicht veröffentliche Umfrage hatte bereits vor Erscheinen von Publik ergeben, daß auch auf die Katholiken mit kirchlicher Bindung kein Verlaß war: Diese Gruppe begrüßte zwar eine katholische Wochenzeitung, war aber in der Mehrzahl nicht bereit, eine solche Zeitung zu abonnieren. Im Zeitbudget der meisten dieser Katholiken war kein Platz mehr für eine Wochenzeitung. Denn diese Wochenzeitung wurde im Vergleich zu den bisher bekannten katholischen Organen als anspruchsvoll eingeschätzt. Wer sie abonniert, verpflichtete sich sozusagen auch zur Lektüre. Aber woher sollten engagierte Laien, Pfarrgemeinderäte, Mitglieder von Verbänden u. a. zusätzlich dafür Zeit finden?

4. Schließlich ist die potentielle Leserschaft der Wochenzeitungen überhaupt begrenzt. Die Schwierigkeit der Markteinführung eines neuen Titels wurde in der anfänglichen Begeisterung unterschätzt.

Das Scheitern von Publik hat die Aufmerksamkeit neu auf die Kirchenzeitungen, insbesondere auf die Bistumspresse gelenkt. Die Erwartungen sind jedoch ähnlich unausgewogen wie gegenüber der katholischen Wochenzeitung.

Auf der einen Seite ist die Kirchenpresse, vor allem die Bistumspresse, ein Medium kirchlicher Binnenkommunikation. Sie informiert die Katholiken über kirchliche Vorgänge, berichtet aus den Gemeinden und bietet religiöse und theologische Artikel an. Auf der anderen Seite wird erwartet, daß die Kirchenpresse verstärkt solche Personengruppen anspricht, die sich nicht am kirchlichen Leben beteiligen.

Die Einschätzung der Kirchenpresse wirkt

sich auch auf das Bild aus, das man sich von den Redakteuren dieser Zeitungen macht. Sie gelten als zu konservativ. Ihnen wird vorgeworfen, daß sie nicht offensiv mit journalistischen Methoden der Kirche neues Terrain gewinnen. Sie sind, heißt es, einseitig an den „frommen" Katholiken orientiert. Dabei wird vergessen, daß die Redaktionen eine Zeitung machen müssen, die von den Lesern auch abgenommen wird.

Um neue Entwicklungen vorzubereiten, wurden 1975 in einer sog. Feldbefragung drei Untersuchungen durchgeführt: Befragung von Abonnenten, von Abbestellern, Repräsentativ-Umfrage unter den Katholiken. Die Ergebnisse der Feldbefragung wurden bisher nicht veröffentlicht. Es ist auch nicht bekannt, ob sich aus den Ergebnissen bestimmte Konsequenzen für die Entwicklung der Kirchenpresse abzeichnen.

Es ist deshalb leider nicht möglich, die oben skizzierten Erwartungen an eine katholisch-kirchliche Presse mit den tatsächlichen Erwartungen der Leser sowie potentieller Lesergruppen zu vergleichen. Hier können nur Ergebnisse einer Umfrage unter den Redakteuren der Bistumspresse herangezogen werden: Wie sehen die „Macher" selbst ihre Aufgabe und ihre Möglichkeiten, welches Verständnis haben sie von ihrer eigenen Rolle? Sehen sie sich überhaupt in der Lage, den Bezieherkreis auch auf Kirchenferne auszudehnen? Die hier referierten Ergebnisse beruhen auf einer Umfrage, die im Herbst 1975 durchgeführt wurde. 77 Redakteursstellen waren damals bei den 22 Bistumszeitungen besetzt. 72 Redakteure und Chefredakteure nahmen an der Umfrage teil[1].

Eine diffuse, aber weit verbreitete Meinung geht davon aus, daß die Redakteure der Bistumspresse sehr eng am „Gängelband" der Amtskirche geführt werden und daher nicht in der Breite und Aktualität berichten und strittige Fragen nicht aufgreifen können. Das Umgekehrte ist der Fall. Das Verhältnis zum Herausgeber wird überwiegend positiv beurteilt: 42% der Befragten sehr gut, 44% gut, 10% befriedigend, 4% distanziert, keiner bezeichnet das Verhältnis als gespannt.

Der Spielraum der Redakteure wird, auch das dürfte einer weit verbreiteten Meinung widersprechen, von den Lesern begrenzt. Das ist die einhellige Meinung aller Befragten. Die Leser drohen mit Abbestellungen oder vollziehen diese auch, wenn das Meinungsblatt „Kirchenzeitung" nicht ihren Meinungen entspricht. Artikel zu kontroversen theologischen Fragen werden nach der Beobachtung von 46% der Redakteure von den Lesern abgelehnt, 53% der Befragten diagnostizieren Interesse für solche Artikel bei den Lesern. 78% der Befragten stellen fest, daß bei bestimmten Berichten und Beiträgen mit Abbestellungen zu rechnen ist.

Die Redakteure haben es also weniger mit restriktiven Herausgebern als mit einer schwierigen Leserschaft zu tun.

Die Redakteure sehen in der älteren und mittleren Generation die Zielgruppen der Bistumszeitung. Auf die Frage, für welche Lesertypen die Kirchenzeitung vorrangig gemacht wird, sagen 83%: „Für die gläubigen Katholiken, die mit der Kirche denken und fühlen", 76%: „Für Katholiken, die in der Gemeinde mitarbeiten", aber nur 43%: „Für diejenigen, die mit dem Glauben Schwierigkeiten haben", 36%: „Für kritische Katholiken".

Wird nach den Defiziten im redaktionellen Programm gefragt, ergeben sich nach Aussage der Redakteure folgende Punkte: Es müßten junge Menschen, Menschen, die mit dem Glauben Schwierigkeiten haben, und kritische Katholiken angesprochen werden. Glaubensthemen, die verstärkt berücksichtigt werden müßten, sind: „Wie man als moderner Mensch ein gläubiger Christ sein kann", und „Welchen Sinn das Christentum für Menschen im 20. Jahrhundert hat".

Die Redakteure der Bistumspresse orientieren sich an der älteren und mittleren Generation und an denen, die am kirchlichen Leben teilnehmen, die aktiv in der Gemeinde mitarbeiten und keine Schwierigkeiten mit dem Glauben haben. Diese Gruppen werden angesprochen und fühlen sich wohl auch bedient. Damit spricht die Bistumspresse gerade die an, die sowieso von der Pastoral erreicht werden.

So sehen auch 90% der Redakteure die abnehmende kirchliche Bindung als Hauptursache für den Auflagenrückgang der Kirchenpresse an. Auflagenzuwachs wird vor allem davon erhofft, daß Pfarrer und aktive Laien neue Abonnenten gewinnen, weniger von einem guten Verlagsmanagement und einer besseren Ausstattung der Redaktionen.

Die Redakteure suchen ihre Zielgruppe bei den kirchlich gebundenen Katholiken. Sie glauben auch, daß die Leser die Bistumspresse vorrangig deshalb beziehen, „um über den kirchlichen Standpunkt zu wichtigen Fragen informiert zu sein" (81% der Befragten), „um sich über kirchliche Veranstaltungen zu informieren" (65% der Befragten).

Die Bistumszeitung hat nach dem Verständnis der Redakteure im Rahmen der kirchlichen Bindung ihre Funktion. Trotzdem fühlen sich alle Befragte nicht als Mitarbeiter einer Institution, die schreiben oder Öffentlichkeitsarbeit betreiben, sondern ausnahmlos als Journalisten. Sei haben zum größeren Teil auch regelmäßig Kontakt zu den Kollegen bei der Tagespresse und in den Funkmedien. Aber das Vertrauen, daß ihre journalistische Arbeit, das publizistische Angebot der Kirchenzeitung, die Leserschaft bindet, besteht nicht. Damit korrespondieren Unsicherheiten im Rollenverständnis.

Die Redakteure haben zu 53% die Erfahrung gemacht, daß die Kollegen bei der Presse, beim Hörfunk und Fernsehen eher eine negative Meinung von ihnen haben, obwohl etwa die Hälfte der Redakteure vorher bei der Tageszeitung, im Rundfunk, in Agenturen gearbeitet haben. Auch die Berufszufriedenheit ist hoch. 85% würden wieder den Beruf wählen, 82% bezeichnen die Bezahlung als gut bzw. befriedigend.

Offensichtlich erleben die Redakteure eine größere Diskrepanz zwischen Sollens-Vorstellung und dem Ist-Zustand: Die Zeitung sollte umfassend über die Kirche berichten, die verschiedenen Gruppen und Strömungen zu Wort kommen lassen, ein Angebot zur Lebenshilfe und religiösen Bildung machen. Dieses publizistische Konzept wird jedoch nur von denen abgenommen, die eine tragfähige kirchliche Bindung haben. Von diesen wird es vor allem in seiner Stabilisierungsfunktion gesehen. Dieser Zusammenhang wird von den Befragten in verschiedenen Fragestellungen hergestellt, vor allem, wenn die Ursachen für den Auflagenrückgang der Bistumspresse erfragt werden. Hier sehen 90% in der zurückgehenden kirchlichen Bindung die Hauptursache.

Offensichtlich haben sich die Redakteure noch nicht auf die Katholiken eingestellt, die sich mehr oder weniger von der Kirche distanziert haben, die kritischen Katholiken, die mit dem Glauben Schwierigkeiten haben. Nach Meinung wohl vieler Redakteure liegt die Abbestellung der Kirchenzeitung zeitlich vor dem Kirchenaustritt.

Nach Meinung der Redakteure ist das publizistische Angebot zu wenig auf junge Leute abgestellt, auf Menschen, die zwischen ihrem Glauben und den Vorstellungen ihrer Umwelt große Diskrepanzen erleben, auf Menschen, denen Glaubensinhalt und Werte fraglich geworden sind.

Ehe also versucht wird, mit den Kirchenfernen, sogar mit Nichtkatholiken mittels der Kirchenzeitung ins Gespräch zu kommen, muß ein Weg zu denen gefunden werden, die sich nur noch teilweise mit der katholischen Glaubenswelt identifizieren und nicht regelmäßig am kirchlichen Leben teilnehmen. Ein auf die innerkirchliche Kommunikation abgestelltes publizistisches Konzept genügt nicht mehr – mit diesem Konzept werden nicht mehr alle Katholiken erreicht.

Die Redakteure der Bistumspresse können ihre Aufgabe nicht isoliert von dem kirchlichen Bezugsfeld erfüllen. In dieses sind sie wohl sehr gut integriert. Auf Fragen, die bereits in einer repräsentativen Umfrage unter Priestern benutzt wurden, ergaben sich bei den Redakteuren die gleichen Antworthäufigkeiten wie bei den Priestern. Die Redakteure denken im Durchschnitt gleich wie die Priester. Geht man von diesen Daten aus, kann von den Redakteuren nicht mehr erwartet werden als das, was die Kirche insgesamt denkt und tut. In dem Maß, wie die Seelsorge und die Bildungsarbeit die mehr Kirchenfernen im Blick hat, werden das auch die Redakteure tun. Denn die Kirchenzeitung kann sich nicht

allzu weit von der Mittellinie der Kirche entfernen.

Damit dürften die Möglichkeiten realistisch abgesteckt sein. Man kann seitens der Kirche, der engagierten Katholiken nicht etwas von der Kirchenpresse erwarten, das man selbst zu leisten nicht bereit ist. Im übrigen dürfte es utopisch sein, mit der Kirchenzeitung gerade die zu erreichen, die in großer Distanz zur Kirche leben. Hier muß man den Weg über die allgemeinen Medien suchen – die Tageszeitung, den Hörfunk und das Fernsehen. Es genügt bei den Funkmedien nicht, daß es kirchliche Sendungen gibt, denn diese dürften auch eher die kirchennahen Katholiken ansprechen. Die Kirche muß im allgemeinen Programm vorkommen. Das gilt in verstärktem Maß auch für die zukünftigen lokalen Programme. Ein eigener Kirchenkanal würde die Etablierung eines neuen kirchlichen Binnenmediums bedeuten. *Eckhard Bieger SJ*

[1] Eckhard Bieger, Die Redakteure der Bistumspresse. Ergebnisse einer Umfrage. München: Schöningh 1978. Kart. 12,80.

Zur Bürokratie in der Kirche*

Sehr geehrter Herr Pater Seibel!

Im Heft 11 der „Stimmen der Zeit" schreiben Sie einen kurzen Einleitungsartikel über die „Bürokratie in der Kirche". Ich bin überzeugt, daß Sie für diesen Artikel weiteste Zustimmung erfahren. Wenn schon die zunehmende Verbürokratisierung des Staates immer mehr Unwillen erregt, um wieviel mehr muß das für die Kirche gelten. Und mit Ihnen bin ich der Überzeugung, daß die Verantwortlichen diesem Vorgang größte Aufmerksamkeit schenken müssen.

Daß dieser Artikel in Deutschland erscheint, ist wohl kein Zufall. Denn mehr als die Kirche in anderen Ländern trägt die deutsche Kirche eine Fülle von Institutionen, angefangen von Kindergärten über Schulen, über Erziehungsberatungsstellen und Sozialstationen bis hin zu Krankenhäusern und wissenschaftlichen Hochschulen. Sie tut das in partnerschaftlicher Zusammenarbeit mit dem Staat, wobei ihr dafür in dem von der staatlichen Verfassung garantierten Selbstbestimmungsrecht die entsprechende Voraussetzung gegeben ist.

Der Andrang der Kinder auf die von der Kirche getragenen Schulen ist überall so groß, daß viele Kinder abgewiesen werden müssen. Die kirchlichen Krankenhäuser halten die Konkurrenz mit den staatlichen in jeder Beziehung aus. Und auch von den kirchlichen Hochschulen kann man sicher nicht sagen, daß sie schlechter dastehen als die staatlichen. Hier sind der deutschen Kirche Entfaltungsmöglichkeiten gegeben, deren Auswirkung auf die katholische Kirche in der Welt nicht unterschätzt werden darf.

Das kann wohl nicht schlechtweg daran liegen, daß wir Deutschen klügere Gelehrte hätten; es liegt zu einem ganz großen Teil daran, daß in der deutschen Kirche durch kirchliche Schulen, Fachhochschulen und Fakultäten, ja auch durch vom Staat getragene theologische Fakultäten, wissenschaftliche Arbeit in breiterem Maß ermöglicht ist innerhalb des kirchlichen Raumes, als das in anderen Ländern, z. B. in Frankreich, der Fall ist. Der Preis, den wir für all das zahlen müssen, ist die Bürokratie. Denn eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit einem bürokratisierten (und nach Ihrer Meinung notwendiger- und sinnvollerweise bürokratisierten) Staat läßt sich nicht anders denn auf bürokratischem Weg organisieren. Sie dürfen mir glauben, daß ich als Leiter einer großen bischöflichen Behörde die Schattenseiten und die vielen Schwierigkeiten, die die Bürokratie für das rechte Verständnis kirchlichen Lebens und Tuns mit sich bringt, mit aller Deutlichkeit sehe.

Auf einen weiteren Gesichtspunkt möchte ich hinweisen. Sie machen mit Recht darauf aufmerksam, daß die Kirche keine Gewaltenteilung kenne, wohingegen die staatliche Bürokratie wenigstens durch das Parlament kon-

trolliert werde. Ich wundere mich ein wenig darüber, daß Sie das gerade in Deutschland stark ausgebaute Mitspracherecht (aufgrund staatskirchenrechtlicher Ordnungen und Gesetze) bei der Verwaltung des kirchlichen Vermögens nicht erwähnen. Die Kirche legt den Gebrauch des ihr zukommenden Geldes offen wie jede staatliche Verwaltung auch. Für die Verwaltung des Bistums, die ich zu vertreten habe, kann ich sagen, daß diese Offenlegung jedem Vergleich standhält. Und der Bischof hat sich, was die Verwaltung des kirchlichen Vermögens betrifft, dem Beschlußrecht des gewählten diözesanen Kirchensteuerrats freiwillig unterstellt. Daß aber die kirchliche Vermögensverwaltung so durchsichtig gemacht werden kann, ist die Frucht der Bürokratie. Ohne eine solche könnte man das Geld vielleicht ebenso sinnvoll einsetzen; man könnte aber keine gewählten Vertreter des gläubigen Volkes an diesem Finanzeinsatz beteiligen, da man nur auf bürokratischem Weg ihnen die zu einer Entscheidungsfindung notwendigen Unterlagen zur Verfügung stellen kann. Wenn ich es konkret sagen darf: Ob in einem niederrheinischen Dorf unseres Bistums ein Pfarrheim neugebaut werden muß, können die ehrenamtlichen Mitglieder unseres Kirchensteuerrats unmöglich verantwortlich entscheiden, wenn nicht durch die Erstellung entsprechender Unterlagen der Zustand des Hauses usw. transparent gemacht wird. Die Fachleute meiner Behörde wissen das alles aus eigener Anschauung und bräuchten es nicht bürokratisch aufzuarbeiten, um eine sinnvolle Entscheidung zu treffen.

Nicht zuletzt erwarten die vielen im kirchlichen Dienst beschäftigten Laien, daß ihre Besoldung, ihre Einstufung, die Auszahlung der ihnen zustehenden Beihilfen gerecht, nach klaren und transparent zu machenden Regelungen, kurz: nach den in der heutigen Öffentlichkeit gültigen Maßstäben, erfolgt. Das aber setzt eine bürokratische Verwaltung voraus.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt aber gibt mir den Anstoß zu diesem Schreiben. Ich stimme Ihnen zu, wenn Sie ausführen, daß die erneuernden und in die Zukunft weisenden Anstöße im Lauf der kirchlichen Geschichte meist nicht vom kirchlichen Amt und noch weniger von der Verwaltung, sondern aus der Glaubenskraft einzelner und einer Vielzahl von Gruppen und Gemeinschaften entsprungen sind, die sich für die Verwirklichung der christlichen Botschaft einsetzen. Ich stimme Ihnen ebenfalls zu, wenn Sie schreiben: „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."

Wie gesagt, ich stimme Ihnen hier voll zu. Ich sehe aber noch eine ganz andere Gefahr für das Erlahmen lebendiger und vorwärtsweisender Initiativen in der Kirche, die indirekt eine Folge der kirchlichen Bürokratie ist. Diese Gefahr sehe ich darin, daß ganz ähnlich wie im staatlichen Bereich sich unter unseren Gläubigen ein Anspruchsdenken entwikkelt, das für jede kirchliche Initiative und jedes apostolische Tun finanzielle Zuwendungen seitens der Kirche erwartet. Meiner festen Überzeugung nach lebte die Kirche in der Vergangenheit und wird sie in der Zukunft von dem leben, was ehrenamtlich und aus gläubiger Überzeugung in ihr getan und verwirklicht wird.

Und gerade darum sind diese Zeilen geschrieben. Die Bürokratie unserer Kirche ist ein notwendiges Übel in unserer hier vorgegebenen geschichtlichen Situation. Wenn wir den Gefahren der Bürokratisierung nicht erliegen wollen, müssen zu den von Ihnen aufgezeigten Gesichtspunkten auch die von mir dargelegten gesehen werden. Fassen Sie darum diese Zeilen bitte nicht als Kritik, sondern als Ergänzung auf.

Mit freundlichen Grüßen Ihr

Hermann-Josef Spital

* Vgl. W. Seibel, Die Bürokratie in der Kirche, in dieser Zschr. 196 (1978) H. 11, 721 f. – Der Verfasser der Zuschrift ist Generalvikar in der Diözese Münster.

BESPRECHUNGEN

Theologie

WEGER, Karl-Heinz: *Karl Rahner.* Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg: Herder 1978 (Herderbücherei. 680.) 175 S. Kart. 6,90.

Einführungen haben es nicht leicht; sie sollen einen Zugang schaffen, den es nicht gibt oder der sonst zu schwierig ist, und sollen doch nichts vorwegnehmen von dem, was zu erschließen ist. Hier ist es versucht in einer Art „Rahner-Kurzformel", einem zusammenhängenden Durchblick durch das Ganze. Ansatz scheint dem Autor die Glaubensnot des modernen Menschen, auf die Rahner zu antworten sucht. Diese Absicht führt den Theologen zur transzendental-anthropologischen Methode (24–28), die sachlich mit der „Frage nach dem Menschen" (40–47) einsetzt und in der Analyse der transzendentalen Erfahrungen Antwortelemente aufzudecken sucht. Mit „Gott – kein Fremdwort für den Menschen" (55–77) kommt der theologische Horizont dieses Denkens thematisch in den Blick, allerdings schon in der Rede von Gott mitsamt den Möglichkeiten und Schwierigkeiten, die bei der Betrachtung des Wirkens Gottes in der Welt nur noch deutlicher werden. „Das Herzstück der Theologie Rahners" (79–98) wird in seinem Gedanken der Gnade und des übernatürlichen Existentials herausgearbeitet, bevor dann das umstrittene Wort vom „anonymen Christen" im Kontext von Rahners Konzeption der universalen Offenbarung seine Darstellung findet. Folgerichtig schließt sich der Überblick über die Christologie an, dem als Abschluß noch ein eigenes Kapitel über die „Kirchlichkeit des Glaubens" (151–165) angefügt ist. Der wissenschaftliche Apparat ist der Eigenart des Bändchens entsprechend sehr knapp gehalten; er betrifft im wesentlichen Verweise.

Der eigentliche Beurteiler wird hier der sein müssen, der ohne Kenntnis des Rahnerschen Werks zu dieser Einführung greift. Er dürfte zunächst den Versuch schätzen, das Denken dieses Theologen in der geistigen Situation des heutigen Menschen, des heutigen Christen zu situieren und es gerade aus dieser Lage mit ihren vielfältigen Schwierigkeiten verständlich zu machen. Zweitens dürfte ihm willkommen sein, daß immer wieder – allerdings gegen Ende hin merklich abnehmend – Grundbegriffe erklärt und umschrieben werden; „terminologische Fingerübungen" (22) nennt es der Autor. Da Rahner selbst methodologische Überlegungen gern an den Anfang seiner Arbeiten stellt, wird die diesbezügliche Information am Beginn trotz der ihr eigenen Schwierigkeiten auch bei einer Einführung ein Recht haben. Damit ist dann die innerlich zusammenhängende thematische Skizze, die gerade dieses Zusammenhangs wegen von Nutzen ist, von Nebenüberlegungen entlastet.

Wer Rahner kennt, vermag aber gerade von diesem Bild aus einige Wünsche nicht zu unterdrücken. Nebenher ist erwähnt, wie vieles aus Rahners Werk außer Betracht blieb (99); manches davon kommt dann im letzten Kapitel doch noch ins Bild. Aber bedauern muß man auf jeden Fall, daß die mehr geistlichen Schriften Rahners ausgeklammert bleiben (24), weil das auch für die Gesamtzeichnung einige wichtige Akzentverschiebungen mit sich bringt. Ob das den Nutzen der Einführung beeinträchtigen muß, hängt wohl vor allem von denen ab, die zu ihr greifen. Tun sie es in jener Offenheit, die Rahner am Menschen so stark betont, dann wird dieser Text durchaus eine Hilfe sein können. Das setzt – entgegen einer ersten Erwartung vielleicht – auch eine gewisse Anstrengung voraus, da sich Rahners Denken im Grund nicht vereinfachen läßt, soll ihm nicht sein typischer Geschmack verlorengehen. *K. H. Neufeld SJ*

Theologie des Volkes. Hrsg. v. Adolf EXELER und Norbert METTE. Mainz: Grünewald 1978. 208 S. (Grünewald Reihe.) Kart. 26,–.

Der Titel dieses Sammelbands läßt zunächst an eine neue der in unserer Zeit nicht seltenen „Genetiv"-Theologien denken. Was meint hier „Volk"? A. Exeler entwickelt in seiner einleitenden „These" (13–40), daß es um das Glaubenszeugnis der „Kleinen", seine Formulierung und Bedeutung geht, nicht um Reden über das „Volk". Vier beispielhaft vorgestellte „Konkretionen" (41–85) sollen den Sinn der These verdeutlichen mit Texten, in denen sich eine „Theologie des Volkes" ausspricht: Bekenntnisse, Beschreibung, Katechismus, Geschichte(n). Als dritter Teil („Reflexionen", 86–192) folgt die fachtheologische Diskussion des Vorschlags, die nicht nur dem Umfang nach das Schwergewicht des Bandes ausmacht. Der zweite Herausgeber beschließt dann die Sammlung mit „Zusammenfassung und Ausblick" (193–208), wobei das Programm als offene Aufgabe weiterer Auseinandersetzung und praktischer Realisierung herausgestrichen ist: „Die Beiträge in diesem Buch sind noch nicht die gesuchte ‚Theologie des Volkes'" (205).

Besondere Aufmerksamkeit dürfen die Beiträge zur Reflexion beanspruchen, da in ihnen Wert und Grenzen des Ausgangsgedankens am klarsten erhoben sind. H. Frankemölle zeigt Möglichkeiten, vor allem aber auch Desiderate vom Neuen Testament her auf, während E. Biser im Blick auf die einseitige Kanalisierung der innerkirchlichen Kommunikation besonders das Berechtigte des neuen Vorschlags unterstreicht. H. J. Pottmeyer untersucht Begriff und Bedingungen, G. Langemeyer die Vernunft des Alltagsglaubens, M. Göpfert formuliert schließlich eine Reihe gewichtiger Anfragen unter Hinweis auf mögliche Hintergründe und Gefahren des Programms. Daß diese z. T. doch sehr kritischen Stimmen sich hier äußern konnten, gibt dem Unternehmen sein Gewicht.

Das genuin pastorale Anliegen einer lebendigen Glaubenskommunikation versteht sich heute gerade wegen der praktischen Schwierigkeiten von selbst. Doch angesichts der sehr realen Kommunikationsbarrieren muten dann einige Ausfälle in diesem Band um so merkwürdiger an. Ist denn der Glaube des Volkes wirklich so sprachlos, wie hier durchgängig und fraglos vorausgesetzt wird? Jedenfalls hätten Volksspiritualität und vor allem das Beten schon eine Überlegung verdient neben den rechtfertigenden oder argumentativen Äußerungen, denen vor allem die Aufmerksamkeit geschenkt ist. Vielleicht wäre dann auch genauer zwischen der spontanen Glaubensäußerung und der eigentlichen Glaubensreflexion zu unterscheiden gewesen, ohne daß damit einer Trennung das Wort geredet sein soll.

Alles in allem macht der Band jedoch auf eine Situation zwischen Volk und Theologie aufmerksam, die bedenklich ist und die notwendig bewußter sein muß, als sie ist. Außerdem finden sich zahlreiche Anregungen zum praktischen und theoretischen Umgang mit dieser Situation; darin liegt der Nutzen dieser Veröffentlichung. *K. H. Neufeld SJ*

Neues Testament

DOMMERSHAUSEN, Werner: *Die Umwelt Jesu.* Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. Freiburg: Herder 1977. 136 S. (Theologisches Seminar.) Kart. 15,50.

Das in fünfzehn Paragraphen gegliederte Werk beschreibt im ersten Teil die politische Zeitgeschichte (§ 1–10), im zweiten die Kulturgeschichte des Neuen Testaments (§ 11–15). Die allgemeine Literatur und die Spezialtitel sind jeweils zusammengefaßt, so daß, entsprechend dem Charakter der Reihe, der Text mit nur wenigen Anmerkungen auskommt.

Die Zeitgeschichte beginnt mit Cyrus (539 bis 529 v. Chr.) und reicht etwa bis 135 n. Chr. Von Anfang an, beginnend mit Exil und Rückführung, finden sich häufige Durchblicke auf Jesus und seine Zeit, z. B. wenn von Straßen, Schriftgelehrten, Großgrundbesitzern, Zöll-

nern, Festen und Brauchtum berichtet wird. Dadurch ergibt sich der dynamische Charakter dieses Teils; nicht nur Fakten und Daten, auch Abläufe und Entwicklungen, wie das Wachsen der Diaspora, kommen in den Blick. Die Darstellung der jüdischen Selbstverwaltung, der Parteien und der antirömischen Bewegung (§ 8 und 9,1) ist allerdings recht knapp, zum Teil schablonenhaft, und läßt fast vollständig die Frage vermissen, was diese Parteienlandschaft und Gerichtsbarkeit für Jesus und seine Entwicklung bedeutet haben müssen. Die Pharisäer kommen zu gut weg; ihr politischer Einfluß wird unterschätzt und die neutestamentliche Polemik gegen sie zu schnell als nachösterliche Verzeichnung qualifiziert. Hier und auch im zweiten Teil fehlt die Reflexion der Rolle, die das Volk selbst, die „amme haaretz", spielt. Ferner wird die Trennung des Christentums vom Judentum (§ 10,2) als solche nicht reflektiert und damit nicht als geschichtlicher Prozeß erfaßt; sie wird lediglich konstatiert und recht undeutlich vorausgesetzt.

Der zweite Teil erhellt die sozio-kulturelle Situation der Zeit Jesu. Er berichtet über Währung und Gewicht, die Zahl der Jersusalemer Einwohner, die Priesterschaft, die soziale Schichtung, Tempel- und Synagogengottesdienst, heidnisches Kultwesen im Römerreich und vieles andere mehr.

Das Buch eignet sich nicht nur für Theologiestudenten; es kann allen empfohlen werden, die nach einer gut lesbaren, übersichtlichen, spannend geschriebenen Information über die Umwelt Jesu suchen. *W. Feneberg SJ*

Trilling, Wolfgang: *Die Botschaft Jesu.* Exegetische Orientierungen. Freiburg: Herder 1978. 122 S. Kart. 16,80.

„Von welchem Punkt aus ist die Botschaft Jesu zu begreifen, zu beurteilen, wo liegt die Mitte, von der aus sich das Ganze entfaltet, wo ist der magnetische Kern, der alles zusammenhält und von dem aus sich das Bild ordnet?" (20) Dieser „Frageort" ist nach Trilling „das Verhältnis zwischen der Kunde von Gott und von der Gottesherrschaft bei Jesus" (10). Die von Jesus gegenüber anderen Heilsbegriffen hervorgehobene und spezifisch geprägte Rede von der Gottesherrschaft gilt es im Sinn Jesu „als spezifische Explikation der Rede von Gott zu begreifen" (15). Damit wird das Verhältnis von „geheiligt werde dein Name" und „dein Reich komme" eindeutig und unmißverständlich – „Dreh- und Angelpunkt unserer Überlegungen" (39) – aus der Priorität des ersten vor dem zweiten bestimmt: „Die Art, in der Jesus von der Gottesherrschaft spricht, erklärt sich aus der Art, wie er von Gott spricht" (39). Daraus folgt zum Beispiel, daß Jesus die Freude Gottes bringt, weil Gottes Freude Jesu Freude ist (25 ff.). In befreiender Motivfolge wird bis hin zur Feindesliebe das Christentum in seiner Eigenart von Jesus her erklärt (28–31). Rabe und Lilie (32 f.), Maulbeerfeigenbaum und Senfkorn (34 ff.), Gebet und Glaube werden existentiell und zugleich befreiend-kritisch interpretiert.

In einer vielleicht verkürzten Gegenüberstellung von Naherwartung und Gott wird eine radikale Gegenwartseschatologie nach Lk 11,20 und 17,20 f. vertreten, die Position von N. Perrin fast vollständig übernommen („weithin gleichgerichtete Intention", 103, A. 3). Die sogenannten „Terminworte" werden als nachösterlich-menschliches Produkt entschärft (54); die Auseinandersetzung mit G. Lohfink im Nachtrag ist fast unverständlich (54 ff.), die Abwertung von E. Gräßer äußerst auffällig (61 f.). Dazu kommt eine Verhältnisbestimmung von Altem Testament und Gott, durch die Gnade antijüdisch verstanden (vgl. Gottesherrschaft als Gabe, 44–49) und die Rolle Israels nicht entsprechend gewertet wird. Die Tora erscheint fast nur negativ, der Antijudaismus in Mt 23 wird mit Kümmel als inner-neutestamentliches „Aufgeben des Glaubens" (92) durch ein dem Liebesgebot verpflichtetes Christentum, nicht als innerjüdische Konfliktsituation gedeutet. Auch durch die Interpretation der Herrenworte in der Didache (76 ff.), bei Jakobus (78 ff.), bei Paulus (80–83) und bei Matthäus (84 ff.) werden die Herrenworte aufgewertet, indem die Tora abgewertet wird. Paulus predigt wie Jesus die Liebe. Die Frage, was er denn anders predigen soll,

wenn er als Jude und Hillelit den Heiden verkündigt, wird nicht gesehen. Dementsprechend wird die Sachkritik am Neuen Testament im protestantischen Sinn bejaht, deren Anwendung als „umsichtig und sorgsam" (92) empfohlen. Ob solche eine katholische Übernahme evangelischer Dogmatik weiterhilft?

Innerhalb der katholisch-exegetischen Literatur ist die Stellungnahme W. Trillings zum Verhältnis von Gottesherrschaft und Gott sicherlich extrem einseitig. Der existentielle Charakter seiner Ausführungen jedoch, der Hintergrund einer ständigen Auseinandersetzung mit einer Vielzahl anderer neutestamentlicher Veröffentlichungen, die von tiefem Glauben getragene Interpretation und die Fähigkeit, diese in exegetisch-streitbarer, aber auch für den Laien verstehbarer Weise zu formulieren, machen das Buch in hohem Maß für alle empfehlenswert. *W. Feneberg SJ*

Anthropologie

Splett, Jörg: *Der Mensch ist Person.* Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt: Knecht 1978. 219 S. Kart. 29,80.

Als Schlußstein seiner anthropologischen Reihe legt Jörg Splett diesen Band vor, der nicht nur das „Lernziel Menschlichkeit" (Frankfurt 1976) „klarer bestimmt" (vgl. 11) oder die „unauflösbare Verbindung des Sprechens vom Menschen mit dem Sprechen von Gott" (vgl. „Konturen der Freiheit", Frankfurt 1974, 12) in einem neuen Durchgang verdeutlicht, sondern vom Ende her den Ursprung dieses Denkens nochmals – in wieder gesteigerter Zugänglichkeit – entfaltet. Splett will seinen Beitrag als „Rechtfertigung des Menschseins" verstanden wissen. Er behauptet nicht, nur dem Christen sei wahrhaftes Menschsein möglich, wohl aber – und das mit aller Entschiedenheit –, daß es sich gegenüber seiner „theoretisch-praktischen Bestreitung" (13) nur christlich rechtfertigen lasse – Rechtfertigung nicht als „Zusatzbestimmung" verstanden, sondern als die „letzte Begründung des Humanums als solchen" (12).

Die einleitende „Grundlegung" (23–87) begründet in dreifachem Umgang („Mitmenschlichkeit aus dem Glauben"; „Gewissen – Ernst der Menschlichkeit"; „Akademischer Dienst an der Wahrheit") die These, die sodann im zweiten Teil im Blick auf verschiedene „Felder" des Menschseins entfaltet wird: „Religion und Pseudoreligion", „Menschliche Geschlechtlichkeit", „Lebensform Ehe", „Gehorchen ist menschlich", „An-blick des Schönen".

Hier breitet Splett nicht allein einen reichen Ertrag scharfsichtiger Beobachtung aus, sondern lädt überdies zu genauerer Prüfung eigener Positionen und zur Auseinandersetzung mit ihm ein. Deren Kernpunkt dürfte in seinem hier nur knapp angesprochenen Grundanliegen zu finden sein, „in einer gewissen Spannung zur Tradition philosophischer Anthropologie und Ethik . . . die Differenz von Vernunft und Freiheit, Natur und Geschichte, Geist und Person bewußt zu machen" (14). Es ist dem Autor darum zu tun, Transparenz und Nähe zum „Ursprung" zu vermitteln (216ff.), der „zur Freude befreit" (206): „Dazu aber muß der Ursprung auf (uns) zugekommen sein. Daß er dies getan hat und es von dorther immerfort neu tut, ist der Kern der christlichen Botschaft" (214).

P. O. Ullrich

Flad-Schnorrenberg, Beatrice: *Der wahre Unterschied.* Frau sein – angeboren oder angelernt? Freiburg: Herder 1978. 110 S. (Herderbücherei. 688.) Kart. 5,90.

Nicht zuletzt biologische Fehlinformation hat zur jahrhundertelangen Abwertung der Frau beigetragen. Ehe vor gut 150 Jahren das Säugetierei entdeckt wurde, hielt man die Frau für das Feld des männlichen „Samens", so daß ein Mädchen als Fehlform erscheinen mußte. Heute glaubt man solcher Abwertung durch die Leugnung oder Minimalisierung aller Geschlechtsunterschiede begegnen zu sollen. – Hierzu nun bietet die Wirtschaftsredakteurin der FAZ einen korrigierend klärenden Beitrag. Sachlich, abwägend, grenz-

bewußt der naturwissenschaftlichen Beschränkung informiert sie allgemeinverständlich (unumgängliche Fachtermini erläutert ein Anhang) über Körper, Psyche und Rolle; behutsam im Einbezug von Tierversuchen wie auch bezüglich der Einzelgeltung von statistischen Daten.

Jenseits von Emotion und Ideologie wird so deutlich, daß auf die unterschiedliche biologische Aufgabe hin Körper und Psyche von Mann und Frau sich nicht unwesentlich unterscheiden (auch natürlich ihr Gehirn, das die unterschiedliche Sexualhormon-Ausschüttung steuert, die ihrerseits nicht bloß von sexuellem Belang ist). So wird die offenbar unausrottbare Alternative des Untertitels einleuchtend als falsch erwiesen. Hier gilt einzig ein Sowohl-Als-auch, und die so, daß bei allem wissenschaftlichen Fortschritt die Idee einer exakten Grenzziehung zwischen „nature" und „nurture", Natur und Kultur, illusorisch bleibt, ja, immer klarer als illusionär erkannt wird. Grundsätzlich steht der Mensch in der Spannung zwischen unabweisbaren Vorgegebenheiten, auch und gerade beim Geschlechterunterschied, und seiner zu gestaltenden Rolle, um in der Meisterung dieser Spannung seine Menschlichkeit zu finden. *J. Splett*

ZU DIESEM HEFT

Das Verhältnis junger Menschen zur Kirche ist nicht leicht beschreibbar und läßt viele ratlos. Deshalb entstehen Mißverständnisse, Ängste und Konflikte. Der Bericht Roman Bleisteins über die kirchliche Jugendszene will Verständnis ermöglichen jenseits aller „Fronten".

In El Salvador, einem der kleinsten und dichtbesiedeltsten Länder Lateinamerikas, herrscht seit den Wahlen vom Februar 1977 eine repressive Militärdiktatur. Unterdrückung und Terror richten sich auch gegen die Kirche, weil sie sich für die Menschenrechte einsetzt und die Ideologie der nationalen Sicherheit in Frage stellt. Hans Zwiefelhofer, Professor für Sozialwissenschaften, Gesellschafts- und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie in München, beschreibt die Situation.

Im 16. und 17. Jahrhundert machten sich die Jesuiten zum Anwalt der Indios Südamerikas gegen Sklavenjagden und Sklavenhandel. Gleichzeitig stimmten sie mit der herrschenden Meinung jener Epoche überein, die die Sklaverei der Neger Afrikas billigte. Auf dem Hintergrund einer Darstellung dieser beiden Positionen fragt Klaus Schatz, in welchem Maß Einsatz für die Gerechtigkeit auch ein Sich-Abfinden mit den Verhältnissen bedeuten kann. K. Schatz doziert Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt.

Ernst Josef Krzywon gibt einen Überblick über die polnische Lyrik seit dem Zweiten Weltkrieg. Er unterscheidet drei Epochen: die Nachkriegsgeneration, die Gruppe, die seit 1956 die literarische Szenerie Polens überflutete, und die Dichter der jüngsten Generation.

Zum 150. Todestag Friedrich Schlegels (1772–1829) befaßt sich Joachim J. Scholz mit dem Lebenswerk dieses geistigen Führers und fruchtbaren Anregers der deutschen Frühromantik. Schlegel habe in einer Analyse des Geistes der Zeit die Chancen der Neuzeit für unsere Menschlichkeit gewürdigt und sie in einer spezifisch modernen Weltanschauung, einer christlichen Existenz- und Offenbarungsphilosophie zu fundieren gesucht.

Parteienverdrossenheit

In den letzten Jahren scheint in allen Schichten der Bevölkerung ein zunehmendes Mißtrauen gegen die „etablierten" politischen Parteien um sich zu greifen. Wie Umfragen zeigen, wächst bei vielen Bürgern das Gefühl, sie würden von den Parteien nicht ernst genommen. Sie haben den Eindruck, die Parteien kümmerten sich nur in der Wahlpropaganda um die Interessen der Wähler, verfolgten aber in der praktischen Politik ihre eigenen, parteiegoistischen Ziele. Zeichen dieses Unbehagens ist auch die Resonanz, auf die Protestparteien immer wieder stoßen.

Eine solche Entwicklung ist deswegen bedrohlich, weil die Parteien für die Demokratie unentbehrlich sind. Sie schaffen die Voraussetzungen, daß der politische Wille des Volkes formuliert und in politisches Handeln umgesetzt werden kann. Von ihrer Stellung und Bedeutung im politischen Leben, von ihren Zielen und ihrem Verhalten hängt wesentlich das Schicksal der Demokratie ab. Sie sind – in der Formulierung des Parteiengesetzes vom Jahr 1967 – „ein verfassungsrechtlich notwendiger Bestandteil der freiheitlichen demokratischen Grundordnung" und erfüllen eine von der Verfassung verbürgte „öffentliche Aufgabe", zu der die Vertiefung der politischen Bildung, die Förderung der „aktiven Teilnahme des Bürgers am politischen Leben" und die „ständige lebendige Verbindung zwischen dem Volk und den Staatsorganen" gehören. Wenn sich bei der Mehrheit der Bürger die Meinung verbreitet, die Parteien versagten bei der Erfüllung dieser Aufgabe, dann steht der freiheitliche demokratische Rechtsstaat selbst auf dem Spiel.

Der Vertrauensschwund gegenüber den politischen Parteien läßt sich durch ihr Verhalten allein nicht erklären. Die Wurzeln reichen tiefer. So gelten Meinungsverschiedenheiten und Konflikte weithin als Zeichen von Schwäche und mangelnder Einheit. Harmonie und Eintracht haben bei vielen einen höheren Rang als Konkurrenz und Auseinandersetzung. Eine Partei, die ihre Konflikte nicht vertuscht, sondern offen austrägt, gilt als „zerstritten" und „unglaubwürdig", während eine „geschlossene" Partei den Eindruck von Stärke und Glaubwürdigkeit erweckt. Auseinandersetzungen zwischen den Parteien werden als „Parteiengezänk" und „Parteienhader" abgewertet – obwohl solche Diskussionen in einer parlamentarischen Demokratie legitim, ja für eine verantwortete politische Entscheidung unerläßlich sind. Für diese Wesenselemente einer pluralen Gesellschaft fehlt häufig das Verständnis, ganz abgesehen von der prinzipiellen Ablehnung jeder Parteien- und Interessenvielfalt durch die totalitären Ideologien von links und rechts.

Ähnliches gilt von einem heute weitverbreiteten Mißtrauen gegen die Macht. Das Erringen von Macht und Einfluß ist ein Wesenselement jeder politischen Auseinandersetzung: „Wer Politik treibt, erstrebt Macht" (Max Weber). Es kommt nur darauf an, zu welchem Ziel und mit welchen Mitteln politische Macht erstrebt und ausgeübt wird: um des Gemeinwohls willen, zur Durchsetzung einer gerechten Ordnung, zur Sicherung des Friedens im Rahmen und unter Kontrolle des Rechts, oder im Dienst egoistischer Ziele, oder gar nur als Selbstzweck, um nämlich die Macht und ihr Prestige zu genießen. Wenn jedoch Macht überhaupt als ungerechte „Herrschaft von Menschen über Menschen" verdächtigt wird, dann ist jede Macht böse und jedes Machtstreben unmoralisch, und Politik wird zum „schmutzigen Geschäft".

Die Parteien wären aber schlecht beraten, wenn sie das derzeitige Unbehagen nur als Folgen eines Denkens ansähen, das Harmonie idealisiert und Macht grundsätzlich kritisch betrachtet. Sie bieten auch selbst vielfachen Anlaß zu Vorbehalten, Skepsis, Argwohn und Mißtrauen. Nur einige Stichworte sollen die Gefahren bezeichnen, denen die Parteien ausgesetzt sind und denen sie zu leicht verfallen: Der Gruppenegoismus, der dazu verleitet, nicht dem Gemeinwohl zu dienen, sondern die Interessen der Parteien durchzusetzen und die Partei mit dem Staat zu identifizieren; die Ämterpatronage, die öffentliche Ämter als Pfründen der Parteien betrachtet und aus den Parteien Vereinigungen von Karriereerittern und Stellenjägern macht; die ungeheure Diskrepanz zwischen den Wahlversprechen und der Politik nach den Wahlen; die Versuche, den Wählern Tatsachen vorzuenthalten und sie über Wahrheiten hinwegzutäuschen, die der jeweiligen Partei gefährlich werden könnten; die Leichtfertigkeit, mit der Politiker sich über demokratische Gesinnungen und Verfahrensweisen hinwegsetzen und die von ihrer Partei verkündeten Ideale im eigenen Verhalten mißachten; der rüde Stil mancher Auseinandersetzungen und die Verteufelung des politischen Gegners – solche Verhaltensweisen sind es, die das Vertrauen der Bürger untergraben und Parteienverdrossenheit erzeugen.

Die Parteien haben es selbst in der Hand, eine Wende herbeizuführen. Wenn sie Konflikte fair austragen, Kritik mit Argumenten und nicht mit Affekten untermauern, wenn sie nicht den Eindruck erwecken, die eigene Partei sei allein im Recht und die anderen seien völlig im Unrecht, wenn sie im Umgang mit der Macht verantwortlich handeln, wenn sie auch in Zeiten des Wahlkampfs weder Tatsachen verfälschen noch Unerfüllbares versprechen, dann werden sie schnell das Unbehagen abgebaut haben, das sie heute so häufig feststellen müssen.

Wolfgang Seibel SJ

Herbert Schade SJ

Emil Wachter – Theologie in Beton

Die Autobahnkirche des Architekten Friedrich Zwingmann in Baden-Baden und ihre Betonreliefs von Emil Wachter bieten nicht nur eine neue Variation des modernen Kirchenbaus. Vielmehr zeichnet sich in diesem Bauwerk und seinen Skulpturen eine Wende in der Sakralarchitektur ab, die nicht größer hätte sein können. Noch eben hatte man die „leere Wand" als Möglichkeit neuer Spiritualität erklärt. Man hatte die alte Symbolik und das Bild der Tradition, das durch die Bibelkritik ohnehin schon erschüttert war, aus der Kirche fast völlig eliminiert. Da ersteht gleichsam „aus dem Nichts" diese biblische Bildwelt in plastischer Form[1] (Abb. 2).

Zweifellos ist ein solches Kunstwerk nicht ohne Milieu und Aura geschaffen worden. Wer die Kunstszene verfolgte, hat bemerkt, daß viele Künstler zur Tradition, zum Bleibenden zurückstrebten. Aufregend war die „Straßenbahnhaltestelle" von Joseph Beuys auf der Biennale in Venedig im Jahr 1976. Sie rief einer pausenlos rotierenden Welt ein „Halt" zu. Weniger bemerkt, aber noch erschütternder, war das achtzehn Meter lange Floß mit der „Mumie", das Jörg Vauth im Sommer 1978 von Ludwigshafen den Rhein abwärts nach Rotterdam ins offene Meer lenkte, wo eine rituelle Verbrennung stattfand. Dieses „Memento mori" – „Denke an den Tod", das dem Wirtschaftswunderland Bundesrepublik damit zugerufen wurde, zeigt die Tendenz: Das Uralte, das, was bleibt, ist gefragt. Das, „was bleibt aber, stiften die Dichter" (Hölderlin). Selbst Herbert Marcuse, der noch neulich das Heil in einer „Gesellschaft als Kunstwerk" sah, schreibt nun gegen seine sozialistischen Freunde über die „Permanenz der Kunst"[2].

Zwingmann und Wachter geht es um mehr. Sie bemühen sich, den „Entwurf der Welt" nachzuzeichnen, der uns allen vorgegeben ist. Zugespitzt ausgedrückt könnte man sagen: Mit der Christophoruskirche in Baden-Baden wird zu einem Teil auch das Ende der Entmythologisierung des Bibelbilds monumentalisiert. Dabei geht es nicht um eine Ablehnung der kritischen wissenschaftlichen Arbeit – Wachter hat immer wieder mit Exegeten, so den Professoren Alfons Deißler (Freiburg) und Walter Zimmerli (Basel) zusammengearbeitet –, sondern um die Integration von Tradition und Gegenwart auf dem Grund eines zeitgenössischen Bewußtseins. Nicht für eine Restauration also, sondern für eine Regeneration des Bibelbilds im Kirchenraum arbeitet der Künstler. Durch dieses Bemühen, durch das Bauwerk und seine Reliefs, hat Emil Wachter die Grund-

lagen zu einer modernen „Monumentaltheologie" geschaffen, zu einer „Theologie in Beton".

Die moderne Kunst, die man allgemein mit der Malerei des Spaniers Francisco Goya beginnen läßt, beruht in besonderer Weise auf der Person und der Gesellschaft. Nachdem die überkommene Mythologie und auch eine Theologie, die nach Art einer kosmologischen Transzendenz im gestirnten Himmel verankert waren, ihren Zusammenbruch erfahren mußten, blieben als Wirklichkeitsgrund für die bildende Kunst nur mehr die Künstlerpersönlichkeit selbst übrig und die Gesellschaft. Auf personaler Basis entstand im 19. Jahrhundert, besonders in Frankreich, eine Malerei von großer Qualität. Von Delacroix über Courbet, Manet und Monet bis hin zu Matisse und Léger entfaltete sich der farbige Fächer dieser Kunst der Meister und Eliten, der individuellen Künstlerpersönlichkeiten. Einen letzten Höhepunkt dieser personalen Kunst kann man im Werk des Pablo Picasso sehen. Picasso malte gleichsam seine eigene Biographie. Seine Nachfolger und Nachahmer aber schaffen – wie man sich ausdrückte – nur mehr eine „Privatmythologie", d. h. eine Bildwelt, die den Zusammenhang mit der Gesellschaft verloren hat[3].

Das Anwachsen der soziologischen Problematik auch im Kunstschaffen ist nicht zuletzt aus dem rigorosen Individualismus der „freien" Künstlerpersönlichkeit entstanden. Der pluralistische Zerfall in Privatmythologien machte aus der „Kunst" ein „Medium", das heißt, man suchte in ihr vor allem ein „Kommunikationsmodell". Gerade die jüngere Generation begriff immer stärker, daß das Allgemeine anzustreben war, nicht das Partikuläre. Zugleich aber schwand der Glaube an ein „gesellschaftliches Bewußtsein", dessen Entwicklung zur Norm erhoben worden war. Nicht zuletzt hat E. H. Gombrich diesen Hegelschen „metaphysischen Optimismus", der uns „überzeugen will, daß letztendlich alles zum Guten führt" und daß es „keinen Verfall geben kann und darf, der nicht einer höheren Entwicklungsform den Weg ebnet", als das „sozusagen offizielle Dogma der heutigen Kunstgeschichte" entlarvt[4]. Instinktmäßig und aus einer religiösen Haltung heraus, die in einer überlegenen Rationalität gründet, blieb Emil Wachter der Entwicklungsideologie gegenüber kritisch. Er suchte das Bleibende und nicht das Aktuelle. Einige Sätze zu seiner Biographie und zu seiner Malerei mögen vor unserer Betrachtung seiner Betonplastik stehen.

Leben, Herkunft und Schaffen

Emil Wachter wurde am 29. April 1921 in Neuburgweier (Baden) als Sohn eines kleinen Landwirts geboren. „Meine Kindheit war von Not und härtester Arbeit nicht verschont", schreibt der Künstler. Nach seinem Abitur im Jahr 1939 begann der junge Mann das Studium der Philosophie und Theologie, wurde

aber bald eingezogen und war sechs Jahre im Baltikum, Rußland und Frankreich Soldat. Gerade in dieser Kriegszeit begann Wachter in Nordfrankreich, von Land und Leuten fasziniert, zu malen. 1946 setzte er sein Studium in Freiburg fort, aber schon 1948 arbeitete er in München, gleichsam noch innerhalb der Theologie, ein Semester an der Akademie der bildenden Kunst. 1949 setzte er diese Studien der Malerei und Bildhauerei an der Akademie in Karlsruhe fort und schloß sie 1952 mit dem Staatsexamen ab.

Wachter lebte zunächst als freischaffender Künstler, wurde dann aber auf Betreiben seines Lehrers Erich Heckel, des großen deutschen Expressionisten und Mitbegründers der Dresdener Künstlervereinigung „Brücke", an die Akademie in Karlsruhe berufen. Nach über vier Jahren Dozententätigkeit kehrte er aus der „verfahrenen Lage des Lehrbetriebs" (P. L. Ganz) wieder in die freiberufliche Tätigkeit zurück. Im Jahr 1956 heiratete er die Schwester des leider zu früh verstorbenen Studentenseelsorgers Ruf in Freiburg. Durch diese Ehe erhielt das Schaffen Wachters sein eigentliches Fundament. Vier Kinder – nun schon erwachsen – und seine Gattin waren im Lauf der Jahre seine schönsten Modelle. Die zahlreichen Porträts haben Wachter zu einem bemerkenswerten Schatz von Kinderbildern verholfen. Zweifellos bildet die „Familie" ein Hauptthema seiner Gruppenporträts.

Das Schaffen Wachters, dessen Bedeutung und Umfang nur mit den großen Künstlern der „Klassischen Moderne" vergleichbar ist, umfaßt eine Reihe von Bereichen. Zunächst gibt es im Oeuvre-Katalog ein reiches grafisches Werk. Außer den zahllosen Zeichnungen, Radierungen, Lithografien und Aquarellen sind gegen 40 grafische Zyklen entstanden. Neben einer Mappe von Radierungen aus dem Jahr 1966 und einigen lithografischen Mappen erschienen folgende Werke im Druck:

„Genesis – Das Gesicht der Urväter" [5] macht das biblische Geschehen, also die Offenbarung, in Porträts ansichtig und ist von besonderer Bedeutung.

Eine Gesellschaftskritik eigener Art bietet der Monumentalband „Eine schöne Welt" [6]. „In diesen Zeichnungen steckt der Versuch, unsere Welt anzuschauen so, wie sie durch uns geworden ist." Das Eigenartige an diesen höchst aktuellen Zeichnungen ist die Verschränkung von Gesicht und Figur mit Architektur und Landschaft. Die Menschen werden zu „Möbeln des Absurden", die eine leere Landschaft und eine durchlöcherte Realität nur unzureichend verstellen. „Wer nimmt das wieder weg?" (Frage einer nackten Frauengestalt über dem Ballungszentrum einer Satellitenstadt), „Weiter lügen", „Unternehmen Rosi", „Hinterfragen", „Was wissen wir?" oder „Was hat sich geändert?" lauten einige der Titel unserer gesellschaftlichen, sexuellen oder politischen Grenzsituationen. Das Werk vermag uns über die Fragwürdigkeit und das Alogische unseres rationalistischen Daseins zu orientieren. Deshalb verwendet Wachter, der sonst den malerischen Duktus der Lithokreide bevorzugt, hier den Kugelschreiber und

beschreibt gleichsam naturgetreu unser Eingezwängtsein in die „linearen Systeme" eines bürokratischen Rationalismus.

Aus dieser goyesken Situation zeitgenössischer „Disparates" und ihren Absurditäten führt der Band „Höri – Porträt einer Landschaft in Zeichnungen und Aquarellen"[7] wieder heraus und breitet die Schönheiten der Bodensee-Landschaft aus.

Im Sommer 1978 erschienen die „Paare der Bibel"[8]. Das Buch ist auch mit guten Farbbildern versehen und vermittelt einen Einblick in die Reihe der aquarellierten, bzw. mit Aquarellstiften gestalteten Bibelköpfe und biblischen Ereignisse.

Neben dem – einige tausend Blätter umfassenden – grafischen Werk steht das ebenso gewaltige Oeuvre seiner Monumentalkunst. Dazu gehören an die 50 Glasfenster bzw. Glasfensterzyklen. Dabei umfaßt beispielsweise der Zyklus in der Christkönigskirche von Eppelsheim (1960) 350 qm und der Zyklus der St.-Bonifatius-Kirche von Tauberbischofsheim (1966–1969) ca. 480 qm. Es ist eine einzigartige „narrative Theologie", die Wachter in diesen Lichtwänden für den Menschen von heute entworfen hat.

Unter den Monumentalteppichen nimmt das „Stephanustriptychon" der Stephanskirche in Karlsruhe den ersten Platz ein (1961–1963). Eindrucksvoll ist der Gobelin „Der Kommende" in der Kirche „Our Saviour" auf Cap Kennedy, USA (1969).

Die weit über 400 Tafeln zählenden Ölbilder sind von eigener Schönheit und belegen vor allem die Herkunft Wachters aus der Tradition des deutschen Impressionismus und Expressionismus. Dabei ist neben Heckel die Verwandtschaft mit der Welt des Lovis Corinth oder Oskar Kokoschka besonders sinnenfällig.

Parallel zu dem malerischen entsteht das plastische Werk. Ein „Passionsrelief" (1948, Privatbesitz) entstand noch im Priesterseminar. Eigentliche Vorstufen zu den Betonreliefs der Kirchen in Osterburken und Baden-Baden bilden die Wandgestaltung in Maurertechnik der Hl.-Kreuz-Kirche in Karlsruhe-Knielingen (1960/61), das Sandstein-Mauerbild der Kirche in Walldorf (1962) und die gemeißelten Reliefwände in Perlit von St. Hedwig in Karlsruhe-Waldstadt (1967). Dabei fällt auf, wie lange und systematisch Wachter gearbeitet hat, um der „leeren Wand" eine Aussage abzuringen (Abb. 1).

Dieses große Werk, das hier nur unzureichend zusammengefaßt wurde, fand auch offizielle Anerkennung. Zu erwähnen sind der Kunstpreis der Jugend 1953 und 1955, der Kulturpreis der Stadt Karlsruhe 1957 und der Grafikpreis der Gesellschaft der Freunde junger Kunst Baden-Baden 1958. Von besonderer Bedeutung waren der Hans-Thoma-Staatspreis des Landes Baden-Württemberg 1966, Arte grafica, Ancona, Italien 1968, der Staatspreis Kunst am Bau Rheinland-Pfalz 1975 und der Staatspreis Bild, Kunst und Architektur Rheinland-Pfalz im Jahr 1977[9].

Zum Strukturgesetz der Christophorus-Kirche in Baden-Baden

Die Autobahnkirche geht auf eine Anregung von Johannes Rinderspacher, dem alten Pfarrer von St. Katharina, zurück, der die Notwendigkeit erkannte, für die Reisenden an der Raststätte eine eigene Kirche zu bauen, weil die Touristen die in der Nähe gelegene Pfarrkirche von Sandweier nur schwer fanden.

Welche Form hätte sich für eine „reisende Kirche" oder das „pilgernde Gottesvolk" mehr geeignet als das Zelt, dessen Vorstellung im modernen Kirchenbau weithin die alte Auffassung vom Tempel oder auch vom Haus Gottes ersetzt hatte? Doch sogleich geschah etwas Seltsames. Obwohl die Grundkonzeption als Zelt, also als ein sehr provisorischer Bau, konzipiert war, wirkt sie heute wie eine Pyramide und wird im Volksmund als „Kleinägypten" mit einer der ältesten Architekturen der Menschheit, mit den Grabbauten der Pharaonen, zusammen gesehen. Dieser Wandel scheint gleichsam die gesamte geistesgeschichtliche Metamorphose mit zu symbolisieren.

Der Künstler suchte heute zunächst das zeitgenössische, gesellschaftliche Bewußtsein zu monumentalisieren. So stand in der Pop-Art der „way of life" im Mittelpunkt der Betrachtung. Nach Auffassung einiger Theoretiker des Kirchenraums war auch mit der „alten Symbolik" nichts mehr anzufangen. Man orientierte den Kirchenbau fast nur noch an der Gesellschaft oder der Gemeinde. Doch je „momentaner" und „aktueller" die Kunst sich gab, um so bedeutungsloser schien sie zu werden, bis schließlich in den „Abfällen", „Objekten" und „Prozessen" uralte mythische Modelle eine wunderliche Auferstehung feierten. Das Floß mit der „Mumie" wurde schon erwähnt. Der „Erdkilometer" des Walter de Maria auf der „documenta" (1977) in Kassel als „Mitte der Welt" gehört dazu. Und selbst „Terminal", das „Kartenhaus", das der Amerikaner Serra aus Stahlplatten errichtet hat, besitzt archetypischen Charakter.

Man kann diese Dialektik oder Polarität auch schon früher in der Kunstgeschichte beobachten. Die Impressionisten bemühten sich, die Reflexe des Lichts im Wasser, im Laub und am Aktmodell – also sensibelste Oberflächenreize – wiederzugeben. Als ihre Bilder im fließenden Licht zu verschwimmen drohten, trat Paul Cézanne auf und erklärte, daß die „Sensation" nicht genüge. Die Welt sei aus Kugel, Kegel und Konus aufgebaut. Man müsse also Strukturen ins Bild einführen, um die Komposition zu gewährleisten. Der große Bahnbrecher moderner Malerei wollte dadurch dem Impressionismus zu einer „klassischen" Form verhelfen und ihm Dauer verleihen. In vergleichbarer Weise suchten damals auch die Symbolisten wieder das „Uralte".

Einer ähnlichen Situation sah sich Emil Wachter gegenüber. Mit den beginnenden sechziger Jahren suchte er die Wirklichkeit intensiver zu begreifen. Die Proklamierung der abstrakten Malerei als einziger Form der Wirklichkeitsbewältigung, von der man damals überall sprach, hatte auch Wachters Anstren-

gungen zu einer neuen Definition von Realität und Welt verstärkt. Die Ölbilder wurden immer skizzenhafter und unmittelbarer im Sinn einer direkten Übertragung der Farb- und Formimpulse auf die Leinwand. Es entstanden Bilder aus reinen Farben mit der Sensibilität impressionistischen Farbauftrags und aus einer expressionistischen Erregtheit. Eine vitale Dynamik bemächtigte sich der Bildwelt. Die Gegenstände begannen zu „tanzen", wie Wilhelm Geyer sich bei Eröffnung einer Wachter-Ausstellung ausdrückte. Dieser spontane Farbauftrag hatte fast naturnotwendig eine starke Rhythmisierung der Flächen zur Folge. Die Bilder erhielten den Charakter einer Springflut. Der Bildgrund, nicht die Bildgegenstände, dominierte. Das heißt, tiefer liegende Ordnungen, aber auch unterschwellige Ordnungsgefährdungen kamen ins Spiel. Die Bildgegenstände verloren gleichsam ihre Autonomie und wechselten ihre Bezugssysteme.

Waren die einzelnen Dinge bis dahin in die Ordnung des Sichtbaren und der Erscheinungswelt eingebunden, so erhielten sie etwa seit 1960 eine intensivere Beziehung zum Bildgrund. Die Gegenstände und Figuren waren nicht nur zerfasert, sondern in den gesellschaftskritischen Zyklen wie „Die Nacht", „Schwarze Orchideen" oder „Eine schöne Welt" zerteilt und von unterschwelligen Gewalten zerfurcht. Zugleich entstanden gegen diese untermenschlichen, zerstörerischen Bezugssysteme in den Genesis-Porträts und den Betonreliefs übermenschliche Ordnungskräfte im Bild. Die Rahmensysteme der Schöpfungsordnung, Himmelsrichtungen und Jahreszeiten wurden sichtbar. Der Kreislauf der Gestirne und der Gang der Heilsgeschichte bestimmten die Ordnung der Figuren und Dinge im Relief der Architekturen. Wachter schreibt: „Der Bestand an Geordnetem in allem, was lebt, ist, so lange es lebt, gemessen am Ungeordneten, so überwältigend, daß man zeitweise die Gefahren vergessen kann, die alles bedrohen" (Abb. 3 und 4).

Man kann derartige Umorientierungen, die wir hier in der Kunstgeschichte und im Werk Wachters aufgezeigt haben, auch in der allgemeinen Geistesgeschichte beobachten. Die Welt des „Wirtschaftswunders" und der „Konsumgesellschaft" hatte den Sinnenreiz bis zum Exzeß gesteigert. Die unmittelbare Folge davon waren die gesellschaftliche Gefährdung und die Bedrohung durch das Eshafte, den Trieb. Die Welt des Menschen begann zu zerfallen. Dadurch wurde das Suchen nach übergreifenden Ordnungen stärker in Gang gesetzt. Zugleich mit den neuen künstlerischen und anthropologischen Erfahrungen beginnt im Werk Wachters ein Prozeß, den man „die Entdeckung der biblischen Realität in den Vorgängen der Gegenwart" nennen kann.

Zweifellos ist der bedeutendste Bibelmaler der Gegenwart immer noch Marc Chagall. Chagall, einer der wenigen Überlebenden der „Klassischen Moderne", hat das biblische Thema nicht nur durch die Zeit der abstrakten Kunst, sondern auch trotz der Anfechtung durch Bibelkritik und Entmythologisierung durchgetragen. Was die Menschheit diesem russisch-jüdischen Maler verdankt, ist

kaum abzusehen. Wachter hat von Marc Chagall und der modernen jüdischen Geistigkeit viele Anregungen empfangen [10]. Doch gibt es auch wesentliche Unterschiede. Marc Chagall sagt von sich, er träume die Bibel; Emil Wachter entdeckt die biblischen Vorgänge in den Ereignissen der Gegenwart wieder. Sie besitzen für ihn einen kaum zu überbietenden Realitätsgrad. Der Künstler schreibt: „Es heißt, daß die Bilder da sind in den alten Geschichten, und sie sind durch nichts zu ersetzen. Aber sie wollen in jeder Zeit neu geboren werden. Sintflut, Turmbau, Mose, Jona, das sind Vorgänge und Haltungen in uns selbst . . . Die Bilder sind in dem Augenblick da, wo wir uns in den Geschichten selbst erkennen." [11]

Tatsächlich identifiziert der Künstler uns in seinen Werken unaufhörlich mit biblischen Vorgängen. So gibt Wachter auf der Westseite des Noah-Turms in Baden-Baden die Sintflut als Ölschwemme wieder, die durch den zerbrochenen Tanker vor der französischen Küste ausgelöst wurde. Das Öl dieser Sintflut wird zugleich zum Inbegriff der „Weltmacht Öl" und des verheerenden Materialismus der Gegenwart. Der Riese der Sintflut trägt am Ostturm der St.-Christophorus-Kirche an Stelle des Kopfes einen Volkswagen, und die Staatsmacht, die gegen den Propheten Elia auftritt, erscheint am Südturm in Gestalt eines Panzerwagens, der mit Ketten und Kanonen bestückt ist. Mit anderen Worten: Es kommt bei den Betonreliefs Wachters zur Aufhebung der „literarisch-historischen Distanz" (P. L. Ganz). Was die Bibel berichtet, geschieht auch heute noch. Und was heute geschieht, konnten wir schon vorher in der Bibel nachlesen (Abb. 2).

Diese Aufhebung der historischen Distanz lag als Prinzip der alten Kunst und Spiritualität zugrunde. Wir können es noch in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola wiederfinden. In der sogenannten „Anwendung der Sinne" fordert uns Ignatius auf, „mit den Augen der Einbildungskraft", „mit den Ohren", mit „dem Geruchssinn . . . Geschmackssinn und Tastsinn" die Heilstatsachen mitzuvollziehen. In seinen Malereien oder in den Reliefs der Betonkirchen ist der Künstler sozusagen immer mit dabei, wenn sich die Heilstaten Gottes ereignen.

Die Gestalten als Gebärden

Die Bedeutung der Kunst des Emil Wachter besteht sicher nicht darin, daß er überkommene theologische Vorstellungen in einen modernen Werkstoff gießt, wie man etwa Formen für Bleisoldaten der friderizianischen Epoche anfertigen und ausgießen kann und zugleich Formen für Ritter und Landsknechte herzustellen vermag. Es wäre vielleicht bei ebenso kostspieligen wie gußtechnisch aufwendigen Verfahren möglich, naturalistischere Reliefs in Beton zu erstellen.

Diese Vorstellung bleibt rein theoretisch. Der Künstler entwickelt eine Form, die der technologischen Gesellschaft und einem modernen Werkstoff entspricht. Wachter gießt seine Reliefs in dem Kunststoff Styropor-Hartschaum als „verlorene Schalung". Der Fachmann erklärt den Vorgang: „Die für Träger, Pfeiler, Wände, Altar usw. entworfenen Reliefs werden negativ aus dem Styropor-Material herausgearbeitet. Dabei wendet der Beton-Plastiker hauptsächlich Messer oder Glühdraht an. Das wird im einzelnen von der Endabsicht bestimmt. Scharfe Kanten und glatte Flächen werden geschnitten, rundlich-buckelige oder körnige Strukturen ausgeglüht oder herausgekratzt. ‚Das Styropor hat nur Durchgangscharakter als Bildträger, es ist Transporteur der Form.' Der Beton-Guß kann im Fertigteilwerk oder auch direkt am Bau erfolgen. Nach dem Aushärten wird die äußere, sichernde Holzschalung entfernt und die Styropor-Negativform vom Beton gebrochen. Sie hat ausgedient. Jeder Guß ist etwas Einmaliges. ‚Probeläufe' gibt es nicht. Das Disponieren über große Flächen fordert auch dem vorzüglichen Druckgrafiker, der vom Holzschnitt und von der Arbeit mit anderen Druckplatten her spiegelverkehrtes Sehen gewohnt ist, höchste Konzentration ab, schrieb Wilhelm Weber 1972, als er in ‚Die BASF' über ähnliche Arbeiten Wachters für die Kirche in Osterburken berichtete. Daß der Künstler bei der Gestaltung ‚seiner' Kirchenbauten jeweils einer alles übergreifenden Konzeption folgt und dabei den Zusammenhang von Raumverhältnissen und -strukturen, Lichteinfall, Farben und Formen im Auge hat, ist selbstverständlich." [12]

Diese Formung mit Messer und Glühdraht aus Styropor läßt nicht alles zu. Im Rokoko wurden beispielsweise galante Schäferszenen in Porzellan gebildet. In Beton würden solche charmante Damen und ihre Kavaliere wenig überzeugend ausfallen. Was also ist möglich?

Im Grund genommen muß das naturalistische oder klassische Vorbild, das Malerei und Zeichenstift jeder Zeit darstellen können, aufgegeben und eine Vereinfachung des Figurenkanons vorgenommen werden, eine Art Abbreviatur. Diese Abbreviaturen bemerken wir in der Malerei und Zeichenkunst Wachters schon lange vor seiner Betonplastik. Mit anderen Worten: Der geistige Prozeß der Formfindung steht vor dem Gebrauch des modernen Materials. Wachter entwickelt in seiner Malerei seit 1960 immer stärker skizzenhafte Figuren, die auf der Farblava „tanzen". Sie wirken wie Chiffren des Grundes oder wie Spuren, Prägungen oder Charaktere der Farbmasse. Dazu finden wir beim Künstler Äußerungen, daß er den Menschen wesentlich als Bild auffaßt, als Hinweis oder Gebärde einer größeren Realität: „Der Mensch selbst ist Bild. Das scheint völlig vergessen zu sein." „Wer kann mit dem Menschen fertig werden? Man kann Umwege machen: Nur Hände, nur ein Bauch oder ein Rücken, nur die Gestalt, deren Gesicht die Gebärde ist, ein Gesicht, das die ganze Gestalt verrät oder verbirgt . . . Münden wird alles Interesse wieder beim Menschen selbst,

und zwar beim ganzen Menschen, wie ihn die Liebe meint. Er ist so unerforscht wie das Weltall." Hier wird unmittelbar der „fragmentarische Mensch" als künstlerisches Mittel angesprochen.

Dieses Wesen der Kunst Wachters ist von einer Reihe von Kommentatoren gesehen und ausgedrückt worden. Man sprach von einer „Verflüchtigung der Form" (F. Würtenberger), von einer „Kunst der Reduzierung" und dem „Aquarell als Stenogramm der Wirklichkeit" (L. Langenfeld), von „Minutenbildern" und einer „erstarrten Dynamik", von der „Spurenhaftigkeit" (L. Paepke), vom „Festhalten einer Gebärde". Tatsächlich wirken viele Motive in Öl, Aquarell oder Beton nur wie ein Hinweis oder eine Abbreviatur (Abb. 5 und 6).

Typus und Existential

Die Betonreliefs der Autobahnkirche von Baden-Baden und der St.-Kilians-Kirche von Osterburken erinnern manche an romanische Kirchen. So schreibt etwa Hans Gerecke: „Man denkt an die Portalwände französischer Kathedralen der Romanik, an Modena und Orvieto." Ähnlich meint Herbert Buhles: „Analogien zur frühen Romanik, zur Romanik überhaupt bieten sich an." Doch hat die Bilderwelt Wachters keinen historisierenden Charakter. Vielmehr sind die Unterschiede beachtlich.

Die Bildprogramme der mittelalterlichen Kirchen besaßen einen gemeinsamen Fundus in den großen Enzyklopädien. Die dort tradierten Leitbilder wurden in den verschiedenen Architekturen Europas in vergleichbarer Weise verarbeitet. So sieht man etwa die Himmelfahrt des Alexander in ähnlicher Weise in S. Marco in Venedig wie im Baseler Münster. Die Maiestas oder das Jüngste Gericht beobachten wir mehr oder weniger regelmäßig im Westportal der Kirchen. Dämonen erscheinen an den Außensimsen als Wasserspeier oder in der Kapitellzone. In der Neuromanik oder Neugotik werden derartige Programme oft archäologisch gewissenhaft kopiert. Obwohl Wachter diese Bildwerke und Vorstellungswelten vertraut sind, folgt seine Bildauswahl und Bildformung anderen Voraussetzungen.

Wir haben sie schon als Abbreviaturen, Stenogramme und Chiffren zu charakterisieren gesucht. So sehen wir etwa im „Mose-Turm" Spuren der Hebräer im Schlamm oder im „Elia-Turm" Arme und Beine der Königin Isabel. Dazu kommt, wie schon erwähnt, die Aufhebung der historischen Distanz. Elia und der Panzerwagen, Sintflut und Ölverschmutzung werden im „Noah-Turm" gleichzeitig dargestellt. Als Parolen zum Turmbau lesen wir „Recht auf Arbeit" oder „Schneller". So entsteht im ständigen Bezug zum Bibelbild eine „moderne Ikonographie" (E. Schulze). Hans Gerecke hat diese „Bestandsaufnahme von unserer Welt und Zeit" für die Kirche in Osterburken kurz zusammengefaßt:

„Da begegnen wir neben uralten, neu durchdachten Symbolen dem ‚Dialog der Großmächte', dem einladenden Hausvater mit Hut, den Soldatenstiefeln der ‚Hitler jeder Zeit und Farbe', einem, ‚der Eis schlotzt', den Speichen des Zeitenrades mit den Namen von Nixon, Mao, Breschnew, dem Kind, das nach Liebe statt Geld schreit, dem Abtreiber und Zuhälter, dem gemordeten Ungeborenen, der Stadt Karlsruhe als Ninive, der Jugend mit Zigarette und Minirock, die das Salz ihrer Väter, weil es schal geworden ist, mit Füßen tritt. Der Turm von Babylon gipfelt in einer Mondrakete, und die Hände der Hungernden recken sich nach ‚unserer täglichen Wurst'; Menschenrechte hinter Gittern, der Mond, den wir erreicht haben, uns selbst aber nicht, die stinkende Luft unseres Fortschritts, sinnigerweise am Heizungskamin symbolisiert, die Jagd nach Profit, Umweltschutz, Paragraph 218, Hair, Protest, Revolution, verlorene Autorität." [13]

In der Krypta der Autobahnkirche sitzt Hiob mit bebrillten Theologen, die „alles genau zu wissen glauben". Die Jünger am Ölberg schlafen auf dem CIC (Corpus iuris canonici), dem AT und NT (Abb. 8).

Versucht man diese Bilder tiefer zu erfassen, so bemerkt man, daß sie einen personalen und einen zeitgenössischen Bezug besitzen. Wachter geht es nicht um eine abstrahierende Typisierung des Archaischen, die oft von kirchlicher Kunst suggeriert wird, sondern um jene existentielle Notwendigkeit, die zum Wagnis, Mensch zu sein, herausfordert, wie Hubert Morgenthaler sich ausdrückt [14]. Die Betroffenheit und Geborgenheit spiegeln sich in seinem Werk wider. Durch ihren „Innenbezug" sind seine Arbeiten „symbolhaft gesteigerte Existenzbilder" [15]. Es handelt sich, wie Wilhelm Gall schreibt, um die „Elemente humaner Existenz: Zeugung und Tod, Liebe und Haß, Macht und Demut, Streit und Frieden".

Alle diese formalen und inhaltlichen Beschreibungen ähneln sehr dem, was Heidegger „Existential" nennt, ein Begriff, den Karl Rahner theologisch geprägt hat. „Existentiale" sind die „Seinscharaktere des sich als ‚Dasein' verstehenden Menschen". Sie können als „Geworfenheit, In-der-Welt-Sein, Mitsein, Erschlossenheit, Befindlichkeit, Verstehen, Sinn, Entwurf, Sorge, Angst, Sein zum Tode, Geschichtlichkeit usw." bezeichnet werden [16]. Heidegger ist der Überzeugung, daß gerade die Kunst auf diese Weise „Wahrheit ins Werk setzt". Ähnlich spricht Karl Rahner von einem „ersten Ansatz von Offenbarung" oder „Möglichkeit des Glaubens": „Das reale Bestimmtsein des Menschen durch die immer angebotene Gnade ist nicht etwas, was sich nur ab und zu ereignet, sondern eine dauernde und unausweichliche Situation des Menschen. Der gemeinte Sachverhalt läßt sich, damit er nicht unbedacht übersehen werde, kurz ‚übernatürliches Existential' nennen." [17]

Sicher brauchte eine solche Beziehung zwischen Wachters „Existenzbildern" und Rahners „übernatürlichem Existential" eine weitere Differenzierung und Interpretation. Dabei muß darauf hingewiesen werden, daß es sich bei Wachter nicht um eine Illustration von Philosophie oder Theologie handelt. Vielmehr soll hier gezeigt werden, daß der Künstler die zeitgenössische Situation in vergleichbarer Art zu bewältigen sucht wie der Philosoph und der Theologe. Wem

der Begriff „biblisches Existential" für Wachters Betonskulpturen eine Überinterpretation darstellen sollte, muß einräumen, daß anhand der schon vorliegenden Kommentare der Reliefs und Malereien des Künstlers zumindest der Ausdruck „existentielle, biblische Chiffren" gerechtfertigt scheint. Die neue Interpretation des Bibelbilds besitzt zweifellos einen eigenen Charakter, denn die Entwürfe Wachters bestätigen auch die Tradition vollgültig.

Zur künstlerisch-anthropologischen Relativität der Entwürfe Wachters

Während man den existentiellen Charakter der Gestalten des Künstlers und ihrer Abbreviaturen – der „Chiffren" – überzeugend zum Existential in Beziehung setzen kann, fällt es schwer, die – wie es scheint – unkritische Annahme der biblischen Vorstellungen bis hin zu ihren kosmologischen Ausprägungen anzunehmen. Wachter selbst sagt zur Grundkonzeption der Autobahnkirche:

„Vier vielfach belebte und von bekannten und unbekannten Figuren und Gesichtern bewohnte Türme stehen in den vier Himmelsrichtungen. Sie sind jedoch nicht nur die Zeichen für Osten, Süden, Westen und Norden, sondern formieren mit der Kirche als Mitte eine Art Weltenuhr, ein riesiges Zifferblatt, in dem die sich darin bewegenden Besucher die lebenden Zeiger sind. Oder ein Verteiler von Information nicht als Zufalls- oder Zuteilungstagesfutter wie die gewohnten Nachrichten in den Medien, wo ein Neues das andere jagt, sondern ein Bilder sprechender Verteiler von Mitteilungen über das, was bleibt und um was es geht, seit es Menschen gibt. Es ist das zwar immer gestörte, aber unzerstörbare Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung. Keine Entwicklung, keine Katastrophe oder Weltmacht kann daran etwas ändern. Diese Weltenuhr läuft, und jeder Tag, an dem die Sonne ihre gewohnte Bahn von Osten nach Westen nimmt, ist ein Bild des ganzen Weltentags vom Uranfang bis zum Ende der Geschichte. Jeder Tag wird damit zum lebendigen Bild des ganz und gar Ungewöhnlichen, ja Unbegreiflichen: daß nämlich diese Welt, die wir sehen, etwas anderes enthält, das wir nicht sehen. Diese Welt ist nicht alles, und von der anderen Seite gibt es sehr präzise Worte und Taten, die herüberreichen. Die Welt selbst ist Mitteilung und Botschaft. Das von Morgen bis Abend über die vier Seiten der Bildtürme wandernde Licht gibt in seinem Ablauf die ganze Menschen- und Gottesgeschichte wieder. Die Geschichte hat, wie sie einen Anfang hatte, ein Ziel. Die Kopernikanische Wende, die unserem Verstand sagt, daß wir uns in Wirklichkeit mit unserer Erde zur Sonne und von ihr weg drehen, hat die mächtigen Sprachbilder von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang in unserem täglichen Gebrauch seltsamerweise nicht verändert. Sie hat zwar die alte Sicherheit des Geborgenseins im Gott-Welt-System erschüttert und relativiert, aber geblieben ist in der Sprache das Vertrauen eines terrazentrischen und damit anthropozentrischen Weltgefühls, dessen einziger Garant und tragender Hintergrund der biblische Glaube ist."

Mit diesen Sätzen unterscheidet Wachter zwischen der naturwissenschaftlichen und der anthropologischen Realität. Das alte Weltbild mit seiner Orientierung nach der Ost-West-Achse besitzt eine doppelte Qualität: Man kann in den Feststellungen der Alten objektive, absolute naturwissenschaftliche Tatsachen sehen. Unter dieser Rücksicht wäre das „alte Weltbild" sicher korrekturbedürftig. Man kann diese biblischen Aussagen aber auch als anthropologische Wirk-

lichkeiten begreifen, als Bildmitteilung, die etwas über den Sinn des menschlichen Daseins offenbaren. Als solche Bildmitteilungen, als Offenbarungstatsachen, sind sie unaufgebbar.

Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Theologie der Vergangenheit – Bibel und Patristik – nicht immer in der Lage war, den naturwissenschaftlichen Eigenwert vom biblischen Mitteilungs- oder Bildwert zu unterscheiden. Es wäre aber kurzsichtig, die biblischen Aussagen allein am naturwissenschaftlichen oder dokumentar-historischen Standpunkt zu messen. Der jetzige Papst hat als Kardinal Woityla in einem deutschen Fernsehinterview zwischen einer „Informationswahrheit" und einer „tieferen Wahrheit" unterschieden. Auch Portmann und einige Anthropologen haben vergleichbare Unterscheidungen angebracht[18].

Diese „Primärinformation" oder der „Mitteilungscharakter" der biblischen Bildwelt wird in den Entwürfen von Baden-Baden ähnlich wie in den oben zitierten Texten Wachters von einer „technisch-naturwissenschaftlichen" Auffassung abgesetzt. Der Künstler hatte ursprünglich an Stelle der Türme für die Himmelsrichtungen Portale vorgesehen. Diese Portale oder Türme dienen jedoch kaum noch technisch-naturwissenschaftlichen Zwecken. Sie sind vorwiegend Bedeutungsträger mit anthropologischem Charakter[19]. Sie sind „Bildportale". Damit wäre bei aller Anerkennung der Realität der Offenbarungsgehalt der biblischen Vorgänge auf personaler Grundlage künstlerisch neu herausgearbeitet. Dieser Entwurf wurde in anderem Zusammenhang als „künstlerische Relativitätstheorie" näher umrissen[20]. Doch diese philosophische Fragestellung soll später aufgegriffen werden. Hier wird nur noch einmal die geistesgeschichtliche Problematik dieser Kunst aufgezeigt.

Inbegriff von Tradition und Gegenwart

Die moderne kirchliche Kunst bewegt sich zwischen zwei Extremen: Auf der einen Seite bemüht man sich, christliche Programme darstellerisch zu tradieren, ohne die Realität dieser religiösen Inhalte in der Tiefe erfaßt zu haben. Man wendet dann romanische, gotische oder kubistische Formschemata auf die biblischen Inhalte an. So entsteht eine zwar konservativ scheinende Kunst, die aber doch von einer leeren Monumentalität geprägt wird. Das Allgemeine, Programmatische, die christlichen Inhalte sind zwar deutlich ablesbar, lassen aber oft nichts von der Kraft und Realität des Christentums verspüren. Ob man diese Kunst konservativ, neugotisch oder formalistisch, sakralexpressionistisch oder sakralkubistisch nennen will, eine solche Kirchenkunst besitzt nihilistische Züge.

Auf der anderen Seite beobachten wir eine personale Kunst, die existentielle Realitäten erfaßt und künstlerisch manche zu überzeugen vermag. Sie erweist sich aber als Privatmythologie, als eine individualistische Ausdrucksform, die

wenig von den biblischen Wirklichkeiten und christlichen Geheimnissen weitergibt. Dieser liberale Individualismus – eine Eigenart unserer westlichen Kunst – hat inzwischen subjektivistische Ausprägungen erhalten, die ins Absurde und Destruktiv-Inhumane reichen.

Die Überwindung dieser Gegensätze, die sich wahrscheinlich nicht nur auf den Bereich der bildenden Kunst erstrecken, ist die Aufgabe des Künstlers und der Gesellschaft heute. Die Integration des Personalen und Gesellschaftlichen ist nur möglich auf dem Fundament der Schöpfungswirklichkeit, d. h. auf dem Hintergrund einer Welt als Mitteilung. Nicht das Englische oder Russische, geschweige das Deutsche, sondern die Bildsprache der Welt bietet die Mediengrammatik der Menschheit, die Kommunikation mit allen Menschen ermöglicht.

In der Kunst der Autobahnkirche in Baden-Baden und in vielen anderen Werken Emil Wachters nimmt der Versuch, die überkommene Bildwelt der Bibel mit den existentiellen zeitgenössischen und innerpsychischen Realitäten des Menschen von heute zu integrieren, Gestalt an. Wachters Kunst zeigt – wie das Werk manches modernen christlichen Künstlers – eine zweifache Prägung: Auf der einen Seite formt er die überlieferten Motive der biblischen und kirchlichen Thematik. Auf der anderen Seite sucht er mit den existentiellen Anfechtungen aus dem innerpsychischen Bereich und mit den Vorgängen unserer Gegenwart fertig zu werden. Während der erste Bereich vorwiegend in seiner Kirchenkunst eine engagierte Objektivierung fand, brach die Welt des Zeitgenössischen und Eshaften besonders in seiner kaum veröffentlichten Grafik durch. Die Zyklen „Die Nacht", „Hades", „Pans Flöte", „Schwarze Orchideen" und später auch „Eine schöne Welt" mögen für viele andere Bildfolgen dieser Art hier erwähnt werden.

Bedeutsam ist, daß seit den siebziger Jahren beide Ansätze, der traditionelle und der moderne, immer stärker integriert werden. In den Betonreliefs von Osterburken und Baden-Baden, aber auch in dem Glasfensterzyklus der Zwölf-Apostel-Kirche in Rastatt, sehen wir Ergebnisse dieser Integration beider Bereiche vor uns[21]. Sicher wird man nach den nur andeutungsweise geschilderten künstlerischen Formprozessen im Werk des Emil Wachter die Bemerkungen von O. B. Roegele besser verstehen, der erklärte: „Hier ist ein Gesamtkunstwerk entstanden, das unmittelbar den Menschen anspricht, ein Bau, ganz aus dem Geist der heutigen Zeit, dennoch verständlich und einfühlbar, ein Gebilde aus Stahl, Beton und Glas und trotzdem eine Kirche, die zum Beten einlädt." Aus dem „künstlerischen und theologischen Programm ... ließe sich ... ein pastoraler Gewinn ziehen wie sonst selten" [22].

Die Betonreliefs Wachters können nach dem Gesagten also weder die Bibelkritik als Wissenschaft noch den Glauben als religiösen Akt ersetzen. Die Kunst des Karlsruher Malers formuliert auch keine intellektuellen Glaubensbeweise.

Aber vielleicht bietet sie etwas, was uns im Lauf einer rationalistischen Entwicklung verlorengegangen ist, nämlich eine Schule des religiösen Sehens. Wissenschaft und Glaube aber – und hierin liegt die Bedeutung des Kunstwerks – sind auf ein solches Sehen angewiesen.

ANMERKUNGEN

[1] H. Schnell, Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland (München 1973). Dieses Buch – wohl das Beste, was zu diesem Thema erschienen ist – zeigt vor allem die Bautheorien auf, die in besonderer Weise auf die Entwicklung der Sakralarchitektur Einfluß nahmen. Diese Parallelität von Theorie und Praxis macht das Werk unentbehrlich.

[2] H. Marcuse, Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik (München 1977).

[3] H. Schade, Monumente oder Medien?, in dieser Zschr. 195 (1977) 837–851, bes. 838.

[4] E. H. Gombrich, Hegel und die Kunstgeschichte, in: Neue Rundschau, 88, 202–219; ders., Kunst und Fortschritt. Wirkung und Wandlung einer Idee (Köln 1978).

[5] 101 Lithographien und 4 mehrfarbige Aquarelle (Freiburg: Herder 1970).

[6] 164 Kugelstiftzeichnungen (Hilzingen: Ed. Gönner 1976) (mit einem Beitrag von F. Würtenberger über E. Wachters zeitkritische Grafik).

[7] Konstanz: Stadler 1977.

[8] Mit einer Einleitung von A. Deissler (Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1978).

[9] E. Wachter ist also nicht nur „angeblich Träger mehrerer Kunstpreise", wie P. Winter in FAZ (Nr. 104, 5. 5. 1977, 24) formulierte.

[10] F. Weinreb, Der Göttliche Bauplan der Welt. Der Sinn der Bibel nach der älteren jüdischen Überlieferung (Zürich 1966).

[11] E. Wachter, Christliche Kunst heute, in: Das Münster 1978, H. 1, 60 f.

[12] Architektur und Kunst in Beton verbunden, in: BASF intern, Nr. 2 (Februar 1978) 16; W. Weber, Styropor-Hartschaum als Hilfsmittel in der bildenden Kunst, in: BASF (Oktober 1972) 68 f.; Beton Prisma. Beiträge zur modernen Architektur (Düsseldorf, November 1975) 18.

[13] H. Gercke, Die Verwandlung des Beton. Emil Wachters Bildwelt von St. Kilian in Osterburken, in: Rhein-Neckar-Zeitung, Ostern 1974. Dazu auch wesentlich H. Schnell, Neue Bilderwelt, in: Das Münster (1976) H. 2, 144 f.

[14] H. Morgenthaler, Das Gesicht der Urväter, in: Konradsblatt Nr. 49 (6. 12. 1970) 22.

[15] A. Distel, Regierungspräsident von Südbaden, Rede bei der Verleihung des Hans-Thoma-Preises am 14. 8. 1966; W. Gall, in: Katalog Emil Wachter, Malerei und Graphik (Stuttgart 1973/74).

[16] F. K. Mayr, in: Sacramentum Mundi, Bd. 1 (Freiburg 1968) 1295–1298.

[17] K. Rahner, ebd. 1298–1300.

[18] A. Portmann unterscheidet eine „primäre Weltsicht" und eine „sekundäre Weltsicht". Die „primäre Weltsicht" ist vor allem dem Kind und dem archaischen Menschen eigen. Die „sekundäre Weltsicht" wird von der Naturwissenschaft und Technologie geprägt. Notwendig ist eine Proportion beider „Weltsichten".

[19] G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger (Berlin 1951).

[20] H. Schade, Zeitgenössische Monumentalmalerei im sakralen und profanen Raum, in: Schwarz auf Weiß. Informationen und Berichte der Künstler-Union, Köln, H. X/2, 20. 8. 1978, 13–30, bes. 25–27.

[21] Die Aufeinanderfolge der Betonzyklen von Emil Wachter: St. Kilian, Osterburken 1971–1974; St. Gallus, Konstanz 1971–1972; St. Elisabeth, Landau (Pfalz) 1974–1975; St. Jakobus, Ökumenisches Zentrum in Frankenthal (Pfalz) 1976–1977; St. Christophorus, Baden-Baden 1976–1978; St. Ludwig, Ludwigshafen a. Rhein 1977. Die Daten sind nur die Ausführungsjahre, denen die Entwürfe teilweise um Jahre vorausgehen wie beispielsweise im Fall der Autobahnkirche in Baden-Baden seit 1974.

[22] In: Rheinischer Merkur, Nr. 37, 15. 9. 1978, 25.

Walter Kern SJ

Menschenrechte und christlicher Glaube

Die Erklärungen der menschlichen Freiheitsrechte 1776 in Nordamerika und 1789 in der Französischen Revolution[1] sind das Ergebnis einer langen Entwicklung, die von der griechisch-römischen Antike, vor allem der stoischen Philosophie, über das Christentum bis zur Aufklärung reicht. Jede Frage nach den Antriebskräften, die zur Formulierung und Durchsetzung der Menschenrechte führten, muß daher zuerst das Verhältnis der Menschenrechtsidee zur antiken Philosophie klären. Dann erst kann die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Menschenrechte erörtert werden.

Zuerst ein Blick hinter die stoische Philosophie noch zurück. Im 4. Jahrhundert v. Chr. hielt der Sophist *Lykophron* Adel für etwas Unwesentliches, er beruhe nur auf dem bloßen Wort (zum bloßen Namensunterschied wurden Adelsprädikate in Deutschland im Jahr 1919 n. Chr.!). Und der Sophist *Alkidamas* erklärte entschieden: Gott hat alle frei entlassen, die Natur hat niemand zum Sklaven gemacht. Der Durchbruch zur Humanität bei diesen und anderen „Sophisten" hebt sich vorteilhaft ab von der Einstellung der großen zeitgenössischen Philosophen Platon und Aristoteles, die die Zustände der sklavenhaltenden Gesellschaft, in der sie lebten, als naturbegründet verteidigten. Zum sozioökonomischen Unterschied von Herren und Sklaven trat der politische Gegensatz zwischen Hellenen, Bürgern der Polis, und ausländischen, fremdstämmigen Barbaren. Der Kyniker *Diogenes*, bekannt als Diogenes im Faß, hat sich, nach seiner Nationalität befragt, bezeichnet als Kosmopolit, indem er dieses Wort, wie es scheint, erfand.

Das Erbe der stoischen Humanitätsidee und das Christentum

Vor allem hat die *Stoa* seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. den Menschen als Menschen, über die Schranken (wie wir heute sagen:) von Klassen und Rassen hinweg, sehen gelehrt. Nach *Chrysipp* ist kein Mensch von Natur aus Sklave. *Seneca* nannte den Menschen ein Ebenbild Gottes und ein Heiligtum für seine Mitmenschen. Ähnlich begründet *Epiktet*, selber Sklave: „Alle Menschen sind Brüder, denn sie alle haben Gott zum Vater." Die universalen humanitären Ideen zumal der späteren Stoa der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte gingen in das römische Recht, das Corpus iuris des Kaisers Justinian ein, in dem

Sätze stehen wie diese (von Ulpianus): daß „kraft natürlichen Rechts alle frei geboren werden" und daß, „was das natürliche Recht betrifft, alle Menschen gleich sind".

Nicht nur auf das römische Recht, auch auf das Ethos des Christentums hat die Stoa den stärksten Einfluß ausgeübt. Ihre fundamentalen Ideen wurden von den frühen christlichen Schriftstellern übernommen. Schon die Tugend- und Lasterkataloge des Neuen Testaments sind geprägt von den stoischen Tafeln sittlicher Werte. Wie läßt sich schließlich die Berufung der Stoa auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, auf Gott als Vater aller Menschenbrüder inhaltlich überbieten?

Ich versuche, das Verhältnis Christentum–Stoa thesenhaft schematisierend auf diese dreifache Weise zu umschreiben: 1. Das Christentum hat für das humanitäre Gedankengut der Stoa zunächst einmal eine *bewahrende* Funktion ausgeübt. 2. Die stoische Idee der Humanität fand im Christentum den ihr gemäßen Boden realer *Entfaltung und Wirkung*. 3. Der christliche Glaube *begründet* letztgültig die Würde des Menschen und die sich auf sie berufenden Freiheitsrechte.

Es ist ein schlichtes Faktum, daß das Christentum nach dem Kulturbruch am Ende der Antike über ein bis eineinhalb Jahrtausend hinweg das stoische Denken, wie überhaupt das kulturelle Erbe Griechenlands und Roms Europa und der Welt vermittelte, auch ganz banal durch die konservierende Abschreibearbeit seiner Dom- und Klosterschulen. So konnte die Stoa wiederaufleben in dem Renaissancephilosophen Justus Lipsius und im 17. Jahrhundert beitragen zu den natur- und völkerrechtlichen Werken von Johannes Althusius, Hugo Grotius und Samuel Pufendorf.

Tiefer lotet die Frage, ob denn das Christentum die angesprochene bewahrende Funktion wirksam, und zwar mit der tatsächlich eingetretenen geschichtlichen Wirksamkeit, hätte ausüben können, wenn die natur- und menschenrechtlichen Gedanken, die erstmals die Stoiker formulierten, nicht zutiefst seiner eigenen Wesensbestimmung entsprochen hätten. Dies war in so eminentem Maß der Fall, daß man sich weithin fragt, ob denn christliches Ethos überhaupt eigene Norminhalte zu entwickeln habe über das hinaus, was naturgemäß-vernünftiges Denken, etwa einer stoisch orientierten Anthropologie, vermitteln kann. Das ist jedenfalls der allgemein geltende Modus procedendi, die Vorgangsweise, in der das Evangelium Jesu Christi sich in Welt, in Menschengeschichte „inkarniert": die von ihm ausgehenden Impulse ergreifen und erfüllen vorgefundene Formen, die ihr Überleben, ihre Entfaltung und Wirkung eben der christlichen Dynamik verdanken, die sich in ihnen ausdrückte. Das Christentum entfaltete sich selber, indem es stoische Ideen zu einer welt- und geistesgeschichtlichen Wirksamkeit entfaltete, die der Stoa selber, aus eigenen Kräften, nicht zugekommen war und ansonsten wohl nie zugefallen wäre.

Wir können hier nicht im einzelnen den *geschichtlichen Etappen* christlichen Einsatzes für die Menschenrechte nachgehen, die auf theoretischer Reflexionsstufe auch Etappen des christlichen Beitrags zur Entstehung der Menschenrechtserklärungen sind. Zu nennen wären etwa:

1. Die vom römischen Imperium verfolgte junge christliche Kirche verteidigte, natürlich auch im Interesse der Selbsterhaltung, die Freiheit des Gewissens gegen die Übermacht der Staatsreligion (bis nach der Konstantinischen Wende der späte Augustinus, im berüchtigten „Compelle intrare", staatskirchliche Gewaltanwendung bei der Bekehrung für rechtens erklärte).

2. Im *Hochmittelalter* förderte das sich durchsetzende aristotelische Denken naturrechtliche Begründungen; Thomas von Aquin erkannte die letztentscheidende Instanz des subjektiven Gewissens an. (Das schloß Inkonsequenzen in der Anwendung der Grundgedanken nicht aus: auch nach den Bills of Rights von 1776 brauchte es in den USA noch fast hundert Jahre bis zur Abschaffung der Sklaverei.)

3. In den Konflikten zwischen Papsttum und weltlicher Macht von Kaiser/Königen entwickelten fortschrittliche Staatstheoretiker demokratische Vorstellungen, so Marsilius von Padua im 14. Jahrhundert die Idee der Volkssouveränität.

4. Daß die *Reformation* durch die (Neu-)Entdeckung der evangelischen Gewissensfreiheit des einzelnen Gläubigen eine wichtige Etappe in der Bewußtwerdung menschlicher Freiheitsrechte darstellt, bleibt aus der Untersuchung Georg Jellineks trotz der Kritik, die sie gefunden hat, festzuhalten; ebenso daß besonders das reformierte, kalvinistische Kirchenwesen und die sich von ihm herleitenden puritanischen Independenten in Holland, England, Nordamerika zur praktischen Durchsetzung der Religionsfreiheit – wiederum: trotz Inkonsequenzen – beitrugen.

5. Auf katholischer Seite haben *spanische Theologen* wie Franz von Vitoria und Franz Suarez, die die moderne Völkerrechtslehre begründeten, die Menschenrechte der amerikanischen Indios gegen die Conquistadores vertreten. Ihre Denkansätze wurden aufgenommen und ausgebaut von den Völkerrechtlern reformierten Glaubens J. Althusius, H. Grotius und S. Pufendorf.

6. Die *Aufklärung* hat diese Rechtsauffassungen, die englische Juristen (E. Coke, J. Milton, W. Blackstone) aufgrund der alten Rechtstradition ihres Landes noch in ausgesprochen christlichen Denkbezügen grundlegten, vollends säkularisiert zu einem (wie man sagt) „rein rationalen" Natur- und Menschenrechtssystem. John Locke in England, die französischen Enzyklopädisten nebst Montesquieu, Voltaire und Rousseau sowie der deutsche Popularphilosoph Christian Wolff sind Exponenten dieser Entwicklung, die an die Schwelle der Menschenrechtserklärungen von 1776 und 1789 heranführt.

Religiöse und rationale Begründung der Menschenrechte – ein Gegensatz?

Bei dieser letzten Etappe der Christentumsgeschichte in Sachen Menschenrechte wollen wir einen Moment einhalten, um das Grundverhältnis des christlichen Glaubens zum menschheitlichen Denken zu erörtern. Wie steht es um den Gegensatz zwischen religiöser und rein rationaler Begründung der Menschenrechte? Gemeint ist damit, daß man sich vormals berief auf den Gott Jesu Christi, der als Schöpfer und Erlöser aller Menschen auch der ewige Gesetzgeber und Richter und so der Schützer des menschlichen Rechts sei, daß man sich danach aber, nicht zuletzt infolge der heillosen Zerspaltenheit der christlichen Konfessionen, begnügte mit der allgemein menschlichen, rationalen Einsicht in das Wesen des Menschen, der mit Vernunft und Freiheit begabt und so Träger unveräußerlicher, angeborener Rechte sei.

Dieses vermeintliche Neben- und Gegeneinander von „religiös" und „rational" beruht letztlich auf einer zu vordergründigen und kurzschlüssigen dualistischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, wie sie auch dem Konkurrenzschema der marxistischen Religionskritik zugrunde liegt. Danach muß man, was man Gott gibt, dem Menschen nehmen; und um dem Menschen seinen Reichtum und seine Rechte wieder zurückzugeben, müsse man Gott berauben bzw. gleich ganz abschaffen. Nach christlicher Schöpfungsmetaphysik dagegen hat Gott den Menschen als vernünftig-freien erschaffen mit eigenem menschlichen Sein und eigenem Wirken, eigener menschlicher Würde und eigenem Recht. Und Gott will sich in nichts an die Stelle des Menschen und dessen setzen, was der Mensch selber zu sein, zu wirken und zu begründen vermag; er kann es nicht wollen, er würde sich sonst selbst zum bloßen weltimmanenten Wirkfaktor, zum Weltmoment herabsetzen, und so wäre Gott nicht Gott. Der Schöpfer-Gott gibt vielmehr den Menschen *frei*, er übergibt ihm die Welt, er überantwortet ihm die Gestaltung seines Lebens. Die Säkularisierung der modernen Kultur, ihrer diversen empirischen Wissens- und Schaffensbereiche, einschließlich – bis zu einem gewissen Grad – der Politik und sogar der Ethik, muß nicht fortschreitenden Abfall von Gott, Religion, Christentum bedeuten: Sie entspricht vielmehr dem tiefer, gemäßer verstandenen Wesen und Wirken Gottes. Gott will – und muß wollen –, daß das, was kraft seiner gottgeschaffenen Natur säkular *ist*, auch säkular *sei*, so betrachtet, gewertet, verwirklicht werde.

Was für die Säkularisierung überhaupt gilt, das gilt auch speziell für die säkularisierten, „rein rationalen" Menschenrechte, für die Wahrung und Förderung säkularer Humanität. Als deren Begründungsbasis gilt gemeinhin und zu Recht die Würde des Menschen – des Menschen, der vernunftbegabt und frei ist und auf die „Stimme" seines Gewissens zu hören vermag. Sich auf diese unveräußerlich-angeborene Würde des Menschen zu berufen, wie dies in modernen Menschenrechtserklärungen geschieht, besagt an sich keineswegs einen antireli-

giösen Affront (auch wenn jemand tatsächlich dieses sein Vorgehen als antireligiös verstehen würde, wie die französischen Enzyklopädisten); es besagt nur eine legitime Beschränkung auf die Nächstbegründung der Menschenrechte, die für jedermann, der Menschenantlitz trägt und zum Vernunftgebrauch gelangt ist, zugänglich und tragfähig ist, intellektuell einsichtig und sittlich verpflichtend. Die Menschenwürde ist die gemeinsame Basis der Menschenrechte für Christen und für Nichtchristen, für an Gott Glaubende oder (philosophisch-theistisch) von seinem Dasein Überzeugte und für Atheisten. Diese Basis ermöglicht ein weithin zureichendes Verständnis der Menschenrechte sowie praktische Zusammenarbeit zu deren aktiver Förderung von seiten der Menschen verschiedener Weltanschauungen, solange und soweit diese überhaupt – human sind. Für den Christen allerdings ist diese Basis eine anonym christliche, weil der Gott, zu dem er sich bekennt, den Menschen und seine Würde geschaffen hat. Für ihn ist deshalb auch die radikale Aufklärung trotz des von ihr proklamierten religionskämpferischen Selbstverständnisses mitnichten so unchristlich. Wir sehen in ihr eine von unterschwellig, unterströmig christlichen Impulsen getragene und gespeiste Etappe der Menschenrechtsgeschichte des Christentums.

Daß die soeben angestellten Überlegungen nicht ganz unaktuell sind, kann die gegensätzliche Stellungnahme eines reformierten Theologen von 1976 zeigen: „Recht Gottes impliziert Nicht-Recht des Nicht-Göttlichen, sei dies die Natur oder der Mensch . . . Wenn dem so ist, wenn das biblische Zeugnis und das Predigen das absolute Recht Gottes verkündigen, so findet jede Auseinandersetzung mit den ‚Menschenrechten' ihre *erste und einzige* Basis im Hinweis auf das absolute Recht, im Hinweis auf Gott." „Nach christlichem Verständnis leiten sich die Menschenrechte *nicht* aus der Tatsache des Menschseins ab, *sondern* aus der Tatsache, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit dem Vater und in Jesus Christus mit den anderen Menschen ist."[2] Der Grund für solches (pseudo-)theologisches Alternativdenken dürfte darin liegen, daß der Mensch in ihm nur als Säugetier einerseits und als der „zum Menschen nach dem Bild des neuen Menschen Jesus Christus" Befreite anderseits vorkommt: die philosophisch-anthropologische Ebene fällt aus (auf der der vielgeschmähte Heide Aristoteles den Menschen als das Vernunft und Sprache besitzende ‚politische' Wesen erkannte und bestimmte).

Schließlich hat nach einem noch zaghaften Vorstoß Pius' XII. erst Papst Paul VI.[3] entschiedener sich unterfangen, die Parole der Französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" christlich zu verstehen und zu bejahen; wie schon 1889, anläßlich des ersten Jahrhundertgedächtnisses derselben, der französische Philosoph Maurice Blondel – ein großer Christ –, der sagte: „Gott wird von einer gläubigen *und aufgeklärten* Gesellschaft mehr verherrlicht als von einer ausschließlich gläubigen Gesellschaft, wie es die des Mittelalters war."[4]

Gott-Bezug des Menschen – tiefster Grund der Menschenrechte

Eine gläubige und aufgeklärte Gesellschaft ist besser als eine ausschließlich gläubige. Aber auch umgekehrt gilt: Eine aufgeklärte *und gläubige* Gesellschaft ist „besser" als eine ausschließlich aufgeklärte. „Besser", das will hier sagen: sie ist das gemäßere, festere Fundament der Menschenrechte. Das zu erläutern und zu erweisen, ist unsere wichtigste Aufgabe.

Die Würde des Menschen, sagten wir, ist eine weithin zureichende Basis der unveräußerlichen und unverletzlichen Menschenrechte – manchmal spricht man ausdrücklich von absoluten oder von absolut zu achtenden Rechten. Die Würde des Menschen kann dieses Fundament so lange und insoweit sein, als ihr auch selber ein Absolutheitscharakter zuerkannt wird, solange niemand die unbedingte Geltung der personalen Würde des Menschen in Frage stellt. Das tut jedoch durchaus die eine und andere materialistische, sensualistische oder deterministische Philosophie. Offensichtlich ist der Mensch in seinem leiblich-geistigen Leben, in seinem sehr endlichen Schicksal zwischen Geburt und Tod mit all den ungezählten Bedürfnissen und Gefährdungen ein höchst *bedingtes* Stück Welt.

Unbedingtheit kommt dem Menschen nur zu kraft seines ursprünglichen, wesenhaften Bezugs zu dem allein in sich und durch sich selbst unbedingt-unendlichen, überweltlich-transzendenten Gott. Dadurch, daß der Mensch durch seinen erkennenden Geist, seinen freien Willen und seine sittliche Lebensbestimmung auf Gott angelegt ist, und dadurch, daß er in Gott – und nur in Gott – die letzte und volle Erfüllung seines Wesens und Lebens findet, nimmt er auf die Weise des Bezugs teil an Gottes Absolutheit. Deshalb letztlich muß der Mensch stets auch als Zweck an sich, als Selbstzweck, und darf nie bloß als Mittel betrachtet und behandelt werden, um mit Kant zu sprechen. Sein Gott-Bezug ist der letzte Grund der unveräußerlichen und unverletzlichen personalen Würde jedes Menschen. Das gilt auch für jene Menschen, die um diesen ihren Bezug zu Gott nicht wissen, ja die Gott verneinen zu müssen meinen. In Gott liegt die Letztbegründung wie der Personwürde des Menschen so aller angeborenen, natürlichen Menschenrechte. Das hat das Christentum einst den Menschen im werdenden Europa gesagt. Das hat es heute allen Menschen neu zu sagen.

Auch die Stoa, besonders die späte Stoa der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte, hatte sich auf Gott berufen, um die Gleichheit aller Erdenbürger und ihre Freiheit zu begründen. Und noch die Unabhängigkeitserklärung der USA vom 4. Juli 1776 wußte, daß alle Menschen „von ihrem Schöpfer" mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet wurden; ja sogar die französische Nationalversammlung erklärte am 26. August 1789 die Menschen- und Bürgerrechte „in Gegenwart und unter dem Schutz des höchsten Wesens". Aber der Gott der Stoa war im Grund die ewige Weltvernunft, an der der Mensch Anteil habe; er war das unpersönliche Gesetz, das Sterne und Menschen lenkt. Die Freiheit

des Menschen lag in dessen Innerem beschlossen, und bot das äußere Dasein viel Beschwer, durfte er ihm in den Tod entfliehen: Weltengagement war wie schon für den bedürfnislosen Kyniker Diogenes so für die Stoiker nicht von Gewicht.

Es liegt uns nichts daran, den Umstand, daß in modernen Menschenrechtserklärungen Gott – noch – aufscheint, zu minimalisieren. Aber der deistische Gott der Aufklärung wäre nur eine Erinnerungsstaffage, ein müßiger Zuschauer „von oben", der das Weltgeschehen und Menschengetriebe endgültig sich selber überläßt (als ein „deus otiosus") – er wäre eben nur das „höchste Wesen". Mit dem „humanitären Rationalismus" (G. Ritter) in Sachen Menschenrechte dürfte es, so ist zu fürchten, bestellt sein wie mit allen noch so edlen und schönen Humanismen unserer Gegenwart überhaupt: Die bange Frage bleibt, ob sie, wäre eines Tages das anonym christliche Erbe in ihnen vollends aufgezehrt, standzuhalten vermögen – auf Dauer, in Grenzsituationen und ohne Fanatismus.

Anders als die Gottheiten der Stoa oder des modernen Rationalismus verhält sich der *Gott des christlichen Glaubens* zum Menschen. Er ist der wahrhaft lebendige Gott, der an der Welt interessiert und für den Menschen engagiert ist. Von ihm gibt die Bibel Zeugnis. Ihr Grundwort über den Menschen ist: daß Gott ihn nach Gottes „Bild und Gleichnis" geschaffen hat (Gen 1,26), um ihm die Welt zu pfleglichem Eigentum zu übergeben (Gen 1,28). Sosehr die ältere Schöpfungserzählung (Gen 2) in Bildern spricht und sosehr anderseits heute der Entwicklungszusammenhang des Menschen mit der ganzen Welt des Lebendigen bekannt ist: Die paar Verse auf den ersten Seiten der Bibel sind das gewaltige, keineswegs nur bildhaft-metaphorische Siegel des Schöpfergottes auf Eigenart und Sonderstellung, auf das „ewige" Recht des Menschen. In der von Gott selbst erwirkten Gottebenbildlichkeit des Menschen ist die menschliche Würde zutiefst und aufs festeste verankert. Die Menschenrechte sind so Gottesrecht.

Die christliche Verkündigung von der Würde jedes Menschen

Nicht nur die Erfahrung des alten Volkes Israel mit dem Gott, der es aus Ägypten befreite, steht hinter dem Bekenntnis zum allmächtigen Schöpfer der Welt und des Menschen: Durch Jesus Christus erhielt dieses Bekenntnis neue, unüberbietbare Dringlichkeit und Verbindlichkeit. Es schließt auch jene ein, in denen das Ebenbild Gottes verzerrt oder zerstört scheint. Der Schöpfer des Menschen ist zum einen Vater aller geworden – seit Jesus seine Jünger zu Gott Vater sagen lehrte. In Jesus von Nazaret hat Gott uns Menschen angenommen zu Söhnen und Töchtern: weil Jesus der erstgeborene Bruder „unter vielen Brüdern" (Röm 8, 29) ist. Das Pathos der neuen Einheit inspiriert den Epheserbrief (4, 4–6) zu der Aufzählung: „. . . ein Leib und ein Geist . . . in einer Hoffnung . . . – ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott, der Vater aller, der über

allen ist und durch alle und in allen wirkt." Irenäus von Lyon hat gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Linie ausgezogen: „Es gibt nur einen Gott und Vater und nur einen Logos-Sohn und nur einen Geist und nur ein Heil für alle, die an ihn glauben . . . Es gibt nur ein Heil, wie es nur einen Gott gibt . . . Es gibt nur einen Sohn, der den Willen des Vaters vollbringt, und *nur ein Menschengeschlecht*, in dem sich die Geheimnisse Gottes vollenden." [5]

Schon Paulus, der Apostel der (Heiden-)Völker, zog den nun für immer gültigen Schluß universaler Humanität aus Sendung und Geschick Jesu: „Jetzt gilt nicht mehr ‚Jude oder Heide', nicht mehr ‚Sklave oder Freier', nicht mehr ‚Mann oder Frau': denn ihr alle seid einer in Christus Jesus" (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13). Und Eph 2,11–22 führt aus, daß all die vormals Feindlich-Fernen, die ausgeschlossen waren aus dem auserwählten Volk, nun nahe herbeigebracht und zu Vollbürgern eingesetzt wurden: durch Christi Blut – als Jesus am Kreuz die Feindschaft zwischen Menschen und Völkern tötete. Mit Worten, die jede Messe, jede Abendmahlsfeier von neuem sagt, sieht Jesus den neuen Bund geschlossen, der alle Menschen umfaßt: „Das ist mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird." „Ihr seid teuer erkauft – so werdet nicht Knechte von Menschen!": auf dieses Wort des 1. Korintherbriefs (7,23) haben sich zum Beispiel die zwölf Programmartikel der aufständischen Bauern 1525 berufen, um die Aufhebung der Leibeigenschaft zu fordern. Auf eben diese Erlösungstat Jesu, die alle Menschen zu Söhnen und Freunden Gottes frei „kaufte", beruft sich auch die Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris" (Nr. 9–10), die man „geradezu eine Menschenrechtserklärung der Kirche" genannt hat.

So kann denn ein altes Gebet der Meßliturgie sprechen von der „Würde der menschlichen Natur", die Gott „wunderbar begründet hat" in der Schöpfung und „noch wunderbarer erneuerte" in der Erlösung. Es mag nicht mehr ganz unser Zungenschlag sein, aber man mag verstehen und würdigen, daß sich aus dem Dasein Jesu in Leben und Sterben für die anderen Menschen das Bewußtsein vom „unendlichen Wert der menschlichen Seele", jedes einzelnen Individuums Mensch nährte und durch die Jahrhunderte fortpflanzte.

Vielleicht sollten wir, um uns die weltverändernde Wirkung des Mannes aus Nazaret überzeugend zu Bewußtsein zu bringen, diese nicht zu schnell im Brennspiegel der hochkarätigen theologischen Reflexion des Paulus betrachten; vielleicht sollten wir uns viel mehr dem unmittelbaren Eindruck des Verhaltens Jesu überlassen: „In seinen Worten preist er die Armen und Traurigen selig, er ruft die Mühseligen und Beladenen ins Reich, spricht den Rechtlosen (Sündern und Zöllnern) das Gottesrecht der Freiheit zu. In seinen Wundern verschafft er Kranken und Gebundenen leibliche Freiheit. In seiner Tischgemeinschaft mit Ausgeschlossenen feiert er mit ihnen das Mahl der Gerechten im kommenden Reich. In seiner Leidens- und Todesgemeinschaft mit den Verfluchten und Sterbenden bringt er Zuversicht des ewigen Lebens zu diesen." [6] So hat nach Jesu

Beispiel das Christentum „die einfachen Menschen und ihr Heil in den Mittelpunkt des Weltgeschehens gestellt, damit aber ihren Wert über den des Staates erhoben". „Damit ist die Grundidee des neuen Humanismus umschrieben. Es ist nicht mehr der Humanismus der Künstler und Gelehrten wie in der Renaissance, es ist nicht mehr der Humanismus der Auserlesenen und Auserwählten . . ." [7]

Für den Philosophen *Hegel* gehören die Seligpreisungen der Bergpredigt zum Größten, das je gesprochen wurde: „sie sind ein letzter Mittelpunkt, der . . . alle Unfreiheit des Menschen aufhebt". Er sieht darin „eine völlige Abstraktion von dem, was in der Welt als Großes gilt, eine Erhebung in den inneren Himmel, zu dem der Zutritt jedem offensteht und vor dem alles andere keine Gültigkeit hat". Jesu Verkündigung des Gottesreichs ist „mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie (Freimütigkeit) ausgesprochen", mit „Tönen, die die Seele durchbohren, die sie aus den leiblichen Interessen hinausziehen". Es handelt sich, so schlicht wie schwer, um die umfassende Lehre Christi von der Liebe, die selbst die Feinde einschließt. Sie richtet sich gegen alles Bestehende; sie ist „sozusagen Sansculotterie, orientalisch revolutionär". Insgesamt ist Jesu Schicksal bis zum „entehrendsten Tod am Kreuz" „die göttliche Geschichte als die eines einzelnen Selbstbewußtseins", zugleich „der unmittelbare Ausdruck der vollkommenen Revolution gegen das Bestehende, in der Meinung Geltende". Dieser Revolution *des Christentums* ist es zu verdanken, daß, wie Jesus der „Menschensohn" „ein Mensch überhaupt als Mensch" war, so nun „Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *alle* identisch sind": „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist – dies Bewußtsein . . . ist von unendlicher Wichtigkeit."

Idee und Wirklichkeit der wesenhaften *Gleichheit* aller Menschen werden für Hegel letztlich dem Christentum und dessen Begründer verdankt. Dasselbe gilt für die Idee der *Freiheit*: „Ganze Weltteile, Asien und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wußten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer usf. Bürger) oder durch Charakterstärke, Bildung, Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes und somit dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist ein absolutes Verhältnis, diesen Gott als Geist in sich wohnen zu haben." [8]

Vermutlich hat *Friedrich Nietzsche*, der erbitterte Gegner des Christentums, noch schärfer als Hegel gewittert, daß die Lehre Jesu dem Individuum Mensch unabdingbare Rechte zuspricht: „Es hat ja ewige Rechte gegen alles Zeitliche und Bedingte geltend zu machen! Was Staat! Was Gesellschaft! Was historische

Gesetze! Was Physiologie! Hier redet ein Jenseits des Werdens, ein Unwandelbares in aller Historie, hier redet etwas Unsterbliches, etwas Göttliches: eine Seele!" Mit der Gleichheit der Menschen vor Gott „ist der Prototyp aller Theorien der gleichen Rechte gegeben: Man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit der Seelen erst religiös stammeln gelehrt, man hat ihr später eine Moral daraus gemacht, was Wunder, daß der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen! – will sagen politisch, demokratisch, sozialistisch." [9]

Freund-Feind in eins gegenüber der christlichen Tradition, ist auch *Ernst Bloch* der Überzeugung: Das in der Französischen Revolution durchschlagende „Pathos der Person war weit älter, stammte aus dem Christentum, aus dessen metaphysischer Schätzung der Einzelseele"[10]. In der Spätschrift „Naturrecht und menschliche Würde" (Frankfurt 1961, 181 f., 191 f.) läßt die Revolutions-„Trikolore" Freiheit–Gleichheit–Brüderlichkeit ihre jesuanisch-christliche Grundtönung durchscheinen: Das Christentum „drängte danach, das Heil einer besseren Welt zu gewinnen ... Die Gebundenen sollten durch Jesus gelöst werden, die Geschlagenen aufstehen – ‚wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit' (nach 2 Kor 3,17)". Die Gleichheit deutet Bloch nach dem Gleichnis Jesu vom Weinstock und den Reben (Joh 15,1–5) gegen Vermassung und Nivellierung als Ausdruck des Reichtums des menschlichen Leben, als „unbeschränkte Polyphonie eines Unisono". Schließlich „die dritte Farbe der Trikolore": die Brüderlichkeit entsprang ebenfalls christlicher Quelle, sie ist das „wahrhaft praktische Christentum". – Auch ein anderer Neomarxist unserer Gegenwart, *Leszek Kolakowski*[11], schreibt: „Daß die fundamentalen Werte der Menschheit ein Eigentum aller sind und daß die Menschheit ein Volk bildet – diese Idee ist dank der Lehre Jesu ein unveräußerlicher Teil unserer geistigen Welt geworden."

Es sollte hier nicht ein Autoritätsbeweis für die Theorie geführt werden, daß die modernen Menschenrechte wesentlich und mit-entscheidend christlichen Ursprungs sind. Dennoch können die Zeugnisse der – unverdächtigen – Zeugen zu denken geben. War zuletzt mehrfach von der Programmparole der Französischen Revolution die Rede – nun, sie findet sich deutlich genug in Artikel 1 der Menschenrechte-Erklärung der UN vom 10. Dezember 1948: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen."

Den Menschenrechten Wirkung verschaffen

Unsere Theorie über das Ursprungsverhältnis des christlichen Glaubens zu den heutigen Menschenrechte-Erklärungen wird durch drei Abgrenzungen nicht sosehr eingeschränkt als vielmehr verdeutlicht:

1. Nicht auf das offizielle, gar behördliche Kirchentum dieser oder jener christlichen Konfession haben wir uns berufen, sondern auf das ursprüngliche Christentum, auf die vom Evangelium Jesu ausgehenden Impulse.

2. Auch jene ursprünglichen Impulse kamen weithin, ja entscheidend nicht unter der ausdrücklichen Namensfirma Jesu Christi zur geschichtlichen Wirkung in der Neuzeit, sondern auf eine unterschwellige, latente Weise: ihr anonymes Christentum vertritt die Belange des volleren, freieren, glücklicheren Menschseins – und sonst nichts.

3. Schließlich soll für diese anonym-christlichen Impulse des Evangeliums Jesu nicht ein Monopol in der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte in Anspruch genommen werden; sie sind vielmehr ein, allerdings entscheidender Faktor neben anderen, etwa neben dem griechisch-stoischen Naturrechtsdenken und dessen Wiederaufleben in der Renaissance.

Aller durch das Christentum miterwirkte Erkenntnisfortschritt in Sachen Menschenrechte wäre unnützes Wortgeklingel, würde er nicht zu ernstlich-tätig ergriffenen und verwirklichten praktischen Konsequenzen führen. Nach F. Ermacora[12] zeigen die Dokumente von 1955 bis 1970 (wir müssen hinzufügen: und auch bis 1979) die Schwierigkeit, den Menschenrechten praktische Wirkung zu verschaffen. Das Bekenntnis zu ihnen sei noch nie so universell gewesen wie heute, aber ihre Realisierung sei heute „schwieriger denn je". Hier nun liegt die letztlich, vor Gott und vor den Menschen, einzig entscheidende Aufgabe des Christen. Ihm wird durch das von Jesus von Nazaret begründete oder bestätigte, nicht nur verkündete, sondern vorgelebte und vorgestorbene Ethos deutlich klargemacht, daß Rechte Hand in Hand gehen mit Pflichten; daß dem Anspruch an andere die Einforderung meiner selbst entspricht. Erst dadurch entsteht unter Menschen konkrete Freiheit oder, dasselbe mit andern Worten: Freiheit in Solidarität. Nicht nur für Ernst Bloch, auch und gerade für uns „liegt die Quintessenz der Naturrechtsträume der Menschheit in der geschichtlich-revolutionären Leidenschaft für die noch nicht gelungene Verwirklichung der Menschenwürde"[13].

Die katholisch-kirchlichen Dokumente tragen diesem Aspekt der Sache von jeher Rechnung. Ihre Glaubwürdigkeit allerdings wird nicht zuletzt davon abhängen, daß die katholische Kirche – und jede andere auch – die Grundrechte, die sie für alle Menschen fordert, freimütig und „ganzherzig" jenen Menschen einräumt, die in ihrem eigenen Dienst stehen. Dafür gibt es mancherlei Vorschläge aus den letzten Jahren, auf die wir hier nicht einzugehen haben[14]. Die Bischofssynode von 1974 hat verlangt: „Aus Erfahrung weiß die Kirche, daß der Dienst an der Durchsetzung der Menschenrechte in der Welt sie zu dauernder Gewissenserforschung verpflichtet und zu ununterbrochener Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und ihrer Handlungsweisen."

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. Kern, Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart, in dieser Zschr. 197 (1979) 3–14.

[2] Prof. Dr. Daniel Vidal (Dekan des Reformierten Seminars in Madrid und Präsident der Spanischen Evangelischen Kirche): Theologische Basis der Menschenrechte, in: Gottes Recht und Menschenrechte, hrsg. von J. M. Lochman und J. Moltmann (Neukirchen 1976) 25–37, Zitate: 28, 31 f.

[3] Vgl. W. Kern, a. a. O. 3–5.

[4] Tagebuch vor Gott (1883–1894), hrsg. von H. U. v. Balthasar und P. Henrici (Einsiedeln 1964) 229; vgl. dazu W. Kern, Alter Glaube in neuer Freiheit (Innsbruck 1976) 77–84.

[5] Adv. Haereses 4, 6, 7; 4, 9, 3; 5 (PG 7, 990, 998, 1224).

[6] J. Moltmann, Christentum als Religion der Freiheit, in: Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle – Gespräche der Paulus-Gesellschaft (Wien 1969) 153.

[7] A. Verdross, Die internationale Anerkennung der Menschenrechte, in: Um die Erklärung der Menschenrechte (Zürich 1951) 335–341; 336, 339.

[8] Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson, Bd. II/2, 144, 145, 152, 146, 161, 149, 161, 148; Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 209; Enzyklopädie der philos. Wissenschaften (^{3}1830) § 382 Z.

[9] Aus dem Nachlaß („Der Wille zur Macht"); nach Verdross (s. Anm. 7) 336.

[10] Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 627.

[11] Geist und Ungeist christlicher Tradition (Stuttgart 1971) 39.

[12] Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. 1 (Wien 1974) 444.

[13] J. Moltmann, Im Gespräch mit Ernst Bloch (München 1976) 33.

[14] Vgl. H. W. Daigeler, Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche (Einsiedeln 1973); J. Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche? (Einsiedeln 1976); P. Hinder, Grundrechte in der Kirche (Freiburg/Schweiz 1977).

Karl Anton Wohlfarth

Die Umweltkrise als Bewertungsproblem

Das Jahr 1973 wird in der Rückschau immer deutlicher als geschichtlicher Einschnitt in den sicheren Gang von Technik und Wirtschaft zu stets größeren und vermeintlich besseren Dimensionen empfunden. Die durch den Nahostkrieg zunächst politisch verursachte Verknappung und Verteuerung des Erdöls verschmolz wie selbstverständlich mit einem schon lange gärenden Unbehagen an den Maßstäben und Verhaltensweisen der industriell hochentwickelten Gesellschaften in Ost und West. Die globale ökologische Krise wurde als solche festgestellt und schnell und umfassend auf ihre Ursachen hin befragt. Dabei bot die europäische Tradition der philosophischen Kulturkritik ein reichhaltiges Instrumentarium, das von der pseudoromantischen Unlust an der Technik über die marxistische und neomarxistische Kapitalismuskritik bis hin zum Optimismus eines Hermann Kahn reicht, der die „guten Jahre“ [1] erst anbrechen sieht. Bei diesem Geschäft unterschieden sich bald die Geister, verständlich, da von der Art der Diagnose das Ausmaß der Therapie abhängt. Jeweilige Welt- und Menschenbilder, technische, wirtschaftliche, politische und soziale Interessen können sehr leicht und nachhaltig eine objektive Bestimmung der Krise trüben, selbst dann, wenn quantifizierbare Anhaltspunkte reichliches Material zur Hand geben. Die Bandbreite der unterschiedlichen Bewertungen soll im folgenden an einzelnen Krisentheoretikern aufgezeigt werden, dies ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Der „Club von Rom“

Daß sich innerhalb der Krise eine Dimension öffnet, die von den wirtschaftlichen Schwierigkeiten, den ökologischen Gefährdungen der Erde über die Nahrungsmittelversorgung der mittlerweile 4,3 Milliarden Menschen, über die Probleme der zureichenden Energieversorgung, der schwindenden Rohstoffquellen, wachsender Umweltbelastung bis in die psychologischen, philosophischen und religiösen Grundlagen der heutigen Menschheit reicht, wird kaum noch bestritten. Die simple Tatsache der Begrenztheit unseres Planeten mit seinen 12700 km Durchmesser, seinen 500 Millionen km² Oberfläche gewinnt an hintergründiger Fragwürdigkeit angesichts der grenzenverachtenden Eroberungspose des modernen Menschen der Erde gegenüber. Der „Club von Rom“ betont die Einzig-

artigkeit der ökologischen Krise: sie habe einen „positiven" Ursprung. Sie entspringe nicht mehr der moralischen und technischen Unfähigkeit vergangener Generationen, Ungerechtigkeit, Hunger und Krankheit zu besiegen („negative" Kriseneigenart), sondern dem Zuviel-Vermögen der übersteigerten technisch-wirtschaftlichen Leistungskraft hochindustrialisierter Gesellschaften. Den wesentlichen Schritt zur Besserung sieht der Club von Rom in der „Gestaltung eines neuen globalen ethischen Bewußtseins", das dem Menschen verhilft, eine „neue Konsumethik zu entwickeln, in der Sparen und Erhalten . . . wieder Eigenschaften werden, die in der Wertschätzung höher stehen als ‚Großzügigkeit', die sich im Verschwenden und Wegwerfen manifestiert." Solche Tugenden einer vernünftigen Selbstbegrenzung können aber nur dort gelingen, wo der umweltethische Grundsatz gilt: „Mit der Natur soll der Mensch in Harmonie leben, statt sie rücksichtslos erobern zu wollen." [2]

Die Kritik am Modell des Club von Rom kann mit Gründen auf nicht zureichend empirisch abgesicherte Zahleneingaben bei den Computerberechnungen, auf das Nichtquantifizierbare und nicht exakt Prognostizierbare von Geschichte und auf die grundsätzliche Möglichkeit hinweisen, daß der Mensch aus negativen Erfahrungen umzudenken lernt[3]. Nicht zu leugnen jedoch sind die deutlichen Anzeichen einer globalen Krise. Und ernst zu nehmen ist die Behauptung, daß diese Krise an die Verbindlichkeit des abendländischen Menschenbilds rührt und damit an gewohnte Traditionen. So schreibt E. Eppler: Es war „das Pathos der europäischen Geschichte, zumindest seit Beginn der industriellen Revolution, wenn nicht schon der Renaissance, die Überwindbarkeit von Grenzen immer neu zu demonstrieren; Grenzen des Wissens und Erkennens, Grenzen der Leistung, Grenzen der Geschwindigkeit, Grenzen der Produktivität und der Produktion, Grenzen des Raumes, schließlich die Grenzen des Erdballs selbst. Auch im Pathos des wirtschaftlichen Wachstums schwang und schwingt noch mit, was die Geschichte Europas seit Jahrhunderten bestimmt hat." [4]

„Small is beautiful" – E. F. Schumacher

In der Sache E. Eppler nahestehend, ortet der britische Ökonom und ehemalige Wirtschaftsmanager E. F. Schumacher in der Theorie der totalen Relativität unseres Wissens und in der Vorrangigkeit des pragmatischen Nutzens von Wissenschaft die Wurzeln der sich anbahnenden Katastrophe. Im Blick auf die bisherigen „Erfolge" tröste man sich angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten mit dem Zuspruch: „Schaffst du deinen Durchbruch morgen, macht die Krise keine Sorgen." [5] Die Oberflächenhaftigkeit des allgemeinen Fortschrittsoptimismus bewegt ihn zur Klage: „Wir leiden an einer metaphysischen Krankheit, und daher muß auch die Heilung metaphysisch sein" (91), nämlich durch

die wissende Hinnahme der wesenhaften Endlichkeit von Mensch und Erde und in der ihr entsprechenden Entwicklung einer maßvollen „mittleren Technik" der überschaubaren Einheit von Natur, Kultur, Technik und Wirtschaft nach dem Motto: „Small is beautiful and possible." An Schopenhauers Wertschätzung asiatischer Weltanschauungen, insbesondere der Natur und Mensch versöhnenden Ethik des Hinduismus und Buddhismus erinnert Schumachers Forderung nach einer buddhistischen Wirtschaftslehre. In ihr sollen die humanen Fähigkeiten, das Heraustreten aus der Ichbezogenheit, die Erzeugung von menschenwürdigen Gütern und Dienstleistungen die gewohnten „abendländischen" Leistungsziele ablösen.

So vage diese Formulierungen auch klingen mögen, so deutlich tritt bei Schumacher der die meisten Krisenanalytiker kennzeichnende Wunsch nach einer auf humane und ökologische Sinnhaftigkeit hin geplanten Wirtschaftsordnung zutage. Die im Liberalismus bis in unsere Zeit immer wieder geäußerte Hoffnung, eine unsichtbare „höhere" Hand in und hinter den Einzelinteressen bewirke letztlich das Allgemeinwohl[6], findet hier keinen Platz. Arbeit und Produktivität schrumpfen in dieser Sicht zur „Dienstleistung an einer planetarischen-solidarischen Lebensgemeinschaft und sonst nichts. Als solche kann sie eine Würde beanspruchen, die ihr durch die bisherigen Ethiken der Werkelei nur mühsam vermittelt werden kann." [7]

Abkehr von aggressiver Schöpfungstheologie – H. Gruhl und C. Amery

Ein pessimistisch-katastrophenschwangerer Grundton begegnet uns in den Schriften Gruhls und Amerys. H. Gruhls Feststellung: „Ein Planet wird geplündert" [8] nimmt sich Eugen Ionescus Klage anläßlich der Eröffnung der Salzburger Festspiele 1972 zu Herzen: „Ich predige in einer übervölkerten Wüste. Weder ich noch andere können einen Ausweg finden. Ich glaube, es gibt keinen Ausweg." Diese Hoffnungslosigkeit verdeutlicht bei Gruhl das Dilemma derer, die die Krankheiten der Gegenwart auf einen radikalen Nenner bringen, dabei aber genau wissen, daß Unverstand und Nichtwollen der Verantwortlichen und die unvermeidbaren Zeitverzögerungen bis zum ersten Erfolg auch von augenblicklich einsetzenden Maßnahmen eine Änderung der eingeschlagenen Bahn wahrscheinlich vereiteln werden. Die Lage gleicht einem vollgeladenen Supertanker, der trotz Notbremsung mit tödlicher Sicherheit noch auf Kilometer seinen eingeschlagenen Lauf beibehält.

Diese Schreckensbilanz nährt sich bei Gruhl aus zwei Wurzeln. Einmal besteht eine tiefe Unverträglichkeit zwischen dem ökologischen Regelkreis der Natur, einem organischen Gleichgewicht von Erzeugen und Verbrauchen auf Dauer, und dem künstlichen Produktionskreis wirtschaftlichen Wachstums, das all-

mählich durch den sich steigernden Rohstoff- und Energieverbrauch das Ökosystem der Natur unwiederherstellbar ausplündert. Zum anderen liegen die ideellen Ursprünge dieses zerstörerischen Prozesses in der Einbildung einer Sonderstellung des Menschen über und gegen die Natur, in der Bevorzugung materieller Werte und im hemmungslosen Wachstumsfetischismus.

Die Umkehr verlangt daher nach Gruhl die Besinnung auf bisher unterrepräsentierte Wertbereiche und den Abbau der Vorherrschaft materieller Güterwerte. Dann besteht noch Hoffnung, daß der „Entzauberung der materiellen Werte zweifellos die Entzauberung aller Ausbeuter dieser Erde folgen" wird. Gruhl fordert eine „neue Sozialethik", da „wir von der Tatsache auszugehen haben, daß noch nie die moralischen und ethischen Werte der Zeitgenossen so weit von den objektiven Anforderungen ihrer Epoche entfernt waren wie heute" (342). Vor allem muß sich der Mensch frei machen „von der lächerlichen Vorstellung, daß dieses Universum eine Veranstaltung um seiner selbst willen sei" (344).

Gruhl stützt sich dabei auf die zentrale Forderung Carl Amerys, die Gottebenbildlichkeit des Menschen vom Herrschaftsauftrag über die Natur („Wachset und mehret euch, füllt die Erde und machet sie euch untertan", Gen 1,28) zu entkoppeln und das Noah und den Seinen nach der Sintflut gegebene Versprechen „Nicht aufhören werden Saat und Ernte mehr, Furcht und Zittern wird die Tiere nicht mehr verlassen" (Gen 9,2) der erneuten Garantie einer Hinordnung der gesamten Biosphäre auf den Menschen zu entkleiden. Gruhl und Amery fordern also nichts weniger als die Abkehr von einer behaupteten aggressiven Schöpfungstheologie. Die als Herrschaftsordnung verstandene Schöpfungshierarchie (Vorbild: die orientalische Despotie) verhindert in ihren Augen eine kooperatives Verhältnis von Natur und Mensch. Sie müsse ersetzt werden durch einen Akt menschlicher Selbstentäußerung, in dem der Mensch sich als Teil der Natur annimmt und den Naturgesetzen unterwirft, „denen wir ebenso unterliegen wie alle anderen Lebewesen auch" (Gruhl, 17).

Diese Behauptung einer ursächlichen Mitschuld des Christentums, das die jüdische Schöpfungstheologie aufgenommen hat, stellt ohne Zweifel ein ernstes Problem dar angesichts der Liebesbotschaft Jesu und dessen gelebter grundsätzlicher Gewaltlosigkeit, seinem Verzicht auf Herrschaft und seinem tiefen Heilswillen gegenüber allen Teilen der Schöpfung. Es bleibt der Exegese vorbehalten, Amerys und Gruhls monokausale Argumentation, die andere, „irenische" und „pastorale" Aspekte des Herrschaftsauftrags vernachlässigt, zu widerlegen[9]. Nicht entkräftet jedoch wird die von Lohfink zugegebene Möglichkeit der geschichtlichen Wirksamkeit eines exegetischen Mißverständnisses. Dogmatisch allerdings wird man vor allem bei Amery Bedenken gegen die Tendenz einer Mensch und Natur „egalisierenden Theologie" anmelden müssen.

Die kritische Aufarbeitung der Schöpfungsordnung muß allerdings schärfer

als bisher herausarbeiten, daß Gott nicht nur Schöpfer, sondern auch Erhalter der Schöpfung (Gen 1–9) ist, daß Menschen und Tiere gleichermaßen von ihm gesegnet werden (Gen 1,22) auf Grund ihrer gemeinsamen Kreatürlichkeit. Dafür fruchtbar gemacht werden kann die jesajanische Vision eines „neuen Himmels und einer neuen Erde", wo „der Wolf neben dem Lamm wohnt ... der Löwe Stroh frißt wie das Rind, der Säugling vor dem Versteck der Natter spielt und das Kind seine Hand in die Höhle der Schlange steckt" (Jes 11,6–8). Interessant an dieser Textstelle scheint der „utopische" Entwurf eines Verhaltens zu sein, das geradezu eine „widernatürliche" Umkehrung natürlicher, konfliktgeladener Lebensweisen für möglich hält. Die Herrschaftshaltung des Menschen ist hier einem friedfertigen, von tiefstem lebenserhaltendem Willen getragenen Miteinander der Seinsformen gewichen. Dieser Prozeß erfordert eine langwierige Neuorientierung von Gefühlen, Interessen, von Wille und Vernunft angesichts der menschlichen Neigung zum entgrenzten Verhalten, wie es in der Versuchungsgeschichte Jesu im Lukasevangelium beschrieben wird (Luk 4,1–12). Jesu Antwort an den teuflischen Versucher stellt den Gehorsam gegenüber Gott heraus und ruft auf zur Anerkennung von gottgewollten Werten und sittlich verpflichtenden Grenzen angesichts der menschlichen Versuchung zur Grenzenlosigkeit.

Pflichtethik der Grenze – K. Scholder

Klaus Scholders Auseinandersetzung mit dem „Club von Rom" und dem „Dilemma des Fortschritts" [10] fordert als eigene Position die Rückbesinnung auf den Kantschen Imperativ und die Entwicklung einer Pflichtethik der Grenze: „Nichts scheint heute ferner zu liegen als eine Ethik, die die Sittlichkeit und Freiheit des Menschen schlechthin ausschließlich an den Gehorsam gegen das moralische Gesetz bindet. Aber wenn wir dieses moralische Gesetz als freiwillige Anerkennung der unaufhebbaren Grenzen des Menschen bestimmen, unaufhebbar, weil mit ihrer Aufhebung der Mensch seiner Menschlichkeit verlustig ginge, so könnte sich dieser Ansatz sehr schnell als die einzige Möglichkeit erweisen, angesichts der Idee der Grenze mit der Existenz zugleich Sittlichkeit und Freiheit des Menschen zu bewahren" (110). Scholder ortet in Anlehnung an Karl Löwith, Lynn White und John B. Cobb ebenfalls eine historische Mitverantwortung des Christentums bei der Krise des Fortschrittsglaubens: „Die Vermutung liegt nahe, daß das Christentum beteiligt war" (106).

Scholders Urteil über das Ausmaß der ökologischen Krise und über den einzuschlagenden Weg zur Besserung verrät eine gewisse Ratlosigkeit. Er setzt auf die Selbstheilungskräfte eines sich bewußt begrenzenden naturwissenschaftlichen Denkens. Seiner Meinung nach vermögen Gewißheitsgrad und wissen-

schaftliche Voraussetzungen der vom „Club von Rom" benutzten Prognose- und Diagnosemodelle nicht so zu überzeugen, daß man „sich einer Antiwachstumsideologie verschreiben" könnte (107). „In diesem Sinne", resigniert Scholder, „ist der Fortschritt tatsächlich ein echtes Dilemma, nämlich eine Lage, die uns bloß zwischen zwei Möglichkeiten die Wahl läßt, von denen die eine nicht annehmbarer erscheint als die andere" (109). Man muß hier Scholder fragen, ob sich dieses Dilemma unentrinnbar stellt.

Wenn es nur den Ausweg einer ursprünglichen Dorfdemokratie gibt, wie sie Theodor Roszak als „Gegenkultur"[11] vorschlägt, dann bleibt in der Tat nichts als die Hoffnung auf die interne Revision der Naturwissenschaften. Denn es muß mit Scholder befürchtet werden, „daß alle Ansätze einer naturphilosophischen Frömmigkeit in der Sache nichts ausrichten werden" (108). Scholders Ruf nach der Kantschen Pflichtethik sollte aber bedenken, wie der Aufstieg der industriellen Leistungsgesellschaft gerade mit den Tugenden der Pflicht, mit dem Dienst am allgemein Besten, mit sittsamer Lebensführung anstatt möglichem „prasserischen" Ausleben aller Bedürfnisse (Konsumaskese als religiös-puritanisches Motiv der Kapitalakkumulation) verbunden war[12]. Die Wertkrise in der ökologischen Krise vollzieht sich auch als Zweifel an sozial bisher verbindlichen Ethiken.

Verlangt ist dringlich, hier stimmen wir Scholder zu, die Besinnung auf den Maßstab Ethik, aber auf eine „materiale" Ethik der Norm, welche die inhaltlichen Bindungen von Moral an die geschichtlich gewachsenen Interessen von Technik und Wirtschaft berücksichtigt. Beide folgen sicherlich „Sachnotwendigkeiten" und sind in diesem Sinn wertneutral. Sie dienen aber auch den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Wertvorstellungen der Gesellschaft und werden von diesen beeinflußt. Zum Beispiel verführt der technische und wirtschaftliche Sieg über die Grenzen von Raum und Zeit allzuleicht zur Illusion einer sinnvollen Grenzenlosigkeit stets wachsender Ansprüche und darin aber zur möglichen Enthemmung öko-ethisch notwendigerweise begrenzten Verhaltens. Das Wissen um diese Gefahr weckt Vorsicht gegenüber dem Vertrauen in die Selbstheilungskräfte der technischen Kultur.

Plädoyer für einen mittleren Weg – Th. Sonnemann

Festhalten am gewohnten Fortschrittsglauben, Ausweichen vor der Schwere und den ideengeschichtlichen Wurzeln der Krise, Verwechslung der Kritik mit ideologischer Voreingenommenheit oder Ablehnung von Technik schlechthin lassen sich als häufig gebrauchte Argumente bei den Vertretern der Selbstheilungstheorie feststellen. Auch bei ihnen steht „außer Frage, daß wir die begrenzten Möglichkeiten, die die Erde uns bietet, überfordern, wenn wir in

der bisherigen Richtung fortfahren."[13] Sie rufen auf, „uns dazu aufzuraffen, die Expansion der Wirtschaft in einen wohlabgestimmten Einklang mit den natürlichen Gegebenheiten zu halten" (Sonnemann, 281 f.). Doch verstärken das Ausweichen vor den Hintergründen der Krise und die Relativierung ihres Ausmaßes den Eindruck, man habe es mit der eigenen besorgten Diagnose doch nicht so ernst gemeint und scheue den „horror vacui" eines nachindustriellen Zeitalters.

Dieser Verdacht erhärtet sich bei der Lektüre des Buchs von Theodor Sonnemann: „Die Menschheit hat noch eine Chance". Zwar kommen wir auch seiner Meinung nach „nicht daran vorbei, neue Denkmodelle, neue Wertvorstellungen, neue Ordnungsdaten festzulegen" (286). Der eigene Ausblick jedoch erschöpft sich in der vagen Hoffnung auf die „Einsicht und den guten Willen" der politisch Verantwortlichen: „Die Wahrheit, die sie ansteuern müssen, werden sie auf einer mittleren Linie zu suchen haben, auf der Mitte zwischen praktisch ungehemmtem Fortschritt und Stillstand, der praktisch Rückschritt ist" (275). Hier bleibt alles beim Gewohnten, ist zu befürchten, da Sonnemann die politischen und sozialen Fundamente der industriellen Leistungsgesellschaft von vornherein der Frage nach ihren Hintergründen entzieht. Für Sonnemann ist es klar: „Die Forderung nach Nullwachstum oder Produktionsstillstand kann nur über die Preisgabe der marktwirtschaftlichen Ordnung und noch mehr: der freiheitlichen Wirtschaftsordnung, der unternehmerischen Freiheit und des freien Wettbewerbs erreicht werden" (229). Die strenge Gewißheit dieses Vorwurfs maßregelt schon den Ansatz einer Kritik und schlägt sie mit einem unproblematischen Freiheitsbegriff vom Feld. Alles klingt so, als spiegle diese Freiheit nur überzeitliche Wahrheit, ausschließlich humanen Fortschritt und nicht auch die Geschichte der Entartung zum hemmungslosen Produktions- und Konsummaterialismus.

Zu Recht allerdings entzündet sich Sonnemanns Mißbehagen gegenüber dem „Nullwachstum" an der ungenügenden Differenzierungskraft dieses Schlagworts. Dies gilt ebenso für den Begriff des „organischen Wachstums". Nullwachstum erweckt den Eindruck eines mechanisch durchgehenden Wachstumsstopps selbst auf den Gebieten des unumstrittenen Nachholbedarfs vor allem der Dritten Welt. Bei wachsender Bevölkerungszahl bedeutet er Rückschritt des Lebensstandards und läßt die Frage offen, ob er nicht den Status quo der offensichtlich ungerechten Güterverteilung auf der Erde und der damit zusammenhängenden unbefriedigenden Lösung der sozialen Fragen festschreibe.

Der bedenkenswerte Inhalt des Begriffs „Nullwachstum" aber – will man ihn überhaupt beibehalten – entspringt der Erkenntnis, daß der Ausnutzungsgrad des ökologischen Systems Erde durch den wirtschaftlichen Zugriff eine weitere Steigerung wie bisher nicht mehr zuläßt. Vielmehr muß ein Gleichgewicht von notwendigem Verbrauch und entsprechender Produktion angestrebt werden,

das einen internen Ausgleich von Habenden und armen Ländern gestattet. Dies erfordert wahrscheinlich eine merkliche Einschränkung der rohstoff- und energieintensiven Befriedigung von Gütern der Annehmlichkeitskategorie. Nullwachstum also als Durchschnittswert eines nach sozialen und kulturellen Gesichtspunkten orientierten wirtschaftlichen Plus- und Minusprozesses. Die Zurückhaltung gegenüber dem „Nullwachstum" trifft daher die Form, nicht aber den sachlichen Kern dieses Reizworts, in dem vielleicht die erschrockene Einsicht in die tiefen Wurzeln der ökologischen Krise einen übersteigerten Ausdruck gefunden hat.

Sonnemanns Plädoyer für den „mittleren Weg" unterstellt, als stünden nur die „Machtinstrumente zentraler Lenkungswirtschaft, also staatlicher Zwang, der sich um Wünsche und Interessen der Bürger nicht zu kümmern braucht . . . totaler Zwang" (229) zur Alternative. Er übersieht dabei die Hintergründigkeit von Strukturen wie „marktwirtschaftliche Ordnung", „freiheitliche Wirtschaftsordnung", „unternehmerische Freiheit" und „freiheitlicher Wettbewerb". Sonnemann verkennt bei seiner Apologie die human unterschiedlichen Verwirklichungen von „freiheitlicher Wirtschaftsordnung" in der bewegten Geschichte der industriellen Gesellschaft, vor allem ihre Herkunft aus dem Liberalismus und seinen philosophischen Voraussetzungen. So müssen Sonnemann Kritiker wie Gruhl und der „Club von Rom" als Radikale erscheinen, welche die Zukunft durch die Infragestellung der Wurzeln unserer Gegenwart zum Besseren zwingen wollen. Und diese Wurzeln sind bei Sonnemann tabuisiert, nämlich: technischer Fortschritt und wirtschaftliches Wachstum. Sie „entsprechen einem Urtrieb des tätigen Menschen" (228), befriedigen dessen grenzenlose Bedürfnisse und erfließen aus seiner individuell gefaßten freien Entscheidung. So entspringt mit selbstverständlicher Notwendigkeit die geschichtliche Form von marktwirtschaftlichen Ordnungen bei Sonnemann direkt der Freiheit des Menschen. Jeder auch nur vorsichtige Zweifel an solchen Ordnungen angesichts der Krise hat diese ehernen Bindungen zu beachten und sich zu bescheiden.

Dabei muß Sonnemann schwerwiegende Mängel zugeben: „Die Fülle von Gütern und Genüssen, die wir der modernen Technik und den Naturwissenschaften verdanken . . . hat die Menschen in den reichen Industrieländern nicht glücklich gemacht. Sie hat nur immer neue Wünsche und Begehrlichkeiten geweckt und hat eine Atmosphäre des satten Genießens geschaffen . . . Materielles und seelisches Wohlergehen haben nicht miteinander Schritt gehalten. Zwischen äußerem Wohlstand und einer erschreckenden geistigen Verarmung ist eine tiefe Spaltung aufgeklafft" (211). Abhilfe erhofft sich Sonnemann von der wachsenden Erkenntnis, „daß eben nicht alles, was machbar ist, auch gemacht werden sollte". Gleichzeitig aber befürchtet er: „Die Technik sollte der Menschheit dienen, aber sie schickt sich an, sie zu beherrschen." Den geistigen Hintergrund dieser Gefährdung sieht er im Verlust „verläßlicher Festpunkte", in der

„Umwertung aller Werte", daß „alte und gestern noch festgefügte Wertvorstellungen ausgehöhlt, neue und bessere aber nicht angeboten werden. Diese Sinnentleerung ist es, die die Menschen unsicher und ratlos macht." Sonnemann abschließend: „Die Wegweiser stimmen nicht mehr" (212).

Sonnemanns eigenes Konzept mit dem begrüßenswerten Motto „moderiertes Wachstum" (236) entzieht sich aber der Frage nach den Bedingungen von maßvollem Wachstum in der Gegenwart. Die entscheidende Frage nach den Gründen der beklagten „Sinnentleerung" wird nicht gestellt. Die Vermutung stellt sich doch ein, daß vielleicht bestimmte „alte und gestern noch festgefügte Wertvorstellungen" der mittlerweile mit Vergangenheit beladenen industriellen Gesellschaft für die Krise haftbar gemacht werden können[14]. Es könnte sich doch manches als sinn- und wertlos herausstellen, das bis heute als Nonplusultra und als „Wegweiser" sozial und wirtschaftlich wertvollen Verhaltens gegolten hat. Kurz: Sinnentleerung und Umwertung aller Werte zu beklagen, ohne den Verlauf dieser Entwicklung in seinen großen Ausmaßen zu durchleuchten, muß sich den Vorwurf oberflächenhafter Perspektive gefallen lassen.

Ergebnisse

1. Differenzen lassen sich schon bei der „technischen" Bestimmung von Ausmaß und Bedrohlichkeit der Krise feststellen. Die Meinungen reichen von der Verharmlosung der Gefahren bis zur Ankündigung des bevorstehenden ökologischen Weltuntergangs. Vertreter der Selbstheilungstheorie neigen meistens zur Annahme einer Randstörung, die durch die Steigerung von technisch-wirtschaftlicher Leistung und den Fortschritt der menschlichen Erfindungskraft beseitigt werden kann.

2. Zukunftsoptimisten und Anhänger der „mittleren Linie" stellen die Voraussetzungen und die Verbindlichkeit der von den totalen Krisentheoretikern entwickelten Diagnose- und Prognosemodelle in Frage: Ihr Einwand lautet, die empirischen Daten träfen so nicht zu, oder der Mensch entziehe sich einem exakt bestimmbaren Verhaltensablauf. Die Möglichkeit eines heilsamen Lernprozesses angesichts geschichtlicher Erfahrungen sei nicht auszuschließen.

3. Vertreter der „mittleren Linie" und „radikale" Krisenanalytiker sehen eine „ideelle" Dimension in der ökologischen Krise, die einen engen Zusammenhang von religiösen, philosophischen, ethischen Motivationen und der Entstehung der industriellen Leistungsgesellschaft anzeigt.

4. Dementsprechend wird durchgehend die Bildung eines öko-ethischen Bewußtseins gefordert. Die „mittlere Linie" will dieses erreichen durch die „moderierte" Verbesserung bestehender Strukturen und in der Rückbesinnung auf ein formal belassenes Ethos strenger Pflichterfüllung.

5. Zu kurz bei der „mittleren Linie" kommt die Analyse der Verzahnung von Ethos und jeweiliger sozioökonomischer Wirklichkeit der industriellen Gesellschaft. Deshalb verbleiben die meisten ethischen Hinweise der „mittleren Linie" im Appellativen.

6. Oft begegnen Anhänger der „mittleren Linie" den Vertretern der radikalen Krisentheorie mit dem Vorwurf der ideologischen Systemveränderung, unterstellen also den Angriff auf politische Rechte und Freiheiten demokratischer Gesellschaftsordnungen. Dies erschwert unnötigerweise den notwendigen Dialog der unterschiedlichen Positionen.

7. Weitgehende – zumindestens verbale – Übereinstimmung besteht bei den behandelten Autoren darin, wirtschaftliche und technische Möglichkeiten verstärkt an humanen Normen und Sinnvorstellungen zu messen. Dieser Konsens sollte aber nicht überbewertet werden, solange noch ernste Differenzen bei der Beschreibung der Krise, der Bestimmung ihrer Ursachen und bei der Frage nach den Wegen zur Besserung vorliegen.

ANMERKUNGEN

[1] H. Kahn, Vor uns die guten Jahre. Ein realistisches Modell unserer Zukunft (München 1977).

[2] Mesarović-Pestel, Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage (Stuttgart 1974) 136.

[3] Zur Diskussion um die Analysen des Club of Rome vgl.: Meadows, Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell (Stuttgart 1974) und K. Scholder, Grenzen der Zukunft (Stuttgart 1973) bes. 27–41.

[4] E. Eppler, Ende oder Wende. Von der Machbarkeit des Notwendigen (Stuttgart [3]1975) 9.

[5] E. F. Schumacher, Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen für Wirtschaft und Technik. „Small is beautiful" (Hamburg 1977) 141.

[6] Vgl. dazu: W. Engels, Soziale Marktwirtschaft, verschmähte Zukunft? (Stuttgart 1972), bes. 26.

[7] C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Hamburg 1972) 247 f.

[8] H. Gruhl, Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unserer Politik (Frankfurt 1975).

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

[10] K. Scholder, a. a. O. 98 ff.

[11] Th. Roszak, Gegenkultur. Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend (Stuttgart 1971).

[12] Vgl. H. Braun, Leistung und Leistungsprinzip in der Industriegesellschaft. Soziale Normen im Wandel (München 1977).

[13] Th. Sonnemann, Die Menschheit hat noch eine Chance. Alternativen für die Welt von morgen (Hamburg 1977) 281.

[14] Zum Problem vgl. H. Braun, a. a. O. 12–104.

Heinrich Fries

Was bleibt von der Synode?

Die Synode – das griechische Wort für Concilium – ist zwar nicht mit der Kirche identisch, aber beschreibt einen wichtigen Vorgang und Dienst in ihr. Synode meint ursprünglich das Sich-Versammeln, das Zusammenkommen, das Miteinander derer, die den gleichen Weg und das gleiche Ziel haben. Dieser neutrale – politische – Begriff wurde in der Kirche übernommen, die sich selbst als Ekklesia, als herausgerufene Gemeinschaft und Versammlung verstand und dank ihrer Besonderheit auch Form und Aufgabenstellung des „Synodos", der Synode spezifisch bestimmte.

Auf den so verstandenen Synoden bzw. Konzilien sollte die Verbundenheit der Glaubenden manifestiert, sollte die Gemeinschaft des Glaubens bezeugt und sollten anstehende, die Kirche und die Kirchen betreffende Fragen gemeinsam wahrgenommen und einer Entscheidung zugeführt werden.

Die erste wichtige und folgenschwere *Entscheidung der Urkirche*, die Frage nach dem Weg der Nichtjuden in die Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi, wurde nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte synodal entschieden: in dem Zusammenkommen, der Versammlung und dem Miteinandersein der Apostel, der Ältesten und der in Jerusalem lebenden Gemeinde. Dabei werden die Unterschiede zwischen Aposteln, Ältesten und Gemeinde keineswegs verwischt. Der Vorgang selbst wird so beschrieben: „Die Apostel und Ältesten traten zusammen, um über die Frage Klarheit zu gewinnen. Als aber auch hier die Meinungen heftig aufeinanderprallten, erhob sich Petrus und sprach." Dann erzählten Barnabas und Paulus von ihren Erfahrungen bei den Heiden, schließlich nahm Jakobus das Wort; dieser schlug eine Entschließung vor, die dann von der ganzen Gemeinde angenommen wurde (Apg 15).

Gewiß, wir haben kein Statut dieser biblisch bezeugten Synode, obwohl die Frage der maßgeblichen Entscheidung durch die Apostel nicht zweifelhaft ist. Aber wir haben einen synodalen Vorgang. Die Entscheidung wurde nicht einfach formal oder autoritativ verfügt, sondern erarbeitet in der Diskussion, im „Aufeinanderprallen der Meinungen", durch Erfahrungen und Argumente, die von der Versammlung nachvollzogen werden konnten und die schließlich bejaht und angenommen wurden.

Synode und synodaler Vorgang sind also biblisch gut begründet. Eine Synode heute ist deshalb kein modernistisch zu verdächtigendes Zugeständnis an den Zeitgeist, etwa unter den Schlagworten Demokratie oder Mitbestimmung, son-

dern ist ursprungsgetreu. Wenn sie darüber hinaus noch situationsgemäß ist, wird ihre Bedeutung nicht vermindert, sondern erhöht. Es ist die Verbindung von *Tradition und Situation.*

Synoden – und Konzilien – waren im Lauf der Geschichte der Kirche einem starken Gestaltwandel unterworfen. Für die römisch-katholische Kirche wurde der synodale Vorgang in seiner ursprünglichen Gestalt mehr und mehr, vor allem seit dem hohen Mittelalter, modifiziert zugunsten der hierarchischen Struktur und Leitung der Kirche. Diese Entwicklung fand ihren Höhepunkt in den Entscheidungen des Ersten Vatikanums über den Primat des Papstes und die Unfehlbarkeit seiner Entscheidungen „ex cathedra". So konnte sich die Meinung bilden, Synoden als Entscheidungsgremien oder auch Konzilien seien überflüssig. Alle anstehenden Fragen und Aufgaben könnten zentral und einheitlich entschieden werden; eine diesem Vorgang vorausgehende Umfrage bei den Kirchen der Welt schaffe die notwendigen Voraussetzungen.

So war die Einberufung eines Konzils durch Papst Johannes XXIII. nicht nur nach dessen eigenen Worten eine plötzliche Eingebung, sondern, gesamtkirchlich gesehen, eine echte Überraschung. Das Zweite Vatikanum hat auch den synodalen Gedanken wieder neu belebt. Es wünscht, „daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden" (Dekret über die Hirtenaufgaben der Bischöfe, 36).

Da dies ohne nähere Bestimmung gesagt ist, legte es sich nahe, an die Ausführungen zu denken, die im geltenden kirchlichen Recht über die Plenarkonzilien (für mehrere Kirchenprovinzen) und Provinzialkonzilien sowie die Diözesansynoden niedergelegt sind. Danach sind diese Synoden rein hierarchische Versammlungen, die der Genehmigung des Apostolischen Stuhls bedürfen und bei denen der Bischof bzw. die Bischöfe die einzigen Gesetzgeber sind (CIC, can. 281 ff.). Priester, erst recht Laien, die im Kirchenrecht in diesem Zusammenhang nicht einmal genannt werden, haben kein Stimmrecht. Synoden dieser Art sind gleichsam „Transmissionsriemen der Zentralgewalt" (K. Lehmann).

Kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Diözesen Hildesheim und Meißen die für sie fälligen Diözesansynoden in den Dienst der Vermittlung des Konzils gestellt. Ebenso taten es die meisten österreichischen Diözesen, desgleichen die Diözesen in der Schweiz, diese mit gewissen Nuancen. Dabei zeigte es sich, daß die Form der im geltenden Kirchenrecht vorgesehenen Synoden mit den inhaltlichen Aussagen, den Intentionen und dem – viel beschworenen – Geist des Zweiten Vatikanums nicht mehr konform gingen. Das Muster paßte nicht mehr; es war zu eng. Das niederländische Pastoralkonzil, das 1966 begann und mehrere Jahre dauerte, war kein Provinzialkonzil im rechtlichen Sinn, sondern ein kirchliches Forum, das die gemeinsamen Anstrengungen der

niederländischen Kirche sichtbar machen wollte, nicht nur Beschlüsse des Konzils auf die konkreten Verhältnisse anzuwenden, sondern insgesamt solche Probleme anzugehen, deren Lösung dringlich erschien. Das „Experiment Holland" hat jedoch keine Fortsetzung gefunden.

Die *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* hatte sich ähnlich wie die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR die Aufgabe gestellt, in ihrem Bereich „die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen" (Art. 1 des Statuts).

Synode in der Linie des Konzils

Diese Synode unterschied sich von den Diözesansynoden herkömmlichen Stils wie auch vom holländischen Modell. Das lange Ringen um das Statut ist keineswegs nur ein Streit um Formalien gewesen, sondern die Bemühung, eine Synode im Kontext und in der Linie des Zweiten Vatikanums zu schaffen. Das ist nicht in allem gelungen; aber ein wichtiger Anstoß wurde gemacht. Das alles hängt damit zusammen, daß das Zweite Vatikanum ein *„Konzil der Kirche über die Kirche"* war.

Von den Aussagen des Zweiten Vatikanums sind auch für Form und Inhalt der nachkonziliaren Synoden entscheidende Anstöße und Weichenstellungen ausgegangen. Im Statut und im Geschehen der Würzburger Synode spiegelt sich etwas von dem wider, was auf dem Konzil geschah und artikuliert wurde. Das war vor allem folgendes:

1. Der Abbau eines lange üblichen katholischen „Allein", nämlich der Vorstellung, daß Kirche allein Papst- oder Kleruskirche sei, daß Kirche mit der kirchlichen Hierarchie identisch sei und deshalb von ihr aus bestimmt werden müsse. Der Ausdruck „Papstkirche" war keineswegs ein Vorwurf von außen, sondern wurde von den Katholiken nicht selten und nicht ungern gebraucht.

2. Positiv heißt das: Das Zweite Vatikanum hat in einer zentralen Aussage die Kirche als Sakrament der Einheit und als Volk Gottes auf dem Weg beschrieben. Sie hat die Kirche als die Gemeinschaft derer bestimmt, deren Glauben und Leben an Jesus Christus orientiert ist.

3. Für die Gemeinschaft der Glaubenden, für den Heilsdienst am Menschen sind jene da, die in dieser Gemeinschaft die öffentlichen Aufgaben der Verkündigung, der Liturgie, der Diakonie, der Leitung als Dienst an der Einheit wahrnehmen, also jene, die ein Amt in der Kirche haben. Dieses Amt wird ausdrücklich als Gabe und als Dienst beschrieben.

4. Zwischen den Trägern des Amtes, konkret zwischen Papst und Bischöfen, soll – das ist die wichtigste Ergänzung des Ersten Vatikanums – das Prinzip der

Kollegialität und damit der Brüderlichkeit maßgebend sein. Die Bischöfe sind zugleich die Repräsentanten der Vielheit der einen Kirche in den Ortskirchen. Kollegialität und Brüderlichkeit soll auch das Verhältnis zwischen den Bischöfen und dem Klerus bestimmen.

5. Neben dem Amt in der Kirche gibt es das Wirken des Geistes Gottes in seinen nicht zu verfügenden Gaben und Wirkungen, die nicht an das Amt gebunden sind. Die Kirche ist aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und der Propheten. Der Geist Gottes weht, wo, wann und wie er will. Dieser Geist darf nicht manipuliert, unterdrückt oder ausgelöscht werden.

6. Weil die Kirche Volk Gottes auf dem Weg ist, gilt es, diese Wege zu sehen und zu gehen. Dazu gehört auch die Verwirklichung der synodalen Dimension, der Synoden als Zusammengehen und als Miteinandersein.

7. Wenn die Kirche auf dem Weg ist, dann heißt das: sie ist nie fertig. Es heißt auch: die Wege, die Wegschritte und die Ziele sind nicht von Anfang an und für alle Zeiten festgelegt; sie müssen in echter Gemeinschaft und Gefährtenschaft gesucht werden.

8. Als Volk Gottes auf dem Weg ist die Kirche der immerwährenden Erneuerung bedürftig – das ist ihre Grenze als sündige Kirche – und fähig – das ist ihre Stärke als heilige Kirche. Die Orientierungsdaten dieser Erneuerung heißen: ursprungsgetreu und gegenwartsbezogen, Tradition und Situation.

9. Die Sendung der Laien ist nach dem Konzil „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst". Die Laien sollen „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben". Ausdrücklich wird gesagt: Es gibt Orte und Verhältnisse, „wo die Kirche nur durch die Laien das Salz der Erde werden kann" (Kirchenkonstitution, 31, 33). In diesen Kontext gehört auch die lange Zeit vergessene bzw. verdrängte Aussage vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen, die vielstrapazierte Aussage von der Mündigkeit der Laien sowie das wichtige Wort, daß die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht irren kann (ebd. 12).

10. Das Verhältnis von Kirche und Welt wird auf dem Zweiten Vatikanum ganz anders bestimmt, als es in den kirchenamtlichen Verlautbarungen bis dahin geläufig war. Das übliche Schema lautete, zugespitzt formuliert: Gericht über die Welt als Inbegriff des Unglaubens, Verurteilung ihrer Irrtümer, Exkommunikation der Dissidenten, Ausschaltung der Störenfriede, Klage über die Verderbtheit der Zeit, die noch nie so groß gewesen sei wie in der jeweils beklagten Gegenwart. Das Zweite Vatikanum spricht eine andere Sprache. Das Konzil kann seine „Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie nicht beredter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt über all die schweren Fragen, die die Menschheit bewegen. Es geht um die Rettung der menschlichen Person, um den rechten Aufbau der menschlichen

Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen" (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 3).

Strukturen der Synode

Von diesen Grundlagen her mußte auch die Form einer Synode neu geprägt werden – als Rezeptionsorgan gerade dieses Konzils. Es konnte also kein Gremium sein, das bloß wiederholt, was bereits gesagt ist; es mußte ein Gremium sein, das Übersetzungs- und Vermittlungsarbeit leistet im Sinn des recht verstandenen Aggiornamento. Die Synode konnte auch kein Gremium sein, dem nur die Bischöfe und vielleicht Vertreter des Klerus und der Orden angehören, aber Laien ausgeschlossen bleiben oder zwar Zutritt haben, aber nur die Funktion einer dialogisierenden Öffentlichkeit wahrnehmen, ohne stimmberechtigt zu sein. Die Synode konnte kein Gremium sein, wo allein der Bischof bzw. die Bischöfe die Entscheidungsbefugnis haben. Es konnte schließlich kein Gremium sein, wo die auf dem Konzil nicht behandelten dringenden Fragen unter Verschluß blieben.

In der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland waren Bischöfe, Priester und Laien versammelt. Die Zusammensetzung der Synode war ein Spiegelbild der katholischen Kirche in Deutschland, ihrer Pluralität, Tendenzen, Mentalitäten. Diese wurde noch eigens erhoben durch eine umfassende Umfrageaktion, wodurch der Bezug zur Basis und zu den Gemeinden hergestellt wurde – nicht im Sinn einer Vorwegentscheidung, sondern als Information über die Lage. Es sollten auf der Synode keine Antworten verabreicht werden, denen keine Fragen zugrunde lagen. Daß diesem Vorhaben kein volles Gelingen entsprach, ist durchaus zuzugeben.

Alle Mitglieder hatten gleiches Stimmrecht; zur Beschlußfassung war eine Zweidrittelmehrheit notwendig. Das war für die Synode ein heilsamer Zwang, den argumentativen Dialog so lange zu führen, bis ein hinreichender Konsens erreicht wurde. Die Bischöfe waren voll in die Synode einbezogen, ohne ihre verantwortliche Stellung eingebüßt zu haben. Diese wurde dadurch hervorgehoben, daß im Statut ausdrücklich vorgesehen war, daß die Bischöfe Vorlagen aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche ihre Zustimmung verweigern – ein Prinzip, das einleuchtend erscheint, aber sich im konkreten Fall als schwierig erweisen kann, wenn gefragt wird, was als solche verbindliche Lehre zu gelten habe. Über weitere Sicherungen und Abstützungen der Synode im Blick auf die Gesamtkirche braucht hier nicht weiter gesprochen zu werden. Allerdings war die Möglichkeit vorgesehen, Initiativanträge, die einer gesamtkirchlichen Regelung bedürfen, in der Form eines Votums an den

Hl. Stuhl einzubringen. Dies ist in 16 Fällen geschehen – am brisantesten in der Frage schuldlos Geschiedener zu den Sakramenten, ebenso in der Frage der Aufhebung des Ehehindernisses bei der konfessionsverschiedenen Ehe.

Erwartungen und Hoffnungen

Wenn man den zeitlichen und den inhaltlichen Kontext der Würzburger Synode bestimmen will, dann ist dem bereits Gesagten noch hinzuzufügen: Die Synode traf in die Situation der durch das Konzil geöffneten Fenster und Türen und der Probleme, Aufgaben und Schwierigkeiten, die dadurch auf die Kirche zukamen. Es war die Situation eines durch die Verpflichtung zur vielfältigen Erneuerung entstandenen Aufbruchs, für den zwar die Prinzipien gegeben waren, die konkreten Imperative jedoch noch gesucht werden mußten.

Manche Probleme, die im Konzil zur Sprache kamen, wurden dort nicht entschieden bzw. deren mögliche Entscheidung wurde nicht zugelassen; aber ihre Brisanz und Aktualität blieb bestehen – etwa die Frage des Zölibats der Priester und der möglichen Zulassung von „viri probati" oder von Frauen zur Ordination. Dazu kommen die Fragen zu Ehe und Familie und das konkrete Problem der Geburtenregelung, das im Jahr 1968 durch die Enzyklika „Humanae vitae" in einem Sinn entschieden wurde, der weithin auf Kritik, ja Protest und Ablehnung stieß. Kein Ereignis nach dem Konzil hat innerkirchlich so schwerwiegende Folgen gehabt wie diese Enzyklika.

In Deutschland kam die Krisensituation elementar zum Ausdruck auf dem Essener Katholikentag 1968. Julius Kardinal Döpfner hat sich mit großem Mut dieser Herausforderung gestellt und die Loyalität zum Papst mit der Offenheit für die aufgebrochenen Fragen verbunden.

Diese Situation, verbunden mit den Studentenunruhen, mit „Vietnam", „Biafra", dem Ende des Prager Frühlings, war die Geburtsstunde der Gemeinsamen Synode. Gerade in Essen wurde deutlich, daß man der gegebenen kritischen Situation weder durch autoritative Mahnschreiben noch durch Handreichungen gerecht werden kann, sondern durch eine Instanz im Rahmen einer nachkonziliaren Synode, als einem Forum des Sichversammelns, des miteinander Suchens, Beratens und vielleicht Findens. Dazu bedurfte es der Mitarbeit der Priester, Theologen und Laien: es bedurfte der Freiheit der Rede, der offenen Diskussion, in der die Begründung, das Argument des Glaubens das entscheidende Gewicht haben sollte.

Hat die Synode diese Erwartungen und Hoffnungen erfüllt? Ist das Experiment gelungen? Erfüllt und gelungen – das sind fast zu große Worte. Man kann bezweifeln, ob der Kirche als dem Volk Gottes auf dem Weg eine volle Erfüllung, ein umfassendes Gelingen möglich ist oder geschenkt wird. Man könnte

viel eher fragen, ob eine Erfüllung im umfassenden Sinn zu einer Kirche paßt, die auf dem Weg ist; Erfüllung wäre Beendigung des Wegs und des Unterwegsseins der „ecclesia semper reformanda".

Trotzdem: Die Synode hat manches erbracht. Dies betrifft in erster Linie die Synode im Vollzug, als Geschehen, als Ereignis. Die Synode manifestierte in ihren Sachkommissionen und Vollversammlungen ein erstaunliches und bewegendes Engagement von so gut wie fast allen Beteiligten. Das ist für mich das größte Erlebnis gewesen – vor allem im Blick auf die Laien, die, mitten in ihrem Beruf stehend, eine Fülle von Arbeit, Energie, Zeit und Geduld im Dienst der Synode auf sich genommen haben.

Die Synode manifestierte in ihren verschiedenen Gremien einen Grundkonsens darüber, daß man jedem Mitglied guten, ja besten Willen zutraut. Dieses Grundvertrauen war die Basis für die Offenheit und Freiheit, mit der in der Synode gesprochen wurde und in der sich die verschiedenen Theologien und die Vielfalt der Meinungen nicht selten kritisch artikulierten. Dazu sagte Kardinal Döpfner, auch kritisches Engagement könne ein Zeichen kirchlichen Sinnes sein.

Diese Grundlage war auch die Basis einer möglichen Kooperation in den Kommissionen und in der Vollversammlung. Der Sachkommission 10, deren Thema Ökumene war, ist es z. B. gelungen, die gerade in dieser Frage vorhandenen verschiedensten Standpunkte zu einem Konsens zusammenzuführen, der zwar nicht immer der subjektiven Vorstellung des einzelnen voll entsprach, der auch einiges vom ersten Entwurf drangeben mußte, der sich aber als möglich und tragfähig erwies, um die Zustimmung des Plenums zu erreichen. Und darauf kommt es für die Chance der Rezeption an. Kompromisse müssen keineswegs schwach oder faul sein oder eine „reziproke Unehrlichkeit" darstellen. Redliche Kompromisse sind nicht nur die Gestalt einer Kunst des Möglichen, sie sind auch Ausdruck eines gegenseitigen Respekts, der sonst so hochgepriesenen Toleranz.

Dieser neue synodale Stil des Umgangs miteinander, das Vertrauen, der Dialog zwischen Bischöfen, Priestern, Theologen und Laien, der Wille zum Konsens – das waren die wichtigsten Ergebnisse der Synode. Sie dürfen nicht mehr verlorengehen. Sonst geht das uns neu geschenkte Verständnis von Kirche verloren.

Wenn ein Wort zu den Beschlüssen der Synode gesagt sein soll, dann dies: Das am Ende der Synode beschlossene Dokument „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit" darf die Synode mit Freude und Genugtuung erfüllen. Es ist ein Text, der bis heute noch nichts von seiner Lebendigkeit, seiner Unmittelbarkeit und aufrüttelnden Kraft verloren hat. Daß die Synode sich zu diesem Bekenntnis bekannte, ehrt sie. Wenn dieser Text, sein Impuls und seine Motivation bleiben, dann ist die Synode nicht vergebens gewesen. Sie hat das Bild von der Kirche als Hoffnungsgemeinschaft vermittelt und zugleich gezeigt, wie umfassend davon Kirche, Welt, Gesellschaft, Gegenwart und Zukunft

bestimmt und belebt werden können, in einer Zeit, deren Hauptmerkmal nicht Hybris, sondern Angst und Ratlosigkeit ist.

Die anderen Beschlüsse sind Texte anderer Art. Sie geben nicht nur einen Ist-Bestand auf den vielen Feldern kirchlichen Tuns wieder, sondern vermitteln Anregungen für viele Möglichkeiten und Aktivitäten in der Kirche. Aber dies gilt nur, wenn diese Texte nicht Papier bleiben, in einem stattlichen Band versammelt oder in manchen Leitzordnern archiviert oder im Papierkorb verschwunden, sondern wenn sie zum Leben erweckt, wenn sie rezipiert werden. Man hat zu Recht gesagt: Ohne Synoden stirbt das Konzil. Ebenso gilt: Ohne Rezeption durch die Gemeinden und die in ihr Verantwortlichen stirbt die Synode.

Was bleibt von der Synode?

Bei der letzten Vollversammlung der Synode wurde am Schluß nicht gesungen: „Ein Haus voll Glorie schauet", sondern: „Wachet auf, ruft uns die Stimme." Und das Motto der letzten Vollversammlung lautete: „Die Synode endet – die Synode beginnt." So war es gedacht, so war es gewollt. Aber wie ist es geworden? Sind wir aufgewacht, haben wir begonnen? Was bleibt von der Synode? Diese Frage sei in der Form von konkreten Fragen entfaltet:

Wäre die Synode als eigenes Thema auf dem Katholikentag in Freiburg nicht fast vergessen worden? Wurde es nicht erst nachträglich eingefügt? Dieser Eindruck bleibt, auch wenn nicht bestritten werden soll, was ausdrücklich versichert wurde, daß die Synode selbstverständlich in allen Stadien der Vorbereitung und Planung präsent gewesen sei.

Gab es nicht schon vor und während der Synode ein erkennbares Desinteresse an ihr? Und dies von zwei Seiten: von denen, die ihr nichts zutrauten an Spontaneität, Mut, Kritik und Veränderungskraft, und von den anderen, die für das Bestehende befürchteten, das sie für das Endgültige hielten. Gab es nicht weite Kreise in der Kirche, auch manche Bischöfe, die ihr Desinteresse an der Synode oder ihre Ablehnung deutlich dokumentierten durch Abwesenheit oder durch völliges Schweigen? War zu erwarten, daß sie die Bereitschaft zeigen, sich an der Synode verpflichtend zu orientieren? Dies gilt sowohl für die Beschlüsse wie vor allem für den synodalen Vorgang: den Dialog, die Beratung, das Aufeinanderhören. Gab es nicht Stimmen, die das Geschehen auf der Synode als Geschwätz bezeichneten?

Ist es um der dringend notwendigen Stabilisierung und Beruhigung willen nicht besser, so wird in einer ganz anderen Richtung nach der Synode gefragt, daß die Deutsche Bischofskonferenz zu aktuellen Fragen Erklärungen abgibt und dies möglichst schnell, ohne Zögern, autoritativ, umfassend und entschieden? Hat sich, so wird weiter in dieser Richtung gefragt, der synodale Vorgang,

auch und gerade in Würzburg, nicht als Herd der Unruhe erwiesen, den es durch Verschweigen, Nichtbeachten, Verdrängen abzudecken gilt? Geschlossenheit und Bewahrung, Ruhe und Ordnung seien das Gebot der Stunde, in der Welt heute und erst recht in der Kirche, und dies werde am ehesten durch eine entschlossene Führung erreicht. Fragen, Zwischenreden, Dialog könnten als Zeichen der Schwäche und Unsicherheit ausgelegt werden.

Dagegen kann man fragen: Kann Geschlossenheit nicht zur Verschlossenheit führen? Kann lebendige Bewahrung anders geschehen als durch ständige Verlebendigung? „Nichts erfordert so viel Treue wie lebendiger Wandel" (Unsere Hoffnung). Und wer von Frieden und Ruhe spricht, soll sagen, was er darunter versteht. Jedenfalls meinte Bernhard von Clairvaux: Wenn du das Reich Gottes suchst, mußt du unruhig werden.

Die Fragen gehen weiter: Sind nicht die inzwischen noch verstärkten Probleme um den Priestermangel, die priesterlosen Gemeinden, die Pfarreien ohne Pfarrer – nach W. Kasper ein Widerspruch in sich – weithin unter Verschluß genommen worden? Werden nicht jene zurückgewiesen und getadelt, die auf solche Tatbestände aufmerksam machen und mit ihrer Frage ihrer Liebe und Sorge um die Kirche Ausdruck geben, und die in den bis jetzt gültigen Regelungen keine Lösung sehen? Pfarrer können nur durch Pfarrer ersetzt werden. Wie verträgt es sich, daß einerseits gesagt wird – und dies mit Recht –, die Eucharistiefeier sei Zentrum und Höhepunkt im Leben einer Gemeinde und daß – infolge des Priestermangels – immer mehr Gemeinden mit Wortgottesdienst und Kommunionausteilung versorgt, gleichsam „abgespeist" werden (W. Kasper)? Es ist jetzt schon festzustellen, daß und wie sehr das gottesdienstliche Leben der so betreuten Gemeinden beeinträchtigt wird – und nicht nur dieses. Muß nicht die Cura animarum, die Sorge für die Menschen und ihr Heil, das oberste Gesetz in der Kirche sein?

Ferner: Wie soll man es verstehen, daß konkrete Fragen der Sakramentenpastoral, etwa in der Frage der Erstbeichte und Erstkommunion, inzwischen eine Regelung gefunden haben, die auf die offenen Möglichkeiten, von denen die Synode sprach, keinen Bezug nimmt? Sind nicht viele Katholiken, die zunächst mit Begeisterung in den vielen Gremien der Räte mitarbeiteten, müde geworden – bis zur Resignation, bis zur Weigerung, sich noch zu engagieren?

Wo trifft das Wort des Ökumene-Beschlusses der Synode zu: „Die ökumenische Aufgabe duldet keinen Aufschub. Ökumenische Orientierung muß neuer Stil der Kirche werden."? Kann man statt dessen heute nicht von „Profilierung" und „Entflechtung" hören und die Forderung: Schluß mit den ökumenischen Experimenten der letzten Jahre, Rückkehr zu dem Stand, wo die Dinge noch klar und richtig, noch in Ordnung waren?

Was ist aus dem Wort geworden – denkt man an die neuesten Richtlinien für die Laien im kirchlichen Dienst –, daß die in einer konfessionsverschiedenen

Ehe gegebene Verschiedenheit der Bekenntnisse auch eine befruchtende Wirkung für das Glaubensleben der Gatten und damit für ihre Ehe haben kann, ja eventuell eine ökumenische Chance darstellt?

Was wird aus den vielen Studierenden der Theologie, die man einst mit einladenden Worten für den kirchlichen Dienst auch und gerade in den Gemeinden engagierte und denen man heute nicht recht klarmachen kann, worin ihr kirchlicher Dienst besteht – er soll ja möglichst nicht direkt gemeindebezogen sein – oder für die man keine Verwendung findet trotz des immer größer werdenden Priestermangels?

Besondere Erwartungen wurden mit den von der Synode verabschiedeten Voten verknüpft. Beim Katholikentag in Freiburg wurde – fast zufällig – bekannt, daß die Antworten aus Rom seit längerem vorlagen. Im Dezember 1978 wurden diese den ehemaligen Mitgliedern der Synode zugestellt. Die Antworten lassen sich so gliedern:

Manches bleibt offen und soll erst mit der Reform des Kirchenrechts gelöst werden, so die Voten zu den pastoralen Diensten in den Gemeinden sowie zu „Christlich gelebte Ehe und Familie". Abgelehnt wurde das Votum auf Aufhebung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit sowie das Votum, die Bischöfe zu bevollmächtigen, Priester zur Firmspendung zu beauftragen. Über die Voten zur Ordnung der Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte in der Bundesrepublik Deutschland, über die Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten, über die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie sowie über die Einführung weiterer Hochgebete haben verschiedene Gespräche zwischen der Bischofskonferenz und dem Apostolischen Stuhl stattgefunden, die aber bisher noch zu keiner Klärung und Entscheidung geführt haben. Der Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz sagt: „Nach dem derzeitigen Stand der Beratungen ist nicht erkennbar, daß mit einer Änderung der bisherigen Regelung gerechnet werden kann." Das einzig eindeutige positive Ergebnis lautet: In jedem Jahrzehnt kann eine Gemeinsame Synode durchgeführt werden.

Es bedarf keiner großen Phantasie, um sich vorzustellen, wie diese Antworten von vielen Synodalen aufgenommen werden. Sie werden fragen: Soll das das letzte Wort sein? Was werden die Mitglieder der „Gemeinsamen Konferenz" dazu sagen und tun?

Die durch diese und andere Fragen beleuchtete Situation ist freilich nicht das einzige, was von der Synode bleibt. Vieles von dem, was bleibt, wird nicht öffentlich registriert, macht keine Schlagzeilen; aber es wirkt weiter in den Menschen, es wird praktiziert, vor allem in den Gemeinden, die Kirche am Ort sind und mehr als die Großkirche die Erfahrung von Kirche vermitteln. Es ist sicher, daß es in vielen Gemeinden Zellen der Hoffnung gibt, daß Geist und Stil der Synode nicht ausgelöscht werden können.

Wichtig, ja geradezu entscheidend ist es, daß die vielleicht verständliche Müdigkeit, Ermattung, Resignation und Enttäuschung nicht die Oberhand gewinnen und das immer noch brennende Licht der Hoffnung nicht erlöschen und ausglühen lassen. Wenn die Hoffnung stirbt, ist das Ende des Glaubens nicht mehr weit. Und was wäre das für eine Kirche, die nicht mehr Hoffnungsgemeinschaft wäre oder die diese ihre Bezeichnung durch eine gegenteilige Praxis Lügen strafte?

Ich bin überzeugt: Nur im Zusammengehen, im Miteinandersein des ganzen Gottesvolks, differenziert in Funktionen, Verantwortungen und Gaben und differenziert nach dem Zusammenhang von Universalkirche und Ortskirche, sowie in der Einübung einer legitimen Vielfalt in Einheit kann heute der Weg der Kirche als Weg des Glaubens gefunden und begangen werden. Kirche und Synode, das wurde zu Anfang gesagt, sind nicht dasselbe; aber die Synode ist im Dienst in der Kirche heute unverzichtbarer denn je. Die Synode ist ursprungsgetreu und situationsgemäß.

So zu reden erlaubt nicht ein einfältiges oder naives Gemüt, so zu reden erlaubt ein immer wieder befreiender Blick in den Ursprung und in die Geschichte der Kirche; so zu reden erlaubt die Hoffnung, ohne die kein Mensch, kein Christ, erst recht keine Kirche leben kann. So zu reden ermöglicht die immer noch lebendige Erinnerung an die Synode, an die vielen, die dabei engagiert waren. Weil die Kirche als Glaubensgemeinschaft zugleich eine Hoffnungsgemeinschaft ist und in der Synode sich ausdrücklich dazu bekannt hat, wird auch von der Synode bleiben, was Grund und Frucht der Hoffnung ist. Auch hier soll – trotz allem – gelten: Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben.

Der Beitrag ist der Text des Referats auf dem 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg als Einführung in das Forum: Kirche als Hoffnungsgemeinschaft – Was bleibt von den Synoden? (16. 9. 1978) Wertvolle Anregungen und Hinweise verdanke ich K. Lehmann, Einführung in: Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1977); J. Neumann, Das synodale Prinzip in der Kirche (Freiburg 1975); J. Ratzinger, Zur Theologie des Konzils, in: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969) 147–170.

Werner H. Ritter

Gott eine Formel?

Der Hamburger Theologe Paul Schulz hat mit seinem Buch „Ist Gott eine mathematische Formel? Ein Pastor im Glaubensprozeß seiner Kirche" (Reinbek 1977) Furore gemacht und Bewegung in die kirchlich-theologische Landschaft gebracht, die „Fachidiotie" (M. Horkheimer) heilsam verunsichert. Nicht zuletzt hat er vielen, die meinten, Gott einstellungsmäßig endgültig überwunden zu haben, die Gottesfrage neu ins Bewußtsein gerufen, ja, sie von einem naturwissenschaftlichen Horizont her als denkerischen Impuls gewissermaßen unter die Haut geimpft und die vorgebliche Vernünftigkeit unserer Oberflächenstruktur *auf seine Weise* in Frage gestellt.

Er hat, wie er es vermag, die Frage gestellt und (für sich) beantwortet, die wohl unzählige Christen des 20. Jahrhunderts sich – insgeheim – stellen: Wie ist die Existenz Gottes vereinbar mit meinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen und den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung?

Theologie und Naturwissenschaft

Grob skizziert will Schulz „Gott im naturwissenschaftlichen Rahmen zur Sprache . . . bringen" (25): „Gott ereignet sich . . . in den unabdingbaren physikalischen und chemischen Prozessen kosmischen Geschehens. Gott – das Absolute, das Unabdingbare, eignet sich als Prinzip des Werdens, als Prinzip des Geschehens, als Prinzip des Wirkens" (31). Deshalb postuliert Schulz, „ein reales Gottesbild zu entwerfen, das den immanenten Strukturen der Naturwissenschaften angemessen ist" (9). Denn die Naturwissenschaft ist „die Fortsetzung der Religion und der Theologie mit – quantitativ besseren – methodischen Mitteln" (49).

Nun wird man sehen müssen, daß bezüglich des Gesprächs Theologie – Naturwissenschaften ein großer Nachholbedarf gegeben ist, daß eine Dringlichkeit besteht, Gott auch angesichts naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Fortschritte zu denken. Insofern wird das Buch nicht vorschnell zu verwerfen sein. Fraglich wird es allerdings dort, wo es die naturwissenschaftlichen Erklärungen, Theoreme und Kategorien als *die* Mittel theologisch-religiöser Erkenntnisgewinnung bindend vorschreiben will; bestimmte doch so die Naturwissenschaft, was Theologie fortan noch sein könnte. Die Unhaltbarkeit dieses Versuchs dürfte

sich allein daraus ermessen lassen, wenn man von seiten der Theologie der Naturwissenschaft bindend vorgeben wollte, was sie künftig noch zu sein und zu tun habe. Und schließlich: Gott mit Hilfe naturwissenschaftlicher Kategorien wiedergewinnen zu wollen, dürfte dem „normalen" Naturwissenschaftler eben gerade nicht möglich sein, ist vielmehr ein Hinweis auf die glaubensmäßigen (erkenntnisleitenden) Interessen des (Physiko-)„Theo-logen", der auf der Basis der „fides quaerens intellectum" arbeitet, mit anderen Worten: nicht als „unbeschriebenes Blatt" spricht, sondern als einer, der schon glaubt und hier im naturwissenschaftlichen Bereich seinen Glauben denkend abzuschreiten sucht.

Dann aber ist Gott keine „Weltformel", keine „mathematische Formel", die man beliebig gegenüber jedermann ausweisen und einsehbar machen könnte, sondern eine Denkfigur, eine Denkmöglichkeit – ermöglicht durch das Eintreten in den „theologischen Zirkel" (P. Tillich). Der „neutrale", wissenschaftsmethodologisch streng und (deshalb) „atheistisch" experimentierende Naturwissenschaftler erfährt – in der Regel – die „Offenheit" der evolutiven Prozesse und „Kontingenz", nicht mehr und nicht weniger. Deutet er diese „Offenheit" weltanschaulich – was wohl jeder Mensch auf seine Weise tut, tun muß –, dann hat er den Boden der naturwissenschaftlichen Methodologie und Erkenntnisgewinnung verlassen und spricht als einer, der nach „übergreifenden Zusammenhängen", nach Orientierung, Lebensorientierung und „Sinn" sucht. Letzteres darf ihm niemand – auch nicht im Namen der (Natur-)Wissenschaft – streitig machen.

„Kinder des Weltalls" (H. v. Ditfurth) – Kinder Gottes?

Nun sicher, man könnte zugunsten einer Art „Physiko-Theologie" in neuerer Zeit das Buch von Hoimar v. Ditfurth „Kinder des Weltalls" (1970) in Anschlag bringen – ob mit der Billigung des Autors, mag dahingestellt bleiben. Immerhin dürften Ditfurths Ausführungen ein gewisses Pendant zu Jacques Monod sein, der bezüglich des Evolutionsprozesses allein für den „Zufall" plädieren wollte. Ditfurth dagegen läßt ein Bild von der Erde als einem Raumschiff im trostlos leeren All wissenschaftlich nicht zu; versucht er doch Strukturen bis hinein in die Tiefen des Weltraums zu entdecken, Strukturen, die Raum zur Entfaltung menschlichen Lebens auf der Erde ermöglichen. Nach seiner Einschätzung entspringt aus den „Tiefen" des Raums und der Jahrmilliarden die Geschichte der Atome, Spiralnebel, Planeten, der Erde, des Lebens und unserer Geschichte.

Und zweifelsohne kann Ditfurth einiges anführen, was die Zufallshypothese nach Monod fraglich erscheinen läßt: Da ist der Mond, der durch die „Bremse" der Gezeiten die Erde zu einem kosmischen Dynamo macht, ein Sachverhalt, der das Magnetfeld zeitigt. Das Magnetfeld wiederum ist lebensnotwendig, da sonst

der Sonnenwind uns unsere Lebensmöglichkeiten „wegbliese" (käme doch anders zuviel radioaktiver Kohlenstoff auf die Erde) usw.

Offenkundig: Ditfurth will mit seiner Schau beim Menschen nicht das Gefühl „unausdenkbarer Einsamkeit und Verlorenheit im riesigen Universum" (14) aufkommen lassen, insofern ist ihm als Wissenschaftler an einer Art *„existentieller Symbolik"* gelegen. In der Tat enthält ein – wie auch immer beschaffenes – Weltbild, eine „Grammatik der Schöpfung" (G. Altner, 1971), zugleich so etwas wie eine „verborgene Grammatik des Lebensgefühls": ob ich „ein Zigeuner am Rande des Universums" bin (Monod, 211) oder ob ich „im Plan der Schöpfung enthalten" bin, das macht einen Unterschied für den Sinn meines Lebens aus. Dergestalt sind die Theorien und das erkenntnisleitende Interesse der Naturwissenschaftler weder theologisch noch existentiell gleichgültig[1].

„Physiko-Theologie"? Wohl kaum! Doch scheinen Ditfurths Ergebnisse die „Offenheit" der evolutiven Prozesse plausibel zu machen. Ob diese „Offenheit" von einem „unbefangenen" Standpunkt aus als „verborgene Theologie" (in) der Naturwissenschaft bezeichnet werden *muß*, wage ich zu bezweifeln.

Der Theologe und Journalist E. Chr. Hirsch[2] hat versucht, die religiöse Entstellung bekannter Naturwissenschaftler so zu kennzeichnen: „Werner Heisenbergs Glaube an die zentrale Ordnung (28 ff.); „Pascual Jordans Glaube an den göttlichen Zufall" (43 ff.); „Carl Friedrich von Weizsäcker und die Herrlichkeit Gottes" (65 ff.).

Interessant dürfte im Vergleich dazu Heisenbergs, Jordans und Weizsäckers Selbstbeurteilung ihrer Sicht des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Religion sein. So mahnt etwa W. Heisenberg ausdrücklich, daß man „die beiden Sprachen (die wissenschaftliche und die religiöse) nicht durcheinanderbringen" dürfe[3]; P. Jordan betont, „daß alle Hindernisse, alle Mauern, welche die ältere Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion aufgerichtet hatte, heute nicht mehr da sind"[4]. Kennzeichnenderweise äußert er sich so aber bewußt nur in Vor- oder Nachworten! Denn gerade dies glaubt Jordan wissenschaftlich nicht leisten zu können: „aus naturwissenschaftlichen Feststellungen heraus eine Brücke oder eine Treppe zur religiösen Wahrheitserkenntnis aufzubauen"[5].

C. F. von Weizsäcker schließlich meldet gegenüber der religiösen Kennzeichnung seiner Position durch E. Chr. Hirsch deutliche Vorbehalte an: „... über die Dinge, von denen hier die Rede ist, gibt es, wie man bei Platon lernen kann, keine sprachlich formulierbare allgemeingültige Theorie. Das gilt auch für die Kapitelüberschrift, die Sie gewählt haben. Wenn ich im Gespräch mit Herrn Hirsch ihm spontan und direkt einen Satz von der Herrlichkeit Gottes ins Gesicht sage, damit durch die angehäuften Ungenauigkeiten der begrifflich formulierenden Theologie und Philosophie hindurch eine elementare Erfahrung sichtbar werden kann, so bedeutet das nicht, daß ich so etwas wie eine begriffliche Theologie der Herrlichkeit Gottes hätte" (Hirsch, 7 f.).

Deutungswissen und Wertentscheidung

C. F. von Weizsäcker hat neuerdings bezüglich der Bedeutung der Gottesfrage für die Wissenschaft sehr Treffendes formuliert: „Die Gottesfrage ist für die Wissenschaft nicht aktuell . . . Die soziale Gruppe der Wissenschaftler besitzt in der Tat weder in der Summe ihrer anerkannten Erkenntnisse noch im Verhaltenssystem ihrer anerkannten Methoden Aussagen über Gott oder ein Verhalten zu Gott . . . Diese Stilisierung ist unter dem Titel der Wertneutralität eigens so gemacht, daß Fragen, die man normative Fragen nennen kann, außerhalb der Wissenschaft bleiben . . . Die wertneutrale Wissenschaft hat nun durch ihre Stilisierung schon vorweg darüber verfügt, daß die Gottesfrage in ihr nicht auftauchen kann . . . Der Glaube an die Wertneutralität ist . . . ein herrschendes, ja ein definierendes soziales Merkmal der heutigen Wissenschaft, der sogenannten scientific community. Deshalb kann innerhalb der einzelnen Wissenschaft die Gottesfrage nur im individuellen Bewußtsein des einzelnen Wissenschaftlers auftreten, so als sei sie seine private Frage. In der heutigen wissenschaftlich-technischen Welt ist Religion für den Träger des von dieser Welt als allgemein verbindlich anerkannten Bewußtseins eine Privatsache.“ [6]

Interessant scheint mir die Kennzeichnung der Wertneutralität als „Glaube“. Wertneutralität erweist sich, wie K. R. Popper gezeigt hat, je länger, desto mehr als Fiktion, die wissenschaftstheoretisch nicht aufrechtzuerhalten ist; offensichtlich bleibt dem Menschen als Ausweg nur der *„Glaube“, es sei etwas wertneutral.* Ohne eine solche „glaubende“ Grundperspektive, so darf man vermuten, wird Leben un-sicher, ergeben sich „noogene Neurosen“, verliert sich der Mensch im Sinn-losen. So gesehen setzt sich jeder mit „Glaubensinhalten“ auseinander, die ihn zur Entscheidung zwingen: „Es ist, glaube ich, eine der wichtigen Entscheidungen, die man im Leben treffen kann, von welcher Basis aus man sich orientieren will“ (A. Mitscherlich). Eben weil sich „Leben“ als so komplex erweist, daß es nie mit empirisch-wissenschaftlichen Methoden vollständig wird erfaßt werden können, sind Menschen vor Entscheidungen bezüglich ihrer »Glaubensinhalte« gestellt.

Mit „Deutungswissen“ könnte man jenen Anteil unserer Erkenntnis bezeichnen, der nicht empirisch abzusichern ist, sondern das empirisch Nachweisbare als Theorie umgreift; denn das, was für uns „Wirklichkeit“ ist, ist immer schon mitaufgebaut durch Interpretation und vorgängige Entscheidung. Jede Angabe von „Sinn“, jedes Deutungswissen ist aber als trans-empirisches Unternehmen „Glaubens“-Akt und Hoffnungsakt: „Auch die Fortschrittsidee, auch die Negation des Sinnes im Nihilismus sind nicht mehr Wissensakte, sondern transempirische Stellungnahmen zur Zukunft.“ [7] Und schließlich müßte einer autonom-autarken Vernunft noch gesagt werden, „daß sie noch unglaublich viel bloß glaubt“ [8].

Insofern ist in einem grundsätzlichen wissenssoziologischen Sinn kein „Deutungswissen", keine „Ideologie" schon für sich a priori „richtiger", „besser", „wissenschaftlicher" als die anderen. Sie werden vielmehr alle ohne Ausnahme den „Beweis des Geistes und der Kraft" antreten und – theologisch gesprochen – der Offenbarung alles Irdisch-Vergänglichen harren müssen. Entscheidungen schließen mit ein, daß die Gründe dafür nie absolut zwingend sind; denn dann würde es sich nicht mehr um Entscheidungen handeln. Entscheidungen schließen auch mit ein, daß es andere Entscheidungsmöglichkeiten gibt und damit eine Pluralität der Entscheidungen. So gesehen ist heute verstärkt auf die „verschiedene(n) Formen der Selbst-Transzendierung" (P. L. Berger), die verschiedenen „Sinn-Inhalte" also und damit anstehende „Entscheidung" zu achten – ein Sachverhalt, der mit dem Wort „Entscheidungspositivismus" nur unzureichend und negativ eingeholt werden kann.

Theologie als Sinnangebot

Diese beiden Prämissen akzeptierend ist die Theologie gehalten, sich mit ihrer „Ur-kunde" in die Daseinsauslegung einzubringen. Da niemand unter uns mit einem „fertigen Sinn des Lebens zur Welt" (L. Kolakowski) kommt, hat der christliche Glaube als Sinnangebot im Sozialisationsprozeß eine Realisierungschance. Sicher ist „Sinn" nur in der Theorie absolut frei wählbar; realfaktisch muß diese Theorie eine gewisse Präzisierung erfahren: Wer kommt – entwicklungspsychologisch gesehen – zum „Sinn", zum „Glauben" anders als in und über die Gemeinschaft mit und durch andere „glaubende" Menschen? Gleichwohl sollten wir, wenn Weitervermittlung von „Sinn" für die Folgegenerationen lebensnotwendig ist, uns um „Kriterien" unseres „Sinnes" bemühen. Wohlgemerkt: Keiner kann dem anderen Menschen diese „Wahl" und persönliche Entscheidung abnehmen. Wenn freilich „unser Sinn" wirkmächtig werden soll, dann werden wir „entschieden" und offen von ihm Zeugnis zu geben haben.

Daß wir hier bei der „Ausweisung" zum denkerischen Nachvollzug unseres Glaubens auch auf die Ergebnisse der Human- und Naturwissenschaften zurückgreifen und die Phänomene „Kontingenz", „Offenheit" theologisch deuten und meditieren können, sei ausdrücklich vermerkt. Wenn Glaube nicht welt- und wertlos werden will, dann hat er die „Welt" in seine Reflexionen einzubeziehen. H. Fries sieht wohl recht: „Ein Glaube, der sich um den Bezug zur Welt nicht kümmert, ruft eine Welt hervor, die sich um den Glauben nicht kümmert, der weltlosen Religion entspricht die religionslose Welt."[9] So gesehen ist es Chance und Notwendigkeit in einem, *Welt, Mensch und Natur als „Schöpfung" theologisch zu reflektieren und zu meditieren.*

Der Argumentation, dem denkerischen Akt, kommt in der Theologie notwen-

digerweise ein sehr wichtiger Stellenwert zu. Doch stößt jede Denkbewegung an Grenzen, nämlich dort, wo sie auf das „einmalige Handeln Gottes" trifft: „An dieser Stelle angekommen, kann die Theologie nicht mehr argumentativ, sondern nur noch narrativ sprechen."[10] „Sinn", „Deutungswissen" kann letztlich nur erzählt werden: „wir teilen sie einander mit, preisen die unsrige den anderen an, erzählen uns unsere Begründungen und die Lebenserfahrungen, die wir mit ihnen machen. Wir können sie vergleichen; ... Wir können aber einander nicht überzeugen, den eigenen Glauben nicht beim anderen herstellen."[11] Gott als Formel? Weder theologisch noch logisch: Formeln haben es an sich, ja es ist ihre „conditio sine qua non", exakte Lösungen zu liefern. Eine Weltformel in dem Sinn ist nicht bekannt. Ganz abgesehen sei hier von der Frage, ob und inwieweit „exakte Lösungen" menschlichem Leben Sinn einzustiften vermögen, unbegriffen auch noch das, was christlicher Glaube und Theologie mit Erlösung zu sagen versuchen.

Wenn Theologie „Welt" als Schöpfung bedenkt, wenn Theologie Grundsymbole des christlichen Glaubens nicht als autoritäre Tradition, sondern als Aufweis der Existenzbedingungen menschlichen Lebens und menschlicher Freiheit vermitteln und darstellen könnte – sowohl „inhaltlich" wie „methodisch" –, dann hat sie einen Platz auch in der säkularen Welt und im Haus der (Natur-) Wissenschaften: ihre „Definition" der Welt als „Herrschaftsbereich Gottes", ihre „Definition" des Menschen als „gerechtfertigt durch den Glauben" kann sich sehen lassen – nicht nur wegen ihres ideologiekritischen Charakters.

„Gott als Geheimnis der Welt"

Menschen transzendieren Vorfindliches, suchen über sich selbst hinaus, sie fragen kritisch-infragestellend und skeptisch bis leidenschaftlich suchend nach „Sinn". Der Mensch hat nicht nur ein technisches, sondern auch ein „sinnhaftes" (moralisch-soziales) Erkenntnisinteresse: „Das letztere ist auf die – auch von der technischen Praxis schon vorausgesetzte – Verständigung über Möglichkeit und Normen eines sinnvollen In-der-Welt-Seins gerichtet."[12] Daß „Sinn" in dem Maß auch mit Tradition und Traditionsvermittlung zu tun hat, wird in dem Moment vollends deutlich, wo man erkennt, daß 1. fortschreitende Technologisierung nicht automatisch und gleichzeitig „Sinn" produziert und 2. daß uns kein unbegrenztes Arsenal von Sinnmöglichkeiten (Ressourcen) zur Verfügung steht (W. Oelmüller).

Sinnbedarf läßt Menschen fragen: Sie fragen als solche, die betroffen sind vom drohenden Sinnverlust (V. E. Frankl), von Erfahrungen radikaler Endlichkeit (A. Schaff, M. Machovec, L. Kolakowski), von der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen" (M. Horkheimer) und dem „Wunsch ganz zu sein" (D. Sölle).

Sie fragen als solche, die betroffen sind von der Welt- und Selbstzerstörung des Menschen (C. Amery). Sie fragen als solche, die betroffen sind durch Leid, Entfremdung und gesellschaftliche Ungerechtigkeit . . . In diesem Horizont kann die Gottesfrage neu in den Blick kommen, kann „Gott" als Möglichkeit erkannt werden, „Sinn" zu erfahren und zu leben.

Freilich ist aus der Frage des Menschen, seiner „Exzentrizität", nicht notwendigerweise Gott als Antwort bzw. Gottes Antwort abzuleiten; es liegt also kein kausales Folgeverhältnis vor. Frage und Antwort verhalten sich vielmehr – wie P. Tillich einleuchtend gezeigt hat – nicht einlinig, deduktiv, sondern korrelativ zueinander: Gott taucht angesichts der Frage des Menschen, des Menschen als Frage, *ungeschuldet*, *unverdankt*, ja *unvermutet* auf.

Was macht ein „Geheimnis" – im Unterschied etwa zum Rätsel – aus? H. Zahrnt nennt drei „Kriterien": „1. Ein Geheimnis ist einfach da. Es wird nicht vom Menschen geschaffen, sondern es begegnet dem Menschen . . . 2. Ein Geheimnis kann sprechen. Auch wenn es sich nicht enthüllt, so bleibt es dennoch nicht stumm, sondern teilt sich dem Menschen mit . . . 3. Um der Mitteilung eines Geheimnisses teilhaftig zu werden, muß der Mensch sich auf das Geheimnis einlassen, er muß sich ihm anvertrauen . . .[13] Über Zahrnt hinausgehend würde ich als weitere Kennzeichen nennen: Es gehört zum Wesen des Geheimnisses, daß es 4. nicht von „allen immer und überall" erkannt wird; 5. geahnt wird, ohne daß man sich ihm stellen, ihm nachgehen müßte; 6. als nicht sinnstiftend erachtet werden kann.

Gleichwohl ist es nach theologisch-christlichem Dafürhalten, auch angesichts der Dialektik von „Geheimnis", Un-Sinn, auf Gott, auf die Vokabel „Gott", zu verzichten: „Dabei geht es nicht um Rettung der Vokabel, sondern um die Rettung des Menschen, damit er nicht an sich selbst erstickt, weil er kein Wort mehr hat, um aus der Tiefe seines Selbstwiderspruchs das Geheimnis anzurufen, das ihn umgibt."[14]

Stellt der Mensch angesichts der Wirklichkeit, die sich als ungesicherte und „radikal fragliche" (W. Weischedel) „erweist", die explizite Frage nach deren zureichendem Grund und implizitem Sinn, dann versucht er im Umgang mit der Wirklichkeit jene die Vorfindlichkeit transzendierenden Dimensionen zu gewinnen, mit denen er sich in seiner Welt verstehen kann. Als sinnstiftend können sich Erfahrungen „zeigen", die über die „rein empirische" (sofern sie es überhaupt gibt) Erkenntnis von Wirklichkeit hinaus „Tiefen"-Dimensionen haben. Leben, zumal da, wo es das Stadium der naiven Unreflektiertheit und Unschuld verläßt und sich seines Daseins bewußtseinsmäßig zu versichern sucht, sieht sich in die Reflexion über das „Woher" und „Wohin" seiner Sinnerfahrung oder -nichterfahrung gestellt. Solche Fragen dürften in jedem menschlichen Leben unvermutet und unentrinnbar auftauchen – sie können verdrängt, „realisiert" oder als „egal" (was auch einer Sinn-Position gleichkommt) erachtet werden.

Menschliche Existenz erscheint so – idealtypisch vereinfacht – als „von woher" oder „zufällig", „sinnlos".

„Antworten", Symbole auf solche Fragen können immer nur im Rahmen und auf der Basis von schon vorgegebenen Orientierungs- und Erfahrungs-Mustern „realisiert" werden, mithin nur im Zusammenhang von „Tradition", die – je nachdem – „einfach" übernommen, differenziert und modifiziert wird. Zu solchen sinnvermittelnden Traditionen gehört – zumal in unserem Kulturkreis – die religiös-christlich-theologische. In solcher Erfahrungs-Tradition werden persönliche Lebenssituationen auf die Ebene reflektierenden Bewußtseins gehoben, auf ihren trans-szendentalen Sinn und ihre religiös-theologische Teleologie (Zieldynamik) hin befragt und durch sprachliches Benennen in einen umfassenden Deutungszusammenhang gebracht. In „Erschließungssituationen" (J. T. Ramsey) gewinnen Lebenssituationen und Weltwirklichkeit an „Tiefe" oder „Höhe", werden transparent und diaphan, durchscheinend auf ihren Grund hin. Auf den Begriff gebracht kann man mit Ludwig Wittgenstein sagen: „An einen Gott glauben, heißt, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist" (Tractatus logico-philosophicus).

Wenn demgegenüber im Positivismus Empfinden und Bewußtwerden des Geheimnisvollen als Ausdruck dafür erachtet werden, daß ein wissenschaftlicher Sachverhalt noch unklar sei, dann dürfte hier eine fundamentale Kategorienverwechslung vorliegen: Ein wissenschaftlicher Sachverhalt, der noch nicht durchschaut ist, bedeutet erkenntnistheoretisch und wissenschaftsmethodologisch ein Problem, aber nicht ein Geheimnis. Die Geheimnisempfindung ist vielmehr, wie Romano Guardini deutlich gemacht hat, eine „spezifische": „Sie deutet die religiöse Zone an und verschwindet mit der wissenschaftlichen Antwort nicht – das heißt, sie kann auch verschwinden; doch nicht, weil sie ihre legitime Lösung gefunden hätte, sondern weil sie unter der Herrschaft der bloßen Rationalität gestorben ist." [15] Von Gott als dem „namenlosen und unbegreiflichen Geheimnis" (K. Rahner) kann man in der Tat nicht exakt reden, aber deswegen ihn verschweigen? Von wie vielem oder wenigem kann man denn schon „exakt" reden?" [16]

Gott als Formel? „Man kann das Leben, insofern man zwischen diesem und jenem hindurchfinden muß, mit Formeln der Wissenschaft meistern. Wenigstens auf weite Strecken mag das gelingen, und man greift glücklicherweise morgen noch ein gutes Stück weiter. Der Mensch selbst aber gründet im Abgrund, den keine Formel mehr auslotet. Man kann den Mut haben, diesen Abgrund zu erfahren als das heilige Geheimnis der Liebe. Dann kann man es Gott nennen." [17]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu neuerdings: C. Bresch, Zwischenstufe Leben, Evolution ohne Ziel? (München 1977).
[2] Vgl. dazu den Überblick bei E. Chr. Hirsch, Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage (Hamburg 1975).
[3] Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit, in: Schritte über Grenzen (München ^{3}1976) 348.
[4] Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer (Oldenburg 1963) 357.
[5] Wie frei sind wir? Naturgesetz und Zufall (Osnabrück ^{2}1972) 66.
[6] Gottesfrage und Naturwissenschaften, in: Heute von Gott reden, hrsg. v. M. Hengel u. R. Reinhardt (München 1977) 162–180.
[7] H. Gollwitzer, Krummes Holz – aufrechter Gang (München 1971) 188.
[8] W. Sparn, Den Menschen im Denken befreien: Widersprüche in der Theologie von Paul Schulz, in: Lutherische Monatshefte 16 (1977) 538.
[9] Glaube und Kirche als Angebot (Graz 1976) 164.
[10] G. Lohfink, Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien, in dieser Zschr. 192 (1974) 529.
[11] Gollwitzer, a. a. O. 188.
[12] K.-O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, in: K.-O. Apel u. a., Hermeneutik und Ideologiekritik (Frankfurt 1971) 26.
[13] H. Zahrnt, Wozu ist das Christentum gut? (München ^{2}1972) 169.
[14] G. Ebeling, Gott und Wort (Tübingen 1966) 63 ff.
[15] R. Guardini, Religiöse Erfahrung und Glaube (Mainz 1974) 12.
[16] Vgl. den „zweiten" Wittgenstein mit seinen „verschiedenen Sprachspielen", aber auch Tractatus 6.522: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich. Es ist das Mystische."
[17] K. Rahner, Gott ist keine naturwissenschaftliche Formel, in: Ders., Gnade als Freiheit (Freiburg 1968) 23.

UMSCHAU

Ein neuer Katechismus von gestern?

Der Katechismus „Die Botschaft des Glaubens“ [1] war schon in den ersten Wochen nach seinem Erscheinen ein großer Erfolg. Zahlreiche Exemplare wurden verkauft, Bischöfe haben ihn gelobt, Pfarrer haben danach gegriffen, Laien suchen an ihm eine Stütze für ihren Glauben. Dafür gibt es verständliche Gründe. In einer Zeit, in der vieles auch in der Kirche unsicher geworden ist, scheint hier endlich wieder ein Buch vorzuliegen, an das man sich halten kann, ein Katechismus, der erkennen läßt, was katholisch ist.

Dabei mag man hinnehmen, daß schon der Adressatenkreis dieses Buchs Fragen aufwirft. Kann es wirklich heute einem Buch gelingen, sich für Schule und Gemeindekatechese, für Eltern und Kinder (6) zugleich zu empfehlen? Oder muß nicht ein Katechismus, der dies alles will, notwendigerweise scheitern, da er auf spezifische Erwartungen nicht Rücksicht nimmt? Aber selbst wenn man der Meinung sein sollte, wir brauchten wieder ein Buch, das – unabhängig vom Adressatenkreis – den christlichen Glauben im Zusammenhang verständnisvoll darstellt: dieser Katechismus entspricht diesem Desiderat nicht.

Bei allem guten Willen, den man den Autoren und ihren Arbeitsgruppen nicht absprechen kann, das Buch erfüllt nur eine Bedingung, um „Botschaft des Glaubens“ zu sein: Es gibt die katholische Lehre korrekt wieder, und zwar in einer traditionellen theologischen Systematik mit folgenden Schwerpunkten: Glauben, Gott, Jesus Christus, Gottes Sohn, Heiliger Geist, Kirche, Leben. Glaubensirrtümer wird man hier nicht finden. Und wenn sich die Theologie in den letzten Jahren gelegentlich – von der Tradition her gesehen – zu gewagten Überlegungen und Äußerungen hat hinreißen lassen, hier merkt man nichts mehr davon. Hier merkt man überhaupt wenig von der Theologie der letzten Jahre. Dogmatisch gesehen ist alles richtig. Das ist gewiß nicht wenig. Aber Richtigkeit allein genügt nicht. Denn es gibt auch noch andere Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit die „Botschaft des Glaubens“ gehört werden kann. Diese aber sind nur sehr unzulänglich erfüllt.

In diesem Katechismus gibt es zwar nicht mehr Fragen und Antworten wie in den Schulkatechismen der früheren Jahrzehnte. Aber im Grund findet man hier viele Antworten, wozu es keine Fragen gibt, und umgekehrt bleiben viele Fragen heutiger Christen ohne Antwort.

Die Sprache ist lehrhaft, blaß und abstrakt. Die Lehrtexte, die eigens für dieses Buch geschrieben wurden, sind eher formelhaft als ansprechend. Vor allem viele fettgedruckte Merksätze wecken Assoziationen längst vergangen geglaubter Schulbücher und Katechismen. Nun heißt es wieder: „Gott ist Schöpfer, Retter und Erlöser der Menschen; er ist Ziel und Vollendung ihres Lebens“ (35). „Der christliche Glaube ist Zustimmung zu dem, was Gott geoffenbart hat“ (37). „Der ewige, allmächtige, allgegenwärtige, allwissende Gott weiß auch schon alles künftige Geschehen im voraus“ (58). „Der Mensch ist eine Einheit aus Leib und Seele“ (63). „Die Kraft des Reiches Gottes ist in der Kirche und durch sie in der ganzen Menschheit wirksam“ (112). „Christus steht seiner Kirche bei, daß sie den Glauben rein, unverfälscht und ohne Irrtum bewahrt“ (214). Diese Sätze, so richtig sie auch sind, werden nicht lange erklärt oder gedeutet. Auf die Schwierigkeiten, die bei mancher dieser Glaubensformeln bestehen, gehen die Autoren nicht oder nur unzulänglich ein. Was soll man sich darunter vorstellen, daß der „allwissende Gott schon alles weiß“? Was ist bei der Bewahrung des Glaubens der Unterschied zwischen „rein“, „unverfälscht“ und „ohne Irrtum“?

Nach einem jahrzehntelangen Bemühen um eine zeitgemäße und verständliche Sprache in der Glaubensverkündigung fällt das Buch weit hinter den Holländischen Katechismus zurück, der versucht hatte, den christlichen Glauben für heutige Erwachsene darzustellen und zu ihm hinzuführen. Mit diesem Katechismus und seiner formelhaften Sprache wird eine literarische Form aufgewärmt, die schon vor Jahrzehnten problematisch und veraltet war.

Die Autoren könnten zu ihrer Rechtfertigung darauf hinweisen, daß in diesem Katechismus im Unterschied zu seinen Vorgängern die Bibel stark zu Wort komme. Tatsächlich werden hier sehr viele Einzelverse und auch viele Perikopen zitiert. Gewiß freut sich der Leser, wenn er nach einem dürren Lehrtext wieder ein anschauliches, lebendiges Bibelwort findet. Aber alsbald stellen sich auch hier Fragen. Nach welchen Kriterien ist die Bibel benutzt? Eines ist sicher: Die Bibel wird nicht so eingebracht, wie es die heutige Exegese empfiehlt. Sie liefert hier wieder wie in alten Zeiten Belegstellen für Dogmen und veranschaulicht theologische Lehrsätze. Die Berücksichtigung verschiedener literarischer Arten, wie sie von den Bibelenzykliken und vom Konzil gefordert wird, ist hier nicht erfolgt. Die historisch-kritische Methode wird den Benutzern weder explizit erklärt noch implizit vorgeführt. Es fehlt ein Exkurs über die vier Evangelien und ihre spezifischen Perspektiven. Fürchteten sich die Autoren, der Leser könne auf den Gedanken kommen, es gebe schon im Neuen Testament einen „theologischen Pluralismus"? Das Wort „synoptisch" kommt zwar vor (110), aber die synoptische Frage wird erst gar nicht gestellt. Hat man die Sorge, ein Vergleich biblischer Texte könne den Leser verunsichern?

So begibt sich dieser Katechismus auch der Möglichkeit, an entscheidenden Stellen die Aussageabsichten der Evangelien zu erklären. Bei den Kindheitsevangelien wird nicht nach Mattäus und Lukas unterschieden, obwohl doch beide sehr unterschiedliche Akzente setzen (156). Ebensowenig geschieht dies bei der Passion Jesu, wiewohl etwa zwischen Markus, Lukas und Johannes erhebliche Unterschiede in der Perspektive aufzuzeigen wären – Unterschiede, die auch für den Glauben des heutigen Lesers fruchtbar sind. Statt dessen findet man überall eine „Evangelienharmonie", wie man sie längst überwunden glaubte. Einen Hinweis, wie man eschatologische oder apokalyptische Texte zu interpretieren hätte, sucht man vergebens. Zum Fegefeuer sagt Offb 21, 23–27 nichts (371). Beim Thema „Hölle" wird das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus (Lk 16, 23–26) zitiert und dabei bemerkt, „daß Jesus Jenseitsvorstellungen des damaligen Judentums aufgreift" (373); aber ob und wieweit diese auch heute verbindlich sind, darüber erfährt der fragende Leser nichts. Einen Exegeten von Rang hat man wohl nicht zu Rate gezogen, als man dieses Buch schrieb.

Die großen Herausforderungen für das Christentum heute kommen entweder gar nicht oder sogut wie nicht zur Sprache. Der Atheismus wird kaum berührt, selbst das Wort wird vermieden (Ausnahme 284). Harmlos heißt es nur einmal im Kleingedruckten: „So gibt es Menschen, die Gott leugnen, die ihn vergessen, die ihn für abwesend oder tot halten, ja, die ihn bekämpfen oder hassen. Aber der Mensch kommt von Gott nicht los" (40). Was Feuerbach und Nietzsche, Sartre und die moderne Sprachanalyse zum Atheismus gesagt haben, läßt diesen Katechismus unberührt. Freud (37) und die Psychoanalyse – hier Fehlanzeige. Haben die Autoren etwa gedacht, das alles bewege den Menschen heute nicht? Können sie sich einen Glauben vorstellen, der von den Fragen und Problemen, die von diesen Männern und Richtungen aufgeworfen wurden, unberührt bleibt?

Auch eine Auseinandersetzung mit der vorherrschenden Weltanschauung unserer Zeit, dem Positivismus, unterbleibt. Sie wird nirgends thematisiert, immerhin implizit an einigen wenigen Stellen angedeutet (280, 37 ff.). Lediglich der Marxismus kommt an einigen Stellen etwas ausführlicher vor, besonders in dem Abschnitt „Kirche und soziale Frage" (284, auch 349). Aber auch hier vermißt man wichtige weitere Informationen und eine fundierte Auseinandersetzung. So ist das meiste,

was dieser Katechismus sagt, in einem unguten Sinn „zeitlos", nicht auf den heute lebenden, fragenden und glaubenden Menschen bezogen.

Das ließe sich an vielen Themen zeigen. Hier nur ein Beispiel für viele andere: die Wunderfrage. Dazu findet man einen eigenen Abschnitt: „Die Vollmacht Jesu – seine Wunder" (96, weitere auch 94 und 101). Die Fragen heutiger Christen zu diesem Thema sind nicht genannt. So werden folgende Fragen erst gar nicht gestellt: Was ist ein Wunder? In welchem Verhältnis steht es zu den Naturgesetzen? Sind die Wunderberichte des Neuen Testaments verläßlich im historischen Sinn? Hat Jesus wirklich Wunder gewirkt? Statt dessen ein paar Bibelworte zum Thema, zum Beispiel die Antwort Jesu auf die Frage des Täufers: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein" (Mt 11, 2–6), ein Zitat, in dem er seine Taten als Verheißung des Messias deutet. Mit Recht zeigt dann der Katechismus auch die Wunder als „Zeichen des Reiches Gottes" auf, gewiß der zentrale biblische Aspekt. Aber kann diese „Botschaft des Glaubens" heute nicht erst dann gehört werden, wenn der Hörer auch seine, von heutigem Denken bestimmten Fragen hat anbringen können? Zwischen dem biblischen Weltbild und dem heutigen Weltverständnis bestehen erhebliche Unterschiede, die zu kennen auch für die Wunderfrage hilfreich ist. Aber der Katechismus tut so, als lebten wir im Weltverständnis der Antike.

Stärker als die früheren Katechismen bezieht dieser Katechismus auch sogenannte „Realien" ein, zum Beispiel Angaben zur Zeitgeschichte Jesu, Aspekte der Kirchengeschichte, Hinweise auf Heilige und Orden, Überlegungen zu den nichtchristlichen Religionen. Im Grund ist diese Tendenz zu begrüßen. Hier findet man Materialien, die aufschlußreich und nützlich sind. Gute Beispiele: die Bilder der Heiligen (190) oder die ausführlichen Darlegungen zu „Kirche und soziale Frage" (283 ff.). Trotzdem gibt es auch hier vieles zu bemängeln. Am peinlichsten ist der durchgängig apologetische Zug. Abgesehen von einem allgemeinen blassen Bekenntnis, daß auch die Kirche ihre Schwächen habe (198), wird fast überall sonst der Eindruck erweckt, daß sie alles gut und richtig gemacht habe. Das Kirchenbild, das hier vermittelt wird, ist eher eine vergoldete Ikone als ein getreues Abbild. Die Schattenseiten der alten Kirche (schon in biblischer Zeit, vgl. 1 Kor u. a.), die Problematik der Konstantinischen Wende (272), die Einseitigkeiten mancher Missionstätigkeit (188), all das wird übersprungen. Das Verhältnis der Kirche zu den Juden oder ihre Einstellung im NS-Reich ist apologetisch verschönt.

Überhaupt ist die Stellung der Kirche zum Judentum nicht so beschrieben, wie man es von einem heutigen Glaubensbuch verlangen muß. Es ist, als habe es die Aussagen des Konzils, der deutschen Synode, verschiedener Bischofskonferenzen, die Arbeiten der Theologen und Kirchenhistoriker zu diesem Thema überhaupt nicht gegeben. Selbst die Pharisäer werden immer noch teilweise falsch charakterisiert (87, 123). Es bleiben die vielen Fragen, die von einer leidvollen Geschichte und von jahrhundertelangen Vorurteilen aufgeworfen werden. Darf ein Katechismus darüber heute schweigen?

Dürftig ist auch das, was man über die anderen Weltreligionen erfährt (46 f.). Die zehn Zeilen genügen da nicht mehr, ebensowenig die armselige Graphik (268), deren Zahlen nicht einmal auf dem neuesten Stand sind. Aber vielleicht brauchte man den Platz, um über die Kirchen der Reformation etwas ausführlicher reden zu können. Doch auch hier sucht man vergebens. Was man über die anderen Kirchen oder die Kirchenspaltung erfährt (202 ff.), ist so gut wie nichts. Immerhin sind Ökumenismus und ökumenische Bewegung wenigstens genannt. Aber auch hier fehlt der historische und theologische Hintergrund.

In dem 5. Hauptabschnitt „Leben" geht es um ethische und anthropologische Fragen. Hier werden die Zehn Gebote behandelt und erklärt. Werden sie auch für die heutige Zeit verständlich gemacht? Das geschieht an manchen Stellen richtig und gut. Aber an neuralgischen Punkten bleiben die Auskünfte unzureichend oder auch unklar. Als Beispiel diene das fünfte Gebot. Hier haben viele Zeitgenos-

sen, auch Christen, Fragen, zum Beispiel zu Todesstrafe, Euthanasie und Abtreibung. Was sagt der Katechismus dazu? Zur Todesstrafe gibt es nur einen Satz des Inhalts, daß sie nach den vielen ungerechtfertigten Hinrichtungen des Dritten Reiches in der Bundesrepublik durch das Grundgesetz abgeschafft wurde (323). Es bleibt (absichtlich?) unklar, ob dies zu Recht geschah oder nur eine Reaktion auf die NS-Zeit war. Über Selbstmord, Tötung auf Verlangen und Abtreibung jeweils nur wenige Zeilen (324). Die ungeheure Problematik, die mit diesen Themen gegeben ist, wird nicht beschrieben. Der Leser erfährt nur, daß dies alles verboten ist – gewiß zu Recht, aber genügen hier apodiktische Verbote? Über „Versuchung" allein ist mehr als doppelt soviel gesagt wie über alle diese Themen zusammen (69 ff.). Selbst für „Ablaß" steht ein vielfaches an Platz zur Verfügung (240, 372). Ähnlich unzulänglich behandelt ist das Problem der Ehescheidung (9 Zeilen, 248 und 327), ganz zu schweigen von einigen großen ethischen Problemen der Menschheit, die uns erst in letzter Zeit bewußt werden, wie zum Beispiel Umweltverschmutzung und Ausbeutung unserer Welt (63, 71). Hier wünschte man sich ähnliche Darlegungen, wie sie der Katechismus für Frieden und Entwicklung bringt (294 ff.).

Es sieht so aus, als sei dieses Buch aus einer großen Angst heraus entstanden, in der Verkündigung, im Religionsunterricht komme der christliche Glaube nicht mehr unverkürzt zur Sprache: In neueren Schulbüchern finde man vieles über Vorurteile und Entwicklungshilfe, aber wenig über die zentralen Themen des Glaubens. Möglicherweise ist diese Angst nicht ganz unbegründet. Aber man kann diese Sorge nicht so loszuwerden versuchen, daß man in die Vergangenheit zurückschaut und von dort Formen der Darstellung und Sprache entlehnt, die schon früher die Krise des Glaubens nicht aufzuhalten vermochten. Im Religionsunterricht wird man mit diesem Buch nur Katastrophen erleben. So deduktiv, so abstrakt, so fachsystematisch kann und darf heute Unterricht nicht mehr sein. Ähnliches wird man für den Gebrauch in Gemeinde und Familie sagen müssen.

Jetzt, wo dieser Katechismus auf dem Markt ist, steht zu befürchten, daß vor allem solche Lehrer und Pfarrer danach greifen, die schon immer etwas gegen „Neuerungen" hatten. Sie werden froh sein, wieder ein Buch in Händen zu haben, das dem entspricht, was sie früher gelernt haben. Der Katechismus erspart Arbeit und geistige Anstrengung.

Wer heute die „Botschaft des Glaubens" verkünden will, kann dies nicht dadurch tun, daß er ein starres Lehrsystem vorsetzt. Er kann dies verantwortlich und wirkungsvoll nur tun, wenn er auf die Fragen der heutigen Menschen hört, ihre Schwierigkeiten berücksichtigt und ihre Probleme kennt. Das Konzil und die Synode, die Theologie, Pastoral und Religionspädagogik haben in den letzten Jahren in mühsamer Suche Schritte entwickelt, die in die Zukunft weisen. Dieser Katechismus marschiert in die umgekehrte Richtung.

Werner Trutwin

[1] Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus. Im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen hrsg. von Andreas Baur und Wilhelm Plöger. Donauwörth: Auer 1978. 384 S. Lw. 14,80.

Dialogische Theologie

Zu einer neuen Publikation Karl Rahners[1]

Eigentlich ist die Wortverbindung „dialogische Theologie" in zweifacher Hinsicht unrichtig: einmal weil dort, wo das Wort über Gott zu sagen ist, ein Gespräch mit diesem Gott vorausgesetzt wird, zum anderen weil jede Theologie immer eine Antwort auf die Fragen der jeweiligen Mit-Menschen geben sollte, Fragen, die sich im Wechsel der Zeiten rapide ändern. Wenn also von einer „dialogischen Theologie" die Rede ist, wird einschlußweise auch von anderen Theologien (eher negativ) gesprochen. Es gibt „Theologien", die weder aus dem

Gespräch mit Gott noch aus dem Gespräch mit den jeweiligen Menschen entstanden sind, „Katheder"-Theologien.

Karl Rahner hat sich immer um eine „dialogische Theologie" bemüht. Erkennt man die Ansätze seines theologischen Denkens in der Spiritualität der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, dann ist beides unmittelbar einsichtig, die engagierte Ausrichtung auf Gott und der alltägliche Dienst in der Kirche, als Dienst an dem Menschen, der fragend sein Heil sucht. Rahner hat sich immer den Fragen des modernen Menschen gestellt. Das beweisen nicht nur seine Traktate in der Reihe der „Quaestiones disputatae", das stellen vor allem seine „Schriften zur Theologie" unter Beweis, die von 1954 bis 1978 auf dreizehn stattliche Bände angewachsen sind: Gespräche eines Theologen mit seinen Zeitgenossen und Weggefährten.

Neuestes Zeugnis seines Gesprächs mit dem modernen Menschen ist das Herder-Taschenbuch „Was sollen wir noch glauben?" Der Untertitel „Ein Theologe stellt sich den Glaubensfragen einer neuen Generation" formuliert die Absicht des Bändchens, eine dialogische Theologie zu bieten. Er offenbart zugleich ein nicht unwichtiges Problem. Rahner sucht Antwort zu geben auf die Fragen einer „neuen Generation". Wer ist die neue Generation? Sie soll angeblich nicht mit der "jungen Generation" identisch sein. Wer ist sie dann? Und was sind ihre Charakteristiken? Das entscheidende Merkmal ist – nach dem Gesprächspartner Karl Weger SJ – ein „müder, resignierter Skeptizismus". Aber trifft dies denn für die „junge" Generation zu? War dieser Skeptizismus nicht eher typisch für die Generation der heute Fünfzig- und Sechzigjährigen, die sich 1945 nach Zweitem Weltkrieg und Drittem Reich ohne Ideale vorfanden? Und machen ausgerechnet diese dann eine „neue" Generation aus? Wer wäre dann im Vergleich zu ihnen die „alte Generation"?

Die Fragen werden also von einem Vertreter der „neuen Generation" gestellt, der eigentlich eine dreifache Rolle spielt: die des bekümmerten Atheisten, die des randständigen Katholiken, die eines leicht resignierten Theologen (vgl. Vorwort, 11). Jenseits der Frage, ob sich aus diesen drei Rollen ein Part ergibt, der eine „neue Generation" (was immer das sein mag) glaubwürdig vorführt, wird die zerfallende Identität des synthetischen Fragestellers durch die Eindringlichkeit seines Fragens zusammengehalten.

Rahner läßt sich also auf diesen (gespielten) Dialog ein und versucht, sensibel die Hintergründe der jeweiligen Fragestellung aufzuhellen, das Rinnsal eines Gedankens zu seinem Ursprungsort zurückzuverfolgen, die in einer Frage mitklingenden Töne auf ihre Anklage und ihre Sehnsucht abzuhören. Und er antwortet argumentierend, beschwörend, leise einladend; man sieht ihn gleichsam mit seiner ganzen Existenz gestikulieren.

Den letzten Ansatzpunkt seines Antwortens bietet Rahners anthropologisch orientierte Transzendentaltheologie, die im abschließenden Beitrag: „Ich glaube an Jesus Christus" (187–205) kurz zusammengefaßt ist. Dort ist – entstanden aus einem Artikel für Meyers Enzyklopädisches Lexikon – dicht und im Zusammenhang jener Ansatz formuliert, der alle einzelnen Antworten der neun Fragestellungen des Bändchens begründet. Die Fragen setzen an bei der Notwendigkeit des Glaubens, führen über die Sicherheit der Glaubenswahrheit zum Gottesproblem. Dabei werden das Leid und das Böse nicht ausgespart. Nach den Vorfragen zum christlichen Glaubensverständnis werfen sich alte und neue Probleme um die Christologie, um die Lehre von der Erlösung („Satisfaktionstheorie") und endlich um die Kirche auf. Man könnte in all dem den Aufbau eines theologischen Traktats erkennen.

Aber die Vielfalt der Anfragen und die meist die Voraussetzungen der Anfragen erhebenden Antworten geraten zu einem Gedankenspiel, das wie eine Symphonie durchgeführt wird: immer wieder kommt das Leitthema einer transzendental-anthropologischen Argumentation zum Tragen. Mit jeweils neuen Erhellungen und Beweisen geht Rahner vom Menschen aus, der als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, Liebe und Frage schon immer von einem absoluten Geheimnis,

das wir Gott nennen, umfangen ist. Diese Grunderfahrung des Menschen greift Rahner immer wieder auf. Er denkt vom Menschen her, von seinen Nöten und Sehnsüchten, und versucht im Blick auf die Wahrheit Gottes die Antwort mit dem Fragenden zu finden. Dabei weiß sich Rahner einem großen Optimismus verpflichtet. In Schöpfung und Erlösung liebt Gott den Menschen: „Im allerletzten ist diese ganze Weltgeschichte und die eigene Geschichte nur der unsagbar kurze, blitzhafte Augenblick, der zwischen dem leeren Nichts und Gott liegt, in dem es Gott gelingt, die andere Freiheit zu setzen und ihr sich selber mitzuteilen" (186).

Die einzelnen Themen, ob sie von der Wissenssoziologie (34), der Psychologie (31 ff.) oder der Religionskritik (50 ff.) hergenommen sind, ob sie das Unglück des einzelnen Menschen artikulieren (73) oder die Aporien der Theologie als Wissenschaft (144), ob Tod und Auferstehung Jesu zur Debatte stehen (89 ff., 105) oder die Verbindlichkeit einer kirchlichen Sexualmoral (154, 172, 180), alle Themen sind umgriffen von jener Rahnerschen Theologie, die mit Worten wie Transzendentaltheologie, Gnadenlehre als Selbstmitteilung Gottes, universales Heil, Kurzformel des Glaubens, Mystagogie usw. auf einen kurzen Nenner zu bringen wäre (vgl. dazu K.-H. Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Herder-Taschenbuch 680, Freiburg 1978). Die Vielfalt der Wahrheiten wird getragen durch das Bekenntnis des gelebten Glaubens, dessen Unerschütterlichkeit K. Rahner so bezeugt: „Was sollte denn den Glauben an Gott erschüttern? Das Hohe und Selige des Lebens kündet von ihm. Die schrecklichen Abgründe schreien genauso nach ihm, die Banalität des Alltags wird doch nur erträglich in der Hoffnung, daß das Leben des Geistes, der Freiheit und der Liebe nicht in dieser Banalität grausam und endgültig versandet. Die absolute Würde der Liebe und Treue ist inwendig erfüllt und getragen von dem, was wir Gott nennen. Alle Straßen der Zukunft führen zu Gott" (66).

Auf den Titel des Bändchens „Was sollen wir noch glauben?" gibt der am 5. März 1979 75jährige K. Rahner sich und uns die Antwort: „Ich finde, Christ sein ist die einfachste Aufgabe, die ganz einfache und darum so schwere leichte Last, wie im Evangelium steht. Wenn man sie trägt, trägt sie einen. Je länger man lebt, um so schwerer und leichter wird sie. Am Ende bleibt das Geheimnis. Es ist aber das Geheimnis Jesu" (207). Da dieser Jesus der Logos ist, folgt notwendig für eine Theologie, die an ihm Maß nimmt, daß sie eine „dialogische Theologie" ist.

Roman Bleistein SJ

[1] Karl Rahner – Karl-Heinz Weger, Was sollen wir noch glauben? Ein Theologe stellt sich den Glaubensfragen einer neuen Generation. Freiburg: Herder 1979 (Herderbücherei. 700.) Kart.

Im Dialog mit den Weltreligionen

Daß das Stichwort vom Dialog, das vom Zweiten Vatikanum ausgegeben wurde, mehr ist als nur eine schöne Formel, sondern umgekehrt eine die Konfessionen übergreifende Denkweise „auf den Begriff brachte", zeigt eindrucksvoll das jüngste Werk des Münchner Religionswissenschaftlers Horst Bürkle: „Einführung in die Theologie der Religionen"[1]. Nicht als mache sich Bürkle anheischig, „die Erscheinungsformen und Überlieferungsinhalte außerchristlicher Religionen in einem geschlossenen theologischen System" abzuhandeln (3); wohl aber sucht er den von zentralen Themenstellungen gesteuerten Dialog mit ihnen, um so, wie der Verfasser in wohltuender Selbstbescheidung sagt, gleicherweise zu verstehen und zu lernen. Methodisch gesehen folgt er damit dem scholastischen Programm der „Fides quaerens intellectum", nur mit dem Unterschied, daß der „intellectus fidei" nicht im eigenen Glaubenshorizont, sondern in dem der Fremdreligionen gesucht, gleichzeitig aber auch im Sinn eines „Lernprozesses" auf die eigene Position zurückbezogen

wird. Ausdrücklich spricht Bürkle von einem „Rückkoppelungsprozeß", durch den das in der dialogischen Auseinandersetzung Gelernte für die „eigene Praxis pietatis" nutzbar gemacht werden müsse (5).

Wie es zur Konstituierung der vom Konzil geforderten Dialogbereitschaft einer großen, gegen festeingefahrene Denkgewohnheiten angehenden Anstrengung bedurfte, sieht sich auch der evangelische Denker beim Versuch der Gesprächsaufnahme mit einem harten, insbesondere von der Dialektischen Theologie erhobenen Einspruch konfrontiert. Darum sieht sich Bürkle genötigt, zunächst die kontradiktorische These Barths von dem in aller Religion waltenden Unglauben und die kaum weniger irritierende Ansicht Brunners von der Mystik als einer „Tochter der Magie" aufzuarbeiten (8 ff.), wobei er sich ebenso auf Tillichs „Korrelationsmethode" (12 f.) wie auf Ottos Religionsphänomenologie mit ihrem Versuch stützen kann, das sachgerechte Verhältnis zu den Religionen durch die „Eingangstür" der Idee des Heiligen (14) zu gewinnen. Querverbindungen zu Ansätzen Pannenbergs und Ratschows (16 ff.) kommen ihm dabei zustatten.

Bei aller Offenheit für die Argumentationshilfe von seiten der modernen Theologie scheint er sich selbst nach Ausweis direkter (7) und indirekter (15) Bezugnahmen jedoch eher an der Logos-spermatikos-Theorie der Frühpatristik zu orientieren. Damit tut er insofern einen besonders glücklichen Griff, als sich das Theorem von dem in alle Religionen und Philosophien hineingesäten Logos organisch in den von ihm selbst erstrebten Dia-Log fortführen läßt. Nachdrücklich sieht er sich dabei von der um ihr Existenzrecht kämpfenden Missionswissenschaft unterstützt (20–25), für die er seinerseits mit seinem Buch eine eindrucksvolle Rechtfertigung erbringt. Es kennzeichnet die Weite von Bürkles wissenschaftlichem Blick und seine wahrhaft ökumenische Denkweise, daß er in der Folge auch die Neueinschätzung würdigt, zu der sich die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanum und in den davon angeregten Diskussionen durchrang (25–33). Im Sinn dieses dialogischen Konzepts ist es ihm nicht nur darum zu tun, die ins Gespräch gezogenen Weltreligionen auf ihre theologischen Inhalte hin zu befragen, sondern sich auch rückläufig durch sie befragen zu lassen (35). Nur unter dieser Voraussetzung scheint es ihm möglich, das Schiff der Argumentation zwischen der Skylla der Selbstgerechtigkeit und der Charybdis des Relativismus sicher hindurchzusteuern (ebd.).

Dem Gleichgewicht von analytischer Klarheit und hermeneutischem Engagement, das sich in diesem Ansatz bekundet, entspricht die erstaunliche Ergiebigkeit des Ergebnisses. Denn der sich anschließende Durchgang durch die Vorstellungswelt und Praktiken der Weltreligionen ist alles andere als eine vergegenständlichende Abschilderung oder eine flüchtige „tour d'horizon", sondern, der methodologischen Vorentscheidung getreu, ein in der Bereitschaft geführtes Gespräch, sich selbst von den angesprochenen Positionen befragen zu lassen. Das zeigt sich nicht nur in der durchgängigen, sorgfältig differenzierenden Rückfrage nach dem jeweils gegebenen Christentumsverständnis – auch in dessen gebrochenen und fehlgeleiteten Formen –, sondern fast mehr noch in Bürkles Interesse an dem, was Nietzsche den vom toten Gott verbliebenen „Schattenwurf" nannte, also an den „säkularistischen" Restbeständen einer kritischen Rezeption christlicher Vorstellungen.

Auf diesem sorgfältig ausgearbeiteten Hintergrund gelingt es Bürkle, Phänomene herauszustellen, die nur ein wirkliches Gespräch zutage fördert. So macht er in dem *Hinduismus*-Kapitel „Die billige und die teure Gnade" die von Barth inszenierte antireligiöse Phobie mit dem Nachweis zunichte, daß das hinduistische Gottesverhältnis aus dem zutiefst personal strukturierten Bewußtsein lebe: „Du bist alles, ich bin nichts" (48). In der Folge macht er nicht nur deutlich, wie der Hinduismus reaktiv auf ein Mißverständnis der Bergpredigt Jesu (53) seinen Begriff von der „Nichtanhänglichkeit" der eigenen Werke präzisiert (54); vielmehr macht er auch deutlich, warum für ihn gerade das Phänomen Kirche „die große Unbekannte, ja – das Skandalon schlechthin bleibt" (58).

Besonderes Interesse verdienen auch seine Hinweise auf die Motivation, die den beim Eigensein des Menschen ansetzenden buddhistischen Meditationsweg gerade dem einem „nachchristlichen" Bewußtsein verfallenen „Menschen des Westens" empfiehlt (77 f.). Im übrigen erblickt er in der Metaphysikferne (82), Praxisorientierung und Empirienähe (85) des Buddhismus die Gründe für seine auf breiter Front in Gang gekommene Aktualisierung. Doch würden diese Gründe sowenig wie der Appell an das Friedensbedürfnis des Menschen genügen, wenn nicht das Vakuum hinzukäme, das für das westliche Bewußtsein durch den „Sturz der Ideale" (89) und den in der Existenzphilosophie gespiegelten Seinspessimismus (ebd.) entstand. Gerade er mußte sich durch eine Lehre angesprochen fühlen, der sich der Charakter der Welt „im Dahinschwinden . . ., im Abschiednehmen und in der Hingabe enthüllt" (90).

Nicht minder aufschlußreich sind Bürkles Bemerkungen zu den *afrikanischen Stammesreligionen* (95–121). Schon die an den Begriff der „lebensnotwendigen Teilhabe" (Mulago) anknüpfende Feststellung, daß das „Charakteristische der Stammesreligionen Afrikas in der gegenseitigen Interdependenz alles Seins" liege, daß alle Riten „von Hause aus Gemeinschaftshandlungen" seien und daß dadurch die „Interkommunion alles Seienden" den zentralen bewußtseinsbildenden Faktor darstelle (96), läßt aufhorchen. Sie hat zwar nicht die Präzision der traditionellen Schlüsselbegriffe wie „Animismus", „Partizipation" und „Totemismus" (97), im Unterschied zu diesen jedoch eine ungleich höhere Assimilierungsfähigkeit. Das bestätigt sich in dem geglückten Versuch, die Umstrukturierung des durch die Momente der „potentiellen" und „aktuellen" Zeit charakterisierten Zeitbewußtseins verständlich zu machen (102–106), vor allem aber in dem aufschlußreichen Vergleich des von Nyerere in die Diskussion gebrachten Begriffs der „ujama" (von Bürkle als „Einheitssinn" verdeutlicht) und der Korrelation von Lebens- und Ahnenwelt mit dem im Begriff des mystischen Leibes (soma Christou) kulminierenden Kirchenverständnis der paulinischen Schriften (108 ff.).

Denn im Unterschied zum hinduistischen Denken, das gerade am paulinischen Kirchenbegriff seine unübersteigbare Barriere findet, erscheint das afrikanische Bewußtsein mehr noch als das abendländische selbst dazu disponiert, die mystische Einheit aller in Christus, die vor allem die Theologie der ersten Jahrhunderthälfte beschäftigte (Schweitzer, Wikenhauser, Käsemann), zu rezipieren. Erhellende Hinweise auf die Bedeutung der biblischen Wunder- und Erscheinungsberichte für den insbesondere an charismatischen Phänomenen interessierten Afrikaner (118 f.), auf Affinitäten von Stammes- und Gemeindestruktur (119) und auf die im Vergleich zum abendländischen Sprachenbegriff ungleich weitere Vielfalt der Ausdrucks- und Darstellungsformen (120) beschließen das ungemein anregende Kapitel.

Im Rückblick darauf erscheint es als Zeichen einer fast zu großen Selbstbescheidung, wenn Bürkle sein Werk lediglich als „Einführung" bezeichnet. In seiner Arbeit wird nicht nur ein Überblick geboten, sondern ein Gespräch eröffnet. Und das ist in einer Zeit der sich zusehends verhärtenden Fronten erstaunlich viel. *Eugen Biser*

[1] Horst Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. X, 191 S. (Die Theologie.) Kart. 28,50.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Nikodim, Metropolit von Leningrad und Nowgorod: *Johannes XXIII.* Ein unbequemer Optimist. Hrsg. v. Robert Hotz. Köln: Benziger 1978. X, 530 S. Lw. 45,–.

Metropolit Nikodim von Leningrad und Nowgorod, der am 5. 9. 1978 während einer Audienz bei Papst Johannes Paul I. plötzlich gestorben ist, leitete vom Jahr 1960 an das kirchliche Außenamt des Moskauer Patriarchats. Er spielte eine führende Rolle bei der Annäherung zwischen der russisch-orthodoxen und der katholischen Kirche, die nach der Wahl Papst Johannes' XXIII. 1958 in Gang kam und in der Entsendung der russischen Konzilsbeobachter 1962 einen Höhepunkt erreichte. Das Buch wurde in russischer Sprache verfaßt, ist aber in der Sowjetunion bis heute nicht erschienen. Es beginnt mit einer Biographie Roncallis bis zur Papstwahl (Kap. 1, 11–67). Die folgenden Kapitel behandeln den Ablauf des Pontifikats (68–253), das soziale Wirken (254–304), das Zweite Vatikanische Konzil (305–412) und den „Friedensdienst" des Papstes (413–478).

Für den Leser im Westen, der die bisherige Literatur kennt, bringt das Buch kaum etwas Neues. Das ist auch nicht sein Ziel. Es sollte ja einem nicht oder gar falsch informierten Publikum die Gestalt und das Werk Johannes' XXIII. erstmals nahebringen. Nikodim tut dies sorgfältig und gründlich. Vor allem bemüht er sich, den Inhalt aller Ansprachen und Enzykliken ausführlich und mit zahlreichen Zitaten wiederzugeben. Diese Zusammenfassungen füllen den größten Teil des Buchs und sind auch für den deutschen Sprachraum von Bedeutung: Es gibt bisher keinen ähnlich umfangreichen Überblick.

Kritische Bemerkungen sind selten und betreffen nur einen Punkt: In den Stellungnahmen zu sozialen Fragen sei eine „gewisse Einseitigkeit" (301) festzustellen, weil Johannes XXIII. das Privateigentum an Produktionsmitteln nicht grundsätzlich verwerfe und die Leistungen des Sozialismus nicht genügend anerkenne. Man muß darin wohl „Pflichtübungen" politischen Wohlverhaltens sehen (ähnlich wie in dem Abschnitt, der Bundeskanzler Adenauer anläßlich seiner Papstaudienz im Januar 1960 als Verfechter von „Rassismus" und „ungesundem Nationalismus" bezeichnet: 425 f.).

In allen anderen Punkten spendet Nikodim uneingeschränktes, gelegentlich zu unkritisches Lob. Selbst in den zahlreichen Kardinalsernennungen, mit denen Johannes XXIII. die Ansätze Pius' XII. zu einer Erneuerung der Kurie zunichte machte, sieht Nikodim eine „Reform" des Heiligen Kollegiums (105 ff.). Auch die völlig enttäuschend verlaufene römische Diözesansynode von 1960 sei „mit großem Enthusiasmus" (136) abgehalten worden, während doch nur die zuvor vorbereiteten „Beschlüsse" vorgelesen wurden, ohne daß irgendeine Diskussion möglich gewesen wäre. Bedenkt man jedoch, daß hier ein russisch-orthodoxer Kirchenmann über einen römischen Papst schreibt, dann bezeugt dieses Wohlwollen einen Klimawechsel, der kaum überschätzt werden kann. *W. Seibel SJ*

Brandmüller, Walter: *Ignaz v. Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums.* Herausforderung und Antwort. St. Ottilien: Eos 1977. XV, 234 S. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien. 9.). Lw. 68,–.

Ordinarius für neuere Kirchengeschichte in Augsburg, hat W. Brandmüller seine Antrittsvorlesung zu einer detailliert belegten Darstellung ausgebaut, der ein umfangreicher Quellenanhang beigegeben ist. Darin wird

u. a. auch jene selbst in der Fachliteratur kaum im Original ausgewertete Artikelserie in der „Augsburger Allgemeinen" zugänglich gemacht, mit der Döllinger im März 1869 seine publizistische Offensive gegen das Erste Vatikanum eröffnete, um sie über mehrere Einzelveröffentlichungen in den folgenden Monaten mit dem Erscheinen des „Janus" Ende August auf einen Höhepunkt zu führen. Brandmüller geht es nicht nur darum, die vorkonziliaren Äußerungen Döllingers samt den wichtigsten Entgegnungen von ultramontaner Seite in sorgfältigen Analysen kritisch zu erschließen, sondern auch auf ihre innere Berechtigung zu prüfen. Dabei ist der Befund auf die Ausgangsfrage, ob der Münchener Stiftspropst in dieser Auseinandersetzung der Herausforderer gewesen sei oder seine Kritiker, im Untertitel „Herausforderung und Antwort" auf eine kurze Formel gebracht. In Brandmüllers Studie wird die angeblich uniforme Phalanx der Ultramontanen ebenso aufgelöst wie die These, erst der blinde Identifikationseifer bedenkenloser Papstbewunderung habe Döllinger zu hektischer Gegenwehr veranlaßt und zum Äußersten getrieben. Freilich darf darüber nicht unterschätzt werden, welche Schreckwirkung von einzelnen Sätzen des Syllabus (1864) ausgehen konnte und nachweislich ausgegangen ist.

Ob herausgefordert oder nicht, die Frage – in der Fachwelt umstritten – wird relativ belanglos, wenn zutrifft, was Brandmüller durch beachtliche Indizien stützt, daß nämlich Döllinger die Zirkulardepesche des bayerischen Ministerpräsidenten Hohenlohe vom 9. April 1869 nicht nur textlich mitgestaltet, sondern als diplomatische Aktion überhaupt erst angeregt und betrieben hat. Mit diesem Versuch aber, europäische Mächte gegen die Entschließungsfreiheit der Kirchenversammlung zu mobilisieren, weltliche Macht in den Dienst einer papstkritischen Theologie zu stellen, die Konzilsberatungen politisch zu umklammern, um – wie Döllinger es sah – die Kirche vor sich selbst in Schutz zu nehmen, hatte der Initiator der Zirkulardepesche den Boden kirchlicher Loyalität verlassen. Diesen Eindruck verstärkt ein Blick auf die Entwicklungslinien vorher und nachher. Denn das Jahr 1869 war ja für Döllinger weder der Anfang noch das Ende seiner Distanzierungsbewegung von der Papstkirche. Gleichwohl bildet es eine entscheidende Etappe. Zu ihrer Erhellung leistet Brandmüllers Studie einen ebenso fundierten wie anregenden Beitrag.

L. Volk SJ

Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung. Hrsg. v. Fernando Castillo. Mainz, München: Grünewald, Kaiser 1978. 219 S. (Gesellschaft und Theologie. System. Beitr. 26.) Kart. 25,–.

In dem Sammelband, der vier Beiträge enthält, die ihren Ursprung in Dissertationen haben, geht es um die „Theologie der Befreiung" als Ausdruck einer neuen Situation in Lateinamerika. Es handelt sich um eine geistige Situation der lateinamerikanischen Völker. Bei ihnen entsteht das Bewußtsein der eigenen unterdrückten Situation; in gleichem Maß wächst das Streben nach Freiheit. In dieser Situation nehmen viele Christen ein konkretes Solidaritätsengagement für das Volk und für seinen Befreiungskampf an. Diese politische Praxis stellt neue Fragen an die Christen. Sie sehen sich vor die Forderung gestellt, den eigenen Glauben aus der Erfahrung der Solidarität mit dem Volk neu zu artikulieren. In seinem Beitrag „Befreiende Praxis und theologische Reflexion" skizziert Fernando Castillo einige Grundzüge dieser neuen lateinamerikanischen Art, Theologie zu betreiben. Rogerio Almeida Cunha stellt sich das Thema „Pädagogik als Theologie" und untersucht Paulo Freires Konzept der Bewußtseinsbildung als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen. Louis A. de Boni fragt nach „Kirche und Volkskatholizismus in Brasilien". Günter Paulo Süß schließlich geht in seinem Beitrag „Pastoral Popular" der Ortsveränderung der Theologie hin zum Volk nach.

Der Band beansprucht keine strenge thematische Einheit; aber alle Beiträge kreisen um das Thema der Praxis des Volks. So spiegeln sich zwei wichtige Merkmale der Befreiungstheologie: Theologie als kritische Reflexion

der historischen Praxis und als unsystematisches, teils heterogenes und kaum in Worte zu fassendes Handeln aus dem Glauben. Die Theologie der Befreiung ist eine Reflexion über den Glauben, der von der Befreiungspraxis ausgeht. Dabei geht es um mehr als um die Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und politischer Praxis, wie Castillo betont. Das Ganze des christlichen Glaubens soll neu durchdacht werden – von der Erfahrung der Unterdrückung und Unfreiheit her und in einem Wechselspiel von Deutung und Praxis. Die lateinamerikanische Richtung theologischen Denkens und Tuns, die sich im Sammelbegriff „Theologie der Befreiung" nennt, hat in den letzten zehn Jahren einige Differenzierungen durchlaufen; die Autoren des Bandes sind wohl jener Gruppe von Theologen zuzuschreiben, die in der politischen Praxis im engeren Sinn den Ansatzpunkt ihrer theologischen Reflexion sehen. Darauf deuten auch die wiederholten und fast ausschließlichen Hinweise Castillos auf Theologen wie Gutierrez, Segundo und Assmann hin. So geht es vornehmlich um den Praxis- und Politikbegriff; hier leisten die Autoren dankenswerte Abklärungen wie beispielsweise diese: „Die theologische Reflexion bewegt sich also zwischen diesen beiden Polen: einerseits die radikale Forderung, Politik zu entsakralisieren und ihre eigene Rationalität anzuerkennen; andererseits die Forderung, den politischen Charakter des Glaubens anzunehmen und seine Konkretisierung als politisches Engagement anzuerkennen" (27). Was bei Castillo zum Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften, von Sozialwissenschaften und politischer Option, von Klassenkampf und Kirche sowie über theologische Kapitalismuskritik gesagt wird, läßt viele Fragen offen. Dennoch stellt der Sammelband einen begrüßenswerten Anstoß für die im deutschen Sprachraum noch recht magere Diskussion um die Theologie der Befreiung dar.

H. Zwiefelhofer SJ

Delumeau, Jean: *Stirbt das Christentum?* Olten: Walter 1978. 183 S. Kart. 24,–.

Der Verfasser dieses in Frankreich mit dem Grand Prix de la littérature catholique ausgezeichneten Buchs ist Historiker und Professor am Collège de France in Paris. In seinen bisherigen Publikationen befaßte er sich mit der Geschichte des Christentums im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts. Die jetzige Arbeit greift auch in die Gegenwart aus: Sie will den „Mythos der Christenheit denunzieren" (18), die heutige Entchristlichung „relativieren und entdramatisieren" (28) und Wege zu einer wahren christlichen Kirche der Zukunft zeigen.

Die „Christenheit" der vergangenen Jahrhunderte ist in Delumeaus Sicht „eher eine autoritäre Konstruktion als der bewußte Glaube der Massen" (46). Durch eine „widernatürliche Ehe" (57) mit dem Geld und der Macht sei die Kirche nach Konstantin totalitär geworden und habe so „das Evangelium ständig verleugnet" (19). Doch finde man schon im Mittelalter in der „mit Zwangsmaßnahmen operierenden, repressiven" Kirche auch ein „freies Christentum" (91) und neben der „synkretistischen" Religion der Massen eine „christliche Elite" (93). Die Gegenwart konfrontiere das Christentum „mit einer nie dagewesenen Situation" (27): Seine Macht schwinde, die Trennung vom Staat sei vollzogen, die Entchristlichung schreite voran, und die Verfolgungen der Kirche in den totalitären Staaten seien oft schlimmer als in der Antike. Aber das bedeute nicht den Tod des Christentums, sondern ermögliche erst einen christlichen Glauben, wie er schon immer hätte sein sollen.

Delumeau plädiert für ein „volksnahes Christentum" (125) ohne autoritären Klerikalismus, ohne monarchistische Strukturen, ohne konfessionelle Trennungen, und mit einem Papst, der von einem Parlament der Kirche auf begrenzte Amtsdauer gewählt wird und auf den Vatikan verzichtet. Ein „vereinfachtes Credo" mit einem „Minimum der absolut notwendigen Lehrsätze" solle das Fundament einer „Wiedervereinigung in der Verschiedenheit" (138 f.) bilden. Die Zukunft gehöre einem von der Macht befreiten und wieder arm gewordenen Christentum. Delumeau nennt zahlreiche Beispiele für die Lebenskraft dieses Christentums in unserer Zeit.

Die Fakten, die das Buch schildert, und auch die Schwächen und Versäumnisse der Kirche, die es anprangert, sind nicht unbekannt. Sie bilden das zentrale Thema aller Religionskritik seit der Aufklärungszeit. Es ist ein Verdienst des Verfassers, daß er diese Kritik im Blick auf die heutige Zeit griffig und mit spürbarem Engagement für ein erneuertes Christentum formuliert. Er bringt sich freilich selbst um ein gut Teil seiner Wirkung, weil er die spezifische französische Entwicklung auf die Gesamtkirche projiziert. In anderen Ländern ist die Geschichte anders verlaufen, und auch die heutige Situation unterscheidet sich erheblich. Ob ferner die Unterscheidung zwischen einer mündigen Elite und einer trägen Masse Grundlage einer lebendigen Kirche sein kann, bedürfte einer eingehenderen Diskussion. Zustimmung verdient der Satz, den Delumeau als „zentrales Argument" seines Buchs bezeichnet: „daß der Gott der Christen früher viel weniger lebendig war, als man geglaubt hat, und daß er heute viel weniger tot ist, als man zugibt" (153).

W. Seibel SJ

Kasper, Walter: *Gottes Zeit für Menschen.* Besinnungen zum Kirchenjahr. Freiburg: Herder 1978. 96 S. Kart. 10,50.

Die Meditationen dieses Bändchens sind aus Predigten entstanden, die Walter Kasper, Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, in den beiden letzten Jahren in verschiedenen Gemeinden gehalten hat. Die Texte verraten nicht nur ein großes Geschick, theologisch verantwortet zu verkünden. Sie können auch der Meditation im Advent, an Weihnachten, in der österlichen Bußzeit, am Gründonnerstag, an Ostern und Pfingsten, an Fronleichnam dienen; denn Kasper setzt immer am Wort der Bibel an und erhebt dessen lebensdeutenden Sinn mit Sorgfalt, in Auseinandersetzung mit der konkreten Situation des heutigen Christen. Vor allem fällt auf, welche Bedeutung er der sozialen Dimension des Glaubens beimißt. Er entdeckt etwa in Marias Begegnung mit Elisabeth ein „Urbild der Gemeinschaft der Glaubenden" (13 ff.) und nennt Weihnachten „das Fest christlicher Brüderlichkeit" (39 ff.). Damit bringt er nur den Beweis für den aufs erste provozierenden Satz: *„Ein* Christ ist *kein* Christ" (13). Durch diese Erkenntnis wird derjenige, der die Texte für sich meditiert, immer wieder zurückgeführt in die Gemeinde, wird seine christliche Erfahrung eingebettet in die geschichtlich reiche und sozial vielfältig greifbare Erfahrung des Volkes Gottes, der Kirche. Daß damit einem gewiß nicht-christlichen Subjektivismus gesteuert wird, der durch Meditationen allzu leicht genährt werden kann, ergibt sich sozuzagen als Nebenfrucht der anregenden Texte.

R. Bleistein SJ

Kirchenrecht

Mosiek, Ulrich: *Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche.* Bd. 3: Der Bischof und die Teilkirche. Freiburg: Rombach 1978. 176 S. (Rombach Hochschul Paperback. 91.) Kart. 24,–.

In Anbetracht der verbreiteten Unsicherheit und Unkenntnis, die auf dem Gebiet des kanonischen Rechts im Gefolge der nachkonziliaren Umwälzungen weithin besteht, ist das Erscheinen des vorliegenden Bandes III des Verfassungsrechts der Lateinischen Kirche, „Der Bischof und die Teilkirche", ein begrüßenswertes Ereignis. Da die „Wiederentdekkung der Teilkirche" eines der hauptsächlichen Ergebnisse des Zweiten Vatikanums darstellt, verdient dieser Band besondere Aufmerksamkeit. Ulrich Mosiek, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau, ist am 12. 2. 1978 an einer langwierigen und tückischen Krankheit gestorben. Bereits 1975 erschien Band I seines Verfassungsrechts der Lateinischen Kirche, der die Grundfragen des kirchlichen Verfassungsrechts zum Gegenstand hat; zu Beginn des Jahres 1978 konnte der Verfasser noch Band II veröffentlichen, der die „Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich" behandelt.

Auch der abschließende dritte Band besitzt

den Charakter eines Leitfadens, der in erster Linie für den akademischen Unterricht bestimmt ist, aber auch der pastoralen Praxis wertvolle Dienste leisten kann. Er berücksichtigt in vollem Umfang die nachkonziliare Rechtsentwicklung. Das 1. Kapitel behandelt den Bischof und das Bischofsamt, die Besetzung der Bischofsstühle unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in den Geltungsbereichen der verschiedenen deutschen Konkordate, die Rechtsstellung der Koadjutoren und Hilfsbischöfe und das durch das Zweite Vatikanum neugeschaffene Amt des Bischofsvikars. Das 2. Kapitel bringt eine im einzelnen außerordentlich knappe und im Detail nicht voll befriedigende Darstellung der mit dem Bischofsamt verbundenen vielfältigen diözesanen Dienste, nämlich der bischöflichen Kurie, der Dom- und Stiftskapitel, der Diözesankonsultoren, des Priesterrats, des Seelsorge- und Diözesanrats, der Diözesansynode, der interimistischen Leitung der Diözesen und schließlich der neuen überpfarrlichen Strukturen der diözesanen Region und des Pfarrverbands. Das letzte Kapitel, „Das Pfarramt und seine Hilfsorgane", befaßt sich mit der Rechtsstellung der Pfarrei und des Pfarrers, des Pfarrgemeinderats, der außer dem Pfarrer tätigen Hilfspriester und des Kirchenrektors. Umfangreiche Literaturangaben, ein chronologisch angeordnetes Gesamtverzeichnis sämtlicher in den Bänden I–III eingearbeiteten konziliaren und sonstigen kirchenrechtlichen Dokumente und ein Gesamtregister, das sich ebenfalls auf die Bände I–III bezieht, sind dem Band am Ende beigegeben.

Erstmals wird in diesem von Ulrich Mosiek mit letzter Kraft verfaßten Band im deutschen Sprachraum der gelungene Versuch unternommen, die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Teilkirche und die Pfarrei auf der Ebene des Rechts zu einer geschlossenen Darstellung zu bringen. Dafür gebührt Ulrich Mosiek bleibender Dank. *J. Listl SJ*

Primetshofer, Bruno: *Ordensrecht auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz.* Freiburg: Rombach 1978. 399 S. (Rombach Hochschul Paperback. 89.) Kart. 29,–.

Die kirchlichen Orden und Kongregationen sind in der nachkonziliaren Ära in der schwierigen Situation, das von ihnen vom Konzil geforderte „aggiornamento" für sich allein anstreben und durchführen zu müssen. Diese Entwicklung hat dazu geführt, daß gerade auf dem Gebiet des Ordensrechts die Unsicherheit besonders groß ist. Im übrigen können die bedeutsamen Veränderungen und Entwicklungen, die das Zweite Vatikanische Konzil gerade auch bei den Orden ausgelöst hat, noch in keiner Weise als abgeschlossen gelten. Vieles ist hier noch im Fluß.

Angesichts dieser Situation ist es besonders zu begrüßen, daß der Verfasser, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Universität Linz (Donau), in dem vorliegenden Band eine zuverlässige und gründliche Darstellung der nachkonziliaren Ordensgesetzgebung nach dem gegenwärtigen Rechtszustand bietet. Wie der Verfasser im Vorwort selbst betont, ist seine Darstellung in erster Linie auf die Bedürfnisse der Praxis und der Ordensoberen zugeschnitten. Methodisch geht er zutreffend vom Ordensrecht des – jedenfalls zum Teil – noch geltenden Codex Iuris Canonici vom Jahr 1917 aus. Im Anschluß daran werden jeweils die Veränderungen und Novellierungen dargestellt, die die nachkonziliare Entwicklung des Ordensrechts gebracht hat. Aus verschiedenen Erwägungen hat der Verfasser davon Abstand genommen, die Reformvorstellungen des Ordensrechts im Rahmen des neuen Codex Iuris Canonici in seine Darstellung miteinzubeziehen. Dieser Verzicht ist vor allem deshalb gerechtfertigt, weil gerade der Entwurf des neuen Ordensrechts, insbesondere bei den davon unmittelbar betroffenen Ordensgemeinschaften selbst auf nahezu einhellige Ablehnung gestoßen ist und gegenwärtig einer Revision unterzogen wird.

Die inhaltliche Fülle und die Details dieses Bandes können hier nicht einmal angedeutet werden. Nach einer einführenden Darstellung der allgemeinen Begriffe und der Rechtssprache des Ordensrechts behandelt der Ver-

fasser zuerst das institutionelle Recht der Orden, d. h. die Errichtung, Aufhebung und Leitung von Ordensgenossenschaften mit Einschluß der geistlichen Leitung und des klösterlichen Vermögens- und Vermögensverwaltungsrechts. Anschließend wendet er sich dem individuellen Ordensrecht zu, d. h. dem Eintritt in eine Ordensgenossenschaft und dem Verlassen derselben. Hierbei werden die Gelübde, die Rechtsstellung des Professen, das Weiherecht und die einzelnen Pflichten und Privilegien der Ordensleute behandelt. Die letzten Kapitel befassen sich mit dem freiwilligen Ausscheiden und dem Ausschluß von Ordensangehörigen aus ihrem Verband. Eine kurze Darstellung der besonderen Rechtslage der Gesellschaften mit gemeinsamem Leben ohne Gelübde und der Säkularinstitute ist angefügt. Dem Band beigegeben ist ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein vorzügliches Sachwortregister. Der Verfasser hat in diesem Band für die Praxis des Ordenslebens ein zuverlässiges und umfassendes Nachschlagewerk des geltenden Ordensrechts für die Übergangsphase zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Erscheinen des neuen Codex Iuris Canonici geschaffen.

J. Listl SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Autobahnkirche in Baden-Baden mit den Betonreliefs von Emil Wachter bietet mehr als eine neue Variation des modernen Kirchenbaus. Herbert Schade legt dar, wie sich in diesem Bauwerk eine Wende in der Sakralarchitektur abzeichnet: Hier entstand erstmals wieder eine kirchliche Bildwelt in plastischer Form, eine „Theologie in Beton".

Die von der stoischen Philosophie der Antike vertretene Idee universaler Humanität wurde durch das Christentum für die Neuzeit bewahrt und entfaltet. Deswegen besteht zwischen der aufklärerisch-rationalen und der christlichen Begründung der Menschenrechte kein Gegensatz. Walter Kern, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, legt diese Zusammenhänge dar.

Die Umweltkrise, die vor allem seit der Verknappung des Erdöls 1973 deutlich geworden ist, wird in der verschiedensten Weise zu erklären versucht: von der pseudoromantischen Unlust an der Technik über marxistische Kapitalismuskritik bis zur Verharmlosung der Gefahren und zu einem ungebrochenen Zukunftsoptimismus. Karl Anton Wohlfahrth gibt einen Überblick über die Bandbreite der unterschiedlichen Bewertungen.

Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, zieht eine erste Bilanz der Jahre seit dem Abschluß der Gemeinsamen Synode (1975): Hat die Synode die Erwartungen erfüllt? Was bleibt von den Diskussionen und Beschlüssen?

In der Auseinandersetzung des Hamburger Pastors Paul Schulz mit seiner Kirche spielt die Frage nach der Vereinbarkeit der Existenz Gottes mit den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung eine wesentliche Rolle. Schulz will „Gott im naturwissenschaftlichen Rahmen zur Sprache bringen" und sieht es daher als notwendig an, daß sich theologische und religiöse Erkenntnis nur noch naturwissenschaftlicher Methoden und Kategorien bedient. Werner H. Ritter setzt sich mit diesem Postulat auseinander.

Fotonachweis: Abb. 1 Mall, Heidelberg; Abb. 2–8 Felix Wachter, Karlsruhe.

Die Konferenz von Puebla

Große Konferenzen gehören zum Bild unserer Zeit; sie sind notwendig, aber selten erlangen sie die Bedeutung, die man ihnen zuzuschreiben geneigt ist oder von ihnen erhofft. Auch für Konferenzen der Kirche gilt dies bis zu einem gewissen Grad; freilich liegt ihr Geschehen auf einer anderen Ebene, und deswegen sind Wirkungen oft unabsehbar, wie das Beispiel des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich zeigt. Auch die dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, die vom 27. Januar bis zum 13. Februar 1979 in Puebla (Mexiko) stattfand, darf nicht „wie ein Symposion von Experten, nicht wie ein Parlament von Politikern, nicht wie ein Kongreß von Wissenschaftlern oder Technikern" (Eröffnungsansprache Johannes Pauls II.) beurteilt werden.

In einer großen Bandbreite zwischen Hoffnung und Skepsis bewegten sich die Erwartungen an diese Konferenz, in Lateinamerika und in weiten Teilen der Weltkirche. Noch nie zuvor war eine lateinamerikanische Bischofskonferenz so langfristig und intensiv vorbereitet worden, noch nie zuvor waren aber auch die internen und externen Konfliktfelder der lateinamerikanischen Kirche so deutlich geworden. Vor zehn Jahren – bei der zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin (Kolumbien) – hatte die lateinamerikanische Kirche ihre grundlegende Option für die Armen und Unterdrückten getroffen, eine Pastoral der Befreiung entworfen und ihre Rolle im Entwicklungsprozeß theologisch begründet. Würde Puebla diese Option bestärken oder Medellin korrigieren? Würde Puebla die sich abzeichnenden Umrisse eines neuen Glaubensbewußtseins und eines neuen Kirchenbilds anerkennen und fördern?

In 21 Kommissionen stellte sich die Konferenz von Puebla vier großen Themenkreisen: Pastorale Sicht der lateinamerikanischen Wirklichkeit; Überlegungen zur Glaubenslehre; Evangelisation in der Kirche Lateinamerikas und für sie – Gemeinschaft und Mitbeteiligung; die evangelisierende und missionarische Kirche heute und in der Zukunft. Für die Arbeit in den Kommissionen stellte die Eröffnungsansprache des Papstes einen Impuls der Ermutigung dar. Johannes Paul II. respektierte nicht nur den Spielraum der Bischöfe für die eigenständige und eigenverantwortliche Klärung der für Lateinamerika spezifischen Probleme; er umriß auch seine theologische und pastorale Position in einer Weise, die dem größten Teil des lateinamerikanischen Episkopats entsprach, indem er die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Konferenz von Medellin sowie vor allem das Apostolische Schreiben „Evangelii Nuntiandi" zum Fundament und Leitfaden der Konferenz von Puebla erklärte.

Daß sich nach heftigen Diskussionen trotz aller Spannungen und Konflikte innerhalb des lateinamerikanischen Episkopats die deutliche Mehrheit der Bischöfe zu mutigen und unmißverständlichen Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwart an den Sendungsauftrag der Kirche in Lateinamerika durchzuringen vermochte, konnte nach der Ansprache des Papstes als möglich vermutet werden, blieb jedoch dennoch ein überraschendes Ergebnis. Die Bewegung der lateinamerikanischen Kirche zu einer Kirche mit dem Volk, die in Medellin begonnen hatte, fand in Puebla Bestätigung, Rechtfertigung und neuen Impuls; sie ist – gemessen an den Dokumenten – noch entschiedener und zugleich klüger geworden. Dieses Selbst- und Sendungsbewußtsein der Kirche, das in der Hinwendung zum Volk, besonders zu den Besitz- und Rechtlosen, und in der dadurch notwendigen Distanzierung von weltlicher Macht und einflußreichen Kreisen zum Ausdruck kommt, scheint der eigentliche und tiefste Grund für die unübersehbaren innerkirchlichen Konflikte zu sein, die die Diskussionen in Puebla zu einer Art von Zerreißprobe machten.

Die totalitären Regime Lateinamerikas können ihre Machtausübung nicht mehr mit christlichen Ordnungsvorstellungen bemänteln. Sie werden unzweideutig schwerer Verletzungen der Menschenrechte angeklagt, ohne daß Namen genannt werden. Freilich distanzierte sich die Konferenz mit derselben Deutlichkeit auch von Gewaltaktionen anderer Art, etwa von Terroristen und Guerillabewegungen. Aber diese Ablehnung von Gewalt schmälert nicht die Option der Kirche, sich mit den Armen und Rechtlosen gegen die bestehenden Herrschaftsstrukturen zu stellen: Von den Gewaltsystemen klagt sie die Grundrechte ein; sie fordert Land- und Sozialreformen zugunsten der armen Massen; multinationale Konzerne beschuldigt sie, sich auf Kosten ihrer Gastländer zu bereichern. Aber so eindringlich einzelne Phänomene der Armut und der Unterdrückung beim Namen genannt werden, so deutlich kommen die der Kirche spezifischen Anliegen und Vorgehensweisen zum Ausdruck: Die Distanz zu Ideologien wie dem kapitalistischen Liberalismus und dem kollektivistischen Marxismus, aber auch der „Nationalen Sicherheit", soll gewährleisten, daß eine tiefgreifende Veränderung der Gesellschaftsstrukturen allein die Würde aller Menschen zum Maßstab haben darf und durch eine neue Evangelisation Lateinamerikas erreicht werden soll. Die Vertiefung in die Erlösungsbotschaft Jesu, die als Auftrag zur Befreiung des Menschen verstanden wird, ist der einzige und entsprechende Wurzelboden, auf dem Recht und Pflicht der Kirche beruhen, in der Arena der Politik präsent zu sein.

Eine Konferenz und Dokumente allein haben noch nie eine Kirche verändert; aber Puebla wird seine große Bedeutung erhalten – als Meilenstein einer Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte und als Denkanstoß für die Weltkirche in ihrem Bemühen, die Verkündigung des Glaubens und den Einsatz für die Gerechtigkeit miteinander zu verbinden. *Hans Zwiefelhofer SJ*

Albert Keller SJ

Das Menschliche in der Kommunikation

Ursprünglich verständigte sich der Mensch redend und rufend. Weitere Entfernungen überbrückte er mit Trommeln oder Rauch- und Feuerzeichen; um eine zeitliche Distanz zu überspannen, benutzte er eingeritzte oder hinterlegte Symbole und Markierungen. Eine einschneidende Veränderung und Bereicherung menschlicher Kommunikation brachte die Entwicklung der Schrift, erweitert im Druck, samt der Möglichkeit des Versands durch Boten oder durch die Post. Eine neue, vielleicht ebenso einschneidende Veränderung erleben wir in der Gegenwart. An die Seite der sogenannten „Printkommunikation", die vom Buch über Zeitschrift und Zeitung bis zum Handzettel und Plakat alles Gedruckte und Vervielfältigte umfaßt, tritt zunehmend die Elektrokommunikation, die sich elektromagnetischer Impulse zur Übermittlung bedient. Wenn man von der bloßen Stimmverstärkung durch Mikrofon und Lautsprecher absieht, fällt sie mit der sogenannten „Telekommunikation" zusammen. Sie begann bereits im Jahr 1809 mit den ersten Versuchen zur Telegrafie; vor rund hundert Jahren kam das Telefon und später der Fernschreiber dazu. Als 1887 Heinrich Hertz elektromagnetische Wellen und deren Ausbreitung in der Luft experimentell nachgewiesen hatte, war der Weg für die drahtlose Telekommunikation eröffnet, also die drahtlose Telegrafie, den Rundfunk, den mobilen Funk und das Fernsehen. Auf diesen Übertragungstechniken, durch Kabel oder durch Funk, basiert auch die gegenwärtige Telekommunikation, allerdings mit neuen Möglichkeiten durch die Verwendung von Glasfaserkabeln bei der netzabhängigen Übertragung und den Einsatz von Satelliten als Relaisstationen für den (Fernseh-)Funk.

Für eine größere Öffentlichkeit in der Bundesrepublik sind wohl vor allem zwei Projekte interessant, in denen diese moderne Kommunikationstechnik in absehbarer Zeit dem Bürger zur Verfügung gestellt wird: einmal der Bildschirmtext, dann die Breitbandkabelnetze, meist kurz als „Kabelkommunikation" vorgestellt. Beim Bildschirmtext – nicht zu verwechseln mit der Bildschirmzeitung, auch Videotext genannt – wird das bestehende Fernsprechnetz genutzt; zwischen die Fernsprechleitung und das Fernsehgerät wird ein Signalumsetzer, der „Modem", geschaltet. Man kann dann von einer zentralen Datenbank die dort gespeicherten Informationen abrufen, die als Text oder als Schaubilder auf dem Bildschirm erscheinen. Die Deutsche Bundespost will 1980 mit einem großen Feldversuch in diesem Bereich starten, und bereits etwa ab 1982 soll sich jeder Telefonkunde an dieses Bildschirmtextsystem anschließen können.

Während sich die Übertragung von stillstehenden Bildern (Festbildern), wenn auch nicht problemlos, noch auf Verbindung mit Fernsprechbandbreite herstellen läßt, sind für die Wiedergabe bewegter Bilder grundsätzlich Breitbandbedingungen erforderlich, die eine Übertragung hochfrequenter Schwingungen (zwischen ein bis fünf Megahertz) erlauben. In vier sogenannten „Pilotprojekten", nämlich in Berlin, Mannheim-Ludwigshafen, München und Köln oder Wuppertal oder Dortmund, soll ein derartiges Breitbandkabelnetz erprobt werden. Es bietet die Chance, mindestens 25 Bewegbildprogramme, eine praktisch unbegrenzte Zahl von Musikübertragungen in Stereoqualität sowie den Inhalt aller deutschen Zeitungen und Zeitschriften zu empfangen (vgl. W. Kaiser u. a., Kabelkommunikation und Informationsvielfalt, München 1978). Außerdem besteht hier die Möglichkeit, einen Rückkanal vorzusehen, mit dem die Teilnehmer ihrerseits Informationen und Signale an die Zentrale senden und bei zentraler Vermittlung schließlich in weiterer Zukunft auch untereinander in Verbindung treten können (z. B. Bildfernsprechen).

Es versteht sich, daß man dieser „informativen Revolution" vielerorts nicht ohne Sorge gegenübersteht, nicht nur weil beträchtliche Kosten für diese Kommunikationstechniken und für die anschließende Bereitstellung von Programmen, Informationen und Diensten anfallen werden, sondern mehr noch weil man eine Kommunikationsüberflutung befürchtet, die den Bürger eher isolieren und in eine politische Apathie treiben könnte als ihn besser in die Gesellschaft einzubeziehen; neben ungelösten rechtlichen, wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Problemen werden daher auch grundsätzlichere, auf der Ebene des Humanen und der Ethik angesiedelte Bedenken ins Feld geführt.

Das rechtfertigt, ja fordert wohl den Versuch, daß wir uns vom Standpunkt der Kommunikationsphilosophie aus mit der Frage befassen: Was ist das Menschliche an der Kommunikation unter Menschen? Wir spalten diese Frage in vier Unterfragen auf: 1. Was ist Kommunikation? 2. Was ist das Vormenschliche in der Kommunikation? 3. Was ist das Unmenschliche bei der Kommunikation unter Menschen? 4. Was ist das spezifisch Menschliche an der Kommunikation unter Menschen?

1. Was ist Kommunikation?

Unter Kommunikation in einem weiten Sinn kann man jede Art von Verbindung, Miteinander-Verkehren, Mitteilung verstehen. Ihr lateinisches Stammwort heißt „communis" (gemeinsam). Kommunikation wäre von daher das, was Gemeinsamkeit herstellt, Gemeinschaft stiftet. Der Begriff ist heute ein „Catchword", wie die amerikanischen Kommunikationstheoretiker sagen. Daß es solche „Fangwörter" gibt, stellt selbst einen kommunikationstheoretisch interessanten Vorgang dar. Man verwendet sie nämlich zu dem Zweck, die Auf-

merksamkeit eines Hörers oder Lesers zu fangen. Solche Fangwörter müssen also attraktiv sein, und sie sind es in der Regel einfach deshalb, weil sie modisch sind. Als ein solches Modewort kann auch „Kommunikation" betrachtet werden.

Daher ist es nicht verwunderlich, daß es an einer bei ziemlich allen Modewörtern grassierenden Krankheit leidet: es ist unheilbar vieldeutig. Selbst im wissenschaftlichen Sprachgebrauch wird es keineswegs einheitlich verwendet. In seinem Buch: Kommunikation. Eine Begriffs- und Prozeßanalyse (Opladen 1977) führt Klaus Mertens 160 mehr oder weniger voneinander abweichende Definitionen dieses Begriffs auf. Auch in Wortzusammensetzungen besitzt er keinen eindeutigen Sinn. Nicht selten wird etwa „Kommunikationstheorie" gleichbedeutend mit „Informationstheorie" gebraucht. Innerhalb der Informationstheorie bezeichnet man mit „Kommunikation" den Austausch und die Verarbeitung von Signalen bei Lebewesen. „Information" selbst hingegen wird nicht auf Prozesse zwischen Lebewesen beschränkt. Man versteht sie dann als Übermittlung einer Nachricht oder als die übermittelte Nachricht selbst. Dabei ist wiederum „Nachricht" nicht alltagssprachlich, sondern im Sinn der Nachrichtentechnik verstanden, und in ihr heißt „Nachricht" jede Zusammenstellung von Zeichen oder auch Zuständen, die auf einen Empfänger derart übertragen werden können, daß sie diesen beeinflussen. Nachrichtentechnik hat die Aufgabe, die Übertragung und Verarbeitung der Nachrichten technisch zu ermöglichen. Die Verarbeitung der Nachricht besteht in ihrer Umformung, ihrer (logischen) Verknüpfung und Einordnung mit anderen Nachrichten und in ihrer Speicherung. Die Umformung nennt man „Codieren", wenn die Nachricht für die Übermittlung in Signale umgesetzt wird, der umgekehrte Vorgang heißt „Decodieren".

Diese Überlegung ist deshalb auch für eine Betrachtung der menschlichen Kommunikation von Belang, weil man diese oft nach dem Modell einer solchen Informationsübermittlung im Bild einer Kette beschrieben hat, das mir irreführend erscheint. Die Glieder dieser Kette sähen wie folgt aus: 1. Nachricht, 2. Codieren, 3. Übermitteln, 4. Decordieren, 5. Verarbeiten und Speichern. Man hat in der wissenschaftlichen Literatur zu oft der Versuchung nachgegeben, auch menschlichen Gedankenaustausch einfachhin nach einem solchen Maschinenmodell verstehen zu wollen. Diese Versuchung liegt nahe, da man heute vorherrschend das als erklärt betrachtet, von dem man weiß, wie es geht, d. h. aber, wie man es konstruieren kann. Man hat ja auch umgekehrt die These aufgestellt: Alles, was sich naturwissenschaftlich beschreiben läßt, läßt sich auch bauen. Weil man nun weiß, wie sich Nachrichten im angegebenen Sinn maschinell, d. h. von technischem Sender zu technischem Empfänger, übermitteln und verarbeiten lassen, versucht man von daher die menschliche Kommunikation zu erläutern.

Ich möchte zunächst nur auf einen Grund hinweisen, weshalb eine solche Erklärung menschlicher Kommunikation unzureichend ist: Beim Menschen lassen

sich Nachricht und Codierung nicht trennen. Er muß seine Gedanken nicht nur äußern und zu diesem Zweck in einen Code, in Worte fassen, sondern er verfügt über den Gedanken gar nicht, wenn er ihn nicht bereits „codiert", nämlich sprachlich gefaßt hätte. Die für die Massenmedien gebrauchte Formel von McLuhan „The medium is the message", „das (Übermittlungs-)Mittel ist die Nachricht", trifft für die menschliche Kommunikation allgemein zu. Dennoch gibt es auch Entsprechungen zwischen mechanischer Nachrichtenübermittlung und menschlicher Kommunikation. Damit wären wir jedoch bei der zweiten Frage, bei dem Vormenschlichen an der menschlichen Kommunikation.

Bevor wir diese erörtern, müssen wir eine zumindest vorläufige Antwort auf unsere erste Frage, was Kommunikation sei, versuchen. Weil es sich dabei um eine Begriffsbestimmung handelt, scheint es mir legitim, die Frage umzuformulieren. Sie lautet dann: Was wollen wir im Rahmen dieses Artikels unter Kommunikation verstehen? Hierauf läßt sich kurz mit einem Vorschlag antworten: Ich nenne „Kommunikation" jede Art von Prozessen, durch die Kontakte zwischen Lebewesen geschaffen werden, ein Austausch unter ihnen zustande kommt und Gemeinschaft unter ihnen hergestellt oder erhalten wird.

Damit ist sowohl die Begriffsverwendung der Informationstheorie vereinbar, die, wie gesagt, unter Kommunikation den Austausch und die Verarbeitung von Signalen bei Lebewesen versteht, wie auch der Begriff von Kommunikationsforschung, die als Teil der Sozialpsychologie und Soziologie die interpersonalen Beziehungen erforscht, wie auch der Titel Kommunikationswissenschaft, die sich auf die Untersuchung von Massenkommunikationsmitteln, kurz Massenmedien genannt, konzentriert. Man kann noch darauf hinweisen, daß bereits bei Tieren ein gut Teil der Wechselbeziehungen auf Zeichenaustausch beruht. Erst recht ist das beim Menschen der Fall, und für ihn spielt wiederum unter den Zeichen die Sprache als Gemeinschaft stiftendes Mittel eine alles beherrschende Rolle.

2. Was ist das Vormenschliche an der menschlichen Kommunikation?

Wir können bei der Frage nach der menschlichen Kommunikation die Frage außer acht lassen, ob es einen erfahrbaren Austausch zwischen Menschen gibt, der sich nicht auf der materiellen Ebene abspielt und keine körperlichen Prozesse zur unerläßlichen Voraussetzung hat, also etwa ob es außersinnliche Mitteilungen, reine Gedankenübertragungen und dergleichen gibt. Zumindest liegen darüber keine gesicherten Ergebnisse vor, und allenfalls handelt es sich um Randphänomene, die bei der Betrachtung jener menschlichen Kommunikation, der wir auf Schritt und Tritt begegnen, vernachlässigt werden können. Von dieser jedoch gilt, daß sie auf Zeichenaustausch beruht. Alle Zeichen sind aber empirische Gegebenheiten.

Deshalb kann man den Prozeß des menschlichen Zeichenaustauschs, was seine materielle Seite angeht, in Analogie zur maschinellen Nachrichtenübermittlung betrachten. Allerdings ist bereits hier zu beachten, daß auch unter dieser Rücksicht der Mensch nicht einfach wie eine Maschine funktioniert, daß vielmehr nur jene Rücksicht am menschlichen Verhalten betrachtet wird, die eine Ähnlichkeit mit maschinellen Vorgängen aufweist. Es sollen hier zwei Momente herausgegriffen werden, die von der Informationstheorie für die Nachrichtenübermittlung und den Zeichenaustausch registriert werden. Man könnte sie mit den Stichworten „Rauschen" und „Redundanz" ansprechen.

Unter *Rauschen* versteht man in der Nachrichtentechnik jenen Störeffekt bei der elektrischen Nachrichtenübertragung, der durch unregelmäßige Elektronenbewegungen hervorgerufen wird und der sich nie vollständig ausschließen läßt. Das läßt sich für jede Art von Zeichenübermittlung und Zeichenwahrnehmung verallgemeinern. Das Zeichen gehört immer zu einer Umgebung, von der es sich abheben muß, damit es als Zeichen erkannt werden kann; es darf in ihr nicht untergehen, ebensowenig wie ein Signal in einem es überlagernden Rauschen. So kann z. B. ein dürres Blatt im herbstlichen Laubwald nicht als Zeichen dienen, wohl aber ein Fichtenzweig in einem reinen Eichenwald. Eine chaotische Umgebung kann daher, weil sie es erschwert, einen Zeichenträger von ihr abzuheben, die Zeichengebung erschweren oder sogar ausschließen. Für die menschliche Kommunikation ist diese Überlegung insofern von Bedeutung, als auch bei ihr durch regellose und chaotische Verhältnisse wie durch eine dem Rauschen analoge Reizüberflutung die zwischenmenschliche Mitteilung behindert oder unmöglich gemacht werden kann.

Unter *Redundanz* versteht man dasjenige an einer Übermittlung, das keine Information trägt bzw. für eine Decodierung der Nachricht oder ihr Verständnis überflüssig ist. Der Rest heißt informativ relevant. Den Unterschied zwischen einem redundanten und einem informativ relevanten Text erkennt man am deutlichsten, wenn man einen Brief mit einem Telegramm vergleicht; denn im Telegramm vermeidet man überflüssige Übermittlung. Die Redundanz dient zunächst dazu, Übermittlungsfehler leichter zu korrigieren. Man kann z. B. weniger redundant statt Kilometer „km" schreiben oder statt Zentimeter „cm". Wenn sich jedoch durch eine Übertragungsstörung c und k nicht unterscheiden ließen, bliebe bei der redundanten Form „Cilometer" dennoch die Nachricht unmißverständlich. Außerdem darf man menschliche Kommunikation und auch menschliche Sprache nicht allein im Dienst der Informationsübermittlung sehen.

Daß man im übrigen zu absurden Folgerungen gelangen kann, wenn man versucht, alles Redundante bei einer Übermittlung wegzulassen, jedenfalls solange es sich um normalsprachliche Kommunikation handelt, macht folgender jüdischer Witz deutlich. Da telegrafiert ein junger Vater an die Eltern seiner Frau: „Rebekka glücklich entbunden Sohn". Diese Information erscheint äußerst

knapp. Dennoch warf der Schwiegervater dem Absender vor: „Soviel überflüssige Worte, soviel vergeudetes Geld. Du schreibst ‚Rebekka', wer sonst soll ein Kind bekommen haben, wenn du telegrafierst? Dann ‚glücklich' – sonst hättest du doch nicht gleich telegrafiert. Weiter ‚entbunden' – denkst du, ich glaube an den Storch. Und selbst ‚Sohn' hättest du dir sparen können. Bei einer Tochter wärst du nicht gleich zum Telegrafenamt gerannt."

Man mißt die Menge der übermittelten Information mit der Anzahl der Ja-Nein-Entscheidungen, die übermittelt werden muß; man benutzt dafür eine Zeicheneinheit des Binärsystems, die man „bit" nennt. Wie viele Entscheidungseinheiten übermittelt werden müssen, hängt jedoch auch vom Zustand des Empfängers ab. Versteht man „Information" und „Nachricht" alltagssprachlich etwa als die Mitteilung eines Sachverhalts, dann hängt die erforderliche Informationsmenge vom Wissensstand des Empfängers ab. Je unwahrscheinlicher für ihn die Nachricht ist, desto mehr Informationsgehalt besitzt sie; der Informationswert mißt sich also an der beseitigten Ungewißheit. Daß in Boulevardzeitungen den Nachrichten von Verbrechen und Katastrophen ein hoher Informationswert zuerkannt wird, hat auch diese positive Seite: Sie gelten als unwahrscheinlich. Für das Lernen als Wissensspeicherung folgt daraus, daß es Redundanz erzeugt; man könnte auch sagen, Lernen in diesem Sinn stumpft ab. Der durch Wissensansammlung Gebildete kann nämlich auf viele Informationen reagieren mit „Weiß schon" oder „Das habe ich mir bereits gedacht". Wir haben hier einen ähnlichen Fall wie in der Wissenschaft allgemein, die ja auch Erfahrungen vereitelt, wenn man unter Erfahrung das Kennenlernen von Neuem versteht. Auch das ist erwähnt, um auf eine Gefahr der Kommunikation hinzuweisen, nämlich darauf, daß der „Überinformierte" in gewisser Hinsicht unempfänglicher für menschliche Kommunikation wird.

Man müßte nun, um die ganze Breite des Vormenschlichen an der menschlichen Erfahrung anzugeben, auch auf die tierische Kommunikation eingehen. In letzter Zeit hat dieses Problem deshalb neue Aufmerksamkeit gefunden, weil amerikanische Experimente mit Schimpansen, denen man den Umgang mit Taubstummenzeichen oder mit Bildsymbolen beigebracht hat, wieder den Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Sprache zum Diskussionsgegenstand erhoben haben. Dazu hier nur soviel: Schon Johann Gottfried Herder schrieb in seiner berühmten „Abhandlung über den Ursprung der Sprache" (1770) den Satz: „Bereits als Tier hat der Mensch Sprache." Damit ist ausgedrückt, daß sich nicht wenige Elemente und Funktionen der tierischen Kommunikation, allerdings auf menschliche Weise umgeprägt, auch in der menschlichen Sprache fortsetzen. Beim Tier wie beim Menschen findet sich z. B. Lautgebung als Ausdruck von Schmerz, Wut, freudiger Erregung usf. Von daher erklärt sich leicht, daß ihnen auch Appellfunktion zukommen kann, aus dem Wutausbruch wird Drohung, aus der Angst Warnung oder Hilfeschrei, aus der freudigen Er-

regung Lockruf usf. Allerdings ist bei den Tieren die appellative Wirkung einer Äußerung ganz überwiegend angeboren, wie z. B. das Locken einer Glucke oder der Schwänzeltanz der Sammelbienen, die berühmte Bienensprache. Schließlich wäre, wenn man die Gemeinsamkeiten von menschlicher und tierischer Sprache aufzählen will, auch noch die kommunikative Funktion der Sprache zu nennen sowie – in schwächerer Entsprechung – deren traditionsbildende und performative Leistung.

Kommunikativ werden die Laute wirksam, wenn sie nicht nur als Signale für Zwecke eingesetzt werden, die über die Kommunikation hinausgehen, wie für Partnersuche, Warnung, Drohung oder Hilferuf, sondern wenn sie gebraucht werden, um sozialen Kontakt überhaupt erst einmal herzustellen oder zu erhalten. Es ist auch eine vorrangige Funktion der menschlichen Sprache, die Kommunikation herzustellen und aufrechtzuerhalten. Für die meisten übrigen Sprachfunktionen ist es nämlich unerläßlich, daß zunächst einmal „Sprechkontakt" eingeleitet und abgesichert wird. In der Regel genügt es dafür, die Reaktion auf das Ansprechen zu beobachten; in schwierigeren Situationen wird der Kontakt durch Fragen („Hören Sie mich?", „Können Sie mich verstehen?") kontrolliert. Aber der Sprechkontakt wird durchaus nicht nur als Vorbedingung für andere sprachliche Funktionen angestrebt, sondern ein gut Teil menschlicher Gespräche will nichts anderes als eine – und sei es eine sehr beiläufige und vorübergehende – Gemeinschaft zustande bringen oder pflegen; das gilt vom Gruß oder von Plaudereien über das Wetter bis zu sehr ernsthaften Unterredungen, bei denen das Thema dennoch Vorwand sein kann, damit überhaupt gesprochen wird. Diese Sprachverwendung darf keinesfalls geringgeschätzt werden, denn für den Menschen beruht Gemeinschaft weit mehr als bei irgendeinem Tier darauf, daß Sprachkontakte bestehen; daher gilt es nicht zu Unrecht als deutliches Zeichen der Feindschaft, daß man sich nicht mehr grüßt, während einer, der (noch) nicht gegrüßt oder ins Gespräch gezogen wird, dadurch als Fremder gekennzeichnet ist.

Daß auch die *traditionsbildende* Funktion der Sprache Parallelen im Vormenschlichen hat, zeigt sich an folgendem: Alle Tiere können lernen, also auch verallgemeinern. Höhere Tiere, wozu hier z. B. auch Dohlen oder Ratten rechnen, vermögen Erlerntes weiterzugeben, etwa indem sie beim Anblick eines Feindes Warnrufe ausstoßen; die Jungen richten sich in ihrem Verhalten danach, betrachten also etwas als Feind, womit sie selbst noch keine negativen Erfahrungen gemacht haben. So bilden sich Traditionen heraus.

Schließlich besteht eine beschränkte Gemeinsamkeit zwischen vormenschlichem, tierischem Verhalten und der menschlichen Kommunikation auch hinsichtlich der *performativen* Funktion der Sprache. Durch sie wird eine bestimmte gesellschaftliche Situation oder Ordnung hergestellt, z. B. bei einer Wette, einem Kaufvertrag oder einer Eheschließung. Affen benutzen etwa die ihnen zur Ver-

fügung stehenden Kommunikationsmittel wie Laute, Mimik und Gestik fast ausschließlich dazu, die Beziehungen zwischen den Partnern und dadurch die Position des Individuums in der Gruppe zu bestimmen oder zu verändern. Dabei kann wie bei der menschlichen Performation die Beachtung eines strengen Rituals der Äußerung für deren Gelingen entscheidend sein.

Wenn wir so in Kürze auf einige vormenschliche Züge der menschlichen Kommunikation hingewiesen haben, darf doch nie außer acht gelassen werden, daß auch bei den Sprachfunktionen, die beim Menschen und bei Tieren ähnlich auftreten, der bewußte Mensch die Sprache stets anders einsetzt als das Tier.

3. Was ist unmenschlich bei der Kommunikation unter Menschen?

Die Frage nach dem Unmenschlichen an der Kommunikation unter Menschen müßte besser so formuliert werden: „Wo liegen Gefahren, daß die Kommunikation unter Menschen unmenschlich wird?" Hier verdient zunächst der Hinweis Beachtung, daß die meisten dieser Gefahren keineswegs erst durch die modernen Kommunikationstechniken entstehen; diesen kommt vielmehr das Verdienst zu, daß sie uns auf nicht wenige Risiken erst richtig aufmerksam machen, die bei jeder menschlichen Kommunikation bedacht werden müßten.

Aus den Gefahren, die bereits *im vormenschlichen Kommunikationsbereich* sichtbar werden, greifen wir zwei Bereiche heraus: Überbetonung der Information und Reizüberflutung.

1. Die *Überbetonung der Information* führt dazu, daß der andere Mensch nur als Informationsträger und -übermittler für die Kommunikation von Bedeutung erscheint. Er wird nur als Mittel zur Überbringung von Nachrichten oder Neuigkeiten akzeptiert. Wenn es darauf ankommt, sind jedoch elektronische Informationsspeicher und die modernen Kommunikationsmittel insgesamt dem einzelnen Menschen weit überlegen. Soziale Lebewesen sind jedoch auf einen Kontakt miteinander angewiesen, der viel umfassender ist als ein Informationsaustausch. Wenn man daher dem Trend nachgibt, der jeden Plausch für eine unverantwortliche Zeitvergeudung hält, sofern er keine Informationen erbringt, dann wird die indirekte Kommunikation mit Hilfe von technischen Medien den menschlichen Kontakt ersetzen, und die eindrucksvollen Möglichkeiten zusätzlicher Kommunikation werden nur bewirken, daß der einzelne von der Gemeinschaft noch mehr isoliert und abgekapselt ist. „Ohne Zweifel wird der persönliche Kontakt bei einem technisch perfekten Kommunikationssystem häufig aus Bequemlichkeitsgründen auch dort wegfallen, wo nur ein direktes, unmittelbares Gespräch Nutzen und Hilfe bringen könnte: Die Verarmung des menschlichen Miteinanders nimmt zu" (D. Ratzke, Netzwerk der Macht, Frankfurt 1975, 174).

Außerdem wäre stets die Kommunikationssituation vorzuziehen, bei der mehr Partner beteiligt sind, wenn die Information allein den Ausschlag gäbe. Denn gerade angesichts des heutigen Spezialistentums wächst die Chance, sich neue Informationsquellen zu erschließen, mit der Anzahl der verfügbaren Gesprächspartner. Ebenso offenkundig ist jedoch in einem Zwiegespräch eine zwischenmenschliche Kommunikation erreichbar, wie sie sonst nirgends auftreten kann, und in einer Unterhaltung zu dritt oder in einer Kleingruppe ergeben sich wieder eigene Qualitäten. Daher bildet die Informationsfülle nicht den alleinigen Gradmesser für den Wert einer Kommunikation. Vielmehr verfügt jede Kommunikationssituation unabhängig von der Anzahl der Teilnehmer über eine eigene Wertigkeit, die nicht einfach mit der Teilnehmerzahl zu- oder abnimmt. Daher kann die Möglichkeit, mit einer größeren Zahl von Kommunikationspartnern in Verbindung zu treten, wie sie die modernen Techniken eröffnen, so lange begrüßt werden, wie sie die Zweier- oder Kleingruppenkommunikation nicht verdrängt.

2. Zur *Reizüberflutung* hier nur soviel: Die Verhaltensforschung weiß, daß Tiere, wenn ihnen übernormale Auslöser angeboten werden, die normalen Reize vernachlässigen, so daß z. B. Singvogeleltern den Jungkuckuck bereitwilliger füttern als die eigenen Kinder, weil er den Rachen weiter aufsperrt und so übernormale Reize aussendet. Abgesehen davon, daß bei einer chaotischen Umwelt Signale gar nicht mehr vernommen werden können, führt auch beim Menschen die ständige Fütterung mit übernormalen Reizen zur Abstumpfung, so daß dann wieder Programme zu seiner Sensibilisierung nötig werden, die kennzeichnend für unsere Zeit sind. Auf diesem Hintergrund ist auch die Diskussion über Gewalt und Sex im Fernsehen zu betrachten.

Bei den *spezifisch menschlichen Gefahren* der Kommunikation geht es um Gefährdungen, die bei jeder Kommunikation auftreten können, jedoch durch die neuen Kommunikationssysteme vermehrt drohen. Ich gehe davon aus, daß das Hauptkommunikationsmittel des Menschen, die Sprache, in fünf Grundbezügen steht: zum Sprecher, zum Hörer, zum Sprachsystem, zu dem besprochenen Gegenstand und zur Gesellschaft. In jeder dieser Beziehungen gründen bestimmte Gefahren.

1. Im Verhältnis des *Sprechers* zu dem von ihm Geäußerten steht die von Karl Bühler so genannte Kundgabefunktion der Sprache im Vordergrund. In dem, was der Mensch äußert und wie er es tut, eröffnet er einen Zugang zu sich selbst. Dieser Zugang kann dann auch gegen seinen Willen beschritten werden; er erlebt das als Verletzung seiner Persönlichkeit und reagiert darauf mit Scham. Stichworte, die die Gefahren in diesem Bereich markieren, wären „Eindringen in die Intimsphäre" und „Datenschutz". Beim Kabelfernsehen würde diese Gefahr z. B. durch einen in alle Wohnungen serienmäßig eingebauten Rückkanal verstärkt; es ließe sich dabei etwa feststellen, welches Fernsehpro-

gramm in einem Haushalt gerade gesehen und wie es bewertet wird; was das in einem totalitären Staat bedeutet, vermag sich jeder selbst auszumalen.

2. Im Verhältnis des Geäußerten zum *Hörer* fungiert die Sprache vor allem als Appell. Zu den Gefahren in diesem Bereich könnte man rechnen, daß sich der Mensch in unserer Gesellschaft dem Appell, der von den Medien ausgeht, kaum mehr zu entziehen vermag. „Der Mensch zu Ende dieses Jahrtausends wird zwangsläufig die neuen Medien benutzen müssen, genau wie wir heute die modernen Verkehrsmittel, ob wir wollen oder nicht. In dieser durch das Fortschreiten, nicht den Fortschritt, der Entwicklung erzwungenen Situation ist ein großes Stück zusätzlicher Unfreiheit für den einzelnen enthalten, dem der Mensch in der Vergangenheit bei jeder bisherigen technischen Neuerung nie hat entgehen können. Er wird es in der Zukunft erst recht nicht können" (Ratzke, 170). Noch mehr aber ist hier die Gefahr zu nennen, daß der Mensch, der sich einer Fülle von technisch vermittelten Appellen, etwa am Bildschirm, gegenübersieht, in seiner Bereitschaft abgestumpft wird, auf die alltäglichen Probleme und Appelle seiner Mitmenschen einzugehen. Anstelle der nüchternen Nächstenliebe, der realen Anteilnahme oder Hilfeleistung, tritt die unverbindliche Fernstenliebe, die sich in Pseudomitleid, vielleicht noch geäußerten Protesten oder bestenfalls in distanzierenden Geldspenden äußern kann.

3. Das Sprachzeichen kann seine Funktion nur ausüben, insofern es Teil eines *Gesamtsprachsystems* ist und in einem bestimmten Kontext oder Sprachspiel steht. Es vermittelt daher auch immer diesen Kontext, eine bestimmte Tradition oder Weltsicht, ohne daß das dem Hörer im einzelnen bewußt wird. Hier liegt die Gefahr, daß wir in einem ungeahnten Maß von einer öffentlichen, nämlich veröffentlichten, Meinung mitgerissen werden, ohne daß wir uns dessen Rechenschaft zu geben imstande sind. Gerade durch das Überangebot von Kommunikationsbeiträgen wird es dem einzelnen erschwert, sich mit den Hintergründen zu befassen und eine eigene Stellung zu ihnen zu gewinnen.

4. Aus der Beziehung des Zeichens zum *Dargestellten* ergibt sich vor allem die Gefahr, daß wir uns anstelle der Wirklichkeit mit ihrer Darstellung zufriedengeben. Wir leben dann immer mehr, wie R. Spaemann es ausgedrückt hat, in der modernen Welt wie in einem Second-hand-shop: „Sogar das Gefühl, aus zweiter Hand zu leben, ist aus zweiter Hand. Und aus zweiter Hand sind vor allem die meisten Versuche, Erfahrungen aus erster Hand machen zu wollen ... Angeschlossensein an Funk, Fernsehen, Zeitschriften, Zeitungen, Telefon, Verkehrsnetz, Reklame, das ist es, das heißt Leben. Such' nicht etwas dahinter. Die Medien sind die eigentlichen Schöpfer der modernen Welt. Erst was durch sie mitgeteilt, aufbereitet, unter Begriffe gebracht wurde, hat im vollen Sinn des Wortes Realität" (Der Erfahrungsverlust in der Philosophie, Bayer. Rf. 8. 9. 1977).

Diese Möglichkeit, in einer vorgeordneten Welt zu leben und sie als Surrogat

für die Wirklichkeit zu nehmen, birgt weiter die Gefahr, daß man bei einer Vielzahl angebotener Programme jeweils nur das heraussucht, was ohnehin mit der eigenen Weltsicht und politischen Meinung übereinstimmt, anderes aber verärgert abschaltet. Der Kontakt mit Fremden, der „Blick über den Zaun", der allein unseren Horizont erweitert und uns Erfahrungen machen läßt, wird dadurch zur mühsamen Ausnahme.

5. Die Beziehung der Sprache zur *Gesellschaft* bringt vor allem diese Gefahr mit sich: Die neuen elektronischen Medien können neue Ideen und deren Realisierung ungewöhnlich beschleunigen. Ein Beispiel für diese Art der kommunikativen Akzeleration waren die Studentenunruhen der sechziger Jahre. Nur durch das Fernsehen und die schnelle Verbreitung aktuellster Informationen breiteten sich die Unruhen innerhalb von Monaten über die Welt aus. Ben H. Badikian nennt ein anderes, eindrucksvolles Beispiel: 44 Prozent der gesamten amerikanischen Bevölkerung waren innerhalb von 15 Minuten nach den Schüssen auf Kennedy in Dallas über das Attentat informiert. 62 Prozent waren es in 30 Minuten, 80 Prozent in 45 Minuten und 90 Prozent innerhalb einer Stunde: „Das Volk wurde praktisch im selben Augenblick erregt wie von einem mächtigen Adrenalinstoß."

Bei noch umfassenderen, schnelleren und detaillierteren Informationen können die neuen Kommunikationsmittel durchaus Staatsformen erschüttern, die heute noch fest verankert erscheinen. Sie könnten Gesellschaftsstrukturen revolutionär verändern. Freiheitliche Staatsformen sind dabei weitaus gefährdeter als totalitäre. „Wenn die größte Gefahr für die Freiheit die Freiheit ist, bedeutet größere Freiheit und ‚mehr Demokratie' durch neue, umfassende Kommunikationsmedien gleichzeitig größere Gefahr für Freiheit und Demokratie" (Ratzke, 166 f.).

4. Was ist menschlich an der Kommunikation unter Menschen?

Die Hinweise auf die vielfältigen Gefahren im Zusammenhang mit der Kommunikation könnten zu dem Schluß führen, man solle Kommunikation oder zumindest die neuen Möglichkeiten möglichst eindämmen. Das wäre ein Fehlschluß, ähnlich wie wenn man das Leben eindämmen wollte, weil es nun einmal lebensgefährlich ist. Der Vergleich ist nicht willkürlich gewählt, denn Kommunikation ist für den Menschen lebensnotwendig; er lebt um so mehr, je mehr er sich auf Kommunikation einläßt; denn wenn bereits für das organische Leben gilt, daß es nur in beständigem Austausch mit einer Umwelt existieren kann, so trifft das in eher noch verstärktem Maß für das geistige Leben des Menschen zu. Man könnte das daran erläutern, daß Wahrheit einen Anspruch darstellt, den zu erheben nur sinnvoll ist, wenn es ein Gegenüber, einen Partner gibt, so

daß wir zur Idee der Wahrheit nicht gelangten, wenn wir den menschlichen Geist isoliert betrachteten.

Man kann aber auch davon ausgehen, daß menschliches Denken ohne Sprache nicht zustande kommt, Sprache aber auf menschliches Gegenüber, auf Gemeinschaft angelegt ist. Johann Gottfried Herder formuliert das in seiner „Abhandlung über den Ursprung der Sprache" so: „Ich kann nicht den ersten menschlichen Gedanken denken, nicht das erste besonnene Urteil reihen, ohne daß ich in meiner Seele dialogisiere oder zu dialogisieren strebe; der erste menschliche Gedanke bereitet also seinem Wesen nach, mit Andern dialogisieren zu können! Das erste Merkmal, das ich erfasse, ist Merkwort für mich und Mitteilungswort für Andre!" Der Mensch ist völlig ein „animal sociale", ein Gemeinschaftswesen, dessen Gemeinschaft ständig auf Kommunikation angewiesen ist, durch sie allein zustande kommt und erhalten wird. So wenig also die Gefahren der Kommunikation unterschlagen werden sollten, so wenig können sie begründen, daß der Entwicklung der sich heute neu eröffnenden Kommunikationsmöglichkeiten der Weg versperrt werden müßte, da jede Kommunikation den Menschen zu bereichern vermag, wenn er sie recht gebraucht.

Es gehört gerade zum Menschlichen an der Kommunikation unter Menschen, daß sich der Mensch darüber Rechenschaft zu geben, sie zum Gegenstand seiner Überprüfung zu machen vermag. Daher ist er auch ihren Gefahren nicht einfach ausgeliefert, sondern ist in der Lage, sie zu entdecken und ihnen zu begegnen; das unterscheidet ihn vom Tier. Allerdings muß er sich um diese Erkenntnis mühen. So wird es nötig sein, eine Erziehung zur rechten Kommunikation vorzusehen, ebenso wie uns der moderne Verkehr eine Verkehrserziehung abnötigt.

Aus den bisherigen Darlegungen lassen sich unschwer Hinweise darauf entnehmen, was dieses Menschliche an der Kommunikation ausmacht. In der menschlichen Kommunikation ist der Mensch nicht nur Handelnder, sondern zugleich, als Adressat, Objekt der Handlung. Dennoch darf ich ihn nie nur als Gegenstand behandeln, weder wenn ich von ihm noch wenn ich zu ihm rede, vielmehr muß ich ihn stets auch als frei verantwortliche und der Wahrheitserkenntnis fähige Person respektieren; das ist das entscheidende Kriterium der Menschlichkeit menschlicher Kommunikation und die Maxime aller Kommunikationsethik. Aus der Fülle der Folgerungen seien nur einige angedeutet, eher um die Entwicklung eines Normenkodex für die menschliche Kommunikation zu fordern, als sie hier selbst voranzutreiben.

Damit der Mensch auch als Adressat der Kommunikation frei verantwortlich sein kann, darf er nie in die Rolle eines bloß passiven Empfängers gedrängt werden. Der Ausweg kann hier nicht darin bestehen, die Massenmedien einfach aus dem Begriff der Kommunikationsmittel auszunehmen, sie etwa als bloße Mittel zur Transmission oder Übermittlung von Nachrichten zu deklarieren, um sie so durch eine bloße Namensänderung vor dem Vorwurf zu schützen,

sie erfüllten mit ihrer Einbahn-Mitteilung eben jene Forderung an die Kommunikation nicht, sie dürfe ihre Adressaten nicht so angehen wie Eltern ihre noch sprachunfähigen, also im Vollsinn unmündigen Kinder. Freilich ist die Zweiseitigkeit der Kommunikation, der Austausch, in den seltensten Fällen so gewahrt, daß beide Seiten einander gleich viel mitzuteilen in der Lage sind. Bereits beim Buch, bei der Ansprache und Predigt oder beim Theater ist der Leser, der Hörer oder der Zuschauer weit mehr rezeptiv als aktiv an der Kommunikation beteiligt. Dennoch läßt sich seine Reaktion unmittelbar oder über die Verkaufszahlen – beim Fernsehen entsprechend durch die Einschaltquoten – erkennen, und sie wirkt auch unvermeidlich auf den jeweiligen Autor, Redner oder Schauspieler zurück.

Dennoch wäre darauf hinzuarbeiten, daß diese spärliche Reaktionsmöglichkeit ausgedehnt wird, weil nur so der Adressat mündiger, also verantwortlicher und damit menschlicher, in die Kommunikation einbezogen wird. Er müßte etwa seine Kritik verläßlicher und wirksamer zu Gehör bringen können; die berufsmäßigen Kritiker müßten begreifen, daß sie nicht so sehr ihre eigenen isolierten kritischen Bemerkungen einzubringen haben als vielmehr den anderen bei der Formulierung ihrer Kritik zu helfen und für sie zu sprechen. Die in der repräsentativen Demokratie jedenfalls der Theorie nach übliche Vertretung vieler durch einige gewählte Repräsentanten, die sich ähnlich in der Organisation unserer Rundfunkanstalten wiederfindet, müßte ebenfalls weit deutlicher in all diesen Medien hervortreten, so daß nach allgemeinem Bewußtsein sich die einzelnen durch ihre Publizisten als durch ihre Sprecher wirklich vertreten fühlen könnten. Sie müßten daher auch merklichen Einfluß auf sie ausüben können, und diese beauftragten Publizisten müßten sich bewußt sein, daß sie nicht einfach nur im eigenen Namen ihre private Meinung zu äußern haben. Natürlich sollte daneben auch die Möglichkeit zur privaten Meinungsäußerung bestehen, aber prinzipiell für jedermann gleichermaßen. Eine „schweigende Mehrheit" dürfte es in einer gut funktionierenden Gesellschaft nicht geben, denn sie ist gleichbedeutend mit einer in Unmündigkeit gehaltenen Mehrheit. Die Technik der Rückkanäle bietet – wenn auch zunächst bescheidene – neue Chancen einer wirksameren Reaktionsmöglichkeit: der Empfänger kann zum Sender werden. Und gerade wenn man beachtet, daß mit den modernen Kommunikationsmitteln nicht nur Information und Unterhaltung angeboten werden, die beide eine gewisse Professionalität des „Sendenden" nahelegen, sondern auch Bildung und Dienstleistungen vermittelt werden sollen, eröffnen sich neuartige Möglichkeiten, viele aktiv an dieser Kommunikation zu beteiligen.

Solche Forderungen müßten allerdings utopisch bleiben, wenn die Auffassung vom Menschen, aus der sie entspringen, nicht akzeptiert würde. Sie geht davon aus, daß der Mensch nicht nur als Produzent oder Konsument von Informationen oder von Unterhaltung interessant ist, daß vielmehr als eigenständige

Person jeder jedem etwas zu sagen hätte. Daß also – das hängt damit zusammen – zwar Gleichwertigkeit, aber keinesfalls die Gleichheit von Menschen erstrebenswert ist, die ja auch die Kommunikation aufhöbe, weil ein ödes Wiederholen des allseits Bekannten keine Kommunikation darstellt. Von da aus ließe sich Langeweile, wo sie zwangsläufig erzeugt wird, als Symptom einer unmenschlichen Situation fassen. Ein Monopol für Information oder für Autorschaft in der Kommunikation dürfte auch nicht dadurch zustande kommen, daß der private einzelne unverhältnismäßig viel Mut aufbringen müßte, wenn er sich äußern wollte. Mut gehört dazu, denn wer sich äußert, gibt sich teilweise preis. Das kann er nur, wenn er Vertrauen auf eine Gesellschaft haben kann, die nicht hämisch auf Blößen lauert, die jemand sich in der Kommunikation geben könnte.

Damit er mit seiner Meinung akzeptiert werden kann, muß weiter vorausgesetzt werden, daß Menschen und ihre Meinung nicht völlig zufällig und beliebig sind, sondern daß sie einen Bezug zur Wahrheit haben. Wenn der andere gleichgültig wäre, ließe ich ihn bei seiner Meinung, eine Kommunikation entstünde nicht. Sie setzt also einen Bezug zum Absoluten voraus, zu einem Punkt, von dem aus die Gleichgültigkeit aufgehoben werden kann. Andererseits wird dem einzelnen die Wahrheit und seine Verantwortung dafür auch nur in der Kommunikation bewußt, und zwar in einer Kommunikation, in der es nicht darum geht, daß einer recht bekommt oder behält oder sonstige Interessen durchsetzt. Eine Gesellschaft, die eine solche Situation ermöglicht, nennt K.-O. Apel eine „ideale Kommunikationsgemeinschaft". Als Ideal kann sie zur Kritik jeder bestehenden, von anderen Interessen beherrschten Gesellschaft dienen, und insofern sie in jeder an der Sache interessierten Diskussion angezielt wird, trägt eine derart auf Wahrheit ausgerichtete Kommunikation auch zur Gesellschaftsemanzipation bei, nämlich zu einer Freisetzung der Gesellschaft von Zwängen, die eine (ideologie-)freie, an der Wahrheit interessierte Kommunikation hindern, eine Kommunikation, die letztlich alle Menschen verbinden möchte.

Diese kommunikationsethischen Anregungen seien mit einem Gedanken W. v. Humboldts abgeschlossen. Er schreibt: „Obgleich der Erkenntnisgrund der Wahrheit, des unbedingten Festen, für den Menschen nur in seinem Inneren liegen kann, so ist das Anringen seines geistigen Strebens an sie immer von Gefahren der Täuschung umgeben. Klar und unmittelbar nur seine veränderliche Beschränktheit fühlend, muß er sie sogar als etwas außer ihm Liegendes ansehn; und eines der mächtigsten Mittel, ihr nahe zu kommen, seinen Abstand von ihr zu messen, ist die gesellige Mitteilung an andre. Alles Sprechen, von dem einfachsten an, ist ein Anknüpfen des einzeln Empfundenen an die gemeinsame Natur der Menschheit" (Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts).

Der Artikel basiert auf einem Vortrag, der am 28. 10. 1978 bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Kabelkommunikation" gehalten wurde.

Helmut Schorr

Die Rolle des Arbeiters in den Parteien

Analyse eines Emanzipationsrückstands

In der Bundesrepublik Deutschland sind rund 43% der erwerbstätigen Bevölkerung Arbeiter. Obwohl ihre Zahl infolge des Rückgangs der Handarbeit und vor allem wegen der Zunahme der öffentlichen und privaten Dienstleistungen stetig real und proportional sinkt, stellen sie doch nach wie vor die weitaus größte Gruppe der Erwerbstätigen und zugleich etwa 25% der wahlfähigen Bevölkerung.

Fragt man nach Einwirkung und Einflußchancen von Arbeitern beim politischen Willensbildungsprozeß, so stellen diese Zahlen, die sich an der Zugehörigkeit zur Arbeiterrentenversicherung orientieren, lediglich eine ebenso umstrittene wie ungenaue und undifferenzierte Quantität dar. Arbeitsbedingungen und allgemeine Lebenssituation von qualifizierten Arbeitern und unteren Angestellten sind häufig einander ähnlich. Hochqualifizierte Arbeiter neigen oft dazu, ihre formale Zugehörigkeit zur Großgruppe der Arbeiter hinter der konkreten Berufsbezeichnung zu verbergen, ein Indiz für das unzureichende oder fehlende solidarische Bewußtsein. Für einige ausgewählte Phänomene bei der Beteiligung des Arbeiters am Willensbildungsprozeß in den politischen Parteien jedoch ist die Schichtzugehörigkeit des Arbeiters lediglich bei Wechselwirkungen zwischen bestimmten Erscheinungsformen und erkennbaren Teilgruppen interessant.

Der Arbeiter als Objekt und Subjekt der Politik

Politische Teilnahme ist nicht irgendeine Aktivität, nicht irgendein tatkräftiges Handeln im Interesse der Gesellschaft oder einer ihrer Gruppen. Das Verhalten des politisch Teilnehmenden muß vielmehr sittlich verantwortlich, bewußt politisch, aufgrund entsprechender Informationen auf kritischem Urteil und auf der Einsicht beruhen, daß in konkreten Zusammenhängen eine erfolgversprechende Einflußnahme auf den Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß möglich ist. Politisches Handeln setzt also voraus, daß die allzu leicht manipulierbare Emotionalität in soziale Verantwortung und prüfende Rationalität eingebunden ist. Sozial verantwortliches Denken und Handeln kann jedoch erst erwartet werden, wenn die existenziellen Erfordernisse hinreichend befriedigt sind.

Wie aber sehen die Existenzbedingungen für den durchschnittlichen Arbeiter aus?[1] Der Arbeitsplatz ist mit den knappsten Kündigungsfristen ausgestattet; Einkommen und materieller Besitzstand sind relativ gering; die Aufstiegschancen sind recht begrenzt; die verlangten Bildungsvoraussetzungen sind niedrig; die starke Einbindung in die Hierarchie unterwirft den Arbeiter intensiven Kontrollen und läßt ihm nur sehr geringe Dispositionsmöglichkeiten; die Arbeitsvorgänge sind ziemlich einförmig. Natürlich gibt es Faktoren, die dieses Bild verändern können: Die Mitarbeit der Ehefrau, ererbter Grundbesitz in ländlich strukturierten Gebieten, eine das Selbstvertrauen stärkende Mitarbeit in Vereinen, Hobbys von einiger Differenziertheit, Anregungen aus dem Verwandten- und Freundeskreis.

Unter diesen außerberuflichen Faktoren ist die Mitarbeit in Vereinen von besonderer sozialer Bedeutung, weil sie den Arbeiter in eine relativ hierarchiefreie Gruppe einbindet, oder zumindest in eine Gruppe, deren Führungspositionen nur mit solchen Sanktionen ausgestattet sind, die den existenziellen Bereich zumeist nicht berühren. Auf diese Weise können die Folgen der – im Hinblick auf politisches Bewußtsein – oft recht ungünstigen Arbeitsbedingungen überbrückt werden. Diese Folgen sind oft beschrieben worden als Passivität, Fatalismus, Resignation, schwaches Zukunftsbild für die eigene Lebensentwicklung, Mißtrauen gegenüber „denen da oben".

Sehen wir Parteien, vor allem an der Basis, in diesem Zusammenhang als Vereinigungen mit der umfassendsten diesseitigen Zielsetzung, so ist zu fragen, welche Rolle Arbeiter in ihnen wahrnehmen können und wollen. Dazu zunächst einige Zahlen, um den Rahmen abzustecken (31. 12. 1977): Rund 2 Millionen Bürger der Bundesrepublik, das sind etwa 5% der wahlberechtigten Bevölkerung, gehören Parteien an, davon 1 905 565 den vier im Bundestag vertretenen Parteien. Von diesen wiederum sind 349 770 Arbeiter. Das sind 18,35% im Verhältnis zu 25% Arbeiteranteil an der wahlberechtigten Bevölkerung. Arbeiter sind also in der Parteienmitgliedschaft unterrepräsentiert[2]. Das zeigt auch ein Vergleich mit den wichtigsten anderen sozialen Gruppen in den Parteien:

	Mitgl. in Bundestagsparteien	% der Wahlberechtigten
Angestellte	459 658 (24,12%)	20,2
Beamte	203 787 (10,69%)	4,8
Selbständige	287 002 (15,06%)	8,4

Wichtiger noch als dieser Vergleich ist die Frage, in welche Konkurrenzsituation Arbeiter geraten, wenn sie in einer Partei und in ihren lokalen Gremien mitarbeiten wollen, ob sie ihre Interessen einigermaßen aussichtsreich vertreten sehen und ob sie überhaupt Aussichten haben, durch Ämter und Funktionen Einfluß zu gewinnen.

Die fatale Einseitigkeit materieller Interessen

Viele Organisationen reden vom Arbeiter und sprechen für ihn und nehmen mit unzweifelhaft besten Absichten seine Interessen wahr. Bezeichnenderweise führen nur Betreuungsorganisationen den Begriff „Arbeiter" in ihren Organisationsnamen, so etwa die „Arbeiterwohlfahrt". Sonst benutzt man allenthalben den Begriff „Arbeitnehmer", so bei den „Sozialausschüssen der Christlich-Demokratischen Arbeitnehmerschaft" (CDA) in der CDU und bei der „Arbeitsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen" (AfA) in der SPD. Diese typische Nachkriegsentwicklung geht von der richtigen Teilerkenntnis aus, daß die materiellen Interessen von Arbeitern, Angestellten und am Rand auch von Beamten in den existenzsichernden Bezügen übereinstimmen. Arbeiterinteressen, so glaubt man, sind am besten aufgehoben, wenn sie in die größere Solidargemeinschaft der Arbeitnehmer eingebunden sind. Dieser Erkenntnis folgte die Entwicklung der Organisationsform. Entspricht dieser materiellen Interessenlage der Arbeiterschaft die Eigenart und Entwicklung der übrigen wohlverstandenen Interessen?

Organisationen sind soziale Systeme, die unter anderem bestimmte Verhaltensmuster entwickeln und dort, wo sie überschaubare Gruppen sind, eine Rollenstruktur bilden. Rollen und Rolleninhaber stehen, vor allem in politischen Organisationen, in einem Konkurrenzverhältnis. Eine Parteigruppe oder -vereinigung ist kein Schachklub. Dort kann man spielen ohne Funktion. Hier ist Mitarbeit viel stärker an Funktionen gebunden, wenn aus ihr zielgerichtete Mitwirkung werden soll. Dabei ist es für unsere Fragestellung nicht einmal so entscheidend, daß ein Arbeiter eine solche Funktion erringt, als vielmehr in der Praxis erkennt, daß sie erreichbar ist.

Nun sind aber Arbeitnehmerorganisationen trotz ihrer relativ starken materiellen Interessenübereinstimmung äußerst heterogene Gebilde. Der Arbeiter begegnet dort einem Arbeitnehmer, der Jurist ist mit abgeschlossenem Hochschulstudium, einem Arbeitnehmer als Filialleiter einer Bank, einem Arbeitnehmer als Verkäufer in einem Warenhaus. Noch differenzierter ist das Bild natürlich in der örtlichen Parteigruppe, in der verschiedenartige materielle Interessen aufeinanderstoßen. Aber selbst in den Interessenvereinigungen der Arbeitnehmer wird ein durchaus objektivierbares Interesse der Arbeiter weder berücksichtigt noch überhaupt erkannt, nämlich das Interesse, sich selbst und seine Anliegen zu verdeutlichen, für die eigenen Interessen Aufmerksamkeit und Beachtung zu finden, seine Lebenssituation in eigener Sicht darzustellen, als gleichberechtigt „fühlbar" respektiert zu werden, aus seinen Erfahrungen und Bildungsvoraussetzungen und unter deren Berücksichtigung Einblick in die politischen Zusammenhänge zu erhalten, „auch" als ein Fragender gewählt zu werden und, dies alles umfassend, wie jeder andere politisch Engagierte sich und seine Anliegen mit Hilfe Dritter selbst zu vertreten.

So dienen die organisatorischen Lösungen der Gegenwart zwar recht gut den materiellen Interessen der Arbeiter; den Organisatoren ist aber nicht bewußt, daß sie wie ein notwendiges Medikament fatale Nebenwirkungen hervorrufen, die den Arbeiter in den Parteien mutlos machen, seine Chancen schmälern und ihn und seine besondere Lebenssituation von anderen Schichten separieren.

Die Folgen sind deutlich erkennbar. Praktisch gibt es kaum einen Arbeiter in einem Parlament der Bundesrepublik. Auch in den Selbstverwaltungskörperschaften der Kommunen sind sie weit unterrepräsentiert. Immerhin wiesen in der 7. Wahlperiode des Deutschen Bundestags (1972–1976) noch 17 Abgeordnete auf ihre frühere Ausbildung und Tätigkeit als Facharbeiter hin; davon waren aber nur vier vor ihrer Wahl Arbeiter gewesen, meist freigestellte Betriebsratsvorsitzende oder -mitglieder[3]. Dies ist vielleicht der letzte Bereich politischer Profilierungsmöglichkeit, der zugleich bei der Aufstellung als Kandidat auch Wählerstimmen verspricht.

Aus jahrzehntelanger teilnehmender Beobachtung läßt sich zur Rolle und zum Rollenverhalten des Arbeiters an der Parteibasis feststellen: Die wichtigsten Vorstandspositionen sind fest in Händen von Intellektuellen und von besser vorgebildeten Angestellten und Beamten. Nur in reinen Arbeitervierteln gibt es Ausnahmen, die dem nicht unerheblichen Umfang solcher Siedlungsgebiete entsprechen. Sie bewirken beachtliche Abweichungen der SPD im Vergleich zu anderen Parteien. Eine Untersuchung von Horst W. Schmollinger auf der Basis von rund 600 Befragten, die allerdings zehn Jahre zurückliegt, zeigt einen Arbeiteranteil an den Parteiämtern auf Ortsebene, der etwa dem damaligen Mitgliederanteil entspricht (Ämter 36,1, Mitgliederanteil 34,3)[4]. Bei den Wahlämtern auf Kreis- und Gemeindeebene sind Arbeiter jedoch deutlich unterrepäsentiert (26,3, 34,3). Die in der gleichen Befragung veröffentlichten Zahlen für die CDU sind leider völlig undiskutabel, weil Statistik nichts mehr aussagt, wenn z. B. 4,2% von 24 Befragten genannt werden. Unzweifelhaft ist aber, daß Arbeiter in der CDU in Wahlämtern und Vorstandspositionen stärker unterrepräsentiert sind als in der SPD. Die Bedeutung der jeweiligen Parteiämter bleibt bei dieser Untersuchung außer Betracht.

Nicht erst im Bundestag, sondern bereits im lokalen Bereich sind in beiden großen Parteien Angehörige des Öffentlichen Dienstes in Wahl- und Parteiämtern überproportional vertreten. Die größere Nähe von professionellem Dienstwissen und immer subtileren politischen Vorgängen verschafft den öffentlich Bediensteten einen beachtlichen Vorsprung vor allen anderen Berufsgruppen und beschneidet damit zugleich deren Möglichkeiten.

Am stärksten betroffen sind hier wiederum die Arbeiter, die angesichts der Diskussion unter Experten einfach nicht mitreden können. Wer solche Vorgänge in Parteiversammlungen aufmerksam beobachtet, kann nicht übersehen, wie entmutigend die Reaktion der kundigen Halbprofessionellen auf die laienhaft-

grundsätzlichen Fragen für die Betroffenen sein muß. Die politisch engagierten Amtsträger in den Parteien erkennen offensichtlich nicht, daß es sich hier um ein Grundproblem von Politik, Demokratie und politischer Teilnahme handelt, wenn man in relativ unreflektierter Konsequenz solcher Vorgänge für und unter sich beschließt, die Tätigkeit eines Parlamentariers sei ein Beruf. Dabei muß völlig neu überlegt werden, was bei zunehmender Differenzierung öffentlicher Probleme das spezifisch Politische einer Problemlösung und Entscheidungsfindung ist.

Wechselwirkungen von Milieu und Politik

Entscheidend für die Chancen von Arbeitern im Hinblick auf politische Teilnahme in den Parteien sind die Interdependenzen zwischen privatem und politischem Milieu. Interessant und lesenswert sind die Interviews mit 160 angelernten Industriearbeitern in einem Großbetrieb der Textilchemie und deren Ergebnisse, die Renate Wald in ihrer Untersuchung „Industriearbeiter privat" veröffentlichte[5]. Dieser Arbeit kommt auch deshalb erhebliche Bedeutung zu, weil die Fabrik mit ihren 1800 Beschäftigten ihre Produktion stetig automatisierte und der befragte Personenkreis überwiegend aus Schichtarbeitern bestand. Da automatisierte Fertigung und Automation in der Industrie ständig zunehmen, steigt aufgrund des hohen Kapitaleinsatzes auch der Anteil der Schichtarbeit. Diese wiederum greift besonders tief und nachhaltig in das Leben und in das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt ein.

Das wirkt sich zunächst in der Bildungszugewandtheit aus: 50,6% der Befragten wünschten kein weiteres Wissen; 49,4% der Befragten wünschten mehr Wissen, darunter nur 6,3% mehr Allgemeinbildung als die wesentlichere Basis für politisches Engagement. Über politische Fragen wurde offensichtlich selten gesprochen.

Die Politik verfolgten	von den 20–30jährigen	von den 30–60jährigen
mit sehr großem Interesse	5,0%	10,8%
mit großem Interesse	12,5%	19,2%
oberflächlich	40,0%	35,8%
kaum oder gar nicht	42,5%	34,2%

Auf den ersten Blick läßt das Gefälle zwischen Älteren und Jüngeren den Schluß zu, das politische Interesse sei nicht nur recht schwach entwickelt, sondern nehme außerdem bei den Jüngeren tendenziell ab. Man darf jedoch nicht außer acht lassen, daß ein erheblicher Teil der Jüngeren noch keine eigenen familialen Rollen in einer selbst gegründeten Familie wahrnimmt und daher nur für sich selbst und nicht für andere zu sorgen hat. Dies wirkt sich, wenn auch nicht in dem oben ausgewiesenen Umfang, auch auf das politische Interesse aus.

Die ständige Reproduktion von Erfahrungen der Gebildeten durch die Gebildeten hat die Aufmerksamkeit der veröffentlichten Meinung Jahre hindurch auf die Probleme der Gymnasiasten und Studenten gelenkt. Der junge Arbeiter hingegen ist in der Regel nur unter dem Sammelproblem der Jugendarbeitslosigkeit interessant. Aufgrund seiner schlechteren Vorbildung ist seine Orientierungslosigkeit jedoch viel größer als die der übrigen jungen Generation. Er hat das Gestern und das Heute noch nicht begriffen, da wird er schon mit den Forderungen von morgen konfrontiert, die sich nirgendwo so rasch und nachdrücklich auswirken wie in der industriellen Produktion. Galt bisher, wie auch aus den Interviews von Renate Wald deutlich wird, spezielles Wissen als besonders wichtig, so gilt heute eine breitere Bildungs- und Ausbildungsbasis mit dem Ziel größerer Flexibilität als besonders erstrebenswert. Wurde in seiner Ausbildung handwerkliche Sorgfalt noch auf Platz eins gesetzt, so gelten heute Beobachtungsgabe und mitdenkende Sensibilität bei der Maschinen- und Apparatebedienung als wesentlicher. Hatte er noch im Elternhaus gelernt, daß man sich gegen andere durchsetzen müsse, so wird heute Teamgeist und Fähigkeit zu einem integrativen Rollenverhalten in der Gruppe besonders geschätzt, das ihm auch die Schule nicht vermittelt hat[7].

Dies gilt nicht nur für das Grundwissen, sondern mehr noch für die Techniken. Arbeiter der älteren wie der jüngeren Generation beherrschen nur selten die Technik der Diskussion, eine der unabdingbaren Voraussetzungen politischer Teilnahme, und haben zu dieser Technik meist auch eine negative Einstellung. So berichten Dieter Grösch und Barbara Gräfe aus dem kirchlichen Raum über Familienfreizeiten mit Arbeitern, die Eltern seien nicht gewohnt gewesen, ihre Gesprächspartner ausreden zu lassen, kaum einer sei auf das Argument des anderen eingegangen. Immer hätten alle durcheinandergesprochen, bis sich der Lautstärkste durchgesetzt habe[8].

In diesem Bericht zeigt sich jedoch auch ein typisches schichtenspezifisches Problem, auf dessen besondere politische Relevanz später noch eingegangen werden muß. Ein akademisch vorgebildetes Team mit vorbereiteten Zielen und Plänen stößt auf Arbeiterfamilien. Es setzt voraus, daß gute Absichten auch als solche erkannt werden. Vorgeplantes verleitet zur Rolle des Vor- und Fürsprechers. Bestimmte Zeiten stehen auf einem Plan – und dies in einer Freizeit – und ähneln damit der im Berufsleben üblichen Einengung der eigenen Dispositionsmöglichkeiten. Man leitet eine formelle Diskussion statt erst einmal ein informelles Gespräch zu führen, besser: einzuleiten. Man setzt Vertrauen voraus, wo es erst errungen werden muß. In der zweiten Freizeit wurden daher die Mitwirkungsmöglichkeiten der Eltern erheblich verstärkt, vor allem auch bei der Erarbeitung der Zielvorstellungen.

Barrieren für die politische Teilnahme

Ein besonderes schichtenspezifisches Problem ist die Vorstellung des Arbeiters von anderen Schichten. „Die da oben" hält man für eingebildet. Zugleich hat man eine überzogene Vorstellung von dem Grad ihrer Gebildetheit und den sich daraus ergebenden Fähigkeiten. Angenommene Überheblichkeit ist sicher oft eine Frage unterschiedlicher Sprache, wie diese manchmal unbewußt und ohne besondere Absicht benutzt wird. Aber nicht selten ist die Sprache des sogenannten Gebildeten auch Vehikel der Selbstdarstellung, der Differenzierung von anderen und gelegentlich auch des unverhohlenen Machtanspruchs. Der aufgesetzte Glanz der eigenen Sprache ist nicht nur eitel, was menschlich wäre, er soll vielmehr distanzieren und Raum für eigene Ansprüche schaffen.

Wie auch Renate Wald festgestellt hat, haben Arbeiter Schwierigkeiten, Fremde kennenzulernen[9]. Wer Bildung hat, findet für jeden das richtige Wort, vor allem, wenn er über die größere Auswahl verfügt, vorausgesetzt, daß er sich in Fremdpersönliches hineinversetzen kann. Das Unbehagen darüber, nicht mitreden zu können und in einen relativ aussichtslosen Winkel der Gesellschaft abgedrängt zu sein, hat seine Ursache eindeutig in der Nichtbeachtung des Arbeiters, die in einem grotesken Widerspruch zur Respektierung seiner Organisation – vor allem der Gewerkschaft – steht, der er angehört. In einer Gesellschaft, die so sehr für sich in Anspruch nimmt, Person und Menschenwürde zu achten, bedeutet der Arbeiter etwas im Kollektiv. Als Person aber wird er kaum beachtet.

Besonders deutlich wird diese Tendenz in einer Untersuchung nachgewiesen, die Albrecht Lehmann 1976 unter dem Titel „Das Leben in einem Arbeiterdorf" vorgelegt hat. Das von ihm beschriebene Arbeiterdorf Greene in Niedersachsen hat mit seinen 2000 Einwohnern einen Arbeiteranteil von 50%. Seit den Landtagswahlen von 1922 gibt es in Greene – mit Ausnahme von zwei Jahren, in denen eine unabhängige Wählergemeinschaft diese Kontinuität unterbrach – nur sozialistische Mehrheiten[10]. Sie schwanken zwischen 50 und 59%. Die kulturellen Angebote in einem Dorf sind sehr begrenzt. Sie werden fast ausschließlich durch das Vereinsleben bestritten. 86,4% der Arbeiter sind Vereinsmitglieder, davon zwei Drittel in mehr als einem Verein. Über die Hälfte der Befragten ist Mitglied des örtlichen Sportvereins, etwa je ein Viertel der Gewerkschaft und des Gesangvereins. Vereinsmitgliedschaft in einem Dorf bedeutet in erster Linie Befriedigung geselliger Bedürfnisse. Man muß sie in einer gewissen Unabhängigkeit von den Zielen der jeweiligen Vereinigung sehen. Parteien und Gewerkschaften sind also diesem Anspruch grundsätzlich ebenfalls ausgesetzt. Gewerkschaften unterhalten nur selten kleine Ortsvereine, was sehr zu bedauern ist. In Greene gibt es also keinen gewerkschaftlichen Ortsverein.

Wie steht es mit der Rolle des Arbeiters in der größten Vereinigung, dem örtlichen Sportverein? Auf den ersten Blick ist dort alles in Ordnung. Der 1. Vor-

sitzende ist nämlich ein Arbeiter. Aber der erste Eindruck täuscht. Es handelt sich um einen Herrenschneider, der als Vertriebener aus Schlesien kam, sich sehr gut in die Dorfgemeinschaft integrierte und seine Stellung im Verein fast ausschließlich seiner langjährigen Tätigkeit als Fußballschiedsrichter verdankt. Er ist der einzige Experte auf dem für den Verein wichtigsten Fachgebiet. Alle übrigen wichtigen Ämter im Vorstand nehmen Beamte und Angestellte ein. Für die Arbeiter blieben nur die weniger wichtigen Funktionen des Platzkassierers, des Platzwartes, der Mannschaftsbetreuer und des Fahnenträgers übrig. Der Verfasser, der seit Jahren in Greene wohnt, schildert anschaulich den Verlauf einer Vereinsversammlung[11]:

Die Diskussion wird zunächst fast ausschließlich von Beamten und Angestellten bestritten. Erst nach längerem Bierkonsum melden sich gegen 22.00 Uhr auch Arbeiter mit Anträgen und Hinweisen. Man sitzt beisammen nach der Ordnung der üblichen Verkehrskreise, das heißt nach Schichtzugehörigkeit. Begriffe wie Sportkameradschaft und Vereinsgemeinschaft hält Lehmann lediglich bei den aktiven Mannschaften für realitätsnahe, sonst aber „charakterisieren sie kaum das Verhältnis der Gesamtheit der Mitglieder untereinander zutreffend“[12]. Es herrscht die formalisierte Höflichkeit einer nahezu feierlichen Versammlung. Alltäglicher Kommunikationsstil herrscht nur in den schichtenspezifischen Untergruppen. Wie Lehmann feststellte, waren die Arbeiter des bei diesem Anlaß üblichen Sprachverhaltens nicht mächtig und dadurch wohl auch auf die unteren Plätze der Vereinsfunktionen verwiesen.

Ursprünglich war der Greener SPD-Ortsverein eine Partei der kleinen Leute, die stark geprägt wurde durch den Kommunikationsstil der Arbeiter. Mitte der 60er Jahre traten immer mehr Angehörige der höheren Schichten der Partei bei, vor allem Beamte, darunter auch Lehrer. Der bisher durch gegenseitiges Duzen, spontane Einmütigkeit und gemütliches Beisammensein nach dem offiziellen Teil geprägte Umgang änderte sich grundsätzlich[13]. Langatmige Diskussionen prägten den neuen Stil, sehr zum Ärger der Arbeitermitglieder, die nun offensichtlich nicht mehr mithalten konnten und ihre auf nähere Ziele bezogenen Interessen nicht mehr gewahrt sahen. Außerdem beobachtet Lehmann einen einfachen, aber sehr wichtigen Faktor: Die Streitgespräche dauerten bis in die Nacht hinein. Für die in Greene wohnenden Arbeiter aber ist die Nacht zum Unterschied von fast allen übrigen zwischen 5 und 6.30 Uhr zu Ende. Als sich 1969 der Greener Ortsverein mit der Gruppe aus dem nahem Kreiensen zusammenschloß, die durch Beamte von Bahn und Post geprägt wurde, verlor der SPD-Ortsverein für die Arbeiter völlig an Interesse, zumal noch eine Jungsozialistengruppe aus jungen Lehrern, Studenten, Oberschülern und kaufmännischen Lehrlingen entstand.

Seitdem, meint Lehmann, ist der SPD-Ortsverein keine Gruppierung der Arbeiter mehr. Man zahlt seinen Beitrag, bleibt überwiegend den Versammlungen fern und betrachtet die Partei am Ort ebenso wie die Gewerkschaft: Man erwar-

tet die Vertretung der eigenen Interessen, zahlt traditionell seinen Beitrag, empfindet sich aber im übrigen als „ausgestoßen". Wie sehr das Interesse von Arbeitern verständlicherweise an existenziellen Basiswerten orientiert ist, drückt sich auch in Greene in der stereotypen Redensart aus: „Über Politik streitet man nicht." Wie sehr sich trotz Parteimitgliedschaft der Arbeiter hier auf dem Abstellgeleis der Politik fühlt, zeigt die Feststellung: „In der Politik ist der kleine Mann schon immer der Betrogene gewesen." „Sie ist ein schmutziges Geschäft."[14]

Das Verhältnis zwischen Arbeitern und ihrer politischen Umwelt

Nun mag diese Studie von ihrem Ergebnis her gesehen eher symptomatisch als repräsentativ sein, solange umfassendere Untersuchungen auf diesem Gebiet nicht vorliegen. Dafür gibt es aber eine beträchtliche Zahl von deutlichen Hinweisen für ein gestörtes Verhältnis zwischen Arbeitern und ihrer politischen Umwelt. Zu den umfassendsten Untersuchungen zur Situation der deutschen Jugend im Bundesgebiet gehören seit 20 Jahren die im Auftrag der Shell-AG durchgeführten Befragungen des EMNID-Instituts für Sozialforschung. 1975 wurde 1505 Jugendlichen bis zu 24 Jahren folgende Frage vorgelegt[15]: „Man kann das Leben auf zwei verschiedene Weisen ansehen: Die einen sagen, wenn man sich auf das Interesse an der Familie beschränkt, dann fragt man nicht, wie es in der Politik, in der Gemeinde und im Staat zugeht; andere kümmern sich auch um politische Fragen, interessieren sich für die Wirtschaftslage und ihr Interesse gilt ebenso Berufsfragen. – Zu welchen Typ würden Sie sich selbst eher zählen?" (1. Familie und Freunde genügen; 2. Politik, Wirtschaft und Beruf gehören dazu; 3. keine Antwort.)

Es antworteten mit Antwort	1.	2.	3.
Arbeiter	49%	38%	12%
Angestellte, Beamte	28%	69%	3%
Selbständige	18%	82%	– (Auszug)

Diese Antworten sprechen für eine gewisse privatistische Enge der jungen Arbeiter, in dieser Umfrage allerdings der Hilfsarbeiter. Bei den jungen Facharbeitern scheint die Situation etwas günstiger zu sein, obwohl diese als Gesamtgruppe „Facharbeiter/Handwerker" befragt wurden, was eine relativ unklare soziale Situation dieser Gruppe von Befragten hervorruft. Jedenfalls ist hier das Verhältnis 26:69:6.

Deutlicher und sorgfältiger erarbeitet sind Ergebnisse aus dem Abschlußbericht 1976 „Gesellschaftliches und politisches Bewußtsein von Arbeitern" aus dem Sonderforschungsbereich Sozialisations- und Kommunikationsforschung der Universität Nürnberg–Erlangen[16]. Auf die Frage, wie sie ihre *politischen Mitwirkungsmöglichkeiten* beurteilen, äußern sich die befragten Arbeiter so:

Wenig oder keine	27%	
Man kann nur wählen	29%	
Es gibt Einflußmöglichkeiten	18%	
über die Gewerkschaft		8%
durch Parteimitgliedschaft		15%
Es gibt Möglichkeiten, aber sie werden nicht genutzt	13%	
Keine Antwort	13%	

Wie gering das Vertrauenspotential im Hinblick auf Mitwirkungsmöglichkeiten in Parteien und zugleich das Selbstvertrauen ist, zeigt sich in den kümmerlichen 15%, die überhaupt Möglichkeiten der Einflußnahme erkennen [17].

Die Sicht der Parteien

Populäre Begriffe wie „Arbeitnehmerschaft" und „Abhängig Beschäftigte" haben sich, offensichtlich als Ergebnis langjähriger gewerkschaftlicher Einflußnahme, stark in der politischen Vorstellungswelt der Arbeiter eingenistet. So wird die Tatsache, daß der überwiegende Teil der Bevölkerung zu den Lohnabhängigen gehört, im Sinne gleicher Interessen verstanden und schlechthin mit dem Begriff „Volk" identifiziert. Deshalb halten Arbeiter die SPD für eine demokratische Volkspartei, welche die Interessen aller im Auge hat, während sie die übrigen großen Parteien als reine Interessenparteien ansehen, die sich vor allem an Unternehmerinteressen orientieren.

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang der Realitätssinn der meisten Arbeiter. Da die Skepsis, eine reine „Arbeiterpolitik" durchzusetzen, groß ist, herrscht eine taktisch begründete Tendenz zum Interessenausgleich vor. So antworteten auf die Frage nach den Aufgaben einer Arbeiterpartei, falls sie allein an die Regierung käme [18]:

Es wird nicht dazu kommen	23%
Sie muß auf einen Interessenausgleich ausgehen	19%
Sie soll auf einen Interessenausgleich ausgehen	40%
Sie soll ausschließlich Arbeiterinteressen vertreten	11%
Keine Antwort	8%

Betrachtet man die Lebensbedingungen der weit überwiegenden Mehrheit der Arbeiter, etwa unter den Aspekten Attraktivität der Arbeitsvorgänge, Aufstiegschancen, Besitzstand, Einkommenshöhe, öffentliches Ansehen, so ist es verständlich, daß materielle Interessen den Bereich der politischen Intentionen fast völlig ausfüllen. Dadurch haben die Gewerkschaften im Vergleich zu den politischen Parteien einen leichteren und tiefer greifenden Einfluß. Dies ist zur Befriedigung existenzieller Bedürfnisse legitim und notwendig. Durch ihre umfassenden Bildungs- und Schulungseinrichtungen und den am Schneeballsystem orientierten Vertrauensmännerkörper stützen sie diesen Einfluß im Sinn einer gewerkschaft-

lichen Interessenpolitik. Der Schritt zu einer allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Einbindung ist bisher von der Masse der Arbeiterschaft nicht vollzogen worden. Dies ist einer der Gründe für das Ausbleiben der individuellen Emanzipation des Arbeiters.

Selbstbewußtsein und kollektives Bewußtsein

Die vorliegenden Untersuchungen lassen den Schluß zu, daß nicht einmal jeder fünfte Arbeiter politisch denkt, das heißt, seine eigene Lage zu erkennen und bewerten vermag und die Politik als einen Markt widerstreitender Interessen sieht, in die er die eigenen einbringen muß, um durch ausgleichende Regelungen und Konfliktlösungen dem allgemeinen Wohl von Gesellschaft und Staat zu dienen. Für die Entwicklung eines kollektiven Bewußtseins ist natürlich die Mobilität innerhalb der Arbeiterschaft und zwischen Arbeiterschaft und der übrigen Gesellschaft beachtenswert. Je nach Größe und Anteil der Zahl der Arbeiter, die erst seit einer Generation Arbeiter sind, spricht man von „echten und unechten Arbeitern" und in ihrer Gesamtheit von „Bestandsmasse" oder „Durchgangsmasse". Bei der Frage nach der politischen Sozialisation von Arbeitern und der Arbeiterschaft ist es von wesentlicher Bedeutung, in welchem Umfang, vor allem in der Familie, aber auch am Arbeitsplatz ein bestimmtes sozio-kulturelles Milieu in Gruppennormen und im Gruppenverhalten reproduziert wird. Eine Auswertung der statistischen Angaben in den Jahrbüchern 1962 bis 1976 kommt zu folgenden Ergebnissen[19]:

Männliche deutsche Erwerbstätige (in Tausend)

	1961		1970		1975	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Arbeiter (ohne Landwirtschaft)	8655	52,4	7415	46,5	6271	41,0
Landarbeiter	269	1,6	216	1,4	166	1,1
Nicht-Arbeiter	7584	46,0	8311	52,1	8856	57,9
Alle Erwerbspersonen	16 508	100,0	15 942	100,0	15 293	100,0

Danach hat sich die Zahl der Arbeiter in 14 Jahren um 27,5% verringert. Dies wäre die Mobilität im Sinn der Abwanderung. Wie groß aber ist der Anteil derjenigen unter den mehr als sechs Millionen Arbeitern des Jahres 1975, die in dem vorhin umrissenen Sinn „unechte Arbeiter" sind? Die Zahl der Flüchtlinge, meist aus dem Agrarsektor, die im Rahmen der Wanderungsbewegung aus den Ostgebieten nach 1945 als Arbeiter tätig wurden, ist kaum zu schätzen, sicher aber erheblich. Von 1956 bis 1975 nahm die Zahl der Beschäftigten in der Landwirtschaft der Bundesrepublik um 1,08 Millionen ab. Ein Teil dieser Beschäftigten mag wegen Erwerbsunfähigkeit in den Ruhestand getreten sein. Der weitaus größte Teil, man schätzt ihn auf rund 80%, ist der Industriearbeiterschaft zugute gekommen[20]. Bezogen auf 1,08 Millionen bedeutet dies einen Zu-

wachs an Industriearbeitern um 13% bezogen auf das Jahr 1956, um rund 8% bezogen auf das Jahr 1961. Die wirkliche Abwanderung kann also nicht nur 27,5% betragen haben. Sie muß vielmehr 35% umfassen. Aber auch die restlichen 65% enthalten, je nach Bezugsjahr, acht bzw. 13% „unechte Arbeiter". Erst auf dieser Basis lassen sich nun Bewegungen im Rahmen der sozialen Mobilität, das heißt von Auf- und vor allem Abstieg schätzen. Mit einigen Einschränkungen kann man also feststellen[21]: In 14 Jahren ist die Ursprungsgruppe der Arbeiter um etwa die Hälfte zurückgegangen. Akzeptiert man die auf das soziokulturelle Milieu bezogene Unterscheidung von „unechten" und „echten" Arbeitern, so ist die eindeutige Mehrheit der Arbeiter als „unecht" zu bezeichnen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß eine derart starke Bewegung in der Arbeiterschaft eine abschwächende Wirkung auf das kollektive Bewußtsein ausüben muß.

Obwohl man beide Bewußtseinsbereiche nicht völlig zu trennen vermag, geht es doch bei unserer Fragestellung in erster Linie um die individuelle Emanzipation des Arbeiters. Sie ist vor allem eine Frage der Wirkungen einer *schichtenspezifischen Sprache* auf die politische Sozialisation.

Der Grundvorgang ist so zu sehen: Ein Kommunikator, etwa der Gesetzgeber, der Richter oder in unserem Fall ein Politiker, will einem Rezipienten, das heißt einem Bürger, hier einem Arbeiter, etwas mitteilen. Der Politiker „enkodiert" seine Meinung oder Aussage, indem er auf eine regelmäßig benutzte Reserve von Zeichen, das sind Wörter, Definitionen, Begriffe, zurückgreift, die ihm geeignet erscheinen, seine Mitteilung auszudrücken. So ergibt sich ein recht komplexes Signal, das durch das Medium Schrift- oder rhetorische Sprache den Rezipienten erreicht. Der Rezipient, etwa der Arbeiter, muß, um zu verstehen, das Signal „dekodieren", indem er seine Reserve an eingeübten Zeichen zur Interpretation und so zur Wiederherstellung der eingegebenen Mitteilung nutzt. Der Zeichen-Vorrat des Politikers und der des Arbeiters wird vermutlich einen verhältnismäßig kleinen Teil von Wörtern, Definitionen und Begriffen enthalten, der von beiden Seiten gleich interpretiert wird. Es geht um den wesentlich größeren Anteil von Zeichen, die unterschiedlich interpretiert oder überhaupt nicht entziffert werden. Es kommt hinzu, daß Signale im Bereich der Politik bestimmte Reizworte enthalten, die beim Rezipienten eine vorgeprägte Wirkung hervorrufen. Dies ist besonders bedeutsam, wenn man bedenkt, daß zum Beispiel Renate Wald in ihrer Untersuchung auf die Unfähigkeit der von ihr interviewten Arbeiter aufmerksam macht, die Herkunft der Einflußnahmen auf ihr Meinungsbild zu identifizieren[22].

Der Rezipient ist eben kein unbeschriebenes Blatt, sondern ein Mensch mit bestimmten, zum Teil einmaligen unverarbeiteten Erlebnissen oder gar Erfahrungen, die seine Wahrnehmung und die Eigenart der Aufnahme von Signalen vorprägen, etwa im Sinn von Vorurteilen. Deshalb werden Parteipolitiker aus der Sicht der Arbeiter sehr leicht „die da oben", weil dieser Prozeß vor allen

Dingen das individuelle Vertrauensverhältnis zu anderen Menschen und fremden Institutionen berührt.

Basil Bernsteins Untersuchungen über die Zusammenhänge zwischen Sprache und sozialen Schichten haben nachgewiesen, daß nichts die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht so sehr bestimmt und begrenzt wie unsere Umgangssprache[23]. Spracherwerb ist ein Teil des Sozialisationsprozesses. Dabei gibt es nach Bernstein zwei Varianten: Einen „elaborated code", der von der Mittelschicht benutzt wird, und einen „restricted code", den alle sozialen Schichten verwenden. Das Individuum verfügt über eine sprachliche Planungsstrategie, die seine Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht und deren Sozialbeziehungen ausweist, in der es sozialisiert wurde.

Nach D. Lawton werden in der Mittelschicht komplexere Sätze gebildet. Ungewöhnliche Adjektive und Adverbien kommen häufiger vor. Unterschichtkinder – meist Arbeiterkinder – benutzen einen größeren Anteil an „einfachen" Wörtern und verfügen über ein schmaleres Vokabular. Mittelschichtkinder schreiben längere Aufsätze, während Unterschichtkinder oft schon am formalen Medium des schriftlichen Aufsatzes scheitern. Mittelschichtkinder schreiben und diskutieren abstrakter. Sie formulieren schneller und ohne Umwege, und auch ihre verbale Planung ist höher[24].

Ohne Eindeutigkeit kann sprachliche Verständigung nicht funktionieren. Sie ist dem gesellschaftlichen Wandel ausgesetzt und damit zunehmender Differenzierung, das heißt Verfeinerung und genauerer Abbildung von immer komplizierter werdenden Sachverhalten. Die politische Sprache wird ihrer sozialen Funktion nur gerecht, wenn ständige sprachbezogene Übereinkünfte die Einbeziehung von Arbeitern in die Diskussion möglich machen, mehr noch durch eine entsprechende politische Umgangssprache als durch arbeiterspezifische Bildungsmaßnahmen. Nur so kann der politischen „Sprachlosigkeit" des Arbeiters abgeholfen werden.

Solange der Arbeiter als Person das mehr oder weniger große Mißtrauen gegenüber denen, die für ihn Verantwortung tragen, nicht überwindet, sein Selbstvertrauen schwach ist und sein Ansehen ambivalent, solange er sein gesellschaftliches Gewicht nur im Kollektiv zur Geltung bringt, ist seine Emanzipation und seine Integration in die Gesellschaft nicht geglückt. Die Parteien müssen neue Wege gehen, politisch durch eine Aufgabe der einseitigen Abitur-Fixation und damit durch Stärkung der Grund-, Haupt- und Berufsschule, organisatorisch durch eine spezifischere Ansprache des Arbeiters. Neue Wege der Arbeiterbildung sind oft alte: Erste Stufen des Selbstvertrauens beschreitet man am besten unter sich. Nicht Sicherheit in kollektiv wirksamen Parolen, sondern sprachliches Ausdrucksvermögen und Verständnis politischer Zusammenhänge tut not.

ANMERKUNGEN

[1] S. hierzu K. Hurrelmann, Erziehungssystem und Gesellschaft (Reinbek 1975).
[2] Statistische Angaben aufgrund der Auswertung veröffentlichter und nichtveröffentlichter Statistiken der Parteien.
[3] Amtliches Handbuch des Deutschen Bundestages, 7. Wahlperiode.
[4] H. W. Schmollinger, Arbeiter, Angestellte und Beamte in Parteien der Bundesrepublik, in: Zschr. f Parlamentsfragen (1974) 79 f.
[5] R. Wald, Industriearbeiter privat (Stuttgart 1966). [6] Ebd. 121.
[7] S. hierzu W. Jaide in: Politische Sozialisation, hrsg. v. P. Ackermann (Köln 1974) 95 ff.
[8] D. Grösch, B. Gräfe, Familienfreizeiten mit Arbeitern (Stein 1977) 37 ff.
[9] Wald, 123.
[10] A. Lehmann, Das Leben in einem Arbeiterdorf (Stuttgart 1976).
[11] Ebd. 127 ff. [12] Ebd. 128. [13] Ebd. 69. [14] Ebd. 72.
[15] Jugendwerk der Deutschen Shell, Jugend zwischen 13 und 24 (1975) 25.
[16] W. Kudera u. a., Gesellschaftl. und polit. Bewußtsein von Arbeitern, Abschlußbericht 1976.
[17] Ebd. 558. [18] Ebd. 656.
[19] D. Fröhlich, Die Arbeiterschaft, „Bestandsmasse" oder „Durchgangsmasse", in: Kölner Zschr. f. Soziologie und Sozialpsych. (1978) 289.
[20] Ebd. 290. [21] Ebd. 295. [22] Wald, 123.
[23] Bernstein, Studien zur sprachlichen Sozialisation (Düsseldorf 1972) 115 ff.
[24] D. Lawton, Soziale Klassen, Sprache und Erziehung (Düsseldorf 1973).

Alfons Auer

Die Sinnfrage als Politikum

Zum Grundwerte-Papier der SPD

Die SPD hat einen neuen Beitrag in die Grundwerte-Diskussion eingebracht. Am 5. Oktober 1977 hat die Grundwerte-Kommission beim SPD-Parteivorstand ein Diskussionspapier vorgelegt mit dem Titel „Grundwerte in einer gefährdeten Welt". Das Papier stellt in seinem analytischen Teil fest, daß die Erfahrung der Zwiespältigkeit des technischen Fortschritts zu einer Erschütterung des Fortschrittsglaubens geführt hat. Die erforderliche Neuorientierung wird darin gesehen, daß anstelle eines blinden Vertrauens auf die Automatik des technisch-materiellen Fortschritts die „Besinnung auf einen grundwerteorientierten Fortschrittsbegriff" treten muß (21/I). Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß die Automatik der technisch-ökonomischen Entwicklung unter Kontrolle gebracht und dem „humanen Fortschritt" dienstbar gemacht wird (13/I)[1].

Politische Programme werden heute mit Berufung auf Grundwerte legitimiert. Die Rede von den „Grundwerten" signalisiert freilich nur scheinbar eine völlig neue Diskussion. In Wirklichkeit geht es um das uralte Problem der Menschheit, wie eine sinnvolle gesellschaftliche Ordnung aufgerichtet werden kann. Es geht damit zugleich um den eigentlichen „Grund", von dem her und auf den hin menschliches Leben Sinn und Wert empfängt. Wenn nun die Frage nach dem Sinn auf den tragenden Grund des Menschseins zielt, inwiefern kann sie dann ein „Politikum" sein? Dazu drei Thesen.

1. These: Der Mensch ist von seinem Wesen her so sehr auf Sinn verwiesen, daß er dessen Mißachtung – ganz gleich, ob sie von ihm selbst oder von anderen ausgeht – auf die Dauer nicht ertragen bzw. hinnehmen kann. Die Sinnfrage ist also zunächst insofern ein Politikum, als politische Programmatik und politisches Handeln nur von einem umgreifenden Gesamtverständnis her spezifisch menschliches Gepräge erhalten. Das sozial-ökonomisch Machbare muß dem Maß des menschlich Sinnvollen unterstellt werden.

Das Diskussionspapier der SPD spricht in Abschnitt II/2 vom zunehmenden Sinnverlust und von dem daraus erwachsenden Bewußtsein des Ausgeliefert- und Bedrohtseins. Es sieht in diesem Phänomen nicht nur eine Gefahr, sondern eine Chance. Die Diskussion über die Grundwerte bezeugt in der Tat, daß in unserer Gesellschaft ein neues Verlangen nach ganzheitlicher Lebensorientierung

aufgebrochen ist. (Erich Fromm ist mit seiner Formel vom menschlichen „Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe" nicht von ungefähr auf breite Zustimmung gestoßen.) Die einen beantworten die Sinnfrage mit religiösen Aussagen, andere beharren auf rein innerweltlichen Interpretationen. Das Grundwerte-Papier stellt wie das Godesberger Programm fest: Jeder braucht eine Orientierung auf einen letzten Sinn hin. Es bleibt aber dem einzelnen überlassen, ob er diese letzte Orientierung aus dem christlichen Humanismus, aus einer rationalen Philosophie oder Ethik oder aus den Methoden der ökonomischen Analyse herleitet. Heinz Rapp meint einschränkend, eine deterministische marxistische Theorie komme als Sinnorientierung für einen Sozialdemokraten nicht in Frage (245/II; 247/I).

Die christlichen Kirchen interpretieren die neue Hinwendung zu einem umgreifenden Lebenssinn aus ihrem Daseinsverständnis heraus. Wenn empirisch nachweisbar ist, daß ein Überleben des Menschen nur auf einem empirisch nicht vermittelbaren Fundament möglich ist, „dann kann die damit geforderte Überschreitung meßbarer Wirklichkeit nicht mehr Ergebnis einer selbstverschuldeten Unmündigkeit oder der pathologische Zustand derjenigen sein, deren Ängste Projektionen hervorrufen. Mit anderen Worten: . . . Die dominierende und de facto populäre Religionskritik wäre am Ende." [2]

Wie die Frage nach dem Sinn selbst, so wird auch der Dienst der Vermittlung von Sinnorientierung zum „Politikum". Es ist ein Politikum, wenn die christlichen Kirchen die alles Menschliche übersteigende und doch zuinnerst begründende Wirklichkeit Gottes in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit vorstellen. Es kommen ihnen dabei drei authentische Funktionen zu. Sie müssen die religiöse Legitimation von Grundwerten und Grundrechten präsentieren *(integrierende Funktion)*. Es gibt drei Dimensionen der Legitimation:

1. *Politische Programme* werden legitimiert durch Grundwerte und Grundrechte.

2. *Grundwerte und Grundrechte* werden legitimiert durch die Würde des Menschen. In den Grund*werten* sind diese Würde und ihre unbedingte Werthaftigkeit anfanghaft entfaltet und konkretisiert, in den Grund*rechten* sind die unverzichtbaren Ansprüche formuliert, die sich aus dieser Würde des Menschen ergeben.

3. *Die Würde des Menschen* wird legitimiert durch seine Unmittelbarkeit zu Gott. Der Kern einer theologischen Begründung der Menschenwürde liegt darin, daß Grund und Ziel des Menschseins nicht in diesem selbst liegen, sondern in dem Ja, das Gott zum Menschen gesprochen hat. Der Mensch reicht mit dem Grund seines Daseins über die empirisch faßbare Welt hinaus, er geht nicht in ihr auf. Zwar bestimmt er sich selbst, er ist autonom; aber seine Autonomie ist eine geschenkte und verdankte, ihr letztlich verbürgender Grund liegt in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen.

Die christlichen Kirchen müssen weiterhin den kritischen Effekt der transzendenten Legitimation von Grundwerten und Grundrechten zur Geltung bringen. Diese *kritische Funktion* besteht nicht nur darin, offensichtliche Verletzungen der Menschenrechte beim Namen zu nennen und sich in „symbolischen Akten" mit den Unterdrückten zu solidarisieren. Vielmehr muß die Kritik danach streben, die eigentlichen Quellen aufzudecken, aus denen die Mißachtung von Grundwerten letztlich stammt; sie muß strukturelle und institutionelle Verfestigungen daraufhin analysieren, ob und inwieweit sie den Menschen verfremden und die Entfaltung seiner personalen Würde erschweren.

Und schließlich die *stimulierende Funktion* der christlichen Kirchen. Der Staat kann von sich aus nur das „Homogenitätsminimum der Ethik" garantieren. Bei konkreten gesetzgeberischen Entscheidungen kommt er überdies nicht selten zu minimalistischen, nach kirchlicher Auffassung unzureichenden Lösungen. Die Kirchen sollten sich dadurch provoziert sehen, nun erst recht die Authentizität des Sittlichen gegenüber dem Rechtlichen hervorzuheben, nun erst recht die Gewissen zu sensibilisieren, damit sie in „liberalisierenden" gesetzlichen Regelungen nicht automatisch einen ethischen Freibrief sehen. So können die christlichen Kirchen dazu beitragen, daß über das ethische Minimum hinaus ein Maximum an Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität angestrebt und erreicht wird.

Wenn die christlichen Kirchen die transzendente Legitimation der Würde des Menschen präsentieren, schließen sie sich aus dem Diskurs über die Grundwerte nicht aus. Es gibt zwischen Christen und Theisten einerseits und Atheisten andererseits eine für die politische Kooperation durchaus hinreichende Gemeinsamkeit im Verständnis der Menschenwürde. Die Kirchen tun sich zwar mit der Anerkennung der modernen Autonomie-Vorstellung schwerer als die Theologen. Aber es scheint, daß das geschichtlich gewiß nicht unbegründete Mißtrauen allmählich abgebaut wird. Jedenfalls wäre es ein bedeutsamer Fortschritt des Denkens, wenn die Vereinbarkeit von Autonomie und Theonomie von allen Seiten entschiedener anerkannt würde. Auf der anderen Seite sollte ein minimaler Konsens bezüglich des materialen Gehalts der Menschenwürde angestrebt werden. Das Diskussionspapier der SPD hätte dazu in ähnlicher Weise einen Beitrag versuchen sollen wie der (im November 1977 verabschiedete) „Entwurf für ein Grundsatzprogramm" der CDU.

Es vermag nicht recht zu überzeugen, wenn Heinz Rapp von einem „bewußten Verzicht" spricht und darin „nicht etwa (den) Ausdruck eines bedauerlichen Unvermögens, sondern (einen) Ausdruck der Achtung vor der Würde des Menschen (sieht), dessen letzte Bindung nicht mehr dem Majorisierungsprozeß . . . unterworfen werden kann" (247/I). Eine verbindliche Minimalanthropologie kann auch entwickelt werden, wenn man die „letzte Bindung" ausklammert. Im SPD-Papier wird ausdrücklich gesagt, es sei „durchaus ein Politikum, wenn die

Sinnfrage vieler Menschen unbeantwortet bleibt" (15/II). Es ist gewiß eine rühmenswerte Selbstbescheidung einer demokratischen Partei, wenn sie sich auf die Gewährleistung des freien Austauschs von Fragen und Antworten zur Sinnkrise beschränkt (15/II). Aber sie schwingt sich ja auch nicht gleich zum Erzieher der Nation auf, wenn sie einen anthropologischen Minimalkonsens zu finden und zu artikulieren sucht. Jedenfalls würde ein solcher der Gefahr einer einseitig pragmatisch-ökonomistischen Politik entgegenwirken. Es könnte deutlich gemacht werden, daß und wie das sozial-ökonomisch Machbare dem Maß des menschlich Sinnvollen unterstellt wird. Und dies ist der erste Aspekt der Sinnfrage als eines Politikums, der hier vorgestellt werden sollte.

2. These: Die Sinnfrage ist weiterhin ein Politikum, insofern dem Sinn als dem tragenden Grund des Menschlichen der Charakter unbedingter Verbindlichkeit zukommt. Er drängt mit einer immanenten Dynamik auf Verwirklichung. Indem der Mensch seiner Verwiesenheit auf Sinn durch geschichtliche Mangelerfahrungen immer neu bewußt wird, wird er zugleich angetrieben, angemessenere Vorstellungen über seine Würde zu entwickeln und durchzusetzen.

Niemand hat ein Monopol für die Durchsetzung von Sinn. Man kann den christlichen Kirchen ihren Beitrag gewiß nicht abstreiten. Sie sind bei der Legitimation von Grundwerten vom umgreifenden Handeln Gottes an Menschheit und Welt ausgegangen. Doch hat sie dieses Glaubenswissen offensichtlich nicht instand gesetzt, dem Anspruch menschlicher Würde von Anfang an und in allen Bereichen gerecht zu werden. Das Menschenrechtspapier der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" aus dem Jahr 1974 hat erstmals offene kirchliche Selbstkritik geübt und festgestellt, die Kirche sei zunächst selbst „durch den stürmischen Fortschritt der modernen Kultur angeregt" worden und habe dadurch „ihre umfassende Vorstellung von den Menschenrechten bereichert" (Art. 34).

Es ist eine Tatsache, daß offensichtlich christliche Impulse in concreto nicht immer von den Kirchen selbst, sondern von säkularen Kräften in die Entwicklung eingebracht worden sind. In der neuzeitlichen Geschichte waren es vor allem die Bewegungen des Liberalismus und des Sozialismus, die – durch Mangelerfahrungen stimuliert – humane Grundwerte politisch durchgesetzt und damit auch dem christlichen Glauben bedeutsame Erfahrungen vermittelt haben. Unter dem Titel der Freiheit hat der *Liberalismus* das Selbstbestimmungsrecht eines jeden Menschen konkret geschichtlich erkannt und seine Autonomie bis in das Verfassungsrecht hinein durchgesetzt und eingefordert. Es ist das Verdienst des *Sozialismus*, ein neues Bewußtsein der Solidarität entwickelt zu haben. Damit ist die existentielle Erfahrung der Solidarität zum tragenden Lebensgefühl auch der ungezählten Menschen geworden, die bisher im Schatten der Geschichte stehen mußten. Aufgrund dieses Bewußtseins der Solidarität ist der Kampf gegen das soziale Elend und um eine neue und bessere Ordnung des menschlichen

Zusammenlebens in eine neue Phase getreten. Wohl ist Solidarität im christlichen Gebot der Liebe umgriffen. Aber durch die neuen Erfahrungen wurde die christliche Liebe gedrängt, geschichtlich neue Konkretisierungen anzustreben. Carl Friedrich von Weizsäcker hat einmal gesagt, das Programm der Französischen Revolution gebe bis in die Feinheiten seiner Struktur hinein dem christlichen Verständnis des menschlichen Zusammenlebens gesellschaftliche Realität.

Man kann den Sachverhalt theologisch so formulieren: Gott ist nicht nur mit den Kirchen, sondern auch mit der Welt. Manches, was seine Kirchen in die konkrete Geschichte einzubringen sich gesperrt haben oder aufgrund der geschichtlichen Situation einzubringen außerstande waren, wirkt Gott durch die Welt. Und die Welt begeht dabei zumeist keinen Eingriff in kirchliche Kompetenzen, sondern handelt in originärer Zuständigkeit.

Durchsetzung von Sinn bedarf des kämpferischen Einsatzes. Das Diskussionspapier, das hier zu bedenken ist, plädiert mit Recht für wirtschaftliches Wachstum: Ohne wirtschaftliches Wachstum gebe es keine „Politik im Sinne der Grundwerte"; die Verteilungskämpfe würden an Schärfe zunehmen und es wäre „entsprechend schwerer, Gerechtigkeit und Solidarität zu verwirklichen" (21/II). Aber die Vermeidung von harten Verteilungskämpfen kann nicht oberstes Ziel der Politik sein. Man braucht für die positive Entwicklung der Eigentumsverhältnisse in der Bundesrepublik nicht blind zu sein, wenn man drastische Ungerechtigkeiten feststellt. Die klassische kirchliche Soziallehre hat immer den Standpunkt vertreten, daß die Güter dieser Welt der Menschheit als ganzer gehören und daß das Privateigentum nur die beste Form darstelle, die Güter der Welt vernünftig zu verwalten. Keine geschichtliche Eigentumsordnung kann einen absoluten Anspruch erheben. Solange die Menschen so bleiben, wie sie waren und sind, führen Verteilungskämpfe, wenn sie nur mit Augenmaß durchgeführt werden, nicht zu einem Weniger, sondern zu einem Mehr an Gerechtigkeit. Dies gilt in gleicher Weise für die Kämpfe zwischen Arbeitern und Unternehmern wie für die zwischen Entwicklungs- und Industrieländern. Die für eine sozialistische Partei fast merkwürdige Zurückhaltung im Hinblick auf Verteilungskämpfe in Abschnitt IV/1 unseres Papiers wird dann allerdings aufgegeben, wenn in IV/3 von der „Notwendigkeit einer gerechteren Verteilung der Primäreinkommen" gehandelt wird.

3. These: Politische Programme können nicht auf dem Weg des schlußfolgernden Denkens aus Sinnvorstellungen deduziert, sie müssen auf dem mühsamen Weg kritisch-produktiver Auswertung menschlicher Erfahrung im Horizont eines umgreifenden Sinnverständnisses gewonnen werden. Die Geschichte weist allerdings aus, daß man vielfach lieber den Weg der Deduktion versucht, als sich den Anstrengungen einer konstanten Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten und Grenzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu stellen.

a) Die Neigung zur Deduktion zeigte sich nicht nur in der herkömmlichen kirchlichen Naturrechtslehre, sie wird auch in der gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Grundwerte sichtbar.

Die Naturrechtslehre entwickelte sich vermutlich zunächst auf der Basis menschlicher Erfahrung, der guten und der schlechten, und ihrer besonnenen Auslegung und Auswertung. Die induktiv gewonnenen Einsichten wurden durch Berufung auf den „göttlichen Weltplan" bzw. auf den „Logos der Schöpfung" legitimiert. Nachdem durch diese transzendente Legitimation ein Maximum an Sicherheit erreicht schien, begann die Naturrechtslehre sich vorwiegend der Deduktion zu bedienen. Das „Ewige Gesetz", ursprünglich Interpretament der Legitimation, wurde nun zur „Erkenntnisquelle" von Recht und Sittlichkeit hinaufideologisiert. (Ähnliches wie über das Ewige Gesetz wäre über die metaphysische Wesensnatur des Menschen zu sagen.)

In der gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Grundwerte scheint sich da und dort eine ähnliche Gefahr anzubahnen. Es beginnt sich – vergröbert gesprochen – die Auffassung durchzusetzen, daß sich aus den grundlegenden christlichen Glaubenswahrheiten über Schöpfung, Rechtfertigung und Vollendung „Ableitungen" oder „Konsequenzen" ergeben, die bis in die Postulate konkreter „Grundrechte" hineinreichen. Als Ableitungen aus dem Schöpfungsglauben erscheinen z. B. Achtung vor der Gewissensfreiheit, prinzipielle Demokratisierung, Gewaltenteilung, Selbstverwaltung, Mitbestimmung und Widerstandsrecht. Als Konsequenzen aus dem Rechtfertigungsglauben werden aufgeführt die Unabhängigkeit menschlicher Würde von der Leistung, die soziale Korrektur der freien Marktwirtschaft oder die Öffnung für die infragestellende und bereichernde Kommunikation mit anderen Kulturen.

Die Vertreter dieser theologischen Auffassung gehen offensichtlich davon aus, daß Sinnvorstellungen in konkrete politische Programmatik übersetzt werden können. Man fragt sich freilich, ob die Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre nicht auch als Ableitungen aus dem Schöpfungsglauben erscheinen könnten und die Ableitungen aus dem Schöpfungsglauben nicht auch als Konsequenzen der Rechtfertigungslehre. Was aus solchen Ableitungen sich ergibt, leuchtet ein, erscheint aber nicht zwingend. Man muß überdies fragen: Wenn es sich hier einfach um „Konsequenzen" und „Ableitungen" aus dem christlichen Glauben handelt, warum hat man sie nicht schon viel früher gezogen? Warum hat nicht schon Jesus selbst gegen Sklaverei, ungerechte Eigentumsverteilung und Unterbewertung der Frau protestiert? Muß nicht die geschichtliche Entwicklung zunächst einen gewissen Stand erreicht haben, ehe man überhaupt auf die Idee kommen kann, bestimmte Grundrechte als „Konsequenzen" oder „Ableitungen" aus christlichen Wahrheiten zu deklarieren? Konnten die Christen in den individuellen und schließlich auch in den sozialen und ökonomischen Grundrechten nicht erst dann „Entsprechungen" zum biblischen Verständnis des Menschen er-

kennen, nachdem diese Grundrechte durch die geschichtliche Vernunft wahrgenommen und eingefordert waren?

Die theologische Position muß jedenfalls vorsichtig formuliert werden. Die christliche Botschaft eröffnet einen Sinnhorizont, aus dem heraus das geschichtliche Engagement von Vernunft und Freiheit nachdrücklich urgiert und die Vielfalt konkreter geschichtlicher Entwürfe und Verwirklichungen kritisch geprüft werden kann und muß. Der Entwurf politischer Programme fällt aber in die originäre Kompetenz der gesellschaftlich-geschichtlichen Vernunft des Menschen. Die christliche Botschaft weist die Vorstellung des Menschen als autonomen Freiheitssubjekts nicht zurück, sie gibt ihr vielmehr die letztmögliche Begründung.

b) Politische Programmatik und politisches Handeln sind unweigerlich an die Wirklichkeit verwiesen: an die Analyse der konkreten Situation und an die vernünftige Abwägung der sachlichen Notwendigkeiten, der menschlichen Dringlichkeiten und der zur Verfügung stehenden personellen und sachlichen Möglichkeiten. Ihre Legitimation finden sie in der Ausrichtung auf das menschlich Sinnvolle.

Wie vermitteln sich im politischen Programm Sinnvorstellungen und Sachgesetzlichkeiten? Politisches Handeln setzt an der Wirklichkeit an. Für ihre Bewertung hat es zu allen Zeiten der Erfahrung und der Weisheit bedurft. Doch kann eine konkrete politische Programmatik heute nicht ohne die Berücksichtigung gesicherter Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften auskommen. Deren spezifische Funktion ist es ja, die Wirklichkeit zu analysieren sowie Bedingtheiten und Chancen des menschlichen Handelns aufzuweisen. Doch sind politische Programme genauso wie ethische Normen nicht durch die bloße Übernahme soziologischer, psychologischer oder physiologisch-biologischer Gesetzlichkeiten zu gewinnen, sondern nur durch die Einführung dieser human- und sozialwissenschaftlichen Sachverhalte in jenen Sinnhorizont, der die tragenden Grundwerte des Menschseins umgreift. In der Ethik sagen wir heute, verbindliche Aussagen kommen nur auf dem Weg der „Konvergenzargumentation" zustande. Die wissenschaftliche Ethik muß alle Dringlichkeiten, die ihr die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften und die philosophisch vertieften Einsichten in den Sinn des Menschseins nahelegen, als unabdingbare Voraussetzung einer fruchtbaren menschlichen Existenz bedenken und auf dieser Basis ein normatives Angebot unterbreiten. Auch eine politische Programmatik kann nicht auf einem anderen Weg erarbeitet und begründet werden. Wenn schon in der Ethik die induktive Methode der Normenfindung gegenüber der deduktiven ein stärkeres Gewicht bekommen muß, dann darf im Bereich der politischen Programmierung erst recht die Deduktion nicht zur Abwertung der Induktion führen.

Aufgescheucht durch die Erfahrung, daß die gegenwärtige Gesellschaft hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt, sucht der politisch Verantwortliche durch eine Zusammenschau der humanwissenschaftlichen und anthropologischen Einsichten das Bild einer erreichbaren optimalen Zukunft zu entwerfen. Dieses Bild kommt nicht durch Evidenz zustande – einmal abgesehen vom exzeptionellen Fall des politischen Charismatikers, der wenigstens zu einer subjektiven Evidenz kommen mag –, sondern durch Konvergenzargumentation: durch eine vernünftige Abwägung der sachlichen Notwendigkeiten, der menschlichen Dringlichkeiten und der zur Verfügung stehenden personellen und materiellen Hilfen. Der Politiker weiß um die Pluralität der im Einzelfall gangbaren Wege, entscheidet sich aber resolut für die ihm optimal erscheinende Lösung, wobei er die positiven Aspekte anderer Vorstellungen insoweit berücksichtigt, als sie sein Projekt korrigieren und befruchten und als sie ihn nicht zu Kompromissen zwingen, die schließlich seine Effizienz oder gar seine Handlungsfreiheit beeinträchtigen.

c) In dem SPD-Papier „Grundwerte in einer gefährdeten Welt" begegnet eine zwiespältige Betrachtungsweise. Wo die Bedeutung der Grundwerte artikuliert wird, liegt ein induktiver Ansatz vor. Wo aber das Verhältnis des Godesberger Programms bzw. des Orientierungsrahmens '85 zu den Grundwerten umschrieben wird, scheint sich ein deduktives Denken vorzudrängen.

Wo das Grundwerte-Papier *grundsätzliche Aussagen* über die Bedeutung der Grundwerte für die Entwicklung eines politischen Programms macht, begegnet eine eindeutige Begrifflichkeit. Es wird gesagt, daß die Grundwerte der Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität *die Richtung* der von der SPD angestrebten gesellschaftlichen Entwicklung *definieren* (6/II). Die „*Orientierung* an einem Fortschrittsverständnis im Sinne unserer Grundwerte" liefert „*Maßstäbe*" für die bewußte Kontrolle des technischen und ökonomischen Prozesses im Sinn eines humanen Fortschritts (13/I; 6/I; 13/II). Schließlich wird mit wissenschaftlicher Prägnanz festgestellt: „Wo sich praktische Politik an Grundwerten *orientiert*, führt sie notwendig zur Kritik am Bestehenden und zur Forderung nach Reform" (7/I).

In den Grundwerten tritt uns der abstrakte Begriff des Humanen auf einer ersten Stufe der Konkretisierung gegenüber. Diese Grundwerte werden als Maßstäbe angelegt an das, was sich in der Analyse der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit an sozial-ökonomischen Möglichkeiten anbietet. Die Orientierung an diesen Maßstäben soll Gewißheit darüber verschaffen, ob etwas, was technisch geht, auch menschlich sinnvoll ist. Jedenfalls werden die Details der konkreten politischen Programmatik nicht aus den Grundwerten durch Deduktion gefolgert, sie ergeben sich vielmehr aus der Analyse der Wirklichkeit, der in ihr gegebenen Mängel sowohl wie der in ihr gegebenen Möglich-

keiten. Heinz Rapp formuliert es so: „Wer sich auf das Denken über und das Politikmachen in der Orientierung an Grundwerten einläßt, läßt sich auf das Geschäft ein, eine stets defizitäre Wirklichkeit komperativisch auf ein Mehr an Freiheit, an Gerechtigkeit, an Solidarität hin verändern zu wollen" (252/II). Dies gilt in jedem Fall – gleich ob man Grundwerte als „Handlungsmaxime für den einzelnen", als „Grundrichtung politischen Wollens" oder als „Maßstab politischer Wirklichkeit" betrachtet.

Wo das Grundwertepapier *das Verhältnis des Godesberger Programms bzw. des Orientierungsrahmens '85 zu den Grundwerten* umschreibt, geraten die Formulierungen ins Schwimmen. Es gibt Äußerungen, die von einer *Auslegung* der Grundwerte in den Parteiprogrammen sprechen. Wir lesen von einer Lösung der Probleme „im Sinn der Grundwerte" (6/I), von einem „Handeln im Sinn der Grundwerte" (6/II) oder von einem Fortschrittsverständnis „im Sinn der Grundwerte" (13/I). Es wird gesagt, Solidarität „bedeute" heute nicht mehr Selbsthilfe, sondern „Verhinderung von Not" (26/II). Soweit, so gut.

Aber es gibt andere Formulierungen. Bestimmte programmatische Forderungen werden als *„Erfordernisse"* der Grundwerte bzw. als *„Entsprechungen"* zu bestimmten Grundwerten deklariert. So heißt es z. B., der Grundwert der Freiheit „erfordere" Dezentralisation und Demokratisierung (22/I-II), oder es „entspreche der Solidaritätsidee, . . . durch Arbeitszeitverkürzung die Arbeit gleichmäßiger zu verteilen" (30/II). In anderen Zusammenhängen ist die Rede von der *„Durchsetzung der Grundwerte"* (6/II) bzw. von „konkreten *Anwendungen* dieser grundsätzlichen Werthaltung" (6/II). Schließlich lesen wir sogar, Grundwerte seien Maßstäbe, aus denen *„überzeugende Schlußfolgerungen"* gezogen werden können (13/II).

Wer von Schlußfolgerungen spricht, bewegt sich *auf dem Weg der Deduktion.* Heinz Rapp hat sich – wie wir meinen, mit vollem Recht – entschieden gegen jede Deduktion ausgesprochen: „Als richtungsbestimmende Prinzipien führen die Grundwerte zu menschengerechten Problemlösungen hin; diese sind nicht aus jenen deduzierbar" (248/II). Heinz Rapp formuliert auch sonst sehr vorsichtig. Er sagt z. B., in einem Grundsatzprogramm würden die Grundwerte „in konkrete politische Maximen und Postulate hinein entfaltet" (245/I); die Grundwerte seien in einem Grundsatzprogramm „zu implementieren und zu materialisieren" (246/I); bestimmte programmatische Grundforderungen „(ergeben) sich aus der Entscheidung für (die) Grundwerte" (245/I).

Es gibt freilich auch Stellen im SPD-Papier, die die *Bedeutung der Induktion* klar herausheben. Da wird gesagt, daß „konkrete Anwendungen (der) grundsätzlichen Werthaltung . . . aus der Analyse der gesellschaftlichen Probleme der Gegenwart" gezogen werden müssen (6/II). Am Ende des Papiers wird dieser Gesichtspunkt noch schärfer herausgehoben. Es heißt: „Grundwertorientierte Politik muß an die konkreten, täglich erfahrbaren Interessen und Bedürfnisse

anknüpfen und ihnen den Einfluß auf die politische Gestaltung der gesamten Gesellschaft eröffnen" (32/I).

Nun kann man natürlich sagen, die verschiedenen Formulierungen interpretierten sich gegenseitig. Aber man darf nicht darüber hinwegsehen: Wenn bestimmte programmatische Positionen als „Erfordernisse" oder als „Anwendungen", als „Auslegung" oder als „Durchsetzung" der Grundwerte oder gar als „überzeugende Schlußfolgerungen" aus Grundwerten bezeichnet werden, dann wird die Vorstellung erweckt, die Grundwerte seien eine unmittelbar ausschöpfbare Erkenntnisquelle konkreter sozial-ökonomischer Programmatik. Aus der Geschichte der christlichen Naturrechtslehre kennen wir die Gefährlichkeit einer solchen Auffassung: Sie impliziert einen *Totalitätsanspruch* und führt zur *Ideologisierung* des politischen Handelns. Sie legt die Auffassung nahe, daß sich Sinnvorstellungen unmittelbar in konkrete politische Programme übersetzen lassen. Im Diskussionspapier lesen wir z. B., „Freiheit erfordere" Dezentralisierung und Demokratisierung (22/I-II). Wer sagt das? Ergibt sich das aus dem Begriff der Freiheit? Wer hat den Begriff der Freiheit vorher so bestimmt, daß sich dies nachher daraus folgern läßt?

Wenn man aus den als Maßstäben gefaßten Grundwerten „überzeugende Schlußfolgerungen" zieht, insinuiert man dann nicht doch ein Verfahren, bei dem man von Grundwerten über Mittelwerte (z. B. Demokratisierung) konkrete Programme bis hin etwa zur Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens oder zur Strukturierung von Universitäten deduziert? Wer kann wie begründen, daß sich aus dem Grundwert „Freiheit" gerade der Mittelwert „Dezentralisierung" (22–24), aus dem Grundwert „Gerechtigkeit" exakt die Forderung nach gerechterer Verteilung des Primäreinkommens (24 f.) und aus dem Grundwert „Solidarität" eine gerade so geartete „vorbeugende Sozialpolitik" (26–29) und das „Recht auf Arbeit" (29–31) ergeben müssen? Wenn es sich wirklich ergeben muß, warum hat es sich dann nicht schon lange ergeben? Kann man hier wirklich von „Schlußfolgerungen" sprechen? Die katholische Moraltheologie hat lange genug den optisch eindrucksvollen Stechschritt logischer Deduktionen vorgeführt. Sie begnügt sich heute mit der weniger ansehnlichen und überdies mühsameren Methode der Konvergenzargumentation oder des hermeneutischen Zirkels oder ähnlicher Verfahren.

Obwohl auch im Diskussionspapier nicht deduktionistisch verfahren wird, stoßen wir auf deduktionistische Formulierungen. Und damit steht die ideologiekritische Frage im Raum, ob nicht durch solche bewußt oder unbewußt eingestreute Formulierungen die Dignität der Grundwerte unmerklich auch für die Details der politischen Programmatik in Anspruch genommen werden soll. Die ideologiekritische Frage wird noch dadurch verschärft, daß zumindest der Eindruck entsteht, man nehme die Grundwerte für die Partei in Anspruch. Jedenfalls ist im Vorwort des Diskussionspapiers von „den „sozialdemokratischen

Grundwerten" und von den „Grundwerten des Godesberger Programms – Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität" die Rede. Grundwerte sollten auf keinen Fall von einer Partei vereinnahmt werden. Es soll nicht behauptet werden, daß die SPD dies tut, aber es wird nicht jede Gefahr des Mißverständnisses vermieden. Die Grundwerte sind die allen Parteiprogrammen vorausliegende, von allen anerkannte Basis. Die Parteiprogramme versuchen alternative Möglichkeiten aufzuweisen, wie man den Ansprüchen der Grundwerte gerecht werden kann.

Es gibt sicherlich klar definierte Ziele sozialdemokratischer Politik. Man wird diese Ziele als Konkretisierungen von Grundwerten darstellen können. Aber es gibt keine eindeutigen Deduktionsreihen aus Grundwerten, so als ob die sozialdemokratischen Ziele die einzigen legitimen Realisationsformen von Grundwerten seien, während etwa die Programme der CDU und der CSU die Grundwerte zur „ideologischen Absicherung bestehender Macht- und Besitzstände" mißbrauchen. Dies vertritt in der Tat das SPD-Papier (8/I), und es bemerkt dazu: „So können dieselben Grundwerte, die, ernstgenommen, zur Reform unserer Gesellschaft drängen, auch verwendet werden, um Reformen gerade in dem Augenblick zu verhindern, in dem sie unerläßlich geworden sind."

Die Frage ist also, ob durch die Formulierungen insinuiert werden soll, daß die sozialdemokratischen Ziele die einzig legitimen Realisationsformen von Grundwerten sind. Falls dies der Fall wäre, würden damit die Grundwerte ideologisiert. Dann ergibt sich nämlich die Forderung z. B. der Dezentralisierung nicht aus der Einsicht in die sachlichen Notwendigkeiten und in die Gefahren ihrer Mißachtung – Zentralisierung führt zur Lähmung der Eigeninitiativen, zur Bürokratisierung und Entmenschlichung –, also nicht aus der Einsicht in das politisch Richtige, die dem zuteil wird, der die Folgen seines Planens und Handelns bedenkt. Vielmehr argumentiert man deontologisch: Aus dem Grundwert „Freiheit" folgt unmittelbar die Forderung nach Dezentralisierung. Man braucht dann nicht im einzelnen nach dem politisch Richtigen zu fragen, wenn mit der Behauptung, Dezentralisierung sei ein Derivat des Grundwerts „Freiheit", die höchste Begründung gegeben ist.

Die Frage nach der Vermittlung von Grundwerten und konkreter politischer Programmatik stellt sich freilich auch dann, wenn – wie im „Grundsatzprogramm der CDU" – eine Darstellung des Menschenbilds eingearbeitet wird. Der Sinnfrage kommt man weder mit den Methoden der Human- und Sozialwissenschaften noch mit denen der formalen Logik allein bei. Es bedarf dafür spezifischer hermeneutischer Verfahren. Dies weiß heute auch die Ethik. Ihr Geschäft ist vielleicht so schwierig geworden wie das der Politik. Beide sind gut beraten, wenn sie ihre Schwierigkeiten öffentlich eingestehen und keine Sicherheiten vortäuschen, wo es sie nicht gibt.

Nachtrag

Nach Abschluß des hier abgedruckten Artikels hat die Grundwerte-Kommission beim SPD-Vorstand am 15. Januar 1979 unter dem Titel „Grundwerte und Grundrechte" einen neuen Beitrag zur Grundwerte-Debatte vorgelegt. Hier wird zu Recht darauf hingewiesen, daß der „Mangel an sprachlicher Klarheit" bezüglich der in dieser Debatte gebrauchten Begriffe die Verständigung mindert und sogar „zu einer ernsthaften Behinderung der demokratischen Willensbildung werden kann". „Dies ist", so wird mit Recht betont, „dann der Fall, wenn der Ausdruck ‚Grundwerte' unterschiedslos sowohl für die von allen getragenen Wertentscheidungen gebraucht wird, die in unsere Verfassung eingegangen sind, als auch für die Ziele und Maßstäbe, denen konkurrierende politische und gesellschaftliche Gruppen bei der Erarbeitung ihrer politischen Konzeption folgen" (2). Im Anschluß daran wird dann versucht, die verwendeten Begriffe voneinander abzugrenzen. Diesem Versuch kann in sachlicher Hinsicht voll zugestimmt werden. Aber es kann nicht hingenommen werden, daß der *Begriff* „Grundwerte" nunmehr für die Ziele und Maßstäbe der politischen und gesellschaftlichen Gruppen (vor allem der Parteien) reserviert wird (2f.). Auf Grundrechte, auf verfassungsrechtlich anerkannte und geschützte Institutionen sowie auf Verfassungsprinzipien, die zusammen „die verfassungsrechtlichen Wertvorgaben für die politische Gestaltung von Staat und Gesellschaft" darstellen (3), wird der Begriff „Grundwerte" nicht angewandt, und dies ist um der angestrebten Klärung willen zu begrüßen. Doch Grundrechte, Institutionen und Verfassungsprinzipien beruhen eben auf den „von allen getragenen Wertentscheidungen", die ihrerseits in jenen Werten gründen, in denen sich die Würde des Menschen und ihre unbedingte Werthaftigkeit anfanghaft entfalten und konkretisieren und die man eben deswegen in der bisherigen Diskussion als „Grundwerte" bezeichnet hat. Wenn man sich schon entscheiden soll, den Begriff „Grundwerte" entweder auf die allgemein anerkannten Wertvorstellungen oder auf „Ziele und Maßstäbe" politischer und gesellschaftlicher Gruppen und Parteien anzuwenden, dann sollte man ihn resolut für die allgemein anerkannten Wertvorstellungen vorbehalten. Ihnen eignet ohne Frage die höhere Dignität. Verfährt man anders, dann wird die Verwirrung, der man wehren will, nur noch zunehmen.

Daß ihr bereits in dem neuen Papier selbst nicht zu wehren war, liegt offen zutage. Wer die Überschrift „Grundrechte und Grundwerte" (Abschnitt III) liest, rechnet aufgrund der bisherigen Diskussion damit, daß hier von der Legitimation der Grund*rechte* durch die von allen anerkannten Grund*werte* die Rede sein wird. Er muß aber dann zur Kenntnis nehmen, daß in Abschnitt III von „Grundrechten der *Verfassung*" und von „Grundwerten der *SPD*" (bzw. der anderen Parteien) gehandelt wird. In der Überschrift zu Abschnitt IV

(„Staat und Grundwerte") wird dann aber der Begriff „Grundwerte", um die Verwirrung perfekt zu machen, nicht mehr im Sinn von „Grundwerten der Parteien", sondern im Sinn von „gesellschaftlichem Wertfundus" bzw. „gesellschaftlichem Wertmilieu" gebraucht, wobei wohl eher an den faktischen gesellschaftlichen Wertfundus und weniger an die Maßstäblichkeit der allgemein anerkannten „Grundwerte" gedacht ist – ausgenommen S. 15, wo von „antizipatorischer Rechtsreform" die Rede ist.

Nachdem auch bei der Darstellung der Geschichte der Sozialdemokratie vor Godesberg (in Abschnitt II) nicht von „Grundwerten", sondern – so legt es jedenfalls das Papier aus – von „Prinzipien" (S. 6 und 8, je zweimal) die Rede ist, wäre es wohl doch besser, die Usurpation des Begriffs „Grundwerte" für Ziele, Prinzipien und Maßstäbe der Parteien wieder aufzugeben und ihn, wenn man schon so entschieden auf Klärung drängt, für die angemessenere Verwendung im Sinn von gesellschaftlich anerkannten tragenden Werten freizustellen.

Das neue Papier, in dem merkwürdigerweise auf das ihm vorausgehende über „Grundwerte in einer gefährdeten Welt" – außer durch die Ähnlichkeit der äußeren Aufmachung – keinerlei Bezug genommen wird, weist noch etliche andere Mängel auf, doch bringt es eine Reihe wichtiger Klärungen, die in der für unser gesellschaftliches und politisches Bewußtsein so bedeutsamen Grundwerte-Diskussion gewiß zum Tragen kommen werden.

ANMERKUNGEN

[1] Die Zitate aus „Grundwerte in einer gefährdeten Welt" (1977) werden innerhalb des Textes in der Weise nachgewiesen, daß die arabischen Ziffern die Seitenzahl, die römischen Ziffern jeweils die linke (I) bzw. die rechte (II) Spalte der zuvor genannten Seite angeben. In gleicher Weise wird im folgenden zitiert H. Rapp, Zum Stand der Grundwerte-Auseinandersetzung. Eine Stellungnahme aus sozialdemokratischer Sicht, in: Herderkorrespondenz 32 (1978) 244–252.

[2] H.-O. Wölber, Vom Widerspiel der Grundwerte. Theologische Notizen zur gegenwärtigen Diskussion, in: Evang. Kommentare 11 (1978) 202–205, hier 202.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Freiheit – Menschenrecht und Grundwert

Gegenstand eines politischen Programms kann sinnvoller Weise nur sein, was sich mit politischen Mitteln verwirklichen läßt. So kann auch mit der Freiheit, die in der Trias der von der Französischen Revolution proklamierten Menschenrechte „liberté, égalité, fraternité" den ersten Platz einnimmt und sich heute in den Programmen aller drei im Bundestag vertretenen politischen Parteien am gleichen ersten Platz wiederfindet, nicht die freie Selbstbestimmung des Menschen gemeint sein, sondern nur etwas, das dem politisch gestaltbaren Bereich der Außenwelt angehört und in ihm mehr oder weniger verwirklicht sein, aber auch ermangeln kann. Der Umstand, daß die politischen Parteien heute von „liberté", „égalité" und „fraternité" nicht mehr als Menschenrechten sprechen, sondern sie in „Grundwerte" umbenannt haben, ändert daran selbstverständlich nichts, ist aber sehr dazu angetan, Mißverständnisse auszulösen und Verwirrung zu stiften. Mehr noch als bei den beiden anderen Menschenrechten „égalité" und „fraternité", die bei zwei Parteien heute zu Gerechtigkeit und Solidarität abgewandelt erscheinen, wirkt sich diese Umbenennung bei der Freiheit verwirrend aus; hier soll versucht werden, einiges wieder zu entwirren.

Allgemein strittig ist das Verhältnis, in dem die drei Menschenrechte oder Grundwerte zueinander stehen, ob dieses Verhältnis unwandelbar starr ist, wie die SPD anzunehmen scheint, oder je nach Umständen und Lage des Falles wandelbar, wie es bei der CDU heißt; insbesondere aber geht der Streit darum, ob der Freiheit, wie die F.D.P. mit Nachdruck betont, unbedingter Vorrang vor den beiden anderen Menschenrechten oder Grundwerten zukommt.

Was den Streit zwischen SPD und CDU angeht, will mir scheinen, daß es bei beiden an der gehörigen Sorgfalt gefehlt hat, um das, was sie meinen, sprachlich einwandfrei und unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen. Klammert man sich an den mangelhaften sprachlichen Ausdruck, dann kann jeder die Aussage des Gegners, ohne sie zu verfälschen, in einer Weise auslegen, die der eigenen Aussage widerspricht; sucht man dagegen hinter dem sprachlichen Ausdruck das, was vernünftigerweise gemeint sein kann, dann findet man bei beiden im wesentlichen das gleiche. Bei gutem Willen ließe sich m. E. unschwer eine Formulierung finden, die das, was beide wirklich meinen, unverkürzt (also kein Formelkompromiß!) zum Ausdruck bringt und der vorbehaltlosen Zustimmung beider sicher wäre.

Anders steht es um die Freiheit und um den *unbedingten Vorrang*, den die

F.D.P. im Gegensatz zu den beiden anderen Parteien ihr zuschreibt. Hier handelt es sich nicht darum, daß viele, um nicht zu sagen alle einzelnen Freiheitsrechte sich zu dem allgemeinen Menschenrecht auf Freiheit zusammenfassen lassen, was geeignet ist, den Eindruck zu erwecken, dieses Menschenrecht greife besonders weit aus und übertreffe so die anderen an Umfang und Reichweite; hier geht es um nicht weniger als um das Verständnis der Freiheit und damit des auf sie bezüglichen Menschenrechts, letzten Endes um das Verständnis des Menschen selbst.

Recht verstanden ist, wie der Mensch selbst, so auch seine Freiheit nicht atomistisch, sondern sie hat voll und ganz teil an der ihm wesenseigenen Socialitas, ist von ihr nicht minder geprägt als von seiner Individualitas. Mehr noch, die Freiheit ist für seine Socialitas und damit für die menschliche Gesellschaft konstitutiv[1]. Menschliche Gesellschaft ist kommunikativ oder sie ist nicht. Unfreie Geschöpfe stehen einander als bloße Objekte von Aktion und Reaktion gegenüber. Das gilt auch dann, wenn sie kraft ihrer triebhaften Anlagen Anziehung und Abstoßung aufeinander ausüben; auch darin liegt noch kein gegenseitiges Sich-Mitteilen, keine Kommunikation. Kommunikation ist mehr; sie besagt aufeinander zugehen, aufeinander eingehen, in wechselseitigen Austausch im Geben und Nehmen zueinander treten bis zur völligen Hingabe. Das sind ausgesprochenermaßen Akte der Freiheit, nicht allein, aber auch nicht zuletzt Akte der freien Wahl, mit der einer sich dem anderen schenkt; nur die freie Selbstbestimmung setzt dazu in den Stand.

Freiheit = Willkür und Beliebigkeit?

Ganz im Gegensatz dazu verstehen die „liberalen Demokraten" und versteht nach dem unzweideutigen Zeugnis ihres Sprechers[2] auch die heutige F.D.P. immer noch im Sinn des klassischen Liberalismus die Menschenrechte überhaupt und insbesondere das für sie im Grund alle anderen umfassende und prägende Menschenrecht der Freiheit als Rechte des aller gesellschaftlichen Bindungen ledigen, ganz auf sich selbst stehenden „atomistischen" Individuums, sozusagen als subjektive öffentliche Rechte, deren Spitze sich gegen den Staat kehrt und diesem jeden Eingriff versagt, jede Beschränkung der Willkür oder Beliebigkeit des einzelnen verwehrt und nur insoweit Ausnahmen davon zuläßt, als der Schutz des ebenso individualistisch verstandenen Eigentums oder anderer Rechte des einzelnen selbst oder Dritter sie unausweichlich erfordert. Fragen wir nach dem Rechtsgut, das Gegenstand eines so verstandenen Menschenrechts ist, dann kann die Antwort in völlig wertfreier Sprache nicht anders lauten als die *Willkür* oder *Beliebigkeit*[3] des einzelnen, namentlich in seinem Verhältnis zum Staat.

In diesem klassisch oder paläo-liberalen Sinn verstanden sind die „Menschen-

rechte" überhaupt und ist das für die „liberalen Demokraten" alle anderen Menschenrechte überragende und deren Sinn prägende Menschenrecht der Freiheit mit unserem christlichen Verständnis vom Menschen als Person, das seine Sozialität nicht minder gewichtet als seine Individualität, unvereinbar; das ist ja auch der Grund dafür, daß die Kirche den Menschenrechten von 1789 ihre Zustimmung versagen mußte und erst, nachdem die Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 sie des einseitig individualistischen Charakters entkleidet und ihrem sozialen Charakter ausreichend Rechnung getragen hatte, sie übernehmen und sich zu eigen machen konnte (Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris").

Freiheit „von" und Freiheit „zu"

Nach der begrifflich unscharfen, aber eingängigen und einprägsamen Unterscheidung von „Freiheit von" und „Freiheit zu" liegt das, was die Politik verwirklichen kann und der Politiker versprechen darf, im Bereich der „Freiheit von"; der Politiker kann von Fesseln und Bindungen sowohl tatsächlicher als auch rechtlicher Art befreien; er kann den Raum ausweiten, in dem die Menschen nach ihrer eigenen Einsicht und ihrem eigenen Gutdünken rechtlich und tatsächlich „frei" sich betätigen, ihre Initiative entfalten können; in diesem Sinn kann und soll der Politiker „Freiheitsräume" schaffen.

Dieses „Soll" bezog sich ursprünglich in der Hauptsache, um nicht zu sagen ausschließlich auf das, was wir heute die *Eingriffs*verwaltung des Staats oder der öffentlichen Gewalt nennen; demgemäß ist denn auch im Schrifttum immer wieder von Eingriffen des Staats (insbesondere in das wirtschaftliche Geschehen) die Rede; diesen Eingriffen, soweit sie sich nicht als unvermeidlich oder unentbehrlich erweisen, wurde entgegengetreten und muß auch heute noch gelegentlich entgegengetreten werden.

In der Hauptsache jedoch richtet dieses „Soll" sich heute an die sog. *Leistungs*verwaltung; sie „soll" – im Sinn des Subsidiaritätsprinzips – die Selbsthilfe nicht durch aufgedrängte Fremdhilfe ersetzen, verdrängen oder ersticken, „soll" vielmehr die Selbsthilfe fördern und ihr weiteste Möglichkeiten der Entfaltung erschließen. Dabei zeigt sich deutlich, daß zwischen „Freiheit von" und „Freiheit zu" keine echte oder erst gar begrifflich scharfe Grenze besteht, vielmehr das „von" und das „zu" nur die beiden Seiten, die Außen- und Innenseite, ein und derselben Freiheit sind; in dem Maß, wie Hindernisse oder Schranken wegfallen, nehmen die Möglichkeiten freier Betätigung und Entfaltung zu.

Ist Willkür oder Beliebigkeit Gegenstand des Menschenrechts „Freiheit", dann ist nicht recht einzusehen, was denn daran spezifisch *menschlich* sein soll, oder erst gar, wieso das einen dem Menschen eigenen *Vorzug* besagt, aus einem sol-

chen entspringen oder gar einen solchen begründen soll. Auch dem Tier eignet die Fähigkeit „willkürlichen" Handelns. Auch das Tier kann in Freiheit leben; das im Zoo gehaltene „wilde" Tier kann wieder in die Freiheit ausbrechen, das im Stall gehaltene Haustier kann in die Freiheit entlaufen, der Vogel aus dem Käfig in die Freiheit ausfliegen; wir sprechen von dem in Feld und Wald lebenden „freien" Wild. Verstehen wir die menschliche Freiheit im Sinn des klassischen Liberalismus oder – damit wir ihm nichts unterschieben, was er zu Ende gedacht wahrscheinlich selbst nicht aufrechterhalten würde – formulieren wir vorsichtiger, verstehen wir die menschliche Freiheit so, wie liberale Demokraten sie extrem beschreiben, dann sieht man nicht, worin die menschliche Freiheit sich von derjenigen Freiheit unterscheidet, deren auch das „freie" Wild sich erfreut. Wenn Freiheit sich in Ledigsein von Zwang oder anderer äußerer Nötigung, in Schrankenlosigkeit, im Fehlen räumlicher oder anderer Grenzen, in Beseitigung oder Überwindung von Hindernissen erschöpft, dann ist sie nichts spezifisch Menschliches und kann demzufolge auch kein Menschenrecht sein; noch mehr, dann gehört sie überhaupt nicht dem Bereich des Rechts an, ist schlechterdings kein Rechtsgut; dann ist sie reine Faktizität, letzten Endes nichts anderes als das, was wir in der Sprache der Physik und der Technologie im Gegensatz zur Zwangsläufigkeit unter „Freiheitsgraden" verstehen.

Damit sehen wir uns in aller Schärfe vor die Frage gestellt, ob oder in welchem Sinn es ein echtes Menschenrecht „Freiheit", genauer gesprochen „auf Freiheit" gibt und was zutreffendenfalls das Rechtsgut dieses Menschenrechts sein kann oder ist. Unlösbar damit verknüpft ist die weitere Frage, ob wir dieses auch als Grundwert oder in der Sprache unseres Grundgesetzes als Grundrecht bezeichnete „Menschenrecht auf Freiheit" in eins setzen dürfen mit dem, was wir meinen, wenn wir die menschliche Freiheit als den einen und einzigen Grundwert über alle anderen Werte erheben, oder ob wir da genauer zuzusehen und zu unterscheiden haben. Auf diese zweifache Frage soll in zwei Schritten die Antwort gegeben werden.

Was ist daran „menschlich"?

Das spezifisch Menschliche der Freiheit ist nur gewahrt, wenn unter Willkür und Beliebigkeit etwas wesentlich anderes und höheres zu verstehen ist als die Spontaneität des Tieres. Das Tier und seine Spontaneität ist triebgesteuert. Anders der Mensch; er vermag Ziele und Mittel seines Tuns und Lassens nicht nur zu erkennen, sondern auch zu werten und auf Grund dieser seiner Erkenntnis und Wertung Wahlhandlungen zu vollziehen und zu entscheiden sowohl über die Ziele, die er anstrebt, als auch über die Mittel, die er dazu anwendet; er – und nur er allein – verfügt über diese „freie" Selbstbestimmung.

Diese dem Menschen als ihn auszeichnende Gabe verliehene Fähigkeit, sich selbst frei zu bestimmen, ist als solche ein hohes Gut, ein ihn über die ganze vernunftlose Schöpfung erhebender ontologischer, näherhin anthropologischer Wert („Gut" und „Wert" gleichbedeutend im Sinn des lateinischen „bonum" verstanden). Diesen vom Schöpfer dem Menschen verliehenen Wert findet der Politiker vor; für ihn ist er Datum, womit es sich erübrigt, ihn als Programmpunkt aufzustellen. Aber wegen seines werthaften Charakters hat der Politiker dieses Datum nicht bloß zur Kenntnis zu nehmen, sondern ihm als solchem in seinem Programm Rechnung zu tragen. Ist mit freier Selbstbestimmung begabt zu sein ein hohes Gut, ein echter menschlicher Wert, dann hat auch dessen Betätigung teil an diesem werthaften Charakter; erst indem er seine freie Selbstbestimmung *ausübt*, erreicht der Mensch seine menschliche Entfaltung und Erfüllung. Darum hat der Politiker zu tun, was an ihm liegt und in seiner Macht steht, um Hindernisse und Beeinträchtigungen dieser menschlichen Entfaltung und Erfüllung abzubauen und nach Möglichkeit auszuräumen und so den Weg zur Ausübung oder Betätigung dieser menschlichen Selbstbestimmung „frei" zu machen und auf diese Weise den Gliedern des politischen Gemeinwesens – und zwar grundsätzlich allen ohne Ausnahme – zu ermöglichen oder zu erleichtern, ihr Menschtum mehr und reicher zu entfalten. Das ist die Freiheit, die zu verwirklichen oder zu deren Verwirklichung in den Grenzen des jeweils Möglichen der Politiker beizutragen hat. Darum hat er sich für sie einzusetzen; deshalb soll er sie als gewichtigen Programmpunkt in sein politisches Programm hineinschreiben, sein ganzes Programm in ihrem Sinn ausgestalten.

Daß die so verstandene Möglichkeit „freier" Entfaltung ein echtes menschliches Gut ist, erscheint damit ausreichend erwiesen. So bleibt nur noch nachzuweisen, daß sie ein *Rechtsgut* ist. Zuvor aber sei – immer noch auf der ontologisch-anthropologischen Ebene verbleibend – der Inhalt oder Gegenstand der zur vollen Entfaltung des Menschen führenden „freien" Selbstbestimmung genauer umschrieben.

Wäre der Mensch, wie ein extrem individualistischer Liberalismus meint, atomistisches Individuum („Monade"), dann würde seine freie Selbstbestimmung sich in ebenso individualistischer Betätigung erschöpfen und würde dies zu seiner vollen Entfaltung, zur Erfüllung seines Menschtums ausreichen. In Wirklichkeit aber ist der Mensch nun aber als personhaftes Wesen keine Monade, *kein* atomistisches Individuum, allerdings ebensowenig bloßes Glied eines Kollektivs oder auswechselbares Rädchen einer Maschine, sondern in ausgewogener Einheit „ens individuale" und „ens sociale" zugleich. Darum kann auch nur eine dieser seiner Wesensanlage gemäße Betätigung seiner freien Selbstbestimmung zu seiner wahrhaft menschlichen Entfaltung führen und damit ein echtes Gut für ihn sein. Genau das Entsprechende gilt dann aber auch von der Möglichkeit zur freien Selbstentfaltung, die der Politiker durch die von ihm zu treffenden

Maßnahmen ihm erschließen soll. Aus der gleichen Socialitas der menschlichen Wesensanlage ergibt sich – das sei eigens nochmals betont –, daß es nicht darauf ankommt, einigen wenigen, einer wirklichen oder vermeintlichen Elite, diese Möglichkeit zu erschließen, auch nicht einer nach gleichviel welchen Merkmalen ausgewählten Gruppe ohne Unterschied, ob Mehrheit oder Minderheit, sondern grundsätzlich allen.

Auf der gleichen anthropologischen Ebene ergibt sich auch schon, was übrigens bereits die schlichte Erfahrung des Alltags lehrt, daß reine „Willkür" oder „Beliebigkeit" ohne Rücksicht auf das Wohl und Wehe anderer für den Menschen nichts Gutes, kein menschlicher Wert ist; sie beeinträchtigt und verfälscht, ja vereitelt nicht nur die Selbstentfaltung anderer, namentlich der schwächeren, sondern ganz entscheidend die eigene Entfaltung, die Erfüllung des eigenen Menschtums. – Soviel zum Inhalt oder Gegenstand, d. i. zu dem, worauf die freie Selbstbestimmung des Menschen sich erstreckt und wo die Grenze liegt, bei deren Überschreiten ihre Betätigung aufhört, für den Menschen ein Gut, ein wahrhaft menschlicher Wert zu sein, und in ein Ungut, in einen anthropologischen Unwert umschlägt.

Rechtsgut?

Bis hierhin bedurfte es noch keiner ethischen oder juridischen Überlegungen; bei tieferem Graben stoßen wir aber notwendig auf sie. Nach dem Rechtsgut fragen, das Gegenstand eines wohlverstandenen Menschenrechts sein soll, daraus ergibt es sich schon rein definitorisch, daß darüber juridische Überlegungen anzustellen sind.

Die Aussage, der Mensch verfüge über „freie Selbstbestimmung", hat mehr als den bis hier zur Sprache gekommenen rein tatsächlichen Gehalt; sie schreibt dem Menschen nicht nur ein ihn auszeichnendes Vermögen, eine Begabung oder Fähigkeit zu, sondern eben damit zugleich auch die *Verantwortung* für sein Tun und Lassen und erhebt ihn damit zur einzigartigen Würde eines verantwortlichen Wesens. Das Vermögen, sich „frei", d. i. aus eigener Einsicht und eigenem Entschluß zu bestimmen, ist gleichbedeutend mit eigener Verantwortung für das in diesem Vollsinn des Wortes „eigene" Tun und Lassen. Das Wissen um das eigene Tun und Lassen und dessen voraussehbare Folgen macht den Menschen für dieses sein Tun und Lassen mitsamt seinen Folgen verantwortlich; diese Verantwortung spricht ihn gebieterisch in seinem innersten Heiligtum an, in seinem *Gewissen*.

Die Freiheit, die der Politiker verwirklichen kann, ist nur der *äußere*, namentlich der gesellschaftliche Raum für freie, d. i. ungehinderte Betätigung der menschlichen Selbstbestimmung. Dieser Raum kann enger oder weiter sein, kann

durch ökonomische, soziale und politische Maßnahmen sowohl erweitert als auch eingeengt, kann unter Umständen bis auf ein äußerstes Mindestmaß beschränkt werden. Unabhängig von ihm besteht und ihm voraus geht in jedem Fall die *innere* Freiheit des Menschen, die ihn zum verantwortlichen Wesen und damit zum Träger von Pflichten und Rechten macht. Darum – und nur darum – ist das Gut der freien Betätigung im gesellschaftlichen Raum kein bloßer Nutzwert („bonum utile"), sondern ein ethischer Wert („bonum honestum"). *Rechtsgut*, d. i. ein Gut, auf das jemand ein Recht hat, ist es und kann es nur sein in seiner Eigenschaft als ein Gut, das für einen Träger von Rechten und Pflichten von Wert ist, hier also für den Menschen als Rechtsträger. So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß in politischen Dokumenten (Verfassungsurkunden, Parteiprogrammen) nicht nur von der Freiheit als politischem Programmpunkt die Rede ist, sondern immer wieder die innere Freiheit, wenn schon nicht mit ausdrücklichen Worten in Bezug genommen, so doch stillschweigend mitgedacht ist, ohne die die äußere, als Menschenrecht proklamierte Freiheit, soweit sie besteht, bloße Faktizität wäre, auf die jedoch niemals ein Anspruch als Rechtsgut bestehen könnte.

Der wahre Grundwert

Die Trias „liberté, égalité, fraternité" als *Grundwerte* zu bezeichnen, ist, wie bereits eingangs erwähnt, ein recht junger, von den politischen Parteien eingeführter Sprachgebrauch[4]. Ganz anders die innere, den Menschen als verantwortliches Wesen und damit seine Würde konstituierende Freiheit; sie hat nicht nötig, erst als Grundwert deklariert, zum Grundwert erhoben zu werden; sie ist schlechterdings ein „Grundwert", ja im Bereich der geschöpflichen Werte ist sie unbestreitbar *der* „Grundwert", auf den unser ganzes Wertsystem sich aufbaut, d. i. alles, was wir nicht als nutzhaft („bonum utile vel delectabile"), sondern als im letzten Sinn als werthaft („bonum honestum") schätzen. So ist es denn auch voll berechtigt, die in Art. 1 Grundgesetz als „unantastbar" erklärte Menschenwürde nicht nur als in diesem Grundwert begründet, sondern als austauschbaren Begriff für sie anzusehen, im Ergebnis sie ihm gleichzusetzen.

Der Mensch als ein mit Freiheit begabtes und eben darum verantwortliches Wesen ist von seinem Schöpfer mit dieser unantastbaren Würde bekleidet, die nur er selbst durch Zuwiderhandeln gegen sein Gewissen, in dem nach christlichem Verständnis Gott selbst zu ihm spricht, zu schänden vermag, ohne sich jemals ihrer völlig entäußern zu können.

Wenn das politische Schrifttum immer wieder auf den *Grundwert* „Freiheit" zurückkommt, dann liegt der Grund dafür wohl darin, daß das Menschenrecht auf Freiheit im äußeren, hier vor allem im ökonomischen, sozialen und politi-

schen Bereich und der für die Menschenwürde konstitutive letzte und tiefste Grundwert „Freiheit" nicht deutlich auseinandergehalten, sondern entweder miteinander verwechselt oder fälschlich in eins gesetzt werden. Die gleiche Verwechslung oder Ineinssetzung, der die Umbenennung des Menschenrechts in Grundwert Vorschub leistet, dürfte auch zugrunde liegen oder doch mit im Spiel sein, wenn der „liberale Demokrat" der Freiheit den unbedingten Vorrang vor den beiden anderen sogenannten „Grundwerten" zuerkennt. Als Konstitutivum der Menschenwürde begründet der wahre Grundwert „Freiheit" in der Tat alle denkbaren Menschenrechte ohne Ausnahme, das Menschenrecht auf Freiheit nicht mehr, allerdings auch nicht weniger als alle anderen denkbaren Menschenrechte, insbesondere auf Gleichheit bzw. Gerechtigkeit und auf Brüderlichkeit bzw. Solidarität; nur der gleiche Name ist es, der im Fall der Freiheit den täuschenden Anschein erweckt, als bestünde zwischen dem Grundwert der (inneren) Freiheit und dem Menschenrecht auf (äußere) Freiheit eine besonders enge Beziehung, wenn nicht gar Identität. Auch das Menschenrecht auf Freiheit ist wie alle anderen Menschenrechte nur ein Ausfluß des Grundwertes Freiheit als der Würde des verantwortlichen Wesens, das ein Gewissen hat, mit dem es verantwortlich vor sich selbst und nach theistischem, insbesondere christlichem Verständnis vor Gott steht.

Damit löst sich ganz von selbst die zwischen den politischen Parteien strittige Frage, wie die verschiedenen Menschenrechte oder in der Sprache unseres Grundgesetzes die „Grundrechte" (Art. 2–19) sich zueinander verhalten. Worum es geht, ist nicht eine Rangordnung etwa in dem Sinn, daß ein Grundrecht als das stärkere Recht oder als Recht höherer Rangstufe ein anderes Grundrecht verdrängen könnte. Es geht ausschließlich darum, daß die *Ausübung* eines Grundrechts unter Umständen ein anderes Grundrecht oder das gleiche Grundrecht eines anderen verletzen könnte. Hier bedarf es einer Abgrenzung; sie ist Gegenstand einer nicht immer leicht und mit Sicherheit zu vollziehenden *Güterabwägung*. (Wohlverstanden: nicht die Grundrechte kollidieren und sind gegeneinander abzuwägen, sondern die durch die Grundrechte geschützten Rechtsgüter!) Im Verhältnis zum Grundwert „Freiheit" kann diese Frage überhaupt nicht auftreten; zwischen ihm und irgendwelchen Rechtsgütern kann es nie zu einer Kollision kommen; sie ist begrifflich unvollziehbar.

Dagegen kann es sehr wohl Fälle geben, und sie sind nicht einmal ganz außergewöhnlich, daß um des Gemeinwohls oder um der Rechte anderer willen ein Mensch (beispielsweise ein politischer Überzeugungstäter) daran gehindert werden muß und rechtmäßigerweise selbst durch physischen Zwang daran gehindert wird, eine Tat auszuführen, die sein Gewissen ihm *gebietet*; dazu braucht sein Wille nicht gebrochen zu werden; nur die Tat wird verhindert; das Gewissen und der von ihm getroffene Entscheid bleiben völlig unberührt. Niemals aber darf ein Mensch gezwungen werden – oder, da die freie Selbstbestimmung als

solche dem Zwang unzugänglich ist, muß es richtig heißen, unter Druck gesetzt werden –, das zu tun, was sein Gewissen – sei es auch ein unüberwindlich irrendes Gewissen – ihm zu tun *verbietet*; das hieße seinen Willen dahin beugen, seinem Gewissen zuwiderzuhandeln; das hieße, das Gewissen und damit den innersten Kern der Freiheit vergewaltigen. Es gibt keinen Fall, der Fall ist unausdenkbar, in dem der freie Gewissensentscheid irgend einem anderen Wert, und sei es auch ein Grundwert, zu weichen, hinter ihm zurückzutreten hätte.

Nur die so verstandene freie Selbstbestimmung des Menschen ist *Grundwert* im vollen und strengen Sinn des Wortes, d. i. derjenige Wert, der die Grundlage aller anderen Werte bildet, in dem alle anderen Werte gründen. Die freie Selbstbestimmung und nur sie allein ist es, die den Menschen zum *verantwortlichen* Wesen macht, ihn mit dieser seiner Verantwortung vor Gott stellt und ihm damit jene unantastbare Würde verleiht, die ihn befähigt, Träger von Rechten und Pflichten zu sein und so ihn mit den seiner Würde entsprechenden Rechten – „Menschenrechten" – ausstattet. So leiten alle Menschenrechte, auch die zu Grundrechten unseres Grundgesetzes ausgeformten, heute „Grundwerte" genannten, sich allein von diesem einen und letzten Grundwert her.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. Heinrichs, Freiheit – Sozialismus – Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft (Bonn 1978); s. die Bespr. in dieser Zschr. 197 (1979) 70.

[2] W. Maihofer in: Grundwerte in Staat und Gesellschaft, hrsg. v. G. Gorschenek (München 1977), hier 92. Der von Maihofer ebendort angerufene und als „oberstes Prinzip" der liberalen Demokraten hingestellte Grundsatz „im Zweifel für die Freiheit" hat an ganz anderer Stelle seinen rechten Platz. Er bezieht sich nicht auf den Fall einer Kollision zwischen Freiheit und anderen Grundwerten, sondern auf den Zweifel, d. i. die Ungewißheit, ob eine Bindung besteht oder nicht. Für diesen Zweifel gilt die Regel, daß, wer behauptet, eine Bindung (ein Gebot oder Verbot) bestehe, für diese Behauptung Beweis zu erbringen hat, und wer eine Bindung auferlegen (ein Gebot oder Verbot erlassen) will, den Nachweis schuldet, daß diese Bindung wirklich erforderlich und er dazu berufen ist, sie aufgrund dieses Erfordernisses verbindlich aufzuerlegen.

[3] Das österreichische ABGB (von 1811) erkennt dem Eigentümer einer Sache ausdrücklich die Befugnis zu, mit ihr nach „Willkür" zu verfahren. Wenn unser deutsches BGB (von 1896) dem heutigen Sprachempfinden Rechnung tragend das an sich wertfreie, für uns aber anstößig klingende Wort „Willkür" vermeidet und es durch „Belieben" ersetzt (§ 903), so meint es damit unbeschadet der Sozialbindung des Eigentums nach Art. 153 WeimRV bzw. Art. 14 GG genau dasselbe wie das nahezu ein Jahrhundert ältere österreichische ABGB.

[4] Nach der von der „Grundwertekommission beim SPD-Parteivorstand" am 15. 1. 1979 in einer Pressekonferenz vorgelegten Denkschrift „Grundwerte und Grundrechte", die sorgfältig die verschiedenen Bedeutungen unterscheidet, in denen heute von Grundwerten gesprochen wird, kam dieser Sprachgebrauch in den fünfziger Jahren auf und wurde erstmals von der SPD in ihr Godesberger Grundsatzprogramm übernommen.

Eugen Biser

Auf der Grenze zweier Welten

Zur Frage nach den Grenzen des Menschen und der Anthropologie

Der Versuch, die Frage nach den Grenzen des Menschseins und der mit seiner Erforschung befaßten Wissenschaft, der Anthropologie, zu beantworten, sei in drei Schritten unternommen. In einem ersten ist es darum zu tun, die durchaus nicht selbstverständliche Begrenztheit des Menschen von seiner Deutungsgeschichte her zu beweisen. In einem zweiten ist sodann der Nachweis der Begrenzung für die Anthropologie anzutreten. Und in einem dritten geht es darum, die beiden Perspektiven, die existenzanalytische und die wissenschaftstheoretische, zur Deckung zu bringen.

Das Wesen der Grenze

Die Deutungsgeschichte des Menschseins ist durch den unverkennbaren Verfall der ganzheitlichen Menschenbilder gekennzeichnet. An deren Spitze stand die von der Stoa entwickelte, von der Patristik und Scholastik explizierte und bis tief in die Neuzeit hinein fortwirkende Mikrokosmos-Idee, die selbst in Goethes „Faust" aufscheint und der noch Hermann Lotze eine großangelegte Darstellung widmete[1]. Im Grund geriet der Mikrokosmos-Gedanke schon aus der Balance, als Nikolaus Cusanus in seiner Methodenschrift (De coniecturis) definierte: „Der Mensch ist eine Welt; aber nicht das konkrete Universum, weil er ja Mensch ist. Er ist somit eine Welt im kleinen, ein Mikrokosmos. Und der Mensch ist Gott; aber nicht der lebendige Gott, weil er ja Mensch ist. Er ist somit ein ‚menschlicher Gott' (humanus Deus)."

Denn mit dieser Doppeldefinition war die Geschlossenheit des Mikrokosmos-Konzepts zugunsten des menschlichen Transzendenzbezugs ein für allemal aufgesprengt. In der Folgezeit löste sich freilich die Konzeption aus entgegengesetzten Gründen auf. Indem der Mensch der Neuzeit immer deutlicher seiner Relativität und Hinfälligkeit bewußt wurde, kam es zu einem motivgeschichtlichen Erosionsprozeß, der schließlich zum vollständigen Verfall des Mikrokosmos-Gedankens führte. Im Blick auf die Exponenten dieser Entwicklung, Hieronymus Bosch und Sigmund Freud, könnte man zutreffender noch von seiner Aushöhlung und karikaturistischen Überdehnung sprechen. Auf dem Höllen-

flügel seines Madrider Triptychons (mit dem berühmten „Garten der Lüste" als Mittelbild) stellt Bosch den Mikrokosmos im Todessymbol eines hohlen Baumes dar. Er hat diesem „Baummenschen", in dessen ausgehöhltem Innern ein Zechgelage stattfindet und auf dessen Kopf sich höllische Paare drehen, sein eigenes Gesicht gegeben, das mit der Miene eines ironisch-skeptischen Einverständnisses dem erlittenen Auflösungsprozeß nachsinnt[2]. Und Freud sprach in seinem späten Essay „Das Unbehagen in der Kultur" (1933) von dem vermessenen Versuch des Menschen, es mit Hilfe der technischen Hervorbringungen den Attributen Gottes gleichzutun, und der es dabei doch nur zur lächerlichen Figur eines „Prothesen-Gottes" bringt[3]. Dem entspricht es vollauf, daß Faust in der nächtlichen Beschwörungsszene die Erscheinung des Erdgeists nicht zu ertragen, sich nicht im Gleichgewicht mit seinem eigenen Hochbild zu halten vermag. Und das besagt, im Ganzen der menschlichen Deutungsgeschichte gesehen, daß die Zeit der geschlossenen Menschenbilder – und der Mikrokosmos-Idee an ihrer Spitze – ein für allemal vorüber ist.

Zwar fehlt es auch in der Neuzeit nicht an Versuchen, den Sinn des Menschseins affirmativ, gleichsam von Positionen der menschlichen „Stärke" aus, zu definieren. Doch bringt es das wachsende Verständnis menschlicher Endlichkeit mit sich, daß diese Positionen durchweg in ihren Gegensinn umschlagen, so daß Spannungsfelder entstehen, in die das Nachdenken über den Menschen unwillkürlich hineingerät. Fünf dieser Felder seien ausdrücklich genannt und in der Folge kurz diskutiert: 1. das Spannungsfeld von Macht und Ohnmacht, 2. das Spannungsfeld von Größe und Elend, 3. das Spannungsfeld von Identität und Entfremdung, 4. das Spannungsfeld von Individualität und Desintegration, 5. das Spannungsfeld von Sekurität und Lebensangst.

Daß sich die Sache des Menschen auf einer schiefen Ebene bewege, scheint erstmals durch Bernhard von Clairvaux, der sich selbst als die „Chimäre seines Jahrhunderts" bezeichnete, ins allgemeine Bewußtsein gehoben worden zu sein. In seinem Hohelied-Kommentar (80,3; 82,5) spricht er von der durch sittliche Verwahrlosung bedingten „Verkrümmung" (incurvatio) der Menschenseele, durch welche diese ihre Gottähnlichkeit eingebüßt habe. Unter diesem Vorzeichen konnte der fast gleichzeitig durch Hugo von St. Viktor unternommene Versuch, den Menschen von der ihm anerschaffenen *Machtstellung* her zu definieren, nicht zum Ziel führen. Tatsächlich nimmt er mit der Wendung, der Mensch sei der Besitzer und Herr der Welt (possessor et dominus mundi)[4] fast wörtlich den Gedanken Descartes' vorweg, der sich von der wachsenden Kenntnis der Naturgesetze den entscheidenden Machtzuwachs des Menschen verspricht und ihm demgemäß die Rolle eines „maître et possesseur de la nature" in Aussicht stellt[5]. Zwar brachte der Siegeszug der Naturwissenschaften im Verbund mit ihrer technologischen Anwendung den von ihm erhofften Machtzuwachs, jedoch um den von ihm nicht vorhergesehenen Preis der zunehmenden Über-

mächtigung des Menschen durch die zu seiner manuellen und geistigen Entlastung geschaffene Maschine. Nach allen Anzeichen zu schließen, brachte auch die durch die Entstehung der Kybernetik und die Entwicklung der Computertechnik heraufgeführte Zweite industrielle Revolution keinen Wandel, sondern eher noch eine subtile Vertiefung dieses Abhängigkeitsverhältnisses. So endete der Versuch, den Menschen als das Wesen der Macht zu begreifen, mit dem Eingeständnis seiner Ohnmacht.

Nicht anders verhielt es sich mit der philosophischen Würdigung der menschlichen *Größe,* nur mit dem Unterschied, daß dem genialen Vertreter dieses Gedankens, Pascal, auch bereits die unaufhebbare Verklammerung der Größe mit dem Gegenmotiv des menschlichen Elends vor Augen stand. In seinem an P. R. (nach Ewald Wasmuth als „Port Royal" zu ergänzen) adressierten Fragment 416 faßt er unter dem Stichwort „Größe und Elend" die beiden Momente dialektisch zusammen:

„Das Elend des Menschen folgt aus der Größe, und die Größe aus dem Elend. Die einen haben das Elend um so deutlicher erschlossen, als sie es als Beweis der Größe nahmen, und die andern erschlossen die Größe um so überzeugender, als sie dieselbe aus dem Elend selbst ableiteten . . . So hat einer den andern endlos im Kreis herumgeführt; denn sicher ist, daß in dem Maß, in dem der Mensch zur Einsicht kommt, sich sowohl Größe als Elend in ihm finden. Kurzum, der Mensch weiß, daß er elend ist; also ist er elend, da er es ist; groß aber ist er, sofern er darum weiß." [6]

Auch um die übrigen affirmativen Bestimmungen des Menschseins, um seine *Identität,* seine Individualität und sein Sekuritätsverlangen, ist es nicht anders bestellt. Zwar kreist, um dies nur durch einige Beispiele zu belegen, die ganze Dichtung Heinrich von Kleists um den Vorzug des Menschen, auf eine unverwechselbare und unvertretbare Weise er selbst zu sein. Doch geraten die von ihm entworfenen Figuren durchweg in eine Identitätskrise, die auf eine durchaus pragmatische, die epochale Verfassung des Menschen kennzeichnende Weise ihr Schicksal ausmacht. Von da führt eine direkte Linie zur Erörterung des – schon von der Gnosis entdeckten – Entfremdungsproblems durch Karl Marx, von dem die heutige Anthropologie erkannte, daß es sich nicht nur als Problem der Industriegesellschaft und ihrer Produktionsverhältnisse, sondern früher schon, als anthropologisches Grundproblem stellt, und deshalb als die dem Menschen allzeit drohende „Selbstentfremdung" gedeutet werden sollte. Mit dem Entfremdungsgedanken nähert sich diese Konzeption überdies der Anthropologie Heideggers an, der in einem der aktuellsten Kapitel von „Sein und Zeit" der Frage des Verfalls des Menschseins in der Alltäglichkeit mit ihren desintegrativen Tendenzen nachging [7].

Die von Humanismus und Renaissance enthusiastisch gefeierte *Individualität* wurde gegen Ende der Neuzeit immer stärker von den manipulatorischen Tendenzen des zum Kollektivismus neigenden Gesellschaftsgefüges untergraben.

Und schließlich wurde das unstillbare *Sekuritätsstreben* des modernen Menschen, das seine Lebenswelt bis in das durch Versicherungsbauten beherrschte Städteprofil hinein bestimmt, durch den tatsächlichen Entwicklungsgang aufs nachhaltigste frustriert. Die Drohung des globalen Atomtods, das Versagen der Medizin angesichts der modernen Massenkrankheiten, die zunehmende Schrumpfung und Verschmutzung der Lebensräume brachten es mit sich, daß anstelle der erstrebten Daseinssicherung die Lebensangst umfassender und vehementer denn je zum Ausbruch kam.

In diesen Spannungsfeldern wurden die geschlossenen Menschenbilder nach Art der Mikrokosmos-Idee zerrieben; ihr Verfall brachte es aber auch mit sich, daß eine ältere Konzeption wieder freigelegt wurde, die im Unterschied zu ihnen um die *Begrenztheit* des Menschen wußte und diese sogar ins Zentrum ihrer Bestimmung rückte. Sie findet sich vor allem bei Thomas von Aquin, der schon durch die auf *Arnold Gehlen* vorausweisende Auffassung vom Menschen als einem „Mängelwesen" überrascht: im Unterschied zu anderen Lebewesen mangelt es dem Menschen an Schutzkleid und Waffen (tegumenta et arma)[8]. Für ihn ist der Mensch, wie er mit einem aus alter Tradition übernommenen Doppelbegriff sagt, „Horizont und Grenze (horizon et confinium) der geistigen und körperlichen Natur" und als solcher „gleichsam die Mitte von beiden (quasi medium inter utrasque bonitates)"[9].

Damit ist gleicherweise die Defizienz wie die Ausnahmestellung des Menschen hervorgehoben. In die schwebende Mitte der Seinsbereiche gerückt, ist der Mensch der Grenzgänger von Körperlichkeit und Geistigkeit und, wie Thomas an anderer Stelle sagt, von Zeit und Ewigkeit[10]. Ein leib-geistiges „Aggregat", ist der Mensch weder reiner Geist noch komplettes Instinktwesen, so daß ihm bei der Zuwendung zum einen Seinsbereich stets der andere in die Quere kommt. So gleicht sein Leben einer wagemutigen Meerfahrt, bei der er auf die „Steuermannskunst" seines vernunftgeleiteten Willens angewiesen ist[11]. Doch seine Schwäche ist zugleich seine Stärke. Wie schon die antiken Vertreter des Gedankens, Poseidonios und Nemesios von Emesa, bemerkten, ist der Mensch aufgrund seiner Mittelstellung zwischen Leiblichkeit und Geistigkeit auch vorzugsweise dazu befähigt und bestimmt, die in ihm angelegten Gegensätze zu versöhnen und sie zu einer immer reineren Synthese zu führen[12].

Diese zunächst ganz ungeahnte Perspektive ergibt sich vor allen Dingen dann, wenn man, wie dies schon bei Poseidonios geschieht, die Begrenztheit des Menschen als seine Angrenzung an den Seinsbereich der Gottheit deutet, wenn man also, mit der scholastischen Grenz-Spekulation gesprochen, Gott als die Grenze des Menschen versteht. Dann gewinnt der Mensch gerade durch seine Begrenztheit ein einzigartiges Sensorium für das Unendliche, das von ihm, je strenger er es in seiner Unüberdenklichkeit denkt, als das zweifelsfrei Gewisse und Wirkliche erkannt wird[13]. Mit dem Pathos des Entdeckers hat das gegen Ende des

Mittelalters der große Gegensatz-Denker Nikolaus von Kues in seiner Meditation „De visione Dei" (c. 9) zum Ausdruck gebracht:

„Ich habe den Ort entdeckt, wo man dich unverhüllt findet. Er ist umgeben vom Zusammenfall der Gegensätze. Das ist die Mauer des Paradieses, das dir zur Wohnung dient. Seine Pforte bewacht der tiefgründigste Verstandes-Geist. Er muß besiegt werden, wenn sich der Eingang öffnen soll. Denn jenseits der Mauer des Zusammenfalls der Gegensätze kann man dich schauen, diesseits aber nicht."

Hier ist Gott definitiv die Grenze des Menschen, doch eine Grenze, die ihn nicht demütigt, sondern sich im selben Maß, wie sie gedacht und berührt wird, ins Göttliche öffnet, so daß der von ihr begrenzte Mensch durch sie zugleich ins Gottesleben hineingezogen wird.

Die Grenze der Anthropologie

Es konnte nicht ausbleiben, daß sich die Wissenschaft, die sich thematisch mit der Frage nach dem Menschen befaßt, der konstitutionellen Begrenztheit ihres Gegenstands auch methodisch bewußt wurde. Dann aber war es nur noch eine Frage der Zeit, bis sie daraus auch die ihre Eigenkonstitution betreffenden Konsequenzen zog. Dazu mußte sie schon die Einsicht führen, daß sie bei der Erledigung ihrer Aufgabe auf den Beitrag einer Fülle von Hilfswissenschaften angewiesen und dadurch zugleich zur Anwendung eines ganzen Bündels von Methoden genötigt war. Die zentralen Anstöße gingen indessen nicht von der Diskussion der Methodenfrage, sondern von der genaueren Gegenstandserfassung aus. Denn beim Versuch, das Geheimnis des Menschen immer umfassender in den Griff zu bringen, mußte es die Anthropologie erleben, daß ihr die von ihr erörterte „Sache" buchstäblich zwischen den Fingern zerrann.

Auf der Linie der von Thomas von Aquin geäußerten Beobachtung über die Schutz- und Waffenlosigkeit des Menschen liegt zunächst der Ansatz *Arnold Gehlens,* der in seinem Werk „Der Mensch" (1940) den Versuch unternahm, den Menschen aus seinem Sonderstatus als „Mängelwesen" und den damit gegebenen Formen seiner Verwirklichung zu begreifen[14]. Zwar bedingen die dem Menschen angeborenen Mängel, die nach Gehlen „im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten" zu bezeichnen sind (34 f.), seine einzigartige „Weltoffenheit", die es dazu bringt, daß er sein Leben nur als „Kulturwesen" zu fristen vermag. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß er in seiner Grundverfassung „wesentlich negativ" bestimmt ist. Damit muß er sich als Lebewesen auseinandersetzen; darin besteht aber auch das Zentralproblem der mit ihm befaßten Wissenschaft, der Anthropologie. In der menschlichen Lebenswirklichkeit findet die Auseinandersetzung damit in der Form statt, daß sich der Mensch mit Hilfe der kompensatorischen Akte seines Geistes über die

ihm anhaftenden Defekte hinwegsetzt. Für die Anthropologie ergibt sich daraus die Notwendigkeit, ihren Gegenstand gleichsam „von unten her" anzugehen, und das besagt, ihre Thematik „biologisch" zu diskutieren. Dem sucht Gehlen durch eine Betrachtungsweise zu genügen, die sich gleichzeitig als „Differenzialmethode" und „Funktionsanalyse" darstellt. Denn einmal kommt es für sie darauf an, das, worin sich das „Mängelwesen" Mensch von anderen Tierarten unterscheidet, herauszuarbeiten, weil nur so die für seine Erfassung unerläßliche „Innensicht" gewonnen werden kann; zum andern müssen seine kompensatorischen Aktivitäten funktionsanalytisch ausgeleuchtet werden, weil er nur durch sie überlebt und deshalb auch nur im Blick auf sie ganzheitlich begriffen werden kann. Soviel an diesem Ansatz problematisch bleibt, hat er doch unbestreitbar den Vorzug, die Begrenztheit des Menschen erstmals in das anthropologische Methodenkonzept einbezogen zu haben.

Ungleich konsequenter geschah dies demgegenüber in *Max Schelers* Entwurf einer „Philosophischen Anthropologie", wie er ihn von seinen unter dem Titel „Vom Ewigen im Menschen" zusammengefaßten religionsphilosophischen Studien (1921) an bis hin zu seiner Spätschrift über „Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928) entwickelte[15]. Danach hebt sich der Mensch – wie sonst nur noch Gott – von jeder anderen Wirklichkeit dadurch ab, daß er zwar ein Prinzip der Vergegenständlichung, selbst aber nicht voll zu vergegenständlichen ist[16]. Das Faszinierende dieses Gedankens besteht nicht zuletzt darin, daß er die Frage nach dem Menschen in eine Analogie zu den erkenntnistheoretischen Problemen bringt, die beim Eindringen in den mikrophysikalischen Bereich auftreten. Wie die philosophische Auswertung der Bohrschen These von der Komplementarität der Wellen- und Korpuskelvorstellung durch Carl Friedrich von Weizsäcker ergab, bezieht diese Vorstellung den Menschen auf eine überraschende Weise in die Atomphysik ein[17]. Denn es liegt an der Art des beobachtenden Eingriffs, ob sich der untersuchte „Baustein" als Teilchen oder Welle darstellt. Im subatomaren Bereich ist demnach eine Vergegenständlichung im Sinn der von Descartes vollzogenen Scheidung von „res cogitans" und „res extensa" nicht mehr möglich; vielmehr kommt das beobachtende Subjekt auf eine nicht mehr adäquat zu unterscheidende Weise zum erfragten Objekt hinzu.

In Schelers anthropologischem Ansatz fällt dieser Befund nun umgekehrt auf das Problem Mensch zurück. Als Prinzip aller Vergegenständlichung kann der Mensch seinerseits nicht streng vergegenständlicht werden. Insofern ergibt sich für die anthropologische Forschung eine wissenschaftstheoretische Grenzsituation. Sie hat es, wie sonst nur noch die Philosophie und die Theologie, mit einem Gegenstand zu tun, der sich der vollen Vergegenständlichung entzieht. Zweifellos hat Scheler damit die wissenschaftstheoretische Bewußtseinswende eingeleitet, hinter die eine sachgerecht denkende Anthropologie nicht mehr zurück kann.

Die Koordinierung der Aspekte

Die zweifache Begrenztheit des Menschen ebenso wie der mit ihm befaßten Wissenschaft schließt, schon formal gesehen, die Aufgabe ein, die beiden Erscheinungen zur Deckung zu bringen. Doch diese Aufgabe entspringt auch einer sachlichen Nötigung. Wenn es sich mit der Anthropologie tatsächlich so wie mit der Erkundung des mikrophysikalischen Bereichs verhält, in welchem das beobachtende Subjekt integrierend zum untersuchten Phänomen hinzugehört, ist der Erfolg ihrer Arbeit an die Voraussetzung gebunden, daß sich der nach seinem Wesenssinn fragende Mensch in ihren Gedankengang selbst mit einbringt. Daß anstatt von „Wesen", dem Erkenntnisziel der klassischen Frageweise, von „Wesenssinn" gesprochen wird, hängt mit dem beschriebenen Verfall der geschlossenen Menschenbilder zusammen, der, in seiner Konsequenz bedacht, dem von der Wasfrage gesteuerten Denken keine Chance mehr läßt. Deshalb empfiehlt es sich von vornherein, anstatt der anspruchsvollen Frage nach dem Wesen die bescheidenere nach dem Wesenssinn zu stellen. Diese Bescheidung bringt indessen den Vorteil höchster Aktualität mit sich. Sie ergibt sich aus der weltweiten Resonanz, auf welche die von Milan Machovec mit seiner Schrift „Vom Sinn des menschlichen Lebens" (1957) in die Debatte geworfene Sinnfrage stieß[18].

Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß die Frage nach dem Lebenssinn den Verzicht auf ein Wesensbild vom Menschen einschließt. Dem Menschen im Zeitalter der Desintegration ist auch gar nicht mehr sosehr daran gelegen zu wissen, wer er im Sinn der klassischen Frage nach dem Wesen (essentia) ist. Ihm ist es schon genug, wenn ihm unter den konträren Bedingungen seiner Lebenswelt gezeigt wird, wo es mit ihm hinauswill, wo sich ihm also Wege zur Freiheit, zur Verbundenheit und zum Frieden öffnen. Insofern ist die Sinnfrage vom Bewußtsein der Begrenztheit des Menschseins durchdrungen und daher wie keine andere geeignet, den „Grenzbegriff" vom Menschen zur Geltung zu bringen. Sie bietet sich darum auch wie keine andere Vorstellung dazu an, die Sachdiskussion des Problems Mensch in die wissenschaftstheoretische Perspektive einzubeziehen.

Wenn das geschieht, ergibt sich freilich eine dramatische Zuspitzung der Problemgeschichte. Denn jetzt kommt es dazu, daß nicht nur die Anthropologie jenen Reflexionsgrad erreicht, in dem sie um die Begrenztheit ihres Gegenstands weiß, sondern daß umgekehrt auch der Mensch als Subjekt dieser Wissenschaft im Bewußtsein seiner Begrenztheit in sie eingeht. Diese doppelte Negation führt aber nicht nur in eine Krise der anthropologischen Fragestellung, sondern gleichzeitig auch in die Freiheit einer ganz unerwarteten Affirmation. Sie besteht darin, daß der nach seinem Lebenssinn fragende Mensch ein aktives Verhältnis zu seiner Fragestellung gewinnt. Im Unterschied zu anderen Problemstellungen, bei denen er sich nur rezeptiv zu den sich anbietenden Lösungsmodellen verhalten kann, sieht er sich hier auf eine ihm sonst unbekannte Weise „vor die Wahl

gestellt". „Sinn" hat für ihn dann überhaupt nur das, wofür er sich in dieser Wahl entscheidet. Aufs Ganze gesehen zeichnen sich dabei drei Möglichkeiten ab: eine resignative, eine ethische und eine religiöse.

Die *resignative* besteht darin, daß man sich – im Sinn des von Paul Watzlawick in seinem Vortrag „Münchhausens Zopf und Wittgensteins Leiter" (1977) unterbreiteten Vorschlags – der Sinnfrage überhaupt zu enthalten sucht, und dies nicht sosehr, weil man an ihrer Lösung verzweifelt, sondern befürchtet, durch die verfügbaren Lösungsmodelle ideologische Zwänge auszuüben, Intoleranz zu verbreiten und so das Aufkommen repressiver Verhältnisse zu begünstigen[19]. Zweifellos läßt sich nicht bestreiten, daß die Sinnfrage, gerade in ihrer modischen „Aufschwemmung", zu einer ideologischen Belästigung werden und den von ihr Bedrängten in eine Engführung seines Denkens manövrieren kann. Ungleich größer ist jedoch die Gefahr des Vakuums, das mit ihrer Ausklammerung entstehen würde. Denn in der Ausweglosigkeit eines Daseins, das um keinen Sinn mehr weiß, geriete der Mensch unvermeidlich in eine Panik, die sich wechselweise in Depressionen und Aggressivitäten entladen müßte. So bleibt im Rahmen einer vernünftigen, die Gefahr der Selbstzerstörung meidenden Verhaltensweise nur der ethische und religiöse Lösungsweg.

Die *ethische* Lösung bestünde in dem Versuch, im Vertrauen auf die sittliche Leistungskraft des Menschen mit den evidenten Sinnwidrigkeiten des Daseins fertig zu werden. Gedanken, wie sie von der stoischen Ethik mit ihrer Forderung der „Ataraxie" entwickelt wurden, könnten dabei zu neuer und hilfreicher Bedeutung gelangen. Dort, wo der durch Leiden und Schicksalsschläge ausgeübte Sinndruck nicht allzu übermächtig ist, könnte sich dabei sogar ein auf Erfahrungen des Geführt- und Bewahrtseins gründendes Seinsvertrauen ausbilden, mit dem an die Stelle der skeptischen Ataraxie eine ungleich positivere Grundeinstellung träte, die Zuversicht, inmitten einer vielfach frustrierenden, enttäuschenden und bedrängenden Lebenswelt letztlich doch nicht verlassen, sondern von einer letzten Sinnmacht und Güte gehalten zu sein. „Sinn" hätte dabei im Unterschied zur rationalen Sinnerwartung die Bedeutung eines letzten Getragen- und Bewahrtseins, wie sie der biblischen Grundfrage nach dem Menschen entspricht. Denn diese geht in bedeutungsvollem Unterschied zur philosophischen Fragestellung gerade nicht auf das „Was", sondern auf das „Wo", auf das hin der in Schuld gefallene Mensch, der sich unter den Bäumen des Paradieses versteckte, zur Rede gestellt wird: „Wo bist du?" (Gen 3,9).

Im Rahmen des ethischen Modells ist das freilich nur eine postulatorisch einzubringende Möglichkeit. Um sie in einen gangbaren Weg zu verwandeln, bedarf es der Hinwendung zu den *religiösen* Gewißheiten. Hier aber, im Bereich des Religiösen, zeigt sich, daß dies der Weg des Glaubens ist. Denn der Glaube ist, hermeneutisch gesehen, ein Akt des Verstehens und, in seinem existentiellen Vollzug genommen, ein Akt der Selbstbegründung auf die Wirklichkeit des ge-

glaubten Gottes. „Wer glaubt, der bleibt", heißt es (nach der Luther-Übersetzung) schon in der jesajanischen Prophetie (7,9 ins Positive gewendet). Und im gleichen Sinn verdeutlicht das Matthäus-Evangelium den Vorgang des Glaubens, wenn es den sinkenden Petrus die ihm entgegengestreckte Retterhand ergreifen läßt (14, 30 f.). So führt der Glaube, wie ihn diese Perikope veranschaulicht, zu einem Zustand, in dem sich die Sinnfrage nicht mehr stellt, weil ihre Unruhe vom Bewußtsein einer letzten – sinnerfüllten – Geborgenheit überholt ist. Denn im Glauben wird Gott in dem Sinn als die Grenze des Menschen erfahren, daß sein Leben dort, wo es mit ihm zu Ende geht, einen neuen Anfang nimmt. Das aber heißt, wissenschaftstheoretisch gesehen, daß die Anthropologie das ihr gestellte Problem aus eigener Kompetenz nicht aufzuarbeiten vermag, sondern im Blick auf die von ihr gebotenen Teillösungen schließlich genötigt ist, es an die Theologie weiterzugeben. Nichts wäre verfehlter, als darin eine Kapitulation vor ihrer Aufgabe als Wissenschaft zu sehen. Vielmehr folgt sie mit dieser Übergabe lediglich der Weisung, die ihr mit der ihr gezogenen Grenze gegeben ist.

ANMERKUNGEN

[1] H. Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie (1856–1864). Zum Ganzen: De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, hrsg. v. M. Landmann (Freiburg 1962).

[2] Dazu H. Goertz, Hieronymus Bosch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek 1977) 72 f.

[3] Dazu die Ausführungen meiner Schrift: Glaubensprobleme (Augsburg 1970) 48 f.

[4] De Sacram. I, 2, 1. [5] Discours de la Méthode 6, 2.

[6] Dazu E. Wasmuth, Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre (Regensburg 1962) 164–177.

[7] M. Heidegger, Sein und Zeit (Halle 1935) 113–180.

[8] Summa theol. I, q. 91, a. 3; Summa contra gentiles III, 32.

[9] Prol. in III sent. Ähnlich Summa c. gentiles IV, 55; III, 135.

[10] Summa c. gentiles III, 61. Ähnlich De anima, a. 1 c.

[11] Summa theol. I–II, q. 2, a. 5.

[12] Dazu nochmals M. Landmann, De Homine, 104; ferner Böhner-Gilson, Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues (Paderborn 1954) 121 f.

[13] Die damit angesprochene Diskussion des anselmischen Proslogion-Arguments in seiner Bedeutung und Problematik kann hier nicht näher erörtert werden. Auf die Möglichkeit, ihm eine dialogisch-hermeneutische Wendung zu geben, verweist mein Beitrag: Der Gang der Gottesfrage. Vom spekulativen Kern der Meditation, in: Geist und Leben 50 (1977) 31–40.

[14] A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Bonn 1958); dazu auch H. Querner, Stammesgeschichte des Menschen (Stuttgart 1968) 134–138.

[15] Wichtig ist dafür auch der von Scheler erstmals in den Münchener Neuesten Nachrichten (vom 5. 5. 1928) veröffentlichte Beitrag »Philosophische Weltanschauung«.

[16] Dazu mein Beitrag: Struktur und Funktion des religiösen Aktes, in dieser Zschr. 195 (1977) 159–168.

[17] C. F. von Weizsäcker, Atomenergie und Atomzeitalter (Frankfurt 1957) 58 ff.

[18] M. Machovec, Vom Sinn des menschlichen Lebens (Freiburg 1971).

[19] Der genannte Vortrag wurde am 12. 7. 1977 in der Siemens-Stiftung München gehalten.

UMSCHAU

Die „Stimmen der Zeit" nach dem Ersten Weltkrieg

Zu einer neuen Dissertation

Die Bedeutung einer katholisch geprägten Kulturzeitschrift, die – abgesehen von den Jahren 1941 bis 1946 – über ein Jahrhundert lang regelmäßig, wenn auch zeitweise unter beträchtlichen Schwierigkeiten, erscheint, läßt sich zunächst nur erahnen. Ein zutreffenderer Eindruck ergibt sich erst aus einer eingehenden Analyse sowie aus der Berücksichtigung der jeweiligen historischen Umstände; diese Prüfung kann sich dann zu einem begründeten Gesamtbild verdichten. Für die „Stimmen der Zeit" (StdZ) – bis 1914 „Stimmen aus Maria Laach" – beschränkte sich eine solche Übersicht bislang auf den Rahmen persönlicher Erinnerungen oder summarischer Zusammenfassungen, wie es etwa H. Krose in seinem auch heute noch wertvollen Bericht „Entstehung und erste Jahrzehnte der ‚Stimmen aus Maria Laach'" versuchte (Mitteilungen aus den dt. Provinzen der Ges. Jesu, Bd. 16, 1946/48, Nr. 111 [1947] 299–313).

Um so begrüßenswerter ist die Initiative des Franzosen Bernard Bonnery, der jetzt seine Straßburger Dissertation über „Die katholischen Zeitschriften ‚Stimmen der Zeit' und ‚Literarischer Handweiser' in Deutschland von 1918 bis 1925" vorlegt[1]. Wie der Autor erklärt, arbeitete er zuvor über „Westermanns Monatshefte" (I) und wollte diesen germanistischen und zeitungswissenschaftlichen Beginn in einer Analyse des „Neuen Merkur" weiterführen. Eine neuere Monographie zwang ihn jedoch, das jetzige Thema zu wählen. Er begründet es mit dem Hinweis, die StdZ seien heute die älteste Kulturzeitschrift der Bundesrepublik, und das sei für den „Literarischen Handweiser", der seit 1862 erschien, im Augenblick seiner Einstellung 1931 ebenfalls so gewesen (2). Solche Dauer garantiere, daß sich in einer Zeitschrift etwas von den geistigen Bewegungen spiegele und nicht nur ein genau anzugebender Zweck. Die Einschränkung auf die Periode zwischen 1918 und 1925 wird damit gerechtfertigt, daß sie neben der schon reichlich behandelten Zeit des Nationalsozialismus die interessanteste in der deutschen Geschichte dieses Jahrhunderts sei. Die Niederlage im Ersten Weltkrieg und die politisch-soziale Konsolidierung Deutschlands nach Hindenburgs Wahl zum Reichspräsidenten markierten gültige Bezugspunkte (3).

Wahl und Abgrenzung des Themas werden in einer kurzen allgemeinen Einleitung (1–9) begründet. Im ersten Teil bringt die Studie dann ein „Porträt der ‚Stimmen der Zeit'" (10–112), im zweiten Teil ein „Porträt des ‚Literarischen Handweisers'" (113–229). Es schließt sich eine Bestimmung der Rolle beider Zeitschriften innerhalb des deutschen Katholizismus der Jahre 1918–1925 an (230–282) sowie eine kürzere Zusammenfassung der Arbeit (283–290). Beigegeben sind eine Bibliographie, ein Personen- und ein Sachregister.

Wenn die folgenden Bemerkungen im wesentlichen dem Teil über die StdZ gelten, dann nicht nur wegen des hier verständlichen besonderen Interesses. Es meldet sich darin ebenfalls eine Reserve an – ohne daß sie weiter ausgeführt werden soll – gegen die gemeinsame Untersuchung von zwei so unterschiedlichen Blättern: einerseits ein literarisch orientiertes Besprechungsorgan, in dem eine Fülle verschiedener Mitarbeiter aus dem ganzen deutschen Sprachraum über Neuerscheinungen referieren, andererseits eine allgemeine Kulturzeitschrift, die mit eigenständigen thematischen Beiträgen unmittelbar im geistigen Leben zu Gehör kommen möchte und dabei von einer gemeinsam lebenden Gruppe redigiert wird.

Das Porträt der StdZ setzt mit einem Abriß der Geschichte der Zeitschrift ein (10–19). Als entscheidende Quelle dient der Beitrag von H. Krose, dessen Formulierung des ursprünglichen Ziels Bonnery fast wörtlich folgt: „Darstellung des übernatürlichen Lebens der Kirche und dessen Herleitung aus der Offenbarung sowie die Darstellung und Verteidigung der kirchlichen Grundsätze und Einrichtungen ... in einer nicht für Fachgelehrte, sondern für Gebildete allgemein verständlichen Form" (10). In der weiteren Zeichnung des Programms unterscheidet sich Bonnery insofern von Krose, als er auf den Wortlaut des ursprünglichen Plans von 1864 zurückgreifen will (veröffentlicht in: Mitt. aus den dt. Provinzen, Bd. 13, 1932/35, Nr. 102 [1934] 268 bis 275). Nach ihm nämlich zitiert er die für die neue Zeitschrift vorgesehenen „Rubriken" (10 f.). Nun bietet dieses Dokument aber noch einen zweiten Teil „Gegenstände", in dem die Interessengebiete aufgezählt sind. Diese Liste verdeutlicht erst, worum es den Gründern der StdZ zu tun war. Bonnery erwähnt diesen Teil nicht einmal, obwohl Krose gerade diese Punkte herausstreicht. Die Sachbereiche für die künftige Zeitschrift erklären, daß der erste Teil „Rubriken" eigentlich nur mögliche Publikations*formen* nennt: wissenschaftliche Abhandlung, Rezension, beschreibende oder kritische Studie, Notizen, Nachrichten usw., dagegen über die geistige Linie nichts aussagt. So kann die Aufführung der „Rubriken", wie Bonnery sie bringt, keinen zutreffenden Eindruck von den Absichten und vom Selbstverständnis am Beginn der Zeitschrift vermitteln. Dazu hätte unbedingt der entscheidendere und wichtigere Teil „Gegenstände" vorgestellt werden müssen. Das hier als Konzeption und Plan Vorgelegte verkürzt die Gründungsüberlegungen um das entscheidende Stück und erweist sich angesichts der tatsächlichen Geschichte der Zeitschrift als irreführendes Vorzeichen. Das wäre vermeidbar gewesen.

In der folgenden Übersicht über die Schicksale der StdZ ist dann das Gewicht von Kulturkampf und Exil – die Redaktion wurde durch das Jesuitengesetz von 1872 aus Deutschland vertrieben und konnte erst 1914 zurückkehren – nicht wirklich berücksichtigt und gewertet. Tatsächlich wirkte sich diese Erfahrung beinahe zwangsläufig noch auf die Arbeit nach dem Ersten Weltkrieg aus. Das gilt ähnlich für die Krise um die StdZ im Zusammenhang mit dem Gewerkschaftsstreit und der Öffnung des „Zentrums", die von Krose ausführlich dargestellt ist. Bonnery berücksichtigt sie gar nicht, obwohl sie auch für das spätere Verhältnis von Redakteuren und Mitarbeitern zum politischen Katholizismus wichtige Aufschlüsse gibt.

Offensichtlich erreicht Bonnery mit der Darstellung der Zeitschrift in dem von ihm vorgesehenen Zeitraum ein ihm vertrautes Arbeitsfeld. Die statistischen Übersichten dieser Seiten (21–30) geben nützliche Einblicke in die äußere Entwicklung der Zeitschrift in den Nachkriegsjahren. Größe, Umfang, Aufmachung, die auch heute noch üblichen Publikationsformen – Artikel, Umschaubeiträge, Rezensionen – werden ebenso dargestellt wie die Entwicklung der Abonnentenzahlen und der Preise.

Das Kapitel über die Mitarbeiter (31–44) sammelt im wesentlichen Personalnotizen. In den Einzelangaben sind sie nicht immer zuverlässig, in der Charakterisierung häufig tendenziös. Eine Reihe von Mitarbeitern soll im untersuchten Zeitraum nur geringe Bedeutung für die StdZ gehabt haben. Man findet darunter erstaunlicherweise auch die Namen E. Przywara und A. Stockmann (40), die Bonnery später mit am häufigsten zitiert.

Die entscheidende Mitte der Untersuchung verdeutlicht sich zweifellos erst in den beiden Hauptkapiteln: „Die politische Linie der StdZ" (45–74) und: „Die StdZ und die Literatur" (74–102). Schon der Umfang läßt das erkennen. Es handelt sich um zusammenfassende Darstellungen, in deren Beurteilung zum Tragen kommt, daß Ansatz und Absicht der Zeitschrift zu Beginn nicht richtig erfaßt sind. Die Frage nach der politischen Linie verrät an dieser Stelle den fremden Raster. Konkret spiegelt er linksgerichtete französische Erwartungen der letzten Jahre auf eine Wirklichkeit zurück, die nicht nur in ihren Gegebenheiten, sondern auch in ihren An-

schauungen anderen Maßstäben gehorchte. Jedenfalls wird dieses Denken weder der deutschen Sozialdemokratie nach dem Ersten Weltkrieg noch dem damaligen Katholizismus noch dem Geistesleben dieser Zeit gerecht. Das wirkt sich überdies in einer Reihe von Behauptungen aus, die unbegründet bleiben.

Sehen wir einmal davon ab, daß die StdZ weder absichtlich noch faktisch etwas waren, das man ein politisches Parteiblatt nennen könnte, sondern eben eine Hilfe zu vertiefter religiöser, christlicher, katholischer Geistigkeit. Dann bleibt dennoch die Behauptung, zwischen der Zeitschrift und dem „Zentrum" hätte ein „accord tacite" (61) bestanden und sie habe alle Initiativen dieser Partei publizistisch unterstützt (vgl. 250 f.), zu erklären und vor allem zu belegen. Grundeinstellung der Zeitschrift scheint Bonnery etwa das „Nationalgefühl" (46) zu sein, da ist der „Nationalismus" (47) und auch der Ruf nach dem starken Mann (50) nicht mehr weit, obwohl die angeführten Belege aus den StdZ gerade das Gegenteil bezeugen, wenn etwa M. Pribilla schon 1922 ausdrücklich gegen den Ruf nach dem starken Mann Stellung nimmt (69). In der Zusammenfassung heißt es, die StdZ hätten, von Ausnahmen abgesehen, die „Idee des Rufs nach einem starken Mann", die zum Zusammenbruch der Weimarer Republik geführt habe, nicht verbreitet; „aber sie fuhren fort, die Autorität und den Gehorsam als zwei erstrangige Grundlagen der Gesellschaft zu betrachten" (288).

Merkwürdig mutet die Darstellung an, wo sie auf die soziale Frage zu sprechen kommt. Vor allem entgeht ihr völlig die Geschichte katholischen Bemühens um die Arbeiter, wenn sie einfach behauptet, die deutschen Katholiken hätten die Arbeiter zu lange als vornehmlich den Sozialdemokraten reserviertes Feld angesehen (65). Schließlich geht Bonnery noch auf die Haltung der StdZ zum Papst – hier Benedikt XV. – ein. Sie wird in dem Schlußurteil zusammengefaßt: „L'adoration des StdZ pour le pape est pratiquement inconditionnelle" (72), ohne daß die angeführten Urteile der StdZ über das Verhalten Papst Benedikts XV. solch eine Aussage zulassen.

Die Stellungnahmen zu Fragen der Literatur betrachtet Bonnery hauptsächlich unter politischen Kategorien. Selbst wer mit den Grundpositionen der Literaturkritik in den StdZ damals nicht einverstanden ist, wird das grundsätzliche Recht, aufgrund einer lebendigen Überzeugung Literatur zu beurteilen, vor allem dann nicht in Frage stellen können, wenn er selbst politisch-ideologische Maßstäbe anlegt. So ist die Frage nach der Einstellung zum Pazifismus (80) oder jene nach der Haltung zum anschwellenden Antisemitismus (97) nicht gerade ein spezifisch literaturkritisches Element und im Rahmen der Zeit betrachtet auch kein Mittel, eindeutig über „progressiv" oder „reaktionär" zu entscheiden. Wie weit einzelne Aufsätze und Kurzzitate wirklich die durchgängige Meinung eines Autors oder gar die Linie der Zeitschrift belegen, wird kaum jemals näher untersucht, was angesichts der entscheidenden Rolle des persönlichen Urteils in der Wertung von Literatur auffällt.

Daß in den StdZ eine Vorliebe für die Romantik und eine Reserve gegen die Klassik lebendig waren, daß von daher neue Versuche wie Expressionismus (80–86) oder Dadaismus, aber auch die „katholische" Literatur (91 bis 99) gesehen und eingeordnet wurden, ist schon als Tatsache aufschlußreich. Und es führte bei verschiedenen Mitarbeitern zu der ausdrücklichen Forderung einer Literaturkritik, die auf intensiver Lektüre beruht, den Mut zur eigenen Meinung hat (101), nicht Parteikriterien, auch nicht katholischen, verpflichtet ist (102) und sich nach dem Vorbild der Romantiker zunächst philologisch-literarhistorisch (102) orientiert. Das wird registriert, aber im gleichen Moment aufgehoben durch den kommentierenden Zusatz: „Das klingt gut, aber in Wahrheit stimmt es sehr wenig mit der in den StdZ praktizierten katholischen Kritik überein" (102). Dieses Beispiel ist typisch. Es führt uns zu einer auffälligen Zweigleisigkeit, die sich durch diese Arbeit zieht.

Durch den Kommentar wird nämlich immer wieder die Tendenz der referierten Beobachtungen umgekehrt, den Autoren wird nicht abgenommen, was sie sagen. Vielmehr wird ihnen vorgeworfen, sich bequem aus der Af-

färe gezogen (62), manövriert (63) oder um ein Problem herumgeredet zu haben (64). Neben dem Vorwurf intellektueller Taschenspielertricks („tours de passe-passe intellectuel") (79, 102) wirkt dann die Feststellung verbaler Kraftmeierei („critique musclée") (84) noch harmlos. Solche Nebenbemerkungen sind kein Einzelfall. Sie verdichten sich zum Vorwurf „elitären Denkens" (58 f., 103, 290), das letztlich reinem Machtstreben entspringe (104, 290). Diese generellen, schwerwiegenden Anschuldigungen hätten nicht als bloße Behauptungen stehenbleiben dürfen, sondern hätten belegt werden müssen; so geben sie nur Klischees wieder.

Aufschlußreich ist hier besonders der Abschnitt „Katholischer Antisemitismus" (279 bis 282). Alles, was sich zu diesem Thema aus den entsprechenden Bänden herausholen läßt, erweist, daß die StdZ keinen Beitrag in dieser Richtung geliefert haben. Aber, so heißt es weiter, „der Antisemitismus erhält ihre mehr oder weniger stillschweigende Zustimmung" (280). Beweis: ein Artikel aus dem „Hochland" und die Zeitschrift „Das kommende Geschlecht". Zwar wird am Schluß noch einmal die „relative Mäßigung" (282) der StdZ in diesem Punkt zugestanden, doch nur, um die allgemeine Behauptung zu bestätigen.

So knapp die vorstehenden Beobachtungen auch ausfielen, sie dürften für ein Urteil über die Arbeit genügen. Die tatsächliche Rolle der StdZ – auch für den Katholizismus der Jahre 1918 bis 1925 – bleibt zu erarbeiten; sie steht jetzt noch deutlicher als Aufgabe im Raum.

Karl H. Neufeld SJ

[1] Bernard Bonnery, Les revues catholiques „Stimmen der Zeit" et „Literarischer Handweiser" dans l'Allemagne de 1918 à 1925. Frankfurt: Lang 1978. 315 S. (Publications Universitaires Européennes. 1/253.) Kart.

Religion – Mystik – Wissenschaft

Während Ernst Troeltsch (1865–1923) bei Philosophen, Historikern und Sozialwissenschaftlern schnell hohes Ansehen gewann und noch heute als bahnbrechend für neue Forschungsrichtungen angesehen wird, gehörte es in der Theologie, seinem eigentlichen Arbeitsfeld, bis in die Gegenwart hinein fast zum guten Ton, sich von ihm und seinen Ideen zu distanzieren, ihn als den „großen Aporetiker der liberalen Theologie" zu bezeichnen, in seiner theologischen Entwicklung ein allmähliches „Vergehen seiner christlich-theologischen Überzeugung", ja eine „Selbstaufgabe seines Denkens" zu erblicken. Weil Troeltsch von seinem theologischen Lehrstuhl in Heidelberg an die philosophische Fakultät in Berlin wechselte, galt er weithin als „gescheiterter Theologe". Begriffe wie „liberale Theologie", „Kulturprotestantismus", „religionsgeschichtliche Schule" wurden zu pauschalen Verdikten, mit denen die von Karl Barth inspirierte neue Theologengeneration die Vorkriegstheologie, allen voran Ernst Troeltsch, bedachte und abtun wollte.

Erst in den letzten Jahrzehnten ist hier ein gewisser Umschwung erfolgt. Die Theologie besinnt sich in kritischer Fragestellung gegenüber Barth und seiner theologischen Konzeption auf Themen, die für Troeltsch und seine Zeit im Zentrum standen: der Wahrheitsgehalt der Religion, die religiöse Erfahrung, die Geschichte als Fundament des Glaubens und der Theologie. Namen wie Paul Tillich und Wolfhart Pannenberg kennzeichnen diese Neubesinnung der theologischen Arbeit. Hier wird aufs neue an dem Thema gearbeitet, das die Bemühungen Troeltschs bestimmte, nämlich aus der Geschichte Normen zu gewinnen, auf denen sich heute in einer vom geschichtlichen Denken geprägten Welt und Wissenschaft eine verantwortete Theologie aufbauen läßt.

So begrüßt man es dankbar, daß in einer neu erschienenen Studie, der theologischen Dissertation von K.-E. Apfelbacher bei Heinrich Fries, Troeltschs Religionsphilosophie thematisiert wird[1]. Nach einem kürzeren ersten Teil, der Troeltschs Biographie und seinen

Weg in die Theologie zeichnet (39–78), wird seine „Religionsphilosophie als wissenschaftliche Grundlegung der Theologie" (79–160) dargestellt. Die Problemkreise dieser Religionsphilosophie sind eine historisch-psychologische Analyse der Religion, eine Geschichtsphilosophie der Religion sowie die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Religion. Aus dem weit verstreuten und oft wenig übersichtlichen Werk Troeltschs werden unter Verarbeitung einer Reihe von unveröffentlichten Quellen und von Vorlesungsnachschriften die verschiedenen Versuche und Vorarbeiten Troeltschs zu einer Religionsphilosophie, die nie zu einer systematischen Zusammenfassung gelangten, aufgezeigt. In einem dritten Teil (161–251) stellt der Verfasser die wichtigsten Kontroversen dar, in die Troeltsch verwickelt wurde. Von besonderer Bedeutung erscheinen dabei die Auseinandersetzungen um den Supranaturalismus und um die Absolutheit des Christentums. Mit diesen beiden Fragestellungen wird der Name Troeltschs bis in die Gegenwart hinein – zumeist unter negativem Vorzeichen – verbunden.

In der Kontroverse um den Supranaturalismus wurde Troeltsch vorgeworfen, er leugne die Übernatur und die Jenseitigkeit Gottes, er schließe die übernatürliche Geoffenbartheit der Schrift und die übernatürliche Stiftung von Christentum und Kirche aus. Religion sei damit nur noch „natürliches" Gemächte und menschliche Erfindung. Die Kritik an Troeltsch wiederholt bis in die Gegenwart, was der Kieler Generalsuperintendent Theodor Kaftan 1911 formuliert hatte: „Der Anti-Supranaturalismus ist sein Gericht."

Hier vermag Apfelbacher überzeugend nachzuweisen, daß diese Kritik ihr Ziel verfehlt. Troeltsch bestritt keineswegs die Übernatürlichkeit der Offenbarung, sondern lediglich eine Konzeption, nach der sich das Christentum allein und exklusiv unter Berufung auf eine eigene, besondere, übernatürliche Gestiftetheit in einen eigenen, der übrigen Welt und ihren Erkenntnismöglichkeiten unzugänglichen Sonderbereich zurückziehen will. Der Supranaturalismus versucht nach diesem Verständnis das Christentum *prinzipiell* von den Religionen und von den Wissenschaften zu isolieren und gegenüber allen Fragen von außen zu immunisieren. Wissenschaftliche Erkenntnis ist nach dieser Überzeugung in kirchlichen und theologischen Belangen von vornherein unzuständig, weil sie sich allein im „natürlichen" Bereich bewegt, während das Christentum in einem eigenen Raum, in „übernatürlichen" Sphären lebt und hier seine Wirksamkeit entfaltet. Kritik von den Wissenschaften kann darum Kirche und Theologie nicht berühren.

Sein wichtigstes Feld fand der Supranaturalismus in der Apologetik. Er isolierte das Christentum von allen Religionen und stellte es in einen prinzipiell anderen, unvergleichbaren Raum. Die Religionen werden als natürlich entstandene, menschliche Gebilde betrachtet, die durch die Religionsgeschichte erforscht und verstanden werden können. Das Christentum dagegen verdankt nach dieser Vorstellung seine Lehre und sein Leben besonderen, der Religionsgeschichte und ihren Erkenntnissen entzogenen, übernatürlich geoffenbarten Quellen. Die Behauptung der „Absolutheit des Christentums" stützte sich in aller Regel auf diese Konzeption einer supranaturalen Sonderkausalität, derzufolge das Christentum im Gegensatz zu allen natürlichen Religionen einer grundsätzlich anderen Welt angehört.

In beiden Fragen hat Troeltsch Antworten gegeben, die der traditionellen Theologie widersprechen. Er war weder bereit, das Christentum in einem exklusiven Supranaturalismus von der Welt zu isolieren, noch es von den Religionen prinzipiell zu unterscheiden und seine grundlegende Andersheit zum Ausgangspunkt aller Diskussionen zu machen. Allerdings wollte er auch nicht – und dies wurde in den bisherigen Interpretationen nicht hinlänglich beachtet – dem Gläubigen in seinen religiösen Vollzügen seine Sicherheit und Zuversicht, sein Beheimatetsein in der christlichen Tradition und Kirche rauben. Er betonte vielmehr den Unterschied zwischen religiösem Vollzug, der rechtmäßigerweise von der persönlichen, naiven Überzeugung von Absolutheit und übernatürlicher Besonderheit des

Christentums geprägt ist, und theologisch-wissenschaftlicher Begründung der Wahrheit der christlichen Überlieferung. Letztere aus der Geschichte, also mit den Methoden zu begründen, die in den Wissenschaften und in der Erklärung der Welt überall Anwendung finden, war das Programm seines Lebens und das Thema seiner Theologie.

Aus der Geschichte und auf geschichtsphilosophischem Weg wollte Troeltsch beweisen, daß das Christentum Höhepunkt und Zielpunkt der religiösen Entwicklung der Welt ist, bzw. daß der Glaubende überzeugt sein darf, im Christentum eine wirkliche Offenbarung zu empfangen, die sein Leben prägen kann. Nicht weil Troeltsch am Glauben und an der Theologie zerbrochen wäre, wie immer wieder behauptet wurde, sondern weil er es satt hatte, stets in Theologengezänk verwikkelt zu werden, entschloß er sich, von der theologischen in die philosophische Fakultät zu wechseln. Dort sah er mehr Chancen, sein *theologisches* Programm mit den wissenschaftlichen Mitteln seiner Zeit vertreten zu können, als innerhalb der Fachtheologie.

Das wichtigste Ergebnis der Arbeit Apfelbachers liegt aber nicht in der Korrektur verbreiteter Fehldeutungen. Es scheint vielmehr die Erkenntnis zu sein, daß Troeltsch innerhalb der Tradition der christlichen *Mystik* gesehen und von diesem Hintergrund aus interpretiert werden muß. Troeltsch hat zwischen einer kirchlich-institutionellen, einer sektenhaft-gemeindlichen und einer mystischen Form von Religion und Christentum unterschieden. Sein Herz schlug für die Mystik, die in diesem Verständnis nichts mit außergewöhnlichen Ereignissen oder staunenerwekkenden Einzelgestalten zu tun hat. Sie hat in ihrer Mitte nicht Visionen, Auditionen oder Wunder, sondern das Bewußtsein, daß Gott und Welt nicht im Gegensatz stehen, sondern daß sie sich unauflöslich durchdringen, ineinander und durch einander sichtbar werden.

Die mystische Tradition findet Gott *in* der Welt. Sie kennt keine apologetischen Rückzugsgefechte, wo Gott immer wieder einen Schritt zurückweichen muß, wenn die Erkenntnis der Welt voranschreitet. Ihr ist die „Wohnungsnot Gottes" fremd, nach der Gott den Tod der tausend Einschränkungen zu sterben droht. Gott steht in diesem Denken nicht außerhalb, neben oder in Konkurrenz zur Welt und zur menschlichen Erkenntnis. So eignet der Mystik eine Wahlverwandtschaft zur Wissenschaft, denn angesichts ihrer Vorstellung von einer göttlich-menschlichen Durchdringung aller Wirklichkeit können die „profanen" Wissenschaften durchaus Medium sein, mit dem sich Glaube und christliche Überzeugung erkennen und aussagen lassen.

Für die Mystik ist die Welt *als ganze* von Gott durchdrungen und durchwirkt. Ihr ist jedes supranaturale Denken, in dem Sinn, in dem Troeltsch es ablehnte, fremd, denn nicht nur in der Kirche und in der christlichen Offenbarung, sondern auch in den Vollzügen des täglichen individuellen und gesellschaftlichen menschlichen Lebens, in den Bemühungen von Wissenschaft und Kunst wird immer eine menschlich-göttliche Gesamtwirklichkeit sichtbar. In dieser stehen auch die Religionen, und nicht allein ein Absolutheit beanspruchendes Christentum. Eine prinzipielle Trennung zwischen natürlichen Religionen und übernatürlichem Christentum ist für die Mystik ausgeschlossen.

In dieser Charakterisierung der Mystik vermag Apfelbacher zu zeigen, daß Troeltsch keineswegs vom Christentum und der Theologie Abschied genommen hat, daß sich die Kontroversen zwischen ihm und seinen Gegnern vielmehr im Rahmen des Kampfes bewegten, den eine einseitig kirchlich-institutionelle Form des Christentums über die Jahrhunderte hinweg immer wieder gegen die Mystiker und die Spiritualisten geführt hat. „Meister Eckhart und die deutsche Mystik, Angelus Silesius, Sebastian Weigel, Jakob Böhme hatten sich gegen solche Vorwürfe zu verteidigen. Die Kritik, die von seiten der kirchlichen Theologie gegen den Gottesgedanken Hegels vorgetragen wurde, ist eine völlige Parallele zu den Argumenten, mit denen man Troeltschs Theismus in Frage stellte" (175). Dabei fällt besonders ins Gewicht, daß sich zwischen der Theologie Ernst Troeltschs und dem katholischen Modernismus, der in

den gleichen Jahren von sich reden machte, in der Rezeption der Mystik weitgehende Übereinstimmungen feststellen lassen. So erweisen sich die kirchliche Isolierung Troeltschs und der katholische Antimodernismus als der bislang letzte Akt in einer Geschichte, die Troeltsch zusammenfaßt: „Die Kirche hat die Mystiker nie geliebt."

Die Unterscheidung von Kirche und Mystik durch Ernst Troeltsch eröffnet einen neuen Zugang zu einem Phänomen, mit dem die gegenwärtige Theologie sich überaus schwer tut und dem sie kaum angemessen begegnet: dem außerkirchlichen oder kirchlich distanzierten Christentum. An dieser Stelle gibt die Arbeit Apfelbachers lediglich kurze Hinweise. Sie zeigen aber, daß die Ansätze, die Troeltsch zu dieser Fragestellung bietet, für die heutige Problemlage fruchtbar gemacht werden können. *Peter Neuner*

[1] Karl-Ernst Apfelbacher, Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm. München: Schöningh 1978. 285 S. (Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie. 18.) Kart. 44,–.

BESPRECHUNGEN

Staat, Gesellschaft und Wirtschaft

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 29. Hrsg. v. Fritz W. Meyer u. a. Stuttgart: Fischer 1978. X, 451 S. Kart. 64,–.

Der vorhergehende Band 28 (hier besprochen 196, 1978, 353 f.) war besonders schmal ausgefallen (XII, 287 S.); dafür will dieser den Ausgleich bringen; mehrere besonders lange Beiträge, die obendrein nur für einen beschränkten Leserkreis von Interesse sind, hätten jedoch ohne Schaden erheblich gekürzt werden können. Zum Kreis der Herausgeber, aus dem *A. Lutz* und *F. Böhm* durch Tod ausgeschieden sind, ist *E. J. Mestmäcker* hinzugetreten; er eröffnet den Band mit dem sehr lesenswerten Beitrag „Über die Rolle der Politik in der Marktwirtschaft, dargestellt anhand eines unveröffentlichten Briefes von Franz Böhm" (3–13). Mestmäcker ist Böhms Schüler und unbestritten der legitime Erbe seines Geistes; den Brief hat Böhm noch kurz vor seinem Tod an ihn gerichtet. Es folgen zwei in deutscher Übersetzung vorgelegte Beiträge ausländischer Mitarbeiter: „Die Unbeabsichtigte Gesellschaft" von *J. Tumlir* (Genf) und „Kann der Pluralismus überleben?" von *A. Lindbeck* (Stockholm). Die Überschrift des nächstfolgenden Beitrags „Drei Dörfer, oder: Solidarität, Ungleichheit und Zwang" (49–82) von *H. Bonus* wirkt abschreckend. Die „drei Dörfer" sind eine mißglückte Parabel, die man gut entbehren kann; die Ausführungen zum Thema sind aus sich allein verständlich; sie beweisen (was auch in anderen Beiträgen wiederkehrt), wie störend Verstöße gegen die lehrbuchmäßige marktwirtschaftliche Ordnung wirken, unterlassen jedoch daran zu erinnern, daß die wirkliche marktwirtschaftliche Ordnung unvermeidlich voll von solchen Verstößen ist, was zur Folge hat, daß alles das, was mit Recht der idealen marktwirtschaftlichen Ordnung als Vorzug nachgerühmt wird, eben auch nur auf sie zutrifft und nur mit größter Behutsamkeit und weitgehenden Vorbehalten auf die reale Marktwirtschaft übertragen und auf sie angewandt werden kann. Die S. 244 beginnende Folge von Beiträgen zur Entwicklungspolitik bzw. zur „Neuen Weltwirtschaftsordnung" wird eröffnet durch einen Beitrag von gegnerischer Seite (*J. Kromphardt*), auf den dann die „Widerlegungen" von *E. J. Horn, L. Sirc* und *H. Wilgerodt* folgen; auf ihrer Argumentationsebene hat jede der beiden Richtungen recht. Den Abschluß bietet wie immer eine Anzahl von Besprechungen gut ausgewählter Bücher (361–438).

O. v. Nell-Breuning SJ

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. v. Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. Bd. 13. Münster: Aschendorff 1978. 154 S. Kart. 20,–.

Die „Essener Gespräche" – Fachgespräche über Themen aus dem Bereich Staat, Gesellschaft und Kirche – befaßten sich auf ihrer 13. Tagung (6.–7. 3. 1978) mit aktuellen Fragen der Rundfunkpolitik. Die drei Referate und die Diskussionsbeiträge sind in diesem Band veröffentlicht. *Karl Forster*, Professor für Pastoraltheologie in Augsburg, trägt theologische Überlegungen vor: zum Selbstverständnis der Kirche und zu ihrer Rolle in den Aufsichtsgremien der Rundfunkanstalten als „gesellschaftlich relevante Gruppe", zu den Aufgaben von Hörfunk und Fernsehen in der gesellschaftlichen Kommunikation und dem Beitrag der Kirche sowie zu den Verantwortungsstrukturen in den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, die heute durch Tendenzen von innen und von außen ausgehöhlt zu werden drohen (9–27). Der frühere Intendant des ZDF *Karl Holzamer* gibt einen Überblick über die rechtliche Position der Kirchen in den Rundfunkgesetzen und Rundfunk-

satzungen (diese Rechtsgrundlagen sind in einem nützlichen und informativen Überblick im Anhang zusammengestellt: 141–151), berichtet über Erfahrungen mit Kirche und Rundfunk und formuliert Erwartungen für die Ausgestaltung der rechtlichen und programmbezogenen Regelungen (55–65). Der Münchener Professor für öffentliches Recht *Peter Lerche* skizziert die neuen Entwicklungen im Rundfunkbereich – vor allem die Kabelkommunikation – sowie die damit gegebenen rechtlichen und strukturellen Fragen und erörtert die Probleme und Aufgaben, vor denen die Kirchen hier stehen (89–115).

Die Diskussionsbeiträge, die im Anschluß an die jeweiligen Referate abgedruckt sind, beleuchten die verhandelten Probleme von den verschiedensten Gesichtspunkten, so daß sich ein verhältnismäßig abgerundetes Bild der Positionen ergibt, die im Kreis der Teilnehmer der Essener Gespräche, vor allem der Staatskirchenrechtler, vertreten werden. Die Stichworte der Diskussion: öffentlich-rechtliche Struktur der Rundfunkanstalten, Funktion und Rechte der Aufsichtsgremien, vor allem der Kirchenvertreter, Einfluß der Parteien, Berücksichtigung kirchlicher, religiöser und sittlicher Aspekte im Gesamtprogramm des Rundfunks. Einen breiten Raum nehmen die neuen Medien ein, vor allem die Frage nach ihrer Organisationsform und nach der Haltung der Kirchen: Sollen sich die Kirchen engagieren oder eher Zurückhaltung üben, „Mut zum Mangel" zeigen? Hier bleiben die Meinungen kontrovers. Übereinstimmung herrscht jedoch, daß den Kirchen für die Gestaltung einer „sinnvollen Ordnung" der neuen Kommunikationsformen eine „Gesamtverantwortung" zukommt, „die sie aus dem Kreise der Vertreter bloßer Gruppen- und Verbandsinteressen heraushebt" (Lerche, 94 f.).

W. Seibel SJ

Religionspädagogik

Birkenbeil, Edward J.: *Pädagogik in ihrem christlichen Ursprung.* Innovation zum Dialog zwischen Pädagogik und Theologie. Freiburg: Herder 1978. 260 S. Kart. 29,50.

Die Zielsetzung des Buchs ergibt sich aus der Konsequenz zweier Tatsachen: erstens aus der Entwicklung der modernen Pädagogik, die gerade unter dem Begriff „Emanzipation" die Transzendenz des Menschen zu verlieren scheint. Zweitens aus der Herkunft des christlichen Erziehungsdenkens, das sich offensichtlich der Transzendenz verpflichtet weiß. Birkenbeil sieht seine Aufgabe darin, „in der gegenwärtigen Orientierungslosigkeit einen echten Anstoß zur Neubesinnung auf das Ziel der Mündigwerdung des Menschen einzubringen. Sollte dieser Impuls angenommen werden, würde das gesamte pädagogische Bemühen sowohl um die Zielbestimmung von Emanzipation als auch um die Ermöglichung dieses Zieles eine Abstützung und Sicherung im transzendierenden Menschen gewinnen. Hier liegt denn auch die Chance und die Hoffnung auf einen Dialog zwischen Pädagogik und Theologie" (248).

Das gelehrte Buch, in dem als Grundlegung sowohl die biblische Anthropologie wie der Beitrags Augustins zum pädagogischen Denken des Abendlands herausgearbeitet wird, enthält auch eine „systematische Darstellung der christlichen Anthropologie in ihrer pädagogischen Relevanz" (172 ff.). Man kann dem Autor nur zustimmen, wenn er im Sinn K. Rahners (181) eine „transzendentale theologische Anthropologie" entwirft und die durch Christus ermöglichte humane Vollendung schon im Menschen schlechthin angelegt sieht. Damit vermeidet Birkenbeil, daß auf der einen Seite Anthropologie und Theologie auseinanderfallen, auf der anderen Seite Theologie und Pädagogik getrennt nebeneinander existieren. Ob die Begrifflichkeit „homo religiosus", „homo christianus" glücklich gewählt ist, kann zumindest bezweifelt werden. Reißt sie nicht wieder auseinander, was in der Theorie zusammengehört? Ferner ergibt sich der „imperatorische Charakter" der Zehn Gebote (73), falls er ein solcher ist, doch zuerst aus dem Vordersatz: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, heraus-

geführt hat" (Ex 20, 2). Dieser Vordersatz trägt und bestimmt den „Nachsatz" der Zehn Gebote. Die Worte Jesu über das Kind (93) scheinen mir ebenso überinterpretiert wie die Aussage zur „Transzendenz der Quelle" (206) bzw. „der Dinge" (207). Trotz dieser Kritik muß man die Zielsetzung des Autors begrüßen, vor allem dort, wo er für Sensibilität, vertiefte Wahrnehmungsfähigkeit in der (christlichen) Erziehung plädiert und damit gerade jene „Mystagogie" fordert, für die K. Rahner schon seit Jahren eintritt.

R. Bleistein SJ

Dörger, Hans Joachim – Lott, Jürgen – Otto, Gert: *Einführung in die Religionspädagogik*. Ein Arbeitsbuch. Stuttgart: Kohlhammer 1977. 184 S. (Urban-Taschenbücher. 631.) Kart. 14,–.

Wenn dieses Buch in die Religionspädagogik einführt, so höchstens in die Religionspädagogik, die G. Otto so definiert: „Religionspädagogik ist . . . im Zusammenhang diverser Materialien und Problemkombinationen kritische Theorie religiös vermittelter und religiös fundierter Verhaltensweisen, die im Zusammenhang von Erziehung und Unterricht die Lebenspraxis von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen in verschiedensten Bereichen der Gesellschaft – außerhalb wie innerhalb von Kirchen und Konfessionen – in Geschichte und Gegenwart bestimmen" (182). Aus diesem Verständnis ergibt sich dann notwendig sowohl der Inhalt des Buchs wie seine Methode. Es beschreibt als „religionspädagogische Handlungsfelder und Problemkreise": Sozialisation/Situation, Bildung/Lernen, „Religion/Glaube" in der Erziehung, Interaktion/Kommunikation, Bibel, Therapie, Didaktik/Unterricht usw. Diese Stichwörter weisen deutlich auf jene gesellschaftsorientierte Ausprägung der Religionspädagogik hin, wie sie von den drei Autoren seit Jahren vertreten wird. Ob diese Orientierung noch in allem auch dem Anspruch einer katholischen Religionspädagogik gerecht wird, sei zumindest als Frage gestellt. Was an katholischer Religionspädagogik wahrgenommen wird, beschränkt sich auf Ausschnitte aus Publikationen von H. Halbfas, W. Esser, A. Stock. Daß von der Synode nur die Vorlage, nicht aber der Beschluß über den Religionsunterricht in der Schule zitiert wird (125), macht einen beachtlichen Informationsrückstand offenbar. Das in den Synodentexten vertretene Konvergenzmodell (im Verhältnis von Erfahrung und Glaube) könnte auch für das Selbstverständnis der Religionspädagogik als Wissenschaft wichtig werden. Das gesellschaftskritische Verständnis von Religionspädagogik wird jeweils bei den „Stichworten" aufzuweisen und durch weitere Fragen zu vertiefen gesucht. Ein Buch – gewiß instruktiv für den, der es zu benutzen versteht, und ebenso für den, der dokumentarisch eine bestimmte Ausprägung evangelischer Religionspädagogik kennenlernen will.

R. Bleistein SJ

Bockwoldt, Gerd: *Religionspädagogik*. Eine Problemgeschichte. Stuttgart: Kohlhammer 1977. (Urban. 183.) 155 S. Kart. 12,–.

Vergleichbar dem für die katholische Religionspädagogik bedeutsamen Werk von H. Schilling „Grundlagen der Religionspädagogik" (Düsseldorf 1970) legt Bockwoldt die „Problemgeschichte" einer evangelischen Religionspädagogik vor; er schreibt – was für eine ökumenische Betrachtung der Fragen wichtig ist – die Geschichte der Religionspädagogik fort bis zu den Texten der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. In gut gegliederten, mit Zitaten belegten Kapiteln geht er dem Bedeutungswechsel von „Religion", der Enstehungsgeschichte der Religionspädagogik, dem recht unterschiedlichen Verhältnis von Religionspädagogik und Katechetik nach. Verständlicherweise sind die Ausführungen zu einer Religionspädagogik unter dem suggestiven Begriff der Emanzipation interessanter als zu Schleiermacher, Herbart, Kabisch, wie wichtig diese Autoren auch sein mögen. Seine Urteile über eine Religionspädagogik, die einerseits für Mündigkeit plädiert, andererseits aber den Begriff der Emanzipation als Lernzielorientierung unbefragt stehen läßt, kann man nur unterschreiben. „Interessant an diesem Vorgang ist, daß das genuine Anliegen der Curriculum-Theorie, möglichst viel an der

Zielfindung zu beteiligen, offenbar widerspruchslos in sein Gegenteil umschlagen konnte. Denn die Leitidee Emanzipation ist vorgegeben und wurzelt in dem weltanschaulichen Apriori der sog. Kritischen Theorie der Frankfurter Schule" (103). Gegen diese Religionspädagogik, die weithin zugunsten von gesellschaftsverändernden Maximen – etwa im Sinne von G. Otto (129) – abdankte, scheint Bockwoldt einer anthropologisch ansetzenden Religionspädagogik mehr abgewinnen zu können. Wenn man sich auf eine christliche Anthropologie besänne, gelänge es vielleicht, auch jenen lang andauernden Disput über das Verhältnis von Religionspädagogik und Katechetik einer Lösung nahezubringen.

Das Buch informiert sachlich und präzis über die Herkunft der Religionspädagogik als Wissenschaft und bezieht kritische Positionen, die der weiter notwendigen Auseinandersetzung – gewiß in Reaktion auf die Gruppendynamik – nur dienlich sind. Denn die Beschäftigung mit der Geschichte der Religionspädagogik geschieht allein deshalb, um „das Heute besser zu verstehen und die Zukunft zwar nicht in den Griff zu bekommen, aber doch realistischer zu sehen" (8).

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Die neuen Kommunikationstechniken können Angebot und Nutzung der Medien tiefgreifend verändern. Viele fürchten eine Kommunikationsüberflutung, die den Menschen überfordert und eher isoliert als Gemeinschaft ermöglicht. Auf dem Hintergrund solcher Bedenken fragt Albert Keller, Professor für Sprachphilosophie und Kommunikationstheorie an der Hochschule für Philosophie in München: Was ist das Menschliche an der Kommunikation unter Menschen?

43 Prozent der Erwerbstätigen und 25 Prozent der Wahlberechtigten in der Bundesrepublik sind Arbeiter. Ihre Einflußchancen beim Willensbildungsprozeß in den politischen Parteien sind jedoch verschwindend gering: In den Parlamenten der Bundesrepublik gibt es kaum einen Arbeiter. Helmut Schorr, Professor an der Hochschule der Bundeswehr in München, untersucht die Gründe und die Folgen dieses Phänomens.

Die Grundwerte-Kommission der SPD legte bisher zwei Diskussionspapiere vor: „Grundwerte in einer gefährdeten Welt" (5. 10. 1977) und „Grundwerte und Grundrechte" (15. 1. 1979). Alfons Auer, Professor für theologische Ethik am Fachbereich katholische Theologie der Universität Tübingen, nimmt aus der Sicht des katholischen Theologen Stellung.

Im Rahmen der Grundwerte-Debatte klärt Oswald von Nell-Breuning den vieldeutig verwendeten Begriff „Freiheit": Die freie Selbstbestimmung, die den Menschen als verantwortliches Wesen konstituiert, bildet als zentraler Grundwert die Basis aller anderen Werte und aller Menschenrechte, auch des Rechts auf politische, soziale und ökonomische Freiheit.

Bei den Versuchen, das Wesen des Menschen zu deuten, zeigt sich in den letzten Jahrhunderten ein Verfall der ganzheitlichen Menschenbilder und gleichzeitig ein wachsendes Verständnis der Endlichkeit des Menschen. Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, analysiert diese Entwicklung und macht deutlich, wie das Bewußtsein von der Begrenztheit des Menschen zur Sinnfrage führt.

Enzyklika für den Menschen

„Der Erlöser des Menschen, Jesus Christus, ist die Mitte des Kosmos und der Geschichte." Der Anfangssatz der ersten Enzyklika Papst Johannes Pauls II. faßt prägnant das Thema dieser programmatischen Botschaft zusammen. Sie ist in Inhalt und Argumentation allein von der Person und dem Werk Jesu Christi bestimmt. Auch dort, wo sich der Papst mit den Menschenrechten und mit Problemen der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und staatlichen Ordnung befaßt, spricht er ausschließlich von der Botschaft des christlichen Glaubens.

Frühere Päpste stützten sich bei der Behandlung solcher Fragen auch auf naturrechtliche Überlegungen. Sie argumentierten nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch, vom Wesen und von der Erfahrung des Menschen her, also mit Einsichten, die jedermann zugänglich sind und auch mit Nichtchristen eine Basis der Verständigung schaffen können.

Hier setzt Johannes Paul II. einen anderen Akzent, nicht zu Unrecht mit ständiger Berufung auf das Konzil. Auch er wendet sich ausdrücklich „an alle Menschen guten Willens". Er verzichtet aber auf jede naturrechtliche oder philosophische Begründung seiner Aussagen. Er legt vielmehr dar, wie der christliche Glaube den Menschen sieht und welche Forderungen sich aus diesem christlichen Verständnis des Menschen für die heutige Welt ergeben.

Christus ist der vollkommene Mensch; in ihm wird sichtbar, was der Mensch in Wahrheit ist – das ist die Grundthese der Enzyklika. Erst in Christus „findet der Mensch die Größe, die Würde und den Wert, die mit seinem Menschsein gegeben sind". Mehrmals zitiert der Papst den Satz des Konzils, daß sich Christus „in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt hat". Diese enge Verbindung Christi mit dem Menschen begründet die Würde des Menschen und zugleich die Sendung der Kirche in der Welt. Wenn die Kirche das Geheimnis Christi verkündet, hilft sie auch dem Menschen, daß er sich selbst findet, und kämpft für die Würde, „die jeder Mensch in Christus erreicht hat und erreichen kann". Weil in der Person jedes Menschen „unzerstörbar das Bild und Gleichnis Gottes enthalten ist", darf sich die Kirche nicht auf den rein religiösen Bereich zurückziehen, sondern muß in einer „weltweiten Öffnung" dafür eintreten, daß bei jeder Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft der Mensch im Mittelpunkt steht.

In dieser Überzeugung vom Primat des Menschen wurzeln die sozialen und politischen Aussagen der Enzyklika: Die Warnung vor einem verselbständigten technischen Fortschritt, der den Menschen zum bloßen Objekt der politischen und wirtschaftlichen Systeme werden läßt; der Vorwurf an die Finanz- und

Wirtschaftssysteme, sie zeigten sich unfähig, „den Herausforderungen und ethischen Ansprüchen der Gegenwart standzuhalten"; die Forderung an alle Verantwortlichen, die „schwere moralische Unordnung auf Weltebene" zu beheben, die Reichtümer umzuverteilen und die Strukturen der Wirtschaft zu ändern; schließlich das energische Eintreten für die Verwirklichung der „objektiven und unverletzlichen Menschenrechte", zu denen auch die Religionsfreiheit gehört: „Die Beschränkung der Religionsfreiheit und deren Verletzung stehen im Gegensatz zur Würde des Menschen und zu seinen objektiven Rechten." Wenn daher die Kirche auf der Freiheit der Religionsausübung und des Wirkens der Kirche besteht, dann fordert sie nur die Menschenrechte ein: „Wir beanspruchen kein Privileg, sondern die Achtung eines elementaren Rechts."

Die in Christus begründete Würde des Menschen steht nicht nur im Mittelpunkt des christlichen Glaubens. Sie muß auch, so betont der Papst, das Verhalten der Kirche bestimmen. Die Kirche muß bei der Verkündigung ihrer Botschaft und bei jeder missionarischen Tätigkeit „eine tiefe Wertschätzung für den Menschen, für seinen Verstand, seinen Willen, sein Gewissen und seine Freiheit bewahren". Sie soll allen Kulturen und Weltanschauungen mit jener Hochachtung begegnen, die der Würde des Menschen und dem Wirken des Geistes in jedem Menschen angemessen ist. Meinungen und Weltanschauungen, die mit dem katholischen Glauben nicht übereinstimmen, sind für den Papst kein Anlaß zur Klage, zum Bedauern oder gar zur Verurteilung. Das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit ist für ihn unteilbar. Weil es in der Würde des Menschen gründet, muß es für alle gelten. Nur in dieser universalen Anerkennung sind Öffnung, Dialog, Auseinandersetzung und Glaubenszeugnis möglich.

Johannes Paul II. läßt keinen Zweifel daran, daß jeder Dialog in der „Verantwortung für die Wahrheit" wurzeln muß. Es ist offenkundig sein Ziel, die Kirche zu einigen und ihr Selbstvertrauen zu stärken. Die „weltweite Öffnung" setzt die „Gewißheit der eigenen Wahrheit" voraus: „Was der Geist der Kirche heute durch das Konzil sagt, was er in dieser Kirche allen Kirchen sagt, dient dem Ziel, dem ganzen Volk Gottes im Bewußtsein seiner Heilssendung einen noch festeren Zusammenhalt zu geben." Die Kirche muß „ihrer eigenen Natur treu bleiben", wenn sie ihre vielfältigen Aufgaben in der gegenwärtigen Welt erfüllen will.

Eine in sich gefestigte Kirche, die aus der Treue zur Wahrheit Christi lebt und in der Gewißheit ihres Glaubens für die Würde und die Freiheit des Menschen eintritt, so sieht Johannes Paul II. die Forderungen, denen die Kirche heute gerecht werden muß. In einer Zeit vielfacher Anfechtungen des Glaubens und in einer Welt voll erschreckender Probleme ist dies ein kühnes Programm. Aber die kraftvolle Sprache des Papstes strahlt eine solche Zuversicht aus, daß sie vielen Verzagten und Bekümmerten neuen Mut geben kann. *Wolfgang Seibel SJ*

Hans Zwiefelhofer SJ

Lateinamerikanische Kirche und Theologie

Puebla: Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas

Im August des vergangenen Jahres schrieben Campesinos der Südküste Guatemalas an die Bischöfe ihres Landes: „Wir bitten Sie, daß Sie unsere Probleme in Puebla diskutieren, damit wir herauskommen aus dieser ganzen Ungerechtigkeit, die uns jeden Tag mehr umbringt. Puebla soll unterstreichen und bestärken, was in Medellin vor zehn Jahren gesprochen wurde, denn dort wurde unsere Hoffnung auf das Evangelium geboren, dort wurde das Evangelium zur Frohbotschaft für die Armen." Zur gleichen Zeit war in einer theologischen Zeitschrift in Peru zu lesen: „Was wir nicht von Puebla erwarten: die Lösung unserer Probleme; eine konkrete Antwort auf unsere Problematik; ein Dokument, das alle zufriedenstellt; eine Wiederholung von Medellin." Noch nie hat ein kirchliches Ereignis in Lateinamerika eine solche unübersehbare Fülle unterschiedlicher Erwartungen, Hoffnungen und Befürchtungen zum Ausdruck kommen lassen wie die dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, die für Oktober 1978 geplant war, wegen des Todes von Papst Johannes Paul I. verschoben wurde und zu Beginn dieses Jahres (27. Januar bis 13. Februar) in Puebla (Mexiko) stattgefunden hat. Schon bevor die Konferenz überhaupt begonnen hatte, war sie dazu „verurteilt", ein historisches Ereignis zu werden – nach der Meinung interessierter Beobachter in Europa und Nordamerika, nach den Erwartungen vieler Christen in Lateinamerika und auch durch die breit angelegte Vorbereitung der Konferenz und durch die Themenstellung selbst. Trotz aller Spannungen und Konflikte stand diese Konferenz deshalb von Anfang an unter dem einheitlichen Bemühen, die konkrete Wirklichkeit der Kirche im Licht der Geschichte zu verstehen.

„Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas" – so lautete die Thematik der Konferenz – verlangt die Einordnung von Gegenwart und Zukunft in den breiteren Kontext der Geschichte, wie schon die beiden Vorbereitungsdokumente für Puebla deutlich erkennen ließen. Gerade weil das geschichtliche Bewußtsein und die kulturelle Verwurzelung der lateinamerikanischen Kirche in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Pastoral zum Ausdruck kamen, konnte die Konferenz von Puebla zu einem Meilenstein für die Kirche in Lateinamerika auf ihrem Weg durch die Geschichte werden, die sich im Rückblick in drei großen Phasen darstellt.

Entdeckung und Kolonisierung (1492–1808)

Die den lateinamerikanischen Subkontinent erobernden Spanier und Portugiesen trafen auf eine recht unterschiedliche politische, soziale und religiöse Struktur. Auf die Phase der Eroberung, in der Missionare die Konquistadoren nach Lateinamerika begleiteten, folgte die Zeit der Kolonisierung. Mit ihr war eine intensive Missionierung der unterworfenen Bevölkerung so eng verbunden, daß die Kirchengeschichte der Kolonialzeit nicht als isoliertes Geschehen betrachtet werden kann. Die enge Beziehung von Kirche und Staat in den iberischen Ländern beeinflußte maßgeblich die missionarische Einstellung staatlicher wie kirchlicher Kreise bis hin zu missionstheologischen Überlegungen und zum methodischen Vorgehen bei der Missionierung. „Die Entdeckung und Eroberung Amerikas erfolgten unter staatlicher Leitung und entsprangen nicht kirchlicher Initiative, aber der päpstliche Missionsauftrag an die Monarchen, der zugleich als legitimer Rechtstitel für die Besitznahme der überseeischen Welt betrachtet wurde, bedingt eine bedeutsame Mitwirkung der Kirche an der Gestaltung des amerikanischen Lebens unter der europäischen Herrschaft. Der stärkere Partner blieb dabei die politische Gewalt. Die Kirche geriet in eine weitgehende Abhängigkeit vom Staat."[1] Die spanischen Monarchen beanspruchten das Patronatsrecht in den neuerworbenen Gebieten mit dem Hinweis auf ihre Verdienste während der Kriege mit den Ungläubigen und auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens. Mit Berufung auf die mittelalterliche Idee vom „orbis christianus" und von der päpstlichen Universalherrschaft versuchten die spanischen Kronjuristen, die Besitzansprüche auf die eroberten Gebiete und ihre Bevölkerung juristisch zu begründen und zu rechtfertigen, wodurch innerhalb der spanischen Spätscholastik heftige theologische Kontroversen ausgelöst wurden. Eine Reihe von päpstlichen Verlautbarungen am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts begünstigten die Ausbildung des Patronatswesens in den Ländern der Neuen Welt; sie galten als Legitimation der kolonialen Besitzverhältnisse.

Wegen ständiger Kompetenzüberschreitung der spanischen Krone kam es zu Konflikten mit der kirchlichen Autorität. Deshalb sahen sich die spanischen Könige genötigt, ihr Eingreifen in weite Bereiche des kirchlichen Lebens juristisch zu legitimieren. Über das Patronatsrecht entwickelten Theologen und Juristen die Theorie vom königlichen Vikariat, die staatskirchliche Bestrebungen begünstigte und im selben Jahrhundert durch die Lehre vom Gottesgnadentum erweitert und vertieft wurde. Diese Auffassung besagte, daß Gott die spanischen Könige beauftragt habe, „die Länder der Neuen Welt zu erobern und ihre Einwohner zum Christentum zu bekehren"[2]. Als die Päpste nach dem Konzil von Trient sich verstärkt der Ausbreitung des Evangeliums unter den Nichtchristen zuwandten, stießen sie auf die inzwischen zur Tradition gewordenen Kompe-

tenzansprüche im spanisch-portugiesischen Herrschaftsbereich. Denn der Missionsauftrag war festgefügter Bestandteil der gesamten Kolonialpolitik geworden. Im Bereich der eigentlichen missionarischen Tätigkeit unter den Eingeborenen spielte sich jedoch ein Prozeß ab, der auf gegenwärtige Verhältnisse hinzuweisen scheint: „Einerseits befand sich die Kirche in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Staat, der die Arbeit der Missionare zu einem Instrument der Kolonisation degradierte, zum anderen hatte die energische Kritik der Missionare an bestimmten Formen der Kolonialpolitik zu einer ernsthaften Diskussion um die Kolonialethik geführt. In ihrem Mittelpunkt stand die Frage der Gewaltanwendung, Ausbeutung und Unterdrückung der Eingeborenen." [3]

Am Ende der Kolonialzeit stellte sich der Katholizismus in Lateinamerika als eine Kraft dar, deren Stärke zugleich ihre Schwäche war: „Aufgrund der weitgehenden Identität von Kirche und Staat geriet die Kirche in Abhängigkeit des Staates. Andererseits unterstützte der Staat die Katholisierung Lateinamerikas und garantierte dem Katholizismus die privilegierte Stellung als Staatsreligion. Überdies verhinderte die staatliche Inquisition während der Kolonialzeit weitgehend den Einfluß der Reformation und der ausländischen Ideen, die dem katholischen Glauben abträglich gewesen wären. Da die koloniale Kirche eine aus mehreren Gründen importierte Staatskirche blieb, bedeutete beispielsweise die Katholisierung Lateinamerikas nicht zugleich die Entwicklung und Förderung einer eigenen Religiosität. Zudem verweigerte man den Eingeborenen mit dem Hinweis auf ihre angeblich geringere Intelligenz und ihr Unvermögen, den Zölibat einzuhalten, den Zugang zu kirchlichen Ämtern. Aufgrund eines portugiesischen Gesetzes sollte der Klerus in Brasilien eine weiße, rassenreine Aristokratie bleiben. Die Eigenart dieses kolonialen Katholizismus ließ die lateinamerikanische Kirche bis in die Gegenwart eine vom Ausland abhängige Institution sein, die zu jeder Zeit unter Priestermangel zu leiden hatte. Die offizielle Kirche als Kirche der Herrschenden, nämlich als Kirche der Eroberer, der spanischen und portugiesischen Kolonisten sowie der kreolischen Aristokratie, kontrastierte mit dem Volkskatholizismus der Eingeborenen." [4]

Befreiung und Unabhängigkeit (1808–1959)

In den Unabhängigkeitskämpfen war die Rolle der Kirche ambivalent. „Entscheidend ist, daß religiöse Gründe nicht zu den hauptsächlichen Ursachen für die lateinamerikanischen Revolutionen gehören. Beide kriegführenden Parteien trugen Heiligensymbole in ihrem Banner. Obwohl sich die Libertadores ideologisch auf den Liberalismus stützten, ließen sie die Truppen den Rosenkranz beten ... – Die Revolutionäre wandten sich nicht gegen die katholische Religion, kämpften aber gegen den Klerikalismus. Dieser Kampf war macht-

politisch begründet. Die Liaison der Kirche mit dem spanischen Kolonialsystem machte sie zur Partei, gegen die ebenso zu kämpfen war wie gegen Spanien. Ihre Beteiligung an den Aufgaben der Kolonialregierung in Verwaltung, Erziehung, Gesundheitswesen, der Kontrolle der Einwanderer usw. hatte ihr zu einer privilegierten Machtposition verholfen, die sich in etlichen Sonderrechten und einem immensen Reichtum ausdrückte. Der kirchliche Reichtum war durch die Verleihung von Landbesitz und Encomiendas durch die Krone entstanden sowie durch Steuerfreiheit des kirchlichen Kapitals, die Abgabe des Zehnten, durch Spenden und Erbschaften sowie durch Zinsen aus kirchlichen Krediten. Das bildete die Grundlage für die kirchliche Vorherrschaft im politischen und wirtschaftlichen Bereich. Gegen diese Macht der Kirche richtete sich der Antiklerikalismus. Die Kirchenverfolgungen des 19. Jahrhunderts sind aus dem Machtkampf zwischen den antiklerikalen Liberalen und den konservativen Großgrundbesitzern und Klerikern zu begreifen. Während der hohe Klerus in einer Interessengemeinschaft mit dem Großgrundbesitz zunächst auf der Seite Spaniens kämpfte und dann einen Teil der konservativen Oligarchie bildete, stand der niedere Klerus meist auf seiten der Revolution. Er teilte das materielle Elend der einheimischen Bevölkerung und verband mit der Unabhängigkeit sozialrevolutionäre Ziele. Wegen seines Eintretens für die Unabhängigkeit wurde er von der eigenen Hierarchie verfolgt und verurteilt . . . Mit der Herausbildung der Machtpositionen nach der Konstituierung der neuen Staaten zeigte sich, daß diese sozialrevolutionären Kräfte nicht zum Erfolg kommen konnten. Ein genereller sozialer Wandel lag nicht in den Interessen der liberalen Oligarchien, auch wenn die von ihnen verkündeten demokratischen Ideen darauf schließen ließen." [5]

In den Verfassungen der neuen Staaten wurde fast überall der Katholizismus als Staatsreligion beibehalten. Nach den Verfassungen bestand eine Union von Staat und Kirche in Argentinien, Bolivien, Kolumbien, Costa Rica, Dominikanische Republik, El Salvador, Haiti, Paraguay, Peru und Venezuela. Die Trennung von Staat und Kirche wurde durchgesetzt in Brasilien, Chile, Cuba, Ecuador, Guatemala, Honduras, Mexiko, Nicaragua, Panama und Uruguay. „Es kann für das Lateinamerika dieser Zeit keine einheitliche Kirchenpolitik mehr festgestellt werden. Sie differierte von Land zu Land und von Regierung zu Regierung." [6]

Als Folge der Unabhängigkeitsbewegung muß festgehalten werden, daß die Eliten dem Katholizismus weithin verlorengingen. Ihr Bekenntnis zur katholischen Religion entsprang nicht persönlicher religiöser Überzeugung, sondern eher dem nationalen Selbstverständnis, für das Religion und Kirche ein wichtiges Ordnungselement der Einheitlichkeit darstellten. „Daß der Katholizismus als die maßgebliche Religion Lateinamerikas fortlebte, ist aus der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Marginalisierung der Massen zu verstehen.

Der geringe Einfluß einer von Europa abhängigen Kultur der Oberschicht trug nicht zur Bildung einer eigenständigen lateinamerikanischen Kultur bei und hatte auch keinen Einfluß auf die theologische Entwicklung der Kirche. Die Massen blieben das, was sie waren – sie blieben einem synkretistischen Volkskatholizismus verhaftet. Seine Weltfeindlichkeit, sein Ritualismus und seine Emotionalität trennten die religiöse Sphäre von den sozialen Problemen und fungierten als emotionale Entlastung für das Elend des Alltags."[7] Das fehlende selbstkritische Bewußtsein einer Krise entsprach dem ungebrochenen Glauben der Kirche, Ausdruck der lateinamerikanischen Kultur und der Werte des Volkes zu sein. Man pflegte ein Bild der Kirche, das immer weniger der wirklichen Situation des Kontinents entsprach.

Auch das erste Plenarkonzil Lateinamerikas, das 1899 unter Leo XIII. in Rom stattfand, änderte daran wenig. Dennoch bezeichnet man mit gewissem Recht dieses Plenarkonzil als „Zweite Gründung" der Kirche in Lateinamerika, weil dadurch ein Prozeß der Konsolidierung und der institutionellen Strukturierung der Kirche während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingeleitet wurde, der insbesondere zur Bildung nationaler Bischofskonferenzen führte. Auf Anregung Roms fand im Jahr 1955 dann die erste Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Rio de Janeiro statt; sie beschäftigte sich vornehmlich mit innerkirchlichen Problemen und beschloß die Gründung des ständigen lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM), der im November 1956 zum ersten Mal in Bogotá zusammentrat. Damit waren die organisatorischen Strukturen geschaffen, innerhalb deren ein neues Bewußtsein der kirchlichen Einheit Lateinamerikas wachsen konnte.

Krise und Hoffnung (ab 1959)

Im Jahr 1959 ereignete sich in Cuba die erste sozialistische Revolution Lateinamerikas. Mit ihr begann eine neue Phase lateinamerikanischer Geschichte und Kirchengeschichte. Die Kirche trat in einen Prozeß ein, der Krise und Gefahr einerseits, Wiedergeburt und Hoffnung andererseits bedeutete und bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Die konservativ-traditionelle „Kirche der Neuen Christenheit" und die offene, auf die Befreiung des Menschen ausgerichtete „Kirche des Volkes" gerieten in Spannung und Konflikt; der „Sozialkatholizismus" als dritte große Strömung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verlor an Bedeutung. Die Weltkirche wurde davon noch wenig berührt, denn das Zweite Vatikanische Konzil war eine Sache der Europäer, und die sogenannte „Dritte Welt" entwickelte nur langsam ihre eigenen Konturen. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils – nicht zuletzt auf Grund der offensichtlichen Neuorientierung der Weltkirche zum Dialog mit der Welt und auf Grund der

Stärkung der bischöflichen Kollegialität – entstand die Idee einer zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, die in der Konferenz des CELAM im Jahr 1966 in Mar del Plata und in der Enzyklika Pauls VI. „Über den Fortschritt der Völker" ihre entscheidenden Schritte der Vorbereitung fand.

Die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (Medellin 1968)

Die theologischen und pastoralen Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils trafen einen großen Teil der lateinamerikanischen Kirche völlig unerwartet. Drei Jahre später, im Herbst 1968, wurden sie durch die Konferenz von Medellin in den lateinamerikanischen Subkontinent aufgenommen. Zum ersten Mal in ihrer Geschichte erlangte die Kirche in Lateinamerika im Zuge und in der Folge dieser Konferenz das gemeinsame Bewußtsein einer lokalen lateinamerikanischen Kirche. Gleichzeitig erkannte man, daß die Pastoral der Kirche nicht wirksam sein kann ohne Bezug zu den sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen der Gegenwart. Zum ersten Mal wurde offiziell von einer Pastoral für die Entwicklung, für die Integration, für die Befreiung des Menschen gesprochen. Der Begriff der *Befreiung* wurde zum Schlüsselbegriff der Konferenz von Medellin. Befreiung wurde ausdrücklich als integrale Befreiung verstanden, die nicht nur die Befreiung des Menschen von der Sünde, sondern von jeder Art von Knechtschaft, von Elend und Unterdrückung bedeutet. Damit konnte der Entwicklungsprozeß als Prozeß der Befreiung definiert und theologisch begründet werden. Indem die lateinamerikanische Kirche ihren Beitrag für den Prozeß der Befreiung formulierte, offenbarte sie ein neues Selbstverständnis einer dienenden und armen Kirche, die ihre prophetische Sendung im Hinblick auf den historischen Moment entdeckte: Als Übersetzung des Evangeliums für die Befreiung des Menschen, als prophetische Kritik an allem, was einer integralen Entwicklung entgegensteht, und als interesselosen Dienst an dem, was dem menschlichen Fortschritt dient.

Die entscheidende Wende im Selbstbewußtsein und im Handeln der Kirche fand ihren ersten Ausdruck in einer harten und wirklichkeitsnahen Situationsanalyse, für die sich in den Dokumenten der Konferenz schließlich der Schlüsselbegriff der *institutionalisierten Gewaltanwendung* durchsetzte. Mit diesem Begriff wurde gleichzeitig der Wille zur Veränderung umschrieben: „Es ist nicht zu übersehen, daß sich Lateinamerika weithin in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man institutionalisierte Gewalt nennen kann, weil die gegenwärtigen Strukturen fundamentale Rechte verletzen. Es ist eine Situation, die vollständige, kühne, dringende und tiefgreifende erneuernde Umformungen fordert" (Dokument Frieden, Nr. 10).

Die Bedeutung der Dokumente von Medellin ist nicht so sehr in ihrer Originalität zu sehen; den eigentlichen Wert gewinnen sie durch ihre an die Christen gerichtete Aufforderung zum *kritischen Engagement* und durch die Verurteilung eines globalen Systems, das Ungerechtigkeit hervorbringt und Unterentwicklung verfestigt. Die im Vergleich zur traditionellen Denk- und Ausdrucksweise der lateinamerikanischen Kirche ungewöhnlich wirklichkeitsbezogene und kritische Sprache legt Zeugnis vom Selbstverständnis einer Kirche ab, die sich darum bemüht, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Tragweite zu erkennen und zu versuchen, ihre eigene Rolle in dieser Wirklichkeit neu zu definieren.

Vielleicht wäre die lateinamerikanische Kirche in ihrer Aufgabe, Entwicklungsmotor von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen zu sein, nicht so schnell zur Tat geschritten, hätten nicht die sozialen Spannungen und das vorrevolutionäre Bewußtsein breiter Bevölkerungsgruppen sie in eine explosive Situation versetzt, an der sie zu zerbrechen drohte. Durch den Prozeß der sozialen Mobilisierung ist das traditionelle kirchliche System religiöser Übermittlung und Kontrolle entscheidend in Frage gestellt worden. So war es für die Kirche existentiell und pastoral notwendig, ihre eigenen traditionellen Grenzen zu überschreiten, sich den Herausforderungen des Entwicklungsprozesses zu stellen und auf diese Weise zur lebendigen Hoffnung für das Volk und insbesondere für die Armen und Unterdrückten zu werden.

Die Kluft zwischen lateinamerikanischer Wirklichkeit und lateinamerikanischer Kirche war damit in fundamentaler Weise überwunden; Lateinamerika selbst wurde als „theologischer und pastoraler Ort" wiederentdeckt. Nur in der Geschichte des Subkontinents und in der Deutung der Zeichen dieser Geschichte würde es möglich sein, Gott zu finden und zu begegnen; Evangelisierung müßte bedeuten, die Frohbotschaft des Evangeliums zur konkreten geschichtlichen Realität werden zu lassen. Vom Glauben her, der die gegenwärtige Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten versucht, und von der entsprechenden Praxis her entstand eine neue Sicht Lateinamerikas und der Rolle der Kirche innerhalb dieser Wirklichkeit. Aus der Erinnerung an Jesu Solidarität mit dem Volk erwuchs die menschlich-christliche Anteilnahme der Kirche an den Bedürfnissen und an der Unterdrückung des Volkes. Der Einsatz für die Armen bedeutete Kritik an den gegebenen Verhältnissen, an der institutionalisierten Gewaltanwendung, an der entfremdenden Modernisierung, an der Entwicklung in Abhängigkeit – als Elemente, die weder Freiheit noch Gerechtigkeit und Frieden bedeuten können.

Die theologische Qualifizierung dieser Situation als „Situation der Sünde" führte zu dem fundamentalen Vorschlag, das Volk aufzurufen, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen: „Alle Kräfte des Volkes zu stützen und zu kräftigen, um seine eigenen Basisorganisationen zu schaffen und zu entwickeln" (Dokument Gerechtigkeit, Nr. 27). So entstanden aus der Konferenz von Medellin die Kirche des Volkes und – als ihr Kern – die kirchlichen Basisgemeinden. Für

diese Kirche ist Jesus die Quelle der Inspiration und die Eucharistie das Zentrum ihrer Spiritualität. Freilich war Medellin zugleich auch der Anfang einer neuen Krise der lateinamerikanischen Kirche. Schon in den Dokumenten der Konferenz spiegeln sich die unterschiedlichen Auffassungen der Bischöfe, Priester und Laien; erst recht ließ die der Konferenz folgende Praxis erkennen, daß die Konflikte der lateinamerikanischen Gesellschaft das Innere der Kirche erreicht und das Ausmaß nahezu unüberbrückbarer Unterschiede im pastoral-theologischen und sozio-politischen Denken und Handeln angenommen haben.

Von Medellin nach Puebla (1968–1978)

In den vergangenen zehn Jahren haben sich Lateinamerika und die Kirche Lateinamerikas verändert. Die enge Verflechtung von Kirche und „Welt", eine der fundamentalen Konsequenzen des neuen Selbst- und Sendungsbewußtseins der Kirche nach Medellin, ist die tiefste Wurzel für die aus dem Wandlungsprozeß erwachsenden Herausforderungen, denen sich die lateinamerikanische Kirche – nach den zahlreichen Reaktionen nationaler Bischofskonferenzen – in Puebla als Gesamtkirche zu stellen hatte. Diese Verbundenheit, die wechselseitig zu verstehen ist, charakterisiert die theologisch-pastorale Reflexionsgruppe des CELAM mit den Worten: „Lateinamerika kann sich ohne Kirche nicht verstehen ... Je mehr Klarheit die Kirche über Lateinamerika hat, desto mehr Klarheit hat sie auch über sich selbst." Die neue Vitalität der Kirche und ihr wachsendes lateinamerikanisches, historisches und kulturelles Selbstverständnis machen es fast unmöglich, zwischen Herausforderungen innerkirchlicher und außerkirchlicher Art zu unterscheiden.

1. *Ökonomische Entwicklung*

In Lateinamerika leben heute über 300 Millionen Menschen in einer sozialen und ökonomischen Umwelt, die nicht in der Lage ist, die elementarsten Grundbedürfnisse der Mehrheit zu befriedigen. Sie leiden unter Hunger, Elend, Krankheit, Arbeitslosigkeit, Diktatur und Gewalt. Wenn Kirche den Anspruch erhebt, „Expertin für Menschlichkeit" zu sein, muß sie sich dem Phänomen „Unterentwicklung" mit seinen vielen Gesichtern stellen und mit den Ursachen kritisch auseinandersetzen. Denn hinter den Symptomen wie Wirtschaftswachstum, Pro-Kopf-Einkommen, Bevölkerungszunahme, Ernährung und Schulbildung, die nur sehr unzureichend und anonym in Statistiken zum Ausdruck kommen, stehen Menschen, die in einer Situation der Ungerechtigkeit leben, die der menschlichen Würde und Freiheit so entgegengesetzt ist, daß sie als unmenschlich bezeichnet werden muß.

Die Wachstumsraten der lateinamerikanischen Bevölkerung gehören zu den

höchsten der Welt; die Bevölkerung wird am Ende dieses Jahrhunderts auf 630 Millionen angestiegen sein. Junge Menschen machen den größten Teil aus: 41% unter 15 Jahren, 55% zwischen 15 und 65 Jahren und 4% über 65 Lebensjahren. Früher wohnte die Bevölkerung größtenteils in ländlichen Gebieten; heute lebt sie in Städten: im Jahr 1950 lebten 25% der Bevölkerung in Städten von mehr als 20 000 Einwohnern; im Jahr 1965 lebte bereits fast die Hälfte der gesamten Bevölkerung, etwa 150 Millionen Menschen, in städtischen Zentren. Der Bedarf an infrastruktureller Ausrüstung hat sich durch diesen Prozeß der Urbanisierung erheblich verschärft: Energie, Wasser, Kanalisation, Wohnungen, Schulen, Krankenhäuser und Straßen fehlen dringlicher und augenfälliger denn je. In den größten und in vielen größeren Städten hat dieser Prozeß alarmierende Ausmaße angenommen. Noch gibt es keine Anzeichen dafür, daß die großen Wanderungsbewegungen vom Land in die Städte nachlassen würden.

Fast alle lateinamerikanischen Länder verzeichneten während der letzten zehn Jahre in quantitativer Sicht einen wirtschaftlichen Fortschritt. Doch wurde trotz des globalen Wachstums keine gleichmäßigere Einkommensverteilung erreicht; der Nachdruck lag auf der Erhöhung der Produktion, unter Vernachlässigung einer entsprechenden Verteilung. So hat sich die Kluft zwischen Armen und Reichen verschärft. Diese Situation stellt eine wirkliche und mögliche Bedrohung dar für die soziale Stabilität und schafft untragbare Spannungen in der großen Masse der Bevölkerung. An den Bevölkerungsgruppen mit geringstem Einkommen ist der wirtschaftliche Fortschritt vorübergegangen. Verschiedene Studien internationaler Organisationen geben an, daß die 20% der Ärmsten der Bevölkerung kaum 4% des Volkseinkommens beziehen. Diese Situation lenkt den Blick in besonderer Weise auf das Problem der extremen Armut. Die extreme Armut konzentriert sich auf die städtischen und ländlichen Marginalgruppen sowie auf die Eingeborenen-Bevölkerung des Subkontinents. Die Angaben über Kindersterblichkeit, über Krankheiten und über fehlende Dienstleistungen zeichnen das Bild einer tragischen Situation. Diese Menschen sind im Zirkel der Armut eingeschlossen, den sie nur schwer verlassen können. In dieser extremen Armut, die weit entfernt ist von der Befriedigung elementarer Grundbedürfnisse, leben fast 100 Millionen Christen in Lateinamerika.

Das gegenwärtige System war nicht in der Lage, gegen die sozialen Ungleichheiten anzugehen: gegen Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung, gegen Unterernährung und Hunger, gegen die Probleme der Wohnverhältnisse, der Gesundheit und der Bildung. Diese Ungerechtigkeiten sind struktureller Art; sie sind Ergebnis der Entwicklungsmodelle und Entwicklungsstrategien, der Gesetze und Institutionen, der Aufrüstung und der Korruption, der Gewohnheiten und Egoismen. Noch gravierender als in früheren Zeiten stellen sich die Probleme der weltwirtschaftlichen Beziehungen Lateinamerikas und der politisch-ökonomischen Abhängigkeit vom Ausland: Auslandsfinanzierung und Verschuldung,

die immer gewichtigere Rolle transnationaler Unternehmungen, Handelsrestriktionen und Konjunkturen auf den Rohstoffmärkten.

2. *Sozio-kultureller Wandel*

Die extreme Armut findet ihre Parallele in der Diskriminierung von großen Bevölkerungsteilen in den bestehenden Gesellschaftssystemen. Die ökonomische Desintegration wird von einer gesellschaftlichen begleitet; beide bedingen sich gegenseitig, denn es gibt eine ungleiche Verteilung von Machtverhältnissen und Machtbefugnissen im Wirtschaftssystem und in der politisch-sozialen Organisation der Gesellschaft und des Staats. Die soziale Schichtung in Gestalt einer bipolaren Formation, der unzureichende Wandel der Sozialstrukturen, die mangelnde soziale Mobilität und die fehlende Kommunikation zwischen den Schichten kommen in der Tatsache zum Ausdruck, daß der größte Teil der Bevölkerung in Lateinamerika an den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entscheidungen sowie am Wirtschaftswachstum in Entstehung und Verteilung nur unbedeutend beteiligt ist. Die aus dieser „Marginalität" erwachsenden sozialen Konflikte haben sich in den vergangenen zehn Jahren verschärft. Die Konflikte zwischen denen, die ums Überleben kämpfen, und den wenigen mit hohem Konsumstandard erhalten zunehmend klassenkämpferische Züge. Die wirtschaftliche Macht konzentriert sich immer mehr auf die kleine Zahl der Eigentümer an Produktionsmitteln und auf den Staat. Die Eigentumsstrukturen an Grund und Boden erzeugen – neuerdings mehr und mehr durch große Unternehmen – wachsenden Druck auf die Kleinbauern und führen zu einer Proletarisierung der Landarbeiter. Die marginalisierte Indio-Bevölkerung gerät zunehmend in nackte Überlebensnot und Überlebensangst. Die Landflucht verstärkt die Subkultur städtischer Elendsgürtel mit ihren katastrophalen Folgen.

Bisher eröffnen sich keine befriedigenden Wege, um im Prozeß der Entwicklung und Modernisierung den Wertehorizont der eigenständigen lateinamerikanischen Kultur zu erhalten. Die kulturelle Marginalisierung des Volkes hat schwerwiegende Folgen für das Zusammenleben im größeren Verband, für das Selbstverständnis im Prozeß des sozio-kulturellen Wandels und für das Glaubensleben. Ausgehend von der intellektuellen Elite breitet sich ein Säkularisierungsprozeß aus, der im Zug der Urbanisierung und im Vordringen städtischer und industrieller Zivilisation sowie über die Massenmedien rasch an Boden gewinnt. Der damit verbundene Pluralismus hat einer Vielzahl von Ideologien und religiösen Synkretismen den Weg geebnet; Marxismus und Atheismus beschränken sich nicht mehr auf schmale Schichten. Dem Christentum erwächst daraus nicht nur eine kaum zu erfassende Konkurrenz, sondern in der Vermischung mit „Humanismen" auch die Gefahr einer Verflachung bis hin zum Identitätsverlust. Die Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der Aufklärung steht an und wurde bisher nicht geleistet.

3. *Politische Entwicklung*

Durch die Ausbreitung der Militärregime haben sich die politischen Verhältnisse in Lateinamerika grundlegend verändert. Die Abschaffung der politischen Beteiligung der Bürger an der Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten ging in vielen Gewaltregimen Hand in Hand mit einer Konzeption von *„Nationaler Sicherheit"*, die eine Welle von Menschenrechtsverletzungen hervorgerufen hat. Dieses Phänomen ist Teil der Spirale verschärfter Gewaltanwendung: Subversion und Gegensubversion, Aufstand und Gegenaufstand, Terrorismus und Entführungen, Repression und Folter. Unter dem Gewicht der zunehmenden Gewalttätigkeit degenerierte die politische Ordnung und schwand die Hoffnung auf einen wirklichen politischen Konsens. Die Gewalt wurde zum entscheidenden politischen Instrument, der Abgrund zwischen „Revolutionären" und „Reaktionären" wurde immer tiefer und fand ihren politisch-konzeptionellen Ausdruck im „totalen Krieg" und der Vernichtung des Feindes im Innern. Zwar gibt es seit 1977 gewisse Anzeichen einer politischen Wende und zunehmende politische Unruhe an der Basis, doch werden Diktatur und Militarismus, oft genug auch in der Form eines imperialistischen Nationalismus, das politische Bild Lateinamerikas auch in absehbarer Zeit noch gestalten. Denn längst hat das, was für die Militärdiktaturen in Chile, Argentinien, Brasilien, Uruguay, Bolivien und Peru gilt, auch für die Personaldiktaturen wie Paraguay und Haiti sowie für die meisten zentralamerikanischen Länder Geltung.

Für die *Kirche* führten die neuen politischen Verhältnisse seit einigen Jahren zu wachsenden Spannungen und Konflikten mit dem Staat, der das kirchliche Engagement im gesellschaftlichen Bereich systematisch zu bekämpfen begann; in vielen Ländern begann eine eigenartige Kirchenverfolgung bzw. Christenverfolgung beträchtlichen Ausmaßes. Im Namen der Ideologie der „Nationalen Sicherheit" entwickelten sich die Militärregime zu einem faschistischen Staatsabsolutismus und absoluten Nationalismus. Wo Militärs die Macht übernehmen, ist das Prinzip der „Nationalen (inneren und äußeren) Sicherheit" ganz in den Vordergrund getreten. Die geschichtliche und gesellschaftliche Aktualisierung des christlichen Glaubens in Lateinamerika widersprach jedoch diesem Konzept und stellte die Militärregime in Frage, die sich der Ausrichtung der Kirche für die Sicherung und Durchsetzung der Menschenrechte und die besondere Sorge für die unterdrückten Mehrheiten entgegenstellten. Die Reaktion der Militärregime bestand darin, die Institution Kirche weiterhin zu sichern, jedoch ihre Sendung in zunehmendem Maß anzugreifen und zu verfolgen. Dabei richtete sich die Aktivität der Militärregime vornehmlich gegen Priester und Laien in sozialreformerischen Gruppierungen und Organisationen, vereinzelt auch gegen Bischöfe sowie gegen jene, die Adressaten des sozialen Engagements der Kirche sind.

4. *Kirchliches Sendungsverständnis*

Seit Medellin entwickelte die Kirche in Lateinamerika zunehmend ein differenziertes Geschichtsverständnis, eine kulturelle Sensibilität und feste Vorstellungen lateinamerikanischer Eigenständigkeit. Daraus erwuchs ein neues Selbst- und Sendungsbewußtsein, das die Pastoral grundlegend prägte, zugleich jedoch Spannungen und Konflikte innerhalb der Kirche entstehen ließ.

Das entschiedene Sendungsverständnis für die Menschen in der konkreten Realität Lateinamerikas fand seine Verwirklichung in der Vielschichtigkeit der evangelisierenden Tätigkeit, insbesondere in der engen Verflechtung von Evangelisierung und Einsatz für die Gerechtigkeit. Diese Orientierung der Pastoral folgte den Dokumenten von Medellin und dem Apostolischen Schreiben Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute („Evangelii nuntiandi", 1975); das mit diesem Verständnis von Evangelisierung verbundene soziopolitische Engagement bewirkte theoretisch wie praktisch unterschiedliche Positionen und Aktivitäten, die im Fall extrem-progressiver und reaktionär-traditioneller Integralismen zur Polarisierung in der Kirche und teilweise auch zur Trennung zwischen christlichen Avantgarden einerseits und Hierarchie bzw. Volk andererseits führten. Die als „Pastoral popular" bezeichnete vorrangige Ausrichtung auf die Armen, besonders in ländlichen Gebieten, und auf die Indio-Bevölkerung ließ im Lauf der letzten Jahre zwei pastorale Grundströmungen mit unterschiedlichem Kirchenverständnis entstehen, die hinsichtlich der pastoralen Struktur und Akzente, hinsichtlich des Verständnisses priesterlicher und kirchlicher Dienste, hinsichtlich der vornehmlichen Adressaten und der Interpretation der Kirche als Institution erhebliche Unterschiede aufweisen. Zwei Phänomene der neuen Pastoral erweisen sich als immer bedeutsamer: die Wiederentdeckung der *Volksreligiosität* und das Anwachsen christlicher *Basisgemeinden.*

5. *Theologische Strömungen*

Das neue Selbst- und Sendungsbewußtsein der lateinamerikanischen Kirche ist undenkbar ohne die sogenannte *„Theologie der Befreiung"*. Sie stellt den Versuch dar, das Ganze des christlichen Glaubens neu zu durchdenken – von der Erfahrung der Unfreiheit, Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Abhängigkeit her, in einer neuen Weise des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Die theologische Reflexion wird durch zwei Perspektiven charakterisiert: vom Glauben der Kirche und vom pastoralen Horizont, der praxisorientiert ist. Die Notwendigkeit, neue Wege der Pastoral zu finden, prägte die theologische Reflexion als eine Art von Praxeologie, die ihren Ansatz in der Situation und im historischen Prozeß der lateinamerikanischen Entwicklung hat. Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in ihren verschiedenen Aspekten, die religiöse Lebendigkeit des Volkes und die kirchliche Praxis wurden der „theologisch-hermeneutische

Ort", wo die Botschaft des Evangeliums ihre erlösende und befreiende Bedeutung für die konkrete Gegenwart offenbart. Im allgemeinen Kontext des historisch-kulturellen Prozesses, in den die Kirche in Lateinamerika eingefügt ist, und in Berücksichtigung der engen Verflechtung zwischen Evangelisierung und Förderung der Gerechtigkeit, der Entwicklung und der Befreiung spielen die „Armen" für das theologische Denken und Handeln eine zentrale Rolle.

Seit einigen Jahren muß von „Theologien der Befreiung" gesprochen werden; das Bild der theologischen Reflexion hat sich stark differenziert. Da gibt es Unterschiede in der Situation der Regionen und der Länder sowie in der Praxis des Engagements von Christen; Unterschiede in der Analyse der Praxis mit sehr verschiedenen Graden der Marxismusrezeption; Unterschiede in der Auffassung über das theoretisch-analytische Instrumentarium der Dependenztheorie; Unterschiede in der Reflexion der Praxis, d. h. in der Auswahl des bevorzugten Pols kirchlichen Lebens, der für die Reflexion angenommen wird; Unterschiede in der politischen Option und in der Frage der Gewaltanwendung.

So läßt sich eine *erste* Strömung der Befreiungstheologie feststellen, die sich eng an die Konferenz von Medellin anlehnt, von der pastoralen Praxis her denkt und für die Praxis bestimmt ist. Der Akzent liegt auf dem biblischen und integralen Charakter der Befreiungsbotschaft des Evangeliums. Eine *zweite* Strömung betrachtet vor allem die historische Praxis im Licht des Evangeliums und reflektiert theologisch von der politischen Praxis her. Die Aufmerksamkeit wird auf die politische Befreiungspraxis mit politisierten christlichen Gruppen gelenkt; das Glaubensverständnis ist zutiefst praktisch. Einige Vertreter dieser Strömung benützen Kategorien marxistischer Gesellschaftsanalyse, andere übernehmen auch Theorien und Methoden des Marxismus mehr oder weniger kritiklos. Diese Strömung wird im wesentlichen getragen von den Gruppen der „Christen für den Sozialismus". Eine *dritte* Strömung ist auf das kulturelle Ethos des Volkes ausgerichtet und könnte als „Volkspastoral" beschrieben werden. Schlüsselbegriffe dieser Strömung sind die Befreiung im ganzheitlichen Sinn und die Volksreligiosität. Eine *vierte* Strömung konzentriert sich auf die Thematik der Menschenrechte und in diesem Zusammenhang auf die prophetische und pastorale Praxis; sie wird zumeist mit der Bezeichnung „Theologie der Gefangenschaft" umschrieben.

Die dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (Puebla 1979)

In bisher für kirchliche Ereignisse in Lateinamerika unbekannter Intensität, Breite und Öffentlichkeit wurde die Konferenz von Puebla vorbereitet, nachdem sie Ende 1976 angekündigt und am 12. Dezember 1977 von Papst Paul VI. offiziell einberufen worden war. In zwei Phasen befaßten sich die Bischöfe in

je vier Regionalkonferenzen mit den Vorschlägen und Beiträgen aus der gesamten lateinamerikanischen Kirche zum Thema der Konferenz: „Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas". Aus der Fülle des eingegangenen und diskutierten Materials erstellte die Koordinationskommission des CELAM zwei wichtige und umfangreiche Dokumente, die das lebhafte Echo der Bewußtseinsbildung innerhalb der lateinamerikanischen Kirche und die offene Auseinandersetzung um die Position der Kirche angesichts der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung, der neuen Formen der Pastoral und der befreiungstheologischen Tendenzen widerspiegeln.

Das *erste Vorbereitungsdokument* – „Documento de consulta" (Beratungsdokument) – erfuhr eine heftige und zwiespältige Reaktion voller Skepsis und Hoffnung. Vielen Bischöfen, Priestern und Laien schien die Beschreibung der lateinamerikanischen Wirklichkeit zu distanziert und ohne pastorales Engagement; die in Medellin getroffene Option für die Armen und Unterdrückten schien verdrängt von einer eher akademischen, ungeschichtlichen und dogmatischen Theologie. Provokation, Prophetie und Praxisbezug waren im Vergleich zu Medellin nur an wenigen Stellen des Dokuments ersichtlich; die Sprechweise erweckte den Eindruck der Ängstlichkeit, Sorge und Abwehr. Das *zweite Vorbereitungsdokument* – „Documento de trabajo" (Arbeitsdokument) – setzte merklich andere Akzente: Betonung der Pastoral, Kohärenz mit Medellin, „Evangelii nuntiandi" als inspiratorische Quelle, Auswahl christologischer und ekklesiologischer sowie praktisch-pastoraler Fragen wie Armut und Marginalität, Kultur und Evangelisierung, Indiobevölkerung und Campesinos, Nationale Sicherheit und Sendung der Kirche. Obwohl es sich um ein „synthetisches Arbeitsdokument" (Lorscheider) handelte, das die Freiheit der Konferenzteilnehmer in Puebla bezüglich der Tagesordnung und der Themenwahl in keiner Weise einschränken sollte, enthielt das Dokument wichtige Grundzüge, die für die Konferenz selbst wegweisend waren und sich in Auswahl und Sprechweise nicht unwesentlich vom ersten Vorbereitungsdokument unterschieden: Die Situationsanalyse wurde realistischer und pastoraler formuliert, die Impulse und Entwicklungen seit Medellin wurden ausgewogener und positiver beurteilt, die integrale Sicht der Pastoral und Evangelisierung kam deutlicher und eindeutiger zum Ausdruck.

Die Konferenz selbst, die vom 27. Januar bis zum 13. Februar 1979 stattfand, erhielt anregende und zugleich orientierende Impulse durch die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vor den versammelten Bischöfen in Puebla de los Angeles. Dennoch blieb bis in die letzten Tage offen, zu welchem Ergebnis die ernsthaften und engagierten Debatten in den Kommissionen und Vollversammlungen der Konferenz führen würden. Das mehr als 200 Seiten umfassende und einstimmig verabschiedete *Schlußdokument* war deswegen für viele interessierte und kundige Beobachter eine echte Überraschung. Die Position der Kirche und die Sprache

von Medellin finden Bestärkung, Rechtfertigung und neuen Impuls, aber zugleich und ebenso deutlich auch eine theologische Vertiefung und eine Reihe von Klarstellungen, die nach zehnjähriger Erfahrung kirchlicher Praxis notwendig waren.

Der pastoralen Sicht der lateinamerikanischen Wirklichkeit ist der *erste* Teil des Dokuments gewidmet. Der Blick auf Geschichte und Gegenwart soll die Evangelisierung in die Kontinuität der vergangenen fünf Jahrhunderte stellen und zugleich den aktuellen sozio-kulturellen Kontext, in dem die Kirche ihre Sendung verwirklicht, sowie die pastorale Situation, wie sie sich heute und morgen der Evangelisierung stellt, überprüfen. Im Vordergrund steht dabei nicht die Beschreibung von Tatsachen, sondern deren Ursachen in ihrer Bedeutung für das Engagement der Kirche zum Heil des lateinamerikanischen Menschen. „Die Kirche hat in den vergangenen zehn Jahren große Anstrengungen unternommen – teils erfolgreich, teils fehlerhaft, teils scheiternd –, um eine entsprechende pastorale Antwort zu geben." Als Freude und Hoffnung werden die kirchlichen Basisgemeinden und vergleichbare Gruppierungen von Christen begrüßt, während mit Bedauern auf religiöse Probleme im Prozeß des sozialen Wandels und auf Einseitigkeiten im sozialen und politischen Engagement von Priestern und Laien hingewiesen wird. Trotz lehrhafter, pastoraler und psychologischer Spannungen im Innern der Kirche sehen die Bischöfe neue und fruchtbare Ansätze für die Evangelisierung und deutliche Zeichen zur Einheit der Kirche hin. Angesichts der Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung betonen sie ihre Solidarität mit dem lateinamerikanischen Volk, das „eine integrale Befreiung ersehnt". In wachsender Unabhängigkeit von den Mächten der Welt will die Kirche ihren Dienst für die Menschenrechte leisten und ihr Engagement für die Armen verstärken, bereit für alle Konsequenzen, die sich aus ihrer Sendung für sie selbst ergeben.

Der *zweite* Teil des Dokuments – „Der Wille Gottes angesichts der Wirklichkeit Lateinamerikas" – befaßt sich im ersten Kapitel mit den zentralen Wahrheiten der Evangelisierung: Die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser; die Wahrheit über die Kirche, das Volk Gottes, Zeichen und Instrument der Gemeinsamkeit; die Wahrheit über den Menschen und seine Würde. Auf der Basis der christologischen und ekklesiologischen Aussagen der Hl. Schrift, des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Päpstlichen Schreibens „Evangelii nuntiandi" wird die katholische Lehre über Christus, die Kirche und den Menschen dargelegt, gegen moderne Irrtümer abgegrenzt und auf die konkrete Situation Lateinamerikas bezogen. „Die Kirche hat die Verpflichtung, den integralen Aspekt der Evangelisierung herauszustellen, zunächst im Sinn einer beständigen Revision ihres eigenen Lebens, zugleich aber in einer treuen Verkündigung und einer prophetischen Anklage. Damit dies im Geist Christi geschieht, müssen wir uns alle in der Unterscheidung der Situationen und der konkreten Anrufe des Herrn zu jeder Zeit üben; das verlangt eine Haltung der Bekehrung, Offenheit

und ein ernsthaftes Engagement hinsichtlich dessen, was als authentisch im Sinn des Evangeliums erkannt worden ist."

Im zweiten Kapitel des zweiten Teils wird der Frage „Was heißt evangelisieren?" ausführlich nachgegangen; dabei kommen viele „heiße Eisen" zur Sprache: Die universale Dimension und die Kriterien der Evangelisierung, das Verhältnis der Evangelisierung zur Kultur, zur Volksreligiosität, zur Befreiung und menschlichen Entfaltung, zu Ideologien und zur Politik. Die Positionen und Orientierungen, die die Bischöfe angesichts solcher schwieriger Fragen offen ansprechen und deutlich zum Ausdruck bringen, werden durch die Feststellung abgeschlossen: „Die Sendung der Kirche inmitten von Konflikten, die das Menschengeschlecht und den lateinamerikanischen Kontinent bedrohen, ist angesichts der Verletzungen der Gerechtigkeit und der Freiheit, angesichts der institutionalisierten Ungerechtigkeit von Regimen, die sich von entgegengesetzten Ideologien inspirieren lassen, und angesichts terroristischer Gewaltanwendung gewaltig und notwendiger denn je. Um diese Sendung zu erfüllen, bedarf es des Handelns der ganzen Kirche – Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien –, jede Gruppe gemäß ihrem eigenen Auftrag. Die einen oder anderen, vereint mit Christus im Gebet und in der Selbstüberwindung, werden sich ohne Haß und Gewalt bis zu den letzten Konsequenzen engagieren, mit dem Ziel einer gerechteren, freieren und friedlicheren Gesellschaft, die von den Völkern Lateinamerikas gewünscht wird und die unaufgebbare Frucht einer befreienden Evangelisierung ist."

Der *dritte* Teil des Dokuments beschäftigt sich mit den Zentren (Familie, kirchliche Basisgemeinde, Pfarrei und Lokalkirche), den Trägern (Hierarchie, Ordensleute, Laien) und den Mitteln (Gebet, Liturgie, Volksfrömmigkeit, Zeugnis, Katechese, Erziehung, soziale Kommunikation) der Evangelisierung in der lateinamerikanischen Kirche, die mit den beiden Begriffen „Gemeinsamkeit und Teilnahme" umschrieben wird. Besondere und spezifische Schwerpunkte in der Sendung der lateinamerikanischen Kirche in Gegenwart und Zukunft werden im *vierten* Teil des Dokuments angesprochen: Die Option der Kirche für die Armen und für die Jugend, die Position der Kirche innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft, der Einsatz der Kirche für die Menschenwürde auf nationaler und internationaler Ebene. In einem sehr kurzen *fünften* Teil schließt das Dokument mit „pastoralen Optionen", die eine Zusammenfassung der großen Linien und Kriterien darstellen, die die Konferenz von Puebla für eine wahre und authentische Evangelisierung Lateinamerikas in den 21 Kommissionen formuliert hat.

Noch einmal wird das Selbst- und Sendungsverständnis der lateinamerikanischen Kirche deutlich – als Kirche der Gemeinschaftlichkeit, die „in einer durch Konflikte gekennzeichneten Geschichte die Versöhnung und die solidarische Einheit unserer Völker sucht"; als „Kirche des Dienstes, die über ihre Ämter

und Charismen Christus, den Knecht Jahwes, durch die Zeiten hindurch lebendig sein läßt"; als „Kirche der Sendung, die dem Menschen von heute freudig verkündet, daß er Kind Gottes in Christus ist; die sich engagiert in der Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen (der Dienst am Frieden und an der Gerechtigkeit ist ein wesentlicher Auftrag der Kirche) und die sich solidarisch einreiht in die apostolischen Aktivitäten der Weltkirche in enger Gemeinsamkeit mit dem Nachfolger Petri".

Im Jahr 2000 werden rund 70 Prozent aller Katholiken in Ländern der Dritten Welt leben, davon allein 590 Millionen in Lateinamerika. Das kirchliche Schwergewicht verlagert sich auf die Dritte Welt, vor allem auf Lateinamerika; diese Tatsache ist für die Weltkirche bedeutsam und beleuchtet die über Lateinamerika hinausreichende Bedeutung der Konferenz von Puebla. Denn die Verlagerung des kirchlichen Schwergewichts auf die Dritte Welt bedeutet, daß ausgesprochen dynamische Völker, die erst jetzt beginnen, selbständig ihre Zukunft zu gestalten, und dabei Phantasie und Initiative entwickeln, ihre Gestaltungskraft auch für die Weltkirche geltend machen werden. Gerade die Option der lateinamerikanischen Kirche, eine Kirche der Armen und eine Kirche für die Armen und Unterdrückten, eine Kirche mit dem Volk zu sein, wird nicht ohne Einfluß auf die Weltkirche bleiben. So stellt Puebla eine Art von „Testfall" dar: Wie kann die Kirche ihre Identität bewahren in der Spannung zwischen der Gebundenheit an die Tradition und den Anforderungen, die soziale und technologische Umwälzungen stellen? Wie kann die Kirche glaubwürdig und unmißverständlich den Zusammenhang von Glaube und Einsatz für die Gerechtigkeit, von Liebe, Befreiung und Frieden in Wort und Tat verkünden?

ANMERKUNGEN

[1] R. Konetzke, Süd- und Mittelamerika I (Frankfurt 1965) 220.

[2] Ebd. 226.

[3] K. J. Rivinius, Unterdrückung und Befreiung am Beispiel der Kirchengeschichte Lateinamerikas, in: Befreiende Theologie, hrsg. v. K. Rahner u. a. (Stuttgart 1977) 18; vgl. auch K. Schatz, Einsatz für die Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen. Jesuiten und Sklaverei im 16. und 17. Jahrhundert, in dieser Zschr. 197 (1979) 99–113.

[4] Rivinius, a. a. O.

[5] I. Lembke, Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor den Problemen der Abhängigkeit und Unterentwicklung (Bern 1975) 34 f.

[6] Ebd. 37. [7] Ebd. 40.

Gerd Roellecke

Wissenschaftliche Forschung und gesellschaftliche Zukunft

Für sprachkundige und abstraktionsgewohnte Menschen hat das Thema „Wissenschaftliche Forschung und gesellschaftliche Zukunft" einen ähnlichen Unterhaltungswert wie für weniger trainierte Gemüter ein „Western". Wie jedermann weiß, daß die Welt so gefährlich bleibt, wie sie ist, wenn der Sheriff den Gesetzlosen zur Strecke gebracht hat, so weiß jedermann, daß immer noch morgen alles ganz anders sein kann, wenn ihm heute ein Professor erklärt, wie sich Wissenschaft zur Gesellschaft verhält oder nicht verhält. Aber wie die Western-Story die zunächst enttäuschte Erwartung bestätigt, daß der Cowboy nicht hätte weichen müssen, als der Gesetzlose mit heiserem Lachen die Bar betrat, so nährt Wissenschaftstheorie die immer wieder betrogene Hoffnung auf Selbstbefreiung und innerweltliches Glück. Der Grund für die Spannung ist in beiden Fällen die Frage: Wie wird die Hoffnung damit fertig, betrogen zu werden?

Für das Verhältnis zwischen Forschung und Gesellschaft bietet die herrschende Wissenschaftstheorie zwei Antworten an, die man unter die Schlagzeilen bringen könnte: „Die Gegenwart der Forschung ist die Zukunft der Gesellschaft", und: „Die Gegenwart der Gesellschaft ist die Zukunft der Forschung".

I. Gegenwart der Forschung und Zukunft der Gesellschaft

Daß die Gegenwart der Forschung die Zukunft der Gesellschaft sei, hat jeder schon gehört, der auch nur entfernt etwas mit Forschungsfinanzierung zu tun hatte. Denn der Satz meint in seiner konservativen Fassung: Wer heute zugunsten der Forschung auf Konsum verzichtet, wird morgen um so mehr konsumieren können, und in seiner progressiven: wird morgen in um so größerer Menschlichkeit konsumieren können. Daß sich die Hoffnung gelegentlich betrogen fühlt, erklärt sich in dieser Sicht daraus, daß der Verzicht nicht groß genug war.

Nun hat sich diese Wünschelrute in der letzten Zeit etwas verbraucht. Die Quellen fließen spärlicher, das Publikum wird kritischer und die Kontrollen werden schärfer. Die Diagnose der Konservativen: Wissenschaftsfeindschaft, und der Progressiven: Legitimationskrise. Jedenfalls: Schuld ist die Gesellschaft. Nach der Prämisse kann das auch nicht anders sein. Denn nach ihr hängt die Entwicklung der Gesellschaft von der Forschung ab. Damit gilt die Forschung

als das, an dem sich die Gesellschaft zu orientieren hat. Da aber die Forschung keinen anderen Begriff von Rationalität zuläßt als ihren eigenen, gilt Forschung per se als das Vernünftige, Rationale, und deshalb gilt jeder Widerstand gegen Forschung als unvernünftig und irrational. Daß die Forschung die Vernunft selbst ist, wird auch mit entwaffnender Offenheit behauptet, nicht allein durch die Monopolisierung des Rationalitätsbegriffs für die Wissenschaft, sondern auch durch Sätze wie: Eine gute Theorie sei die beste Praxis – konservativ. Oder: Forschung sei die wichtigste Produktivkraft der Gesellschaft – progressiv.

Wenn man das Rationale, Vernünftige für die wissenschaftliche Forschung monopolisiert, gerät man freilich in Schwierigkeiten mit der Geschichte. Hat eigentlich nur die Gesellschaft Zukunft und nicht auch die Forschung? Hat sich Forschung nicht entwickelt und entwickelt sie sich nicht weiter? Hat also nicht auch die wissenschaftliche Vernunft ihre Vergangenheit? Eine rhetorische Frage. Die Wissenschaftstheorie hat die Geschichtlichkeit der Wissenschaft zwar noch nicht lange, aber immerhin entdeckt. Thomas Kuhns „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen" (1962) hat Karl Poppers „Die Logik der Forschung" (1935) auf das Altenteil gedrängt. Kuhn hat gezeigt, daß sich die wissenschaftlichen Kenntnisse nicht gradlinig, sondern in zyklischen Schüben ausgeweitet haben, die ihrerseits von „anerkannten Beispielen für konkrete wissenschaftliche Praxis" gesteuert werden, die Kuhn „Paradigmata" nennt.

Nur – was heißt eigentlich noch: Geschichtlichkeit der Wissenschaft, wenn Kuhn am Schluß seiner Überlegungen fragt: „Warum ist Fortschritt ein fast ausschließliches Vorrecht jener Tätigkeiten, die wir Wissenschaften nennen?" Wenn man Fortschritt mit Wissenschaft identifiziert und als Metapher für Zukunft nimmt, dann ist die Wissenschaft eben mit jener selbstverständlichen Sicherheit die Zukunft, mit der Kuhn seine Frage stellt, und dann deutet die Rede von der gesellschaftlichen Zukunft nur an, daß die Gesellschaft auf ewig in ihrem unglücklichen Zustand verbleiben müßte, gäbe es nicht die Wissenschaft, die keine Zukunft hat, sondern Zukunft ist. In dieser Sicht wäre die Entdeckung wissenschaftlicher Revolutionen nicht eigentlich die Entdeckung der Geschichte, sondern der Biographie der Wissenschaft: der Entwicklung des Identischen.

Freilich könnte gerade die Verschmelzung von *Wissenschaft und Fortschritt* den Aufklärungs- und Führungsanspruch der Wissenschaft im Verhältnis zur Gesellschaft rechtfertigen. Dann wäre aber die Fortschrittsidee wissenschaftlich zu begründen. Denn läßt sich der Fortschritt nicht wissenschaftlich begründen, kann sich die Wissenschaft zwar noch auf ihn berufen, aber nur so, wie auf eine abgeleitete Autorität, wie auf eine begrenzte Ermächtigung, die jederzeit wieder zurückgenommen werden kann. Läßt sich Fortschritt nicht wissenschaftlich begründen, dann verdankt sich Wissenschaft der Ordnung, die ihn ihr zur Verfügung gestellt hat.

Und der Fortschritt läßt sich nicht wissenschaftlich begründen. Empirisch nicht, weil man immer noch nicht weiß, ob Wissenschaft nicht mehr Probleme erzeugt als gelöst hat, und theoretisch nicht, weil die Fortschrittsidee nicht dem Verallgemeinerungsanspruch genügt, der jeden Widerspruch als Unvernunft erscheinen läßt. Denn nimmt man den Fortschritt inhaltlich, so kann man ihn nur als Steigerung des jeweils Vorhandenen, eines bestimmten Gegenwärtigen denken, und dann wirkt er einerseits konservierend, weil er den Status quo der gesellschaftlichen Wertungen verlängert, und stößt andererseits schnell an die bekannten Grenzen des Wachstums. Nimmt man den Fortschritt formal als Wandel in der Zeit, so tritt er sich selbst auf die Füße, weil er seinen eigenen Weg nicht kennt. Denn der übernächste Schritt hängt immer vom nächsten ab, und von dem weiß man nicht, wie er ausfällt, bevor man ihn nicht getan hat.

Die Fortschrittsidee kann man also nicht im strengen Sinn beweisen, sondern nur daran glauben oder nicht daran glauben. Nach wissenschaftlichen Rationalitätskriterien ist sie eine zufällige Idee. Thomas von Aquin hatte sie ebensowenig wie jener Schah von Persien, der eine Einladung nach Ascot mit der Begründung ablehnte, er wisse ja, daß ein Pferd schneller laufe als das andere. Wahrscheinlich stammt die Fortschrittsidee aus dem Calvinismus. Jedenfalls spiegelt der Wahlspruch der modernen olympischen Spiele sie am besten wider: citius, altius, fortius – schneller, höher, stärker.

Wenn aber der Fortschritt einerseits nicht beweisbar ist, und wenn wir andererseits so viel davon reden, daß wir ihn mindestens für möglich halten müssen, dann muß die Fortschrittsidee eine andere Funktion haben als die, die gesellschaftliche Zukunft zu prognostizieren. Diese Funktion erkennen wir, wenn wir unsere Kritik an der Fortschrittsidee mit einem positiven Vorzeichen versehen und sagen: Der Fortschritt ist zwar nicht beweisbar, aber der Glaube an den Fortschritt schenkt uns Vertrauen in die Zukunft, er läßt uns hoffen angesichts des bedrohlichen Unbekannten, er gewährt uns die Überzeugung, daß das Neue, Andere im Zweifel auch das Bessere ist. In diesem Sinn ist die Fortschrittsidee für die wissenschaftliche Forschung unentbehrlich. Sie gab und gibt der Wissenschaft wesentliche Impulse. Zahlreiche Worte aus dem Bereich der Wissenschaftsideologie belegen es: Innovation, Originalität, Neuartigkeit. Wenn die Naturwissenschaftler Forschung verstehen als Zusammenhänge finden, die noch niemand kennt, wird die Abhängigkeit der Forschung von der Fortschrittsidee besonders deutlich.

Die Fragwürdigkeit der Fortschrittsidee ist damit jedoch nicht aufgehoben, sondern nur auf die wissenschaftliche Forschung erstreckt. Gewiß, wenn die Fortschrittsidee den Sinn hat, das Vertrauen des Forschers in seine Arbeit zu stabilisieren, dann sollten wir vom Forscher nicht verlangen, seinen Fortschrittsglauben zu hinterfragen, solange wir ihn brauchen. Sonst geht es ihm wie jenem Tänzer, der nicht mehr tanzen konnte, als man ihn gefragt hatte, wie er es

anstelle, ein Bein so elegant vor das andere zu setzen. Die Schwierigkeit besteht nur darin, daß der Forscher nicht für sich allein an den Fortschritt glaubt, sondern von uns erwartet, daß wir seinen Glauben teilen – und ihn entsprechend bezahlen. Diese Erwartung stützt sich auf den Begriff von Rationalität, für den die Forschung schlechthin Allgemeingültigkeit beansprucht. Wenn der Fortschrittsidee kein wirklicher Fortschritt entspricht, ist also mit der Allgemeingültigkeit auch die Rationalität der Forschung in ihrem Kern getroffen.

Ist es beispielsweise rational, Forschung als das Finden von Zusammenhängen zu verstehen, die noch niemand kennt? Finden setzt Suchen voraus. Und etwas suchen, das niemand kennt, das ist – um es zurückhaltend auszudrücken – spleenig. Natürlich kann man sagen: Jedem seinen Spleen. Aber die Forschung ist ja nicht nur ein Spleen der Forscher. Millionen und Abermillionen glauben daran. Sonst würden sie nicht zugunsten von Forschung auf Konsum verzichten. Millionen glauben, daß es Zusammenhänge gibt, die noch niemand kennt, und vor allem, daß jemand diese Zusammenhänge finden könnte. Natürlich kann man sagen: Der Forscher forsche nicht ins Blaue hinein, sondern lasse sich durch die Probleme leiten, die sich nach dem Stand seiner Wissenschaft stellten. Aber nimmt dieser Einwand noch den Neuigkeitsanspruch ernst, mit dem die Forschung auftritt? Ist Forschung nicht der Vorstoß ins Unbekannte? Und setzt dieser Vorstoß nicht das Vertrauen voraus, er führe nicht einfach ins Leere? Und läßt sich dieses Vertrauen wissenschaftlich begründen? Was veranlaßt uns eigentlich zu dem Glauben, für alle Probleme, welche die Wissenschaftler als wissenschaftliche bezeichnen, gäbe es neuartige und dazu noch sinnvolle Lösungen? Die Begrenztheit des menschlichen Verstands? Aber die läßt schon den Vorstoß ins Unbekannte als sinnlos erscheinen.

Das heißt: Wenn man Rationalität auch nur im bescheidensten und landläufigsten Sinn – beispielsweise als Widerspruchsfreiheit – versteht, ist Forschung irrational, viel irrationaler übrigens als die Trennung von wissenschaftlicher Theorie und politischer Praxis, die einige Wissenschaftstheoretiker in der Nachfolge Marxens für das Nonplusultra an Irrationalität halten. Nach ihren eigenen Glaubwürdigkeitskriterien ist Forschung so irrational, daß man eine Erklärung dafür suchen sollte, warum man sie trotzdem für sinnvoll hält.

Die plausibelste scheint mir in der durch und durch christlichen Prägung unserer Kultur zu liegen, und zwar dieses Mal spezifisch jüdisch-katholischer Provenienz. Die Irrationalität der Forschung betrifft ja nicht nur den Fortschrittsgedanken. Den würde auch ich dem Calvinismus zuschreiben. Sie betrifft vor allem den Glauben an den Sinn aktiven Suchens, der noch vor dem Gedanken an irgendeinen Fortschritt liegen muß. Dieser Glaube ähnelt aber biblischer Heilserwartung. Wenn man einige tausend Jahre geglaubt hat, durch gute Werke die Gnade des Allmächtigen erwirken zu können, wenn man von klein auf hört: „Suchet, und ihr werdet finden; klopfet, und es wird euch aufge-

tan werden", dann hat man nicht den geringsten Zweifel an der Vernunft der Behauptung, irgend jemand könne Zusammenhänge finden, die noch niemand kennt, dann gilt eher der als unvernünftig, der die Vernunft jener Behauptung bezweifelt.

Selbstverständlich geht es mir nicht darum, die besonders in den zwanziger Jahren gelegentlich vertretene These zu verfechten, Wissenschaft sei säkularisierte religiöse Energie (Rudolf Smend). Diese These ist in ihrer Allgemeinheit schon deshalb unrichtig, weil sich religiöse Energie nicht in Wissenschaft umsetzen muß, wie die meisten nichtchristlichen Religionen zeigen. Ich bin auch weit davon entfernt, Wissenschaft allein auf christliche Gnadenerwartung zurückzuführen. Schließlich trieben schon die alten Griechen etwas, das unserer Wissenschaft mindestens sehr ähnlich sieht. Meine These ist nur, daß die Selbstverständlichkeit, mit der die Irrationalität der Haltung und Motivation des wissenschaftlichen Forschers akzeptiert wird, am plausibelsten mit der tiefen Verwurzelung christlicher Grundeinstellungen in unserem Bewußtsein zu erklären ist.

Sollte diese These richtig sein, dann würde sie zugleich erklären, warum es unendlich schwierig ist, den christlich-abendländischen Stil wissenschaftlichen Forschens in andere Kulturen zu exportieren. Der Sinn von Vorstößen ins Unbekannte ist jemandem, der nicht aus dem christlich-abendländischen Kulturkreis kommt, kaum wirklich begreiflich zu machen. Ich kann mir nicht vorstellen, daß ein Mensch, der von einer Überlieferung geprägt ist, die Erlösung durch reine Meditation lehrt, daß ein solcher Mensch das Suchen von etwas, das niemand kennt, für vernünftig halten kann. Wenn und soweit man nicht an sinnvolle Zusammenhänge im Unbekannten glaubt, muß sich Forschung in unserem Sinn – also nicht im Sinn beispielsweise von Schriftgelehrtheit – deshalb meist durch ihre unmittelbare gesellschaftliche Nützlichkeit rechtfertigen und damit über kurz oder lang in einer – vielleicht intelligenten, vielleicht törichten – Perfektionierung des Bekannten verflachen. In der öffentlichen Diskussion wird dieses Problem noch durch das Wohlhabenheitsgefälle zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern überdeckt. Der wirtschaftliche Erfolg der Industrieländer wird weitgehend der wissenschaftlichen Forschung zugeschrieben, und deshalb wird Forschung als sinnvoll, weil evident nützlich, akzeptiert. Aber wir brauchen uns nur vorzustellen, in Europa und Nordamerika würde die wissenschaftlich-technische Intelligenz plötzlich versiegen, um zu sehen, daß die Tradition des derzeit bevorzugten Stils wissenschaftlicher Forschung kaum fortgeführt würde, trotz der überragenden durchschnittlichen Intelligenz beispielsweise der Inder.

II. Die Gegenwart der Gesellschaft und die Zukunft der Forschung

Damit scheint es notwendig, den Satz „Die Gegenwart der Forschung ist die Zukunft der Gesellschaft" abzulehnen und den Gegen-Satz „Die Gegenwart der Gesellschaft ist die Zukunft der Forschung" anzunehmen. Die These, daß die Gesellschaft die Forschung stärker beeinflusse als die Forschung die Gesellschaft, ist in der Wissenschaftstheorie tatsächlich viel weiter verbreitet als die These von der Führungsrolle der Wissenschaft im Verhältnis zur Gesellschaft, so weit, daß man fast von Einmütigkeit sprechen kann. Daß man in der politischen Öffentlichkeit mehr von der Führungsrolle der Wissenschaft als von der Führungsrolle der Gesellschaft hört, liegt an dreierlei: Einmal daran, daß sich Wissenschaftler sehr schnell auf die Führungsrolle der Wissenschaft zu berufen pflegen, wenn die Gesellschaft versucht, ihre Privilegien zu beschneiden. Zum anderen daran, daß die wissenschaftspolitische Diskussion vornehmlich von Wissenschaftsmanagern bestimmt wird oder von solchen, die es werden möchten, und die sind von Amts wegen auf die Führungsrolle der Wissenschaft verpflichtet. Und schließlich daran, daß sich zu viele Politiker und Verwaltungsbeamte nur zu gern auf die Führungsrolle der Wissenschaft einlassen, weil es sie von wissenschaftspolitischer Verantwortung entlastet.

Daß die wissenschaftliche Forschung bis in ihr Selbstverständnis von der Gesellschaft geprägt ist, macht die Frage nach dem Verhältnis von Forschung und Gesellschaft allerdings nicht leichter, sondern schwerer, und schließt es aus, diese Frage mit schlichten Projektionen von Gesellschaftsbildern auf die Forschung zu beantworten. Das konservative „Wissenschaft ist die geistig-sittliche Kraft der Nation" und das progressive „Wissenschaft dient dem Kapitalverwertungsinteresse" stimmen darin überein, daß sie die Wissenschaft ohne Rest in der Gesellschaft – sei es in der Nation, sei es im kapitalistischen System – aufgehen lassen. Diese Identifikation ist insofern widersprüchlich, als sie der von ihr selbst vorausgesetzten Unterscheidung zwischen dem System „Wissenschaft" und dem System „Gesellschaft" nicht gerecht wird. Hält man an dieser Unterscheidung fest, so eröffnet die prinzipielle Entsprechung von wissenschaftlicher Forschung und Gesellschaft zwei Möglichkeiten. Einmal die Möglichkeit, daß die Gesellschaft die Forschung zielgerichtet steuert, weil sie als das Allgemeinere besser legitimiert ist. Zum anderen die Möglichkeit, daß die Gesellschaft die Forschung freisetzt, weil die Entsprechung das Vertrauen in die Wissenschaft begründet, daß die Ziele der wissenschaftlichen Forschung mit denen der Gesellschaft übereinstimmen. Angesichts der logischen Gleichwertigkeit dieser beiden Möglichkeiten kann es nicht überraschen, daß der Einigkeit über die Abhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung von den gesellschaftlichen Verhältnissen eine ebenso große Uneinigkeit darüber entspricht, ob und wie diese Abhängigkeit instrumentalisiert werden könnte.

Die Anhänger einer unvermittelten Instrumentalisierung verheddern sich natürlich sofort in dem Gestrüpp von Wissenschaftsfreiheit und Forschungsfinanzierung, spezieller Sachkunde und demokratischer Legitimation, privatistischen Ansprüchen auf den Mehrwert der eigenen Forschungsarbeit und gesamtgesellschaftlicher Relevanz. Soweit sie sich überhaupt auf die Frage einlassen, mit welchen Mitteln wissenschaftliche Forschung gesteuert werden und wer steuern könnte, reden sie von Demokratisierung und Globalplanung der Forschung. Von Demokratisierung sprechen sie allerdings immer leiser, je deutlicher sich abzeichnet, daß die Demokratisierung der Hochschulen in Deutschland den Unterprivilegierten weder eine glücklichere Führungsschicht noch bessere Ärzte, Richter, Pfarrer und Ingenieure beschert hat. Unter Globalplanung verstehen sie die Umverteilung von Forschungsförderungsmitteln und die gezielte finanzielle Unterstützung bestimmter Fächer oder bestimmter Institutionen, beispielsweise der Forschungseinrichtungen der mittelständischen Industrie oder der wissenschaftlichen Institute der Gewerkschaften.

Steuern würde eine solche Globalplanung jedoch nur, wenn feststünde, was Geld für die Forschung bedeutet, und das steht nicht fest. Es gibt gute Gründe anzunehmen, daß Geld in der Forschung unvergleichlich viel weniger bewirkt als Institutsdirektoren sagen und Politiker glauben. Kann man wissenschaftliche Einfälle und Zufälle kaufen? Offensichtlich nicht. Gibt es einen erkennbaren Zusammenhang zwischen signifikanten wissenschaftlichen Erfolgen und verstärkter Finanzierung der Forschung? Offensichtlich auch nicht. Exakt wird man den Einfluß des Geldes auf wissenschaftliche Forschung freilich nie feststellen können, weil über gescheiterte Forschungsvorhaben kaum Auskünfte zu erhalten sind – gescheiterte Vorhaben gibt es einfach nicht – und weil die Regierungen sich und dem Volk Sand in die Augen streuen, indem sie schon Forschungsinvestitionen als Forschungserfolge verbuchen.

Ob und wie Gesellschaft die *wissenschaftliche Forschung steuern* kann, hängt vielmehr zunächst davon ab, was Steuerung überhaupt heißt. Wenn man damit die kontrollierte, meßbare Verpflichtung der Forschung auf bestimmte politische Inhalte versteht, dann ist es theoretisch ausgeschlossen, Forschung zielgerichtet zu steuern, und zwar aus drei Gründen.

Der erste ist die mit jeder Forschung intendierte *Neuheit*. Zusammenhänge finden, die noch niemand kennt, das kann man nicht ohne Willkür anordnen. Allerdings kann man das Problem der Neuheit dadurch zu entschärfen versuchen, daß man Kontinuitäten betont, Analogien zieht, historische Beispiele zitiert, an den jeweiligen Diskussionsstand erinnert und darauf verweist, daß jede Finanzierung von Forschungsprojekten Forschungsergebnisse vorwegnehmen müsse, wenn sie sie sinnvoll beurteilen wolle. Letzteres ist zwar eine grobe Simplifizierung des wirklichen Verfahrens bei der Beurteilung wissenschaftlicher Projekte, trifft aber etwas Richtiges. Nur erklärt es eher die relative In-

effizienz der Projektförderung, als daß es die Möglichkeit einer Steuerung begründet. Die Perfektion von Bekanntem ist natürlich immer möglich. Aber wen interessiert das, wenn er nach der gesellschaftlichen Zukunft fragt? Unter dem Aspekt der Zukunft geht es doch um den überraschenden Durchbruch, die sensationelle Entdeckung, den Paradigmenwechsel, und all das kann man nicht steuern, weder befehlen noch ausschließen, weil es niemand kennt. Insofern ist die Irrationalität der Forschung zugleich der Grund für ihre Autonomie – soweit man Forschung überhaupt will.

Der zweite Grund ist das *Ziel* der Steuerung. Auch wenn man unterstellt, Forschung ließe sich so instrumentalisieren, daß ihr die Produktion erwünschter Ergebnisse anbefohlen und die Produktion unerwünschter Ergebnisse untersagt werden könnte, müßte man zwingende Maßstäbe für die Wünschbarkeit haben. Ich will mich gar nicht auf die Schwierigkeiten berufen, in einer komplexen Gesellschaft Einhelligkeit über das Wünschbare herzustellen, sondern annehmen, das Wünschbare stünde fest. Dann muß man aber immer noch entscheiden. Denn solange das Wünschbare noch nicht Wirklichkeit geworden ist, ist es nur eine von unendlich vielen Möglichkeiten. Es verwirklichen, heißt daher: auf andere Möglichkeiten verzichten. Und dieser Verzicht ist normativ nicht zu begründen, weil das Wünschbare zwar erwünscht ist, aber nicht als allseits verbindliche Norm gelten kann. Denn auf das Wünschbare kann man sich nicht einstellen. Ein Beispiel für die Unlösbarkeit des Zielkonflikts ist der Streit um die Kernenergie.

Der dritte Grund ist der wichtigste. Er liegt in der *Abhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung von der Gesellschaft* selbst. Was heißt denn: Abhängigkeit der Wissenschaft von der Gesellschaft? Doch nicht, daß Wissenschaft nicht gegen diese oder jene Norm verstoßen, daß sie nicht mit menschlichem Leben experimentieren, bei ihren Versuchen nicht fremdes Eigentum beschädigen und auch nicht tentativ den einzelnen entwürdigen darf. Es heißt, daß die konstituierenden Prinzipien der Wissenschaft zugleich konstituierende Bedingungen der Gesellschaft sind, etwa die Prinzipien der Arbeit, der Neugier und der Meinungsfreiheit. Über ihre Verfaßtheit in diesem Sinn kann eine Gesellschaft aber nicht einfach verfügen, weil sie nicht über ihre Geschichte, ihre Tradition verfügen kann. Die Fortschrittsidee beispielsweise oder Subjektivität und Objektivität, Privatheit und Allgemeinheit kann man nicht abschaffen und wieder einführen. Denn ihre Abschaffung würde den Basiskonsens zerstören und damit eine Verständigung zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft so erschweren, daß ihre Wiedereinführung ausgeschlossen erschiene. Abhängigkeit der Wissenschaft von der Gesellschaft heißt also gemeinsame Überlieferung, Geschichte, Erlebniswelt und Handlungsorientierung.

Versteht man aber Abhängigkeit in diesem Sinn als prinzipielle Homogenität, so ist jene Distanzierung, die Steuerung ja voraussetzt, nur möglich, wenn

entweder die Gesellschaft oder die Wissenschaft aus der gemeinsamen Geschichte und Verfassung herausfällt. Deshalb ist Wissenschaftssteuerung in den Entwicklungsländern erforderlich, weil dort die moderne westliche Wissenschaft aus der Geschichte herausfällt, und deshalb wird sie in totalitären Staaten notwendig, weil im Totalitarismus die Gesellschaft ihre eigene Tradition mißachtet. Aber deshalb ist auch in einer freien westlichen Gesellschaft der Versuch, Wissenschaft – über die bereits praktizierte und natürlich immer zulässige Perfektion von Bekanntem hinaus – zu steuern, der Anfang vom Beginn des Rückfalls in die Barbarei. Nicht wegen der Wissenschaft. Gemessen am Glück der Menschheit ist Wissenschaft vielleicht gar nicht so wichtig. Aber wegen der Gesellschaft. Denn gerade wegen der Abhängigkeit der Wissenschaft von der Gesellschaft setzt sich eine freie Gesellschaft mit sich selbst in Widerspruch, verhält sie sich willkürlich, verleugnet sie ihre eigene Geschichte, wenn sie wissenschaftliche Forschung inhaltlich zu steuern beansprucht.

III. Die Zeit der Wissenschaft und die Zeit der Menschen

Die bessere Legitimation der Gesellschaft im Verhältnis zur Wissenschaft bejahen, aber die Regierbarkeit der Wissenschaft leugnen, erscheint paradox. Allerdings erklärt und rechtfertigt es schon so etwas wie Wissenschafts- und Forschungspolitik. Denn es schließt ein, daß die Gesellschaft Wissenschaft beeinflußt und beeinflussen darf. Auch spezifizierte Einflußnahmen, etwa durch Reputationsverteilung, sind möglich und zulässig, ebenso die Förderung und Inanspruchnahme bewährter Technologie. Aber das Paradoxon betrifft nicht die Inhalte der Wissenschaftspolitik, sondern das Grundverhältnis zwischen wissenschaftlicher Forschung und Gesellschaft. Dieses Grundverhältnis klärt sich nach den bisherigen Überlegungen nicht, wenn man es einseitig – sei es zur Seite der Forschung, sei es zur Seite der Gesellschaft – auflöst, freilich auch nicht, wenn man es bei dieser richtigen, aber negativen Feststellung bewenden läßt. Es könnte sich klären, wenn man nach dem Gemeinsamen von Wissenschaft und Gesellschaft fragt.

Wenn man Wissenschaft als Teilsystem des Gesellschaftssystems versteht, sind jedoch so mannigfaltige Gemeinsamkeiten zu vermuten, daß wir die Mannigfaltigkeit strukturieren müssen. Für unsere Frage ist der maßgebende Strukturgesichtspunkt offenbar die Zeit. Zwar fragen wir nur nach der Zukunft der Gesellschaft, aber Wissenschaft und Gesellschaft scheinen denselben Zeitbegriff zu haben. Sonst hätten wir unsere Frage nicht einfach in die Frage nach der Zukunft der Forschung umkehren können.

Die Umkehrung unserer Frage erlaubt aber nicht nur die Feststellung einer Gemeinsamkeit, sondern auch eine inhaltliche Deutung der Zeitvorstellung.

Die Frage nach ihrer Zukunft hat die Gesellschaft ebenso in Verlegenheit gebracht wie die wissenschaftliche Forschung. Wer für den anderen jeweils Gegenwart ist, verfügt offenbar über die Zukunft des anderen, weil ihm in seiner wirklichen Gegenwart die Zukunft des anderen gehört. Wer die Zukunft hat, hat den Primat. Die Zukunft entscheidet über den Einfluß, die Rechtfertigung, das Sosein, ja die Existenz des jeweils anderen. Die Gegenwart gilt als bedrohlich, und über die Vergangenheit wird gar nicht gesprochen.

Das scheint mir ein welthistorisches Novum zu sein. Soweit ich sehe, haben sich Herrschaft und Verfügungsgewalt bis zum Beginn der Aufklärung immer mit der Vergangenheit gerechtfertigt: mit dem guten alten Recht, der edlen Abstammung, dem bisherigen Erfolg. Das ist auch viel plausibler, weil man die Vergangenheit schlechter ändern kann als die Zukunft. Sie hat weniger Alternativen. Plausibler freilich nur, wenn man mehr auf Sicherheit als auf Hoffnung, mehr auf den Spatz in der Hand als auf die Taube auf dem Dach setzt.

Wir wollen hier nur festhalten, daß Wissenschaft und Gesellschaft tatsächlich heute zukunftsorientierter sind als in früheren Jahrhunderten. Da die Zukunft offener ist als die Vergangenheit, kann das nur bedeuten, daß Wissenschaft und Gesellschaft offener sind. Es ist viel weniger vorherbestimmt und deshalb ist viel mehr möglich als etwa vor vierhundert Jahren. Die Öffnung des Zeithorizonts nach vorn hat unsere Welt auch buchstäblich wohlhabender gemacht, auch quantitativ, wie man an der Entwicklung der Bevölkerungszahl ablesen kann.

Daß es die Wissenschaft war, die das Tor zur Zukunft aufgestoßen hat, ist zwar ein Gemeinplatz, aber trotzdem zweifelhaft. Ich würde die Öffnung zur Zukunft viel eher bestimmten religiösen Einstellungen zuschreiben. Das mag jedoch auf sich beruhen. Sicher scheint mir lediglich zu sein, daß das Messen und Rechnen den Zeitbegriff geändert hat. Denn beides kann man nur, wenn man die erlebte Zeiteinheit in ein Nacheinander von Abschnitten oder Punkten auflöst. Das bloße Nacheinander erlaubt dann beliebige Vergleiche, Kombinationen, ihre Umsetzung in Messungen und damit die Entdeckung neuer Zusammenhänge. Zufälle und Widersprüche werden – so scheint es – durch das Messen und Rechnen allmählich ausgeschaltet und aufgehoben, bis alles berechenbar und widerspruchsfrei ist. Eine schöne, neue, heile Welt wird sichtbar.

Leider ist es eine Scheinwelt. Messen und Rechnen vermögen viel, nur eines nicht: die Zeit wieder zusammensetzen, die sie zerstückelt haben. Messen und Rechnen erzeugen nur einen Schein von Ordnung. Sie setzen Zeit in Raum und Raum in Zeit um und tun so, als sei der Raum in Ordnung, wenn die Zeit, und die Zeit, wenn der Raum geprüft wird. In Wirklichkeit haben sie Zeit und Raum im reinen Nach- und Nebeneinander verloren. Soweit unser Wohlstand auf Messen und Rechnen beruht, haben wir ihn mit dem Verlust

des Bewußtseins bezahlt, die Zeit als Einheit zu erleben. Deshalb ist die Zukunft der Gesellschaft fragwürdig und der Wohlstand überflüssiger Überfluß geworden und deshalb kann man eines ganz sicher sagen: Wenn und soweit Wissenschaft etwas mit Messen und Rechnen zu tun hat, ruht die Zukunft der Gesellschaft nicht im Schoß der Wissenschaft, denn insoweit ist die wissenschaftliche Zeit keine menschliche Zeit.

Wie sich die Zukunft der Gesellschaft entwickeln wird, hängt davon ab, wie lange die Gesellschaft das Bewußtsein aushält, nicht in einer bestimmten Zeit, sondern im Durcheinander des Nacheinander zu leben, und woher sie ihre neue Zeit bezieht. Früher bestimmte die Religion die Zeit. Die christliche Zeitrechnung erinnert noch daran. Ob Religion heute noch möglich ist, ist umstritten. Wenn sie nicht mehr möglich ist, wird es aber Surrogate für sie geben. In einer unbestimmten Zeit kann sich ein System nach bisherigen Einsichten nicht lange erhalten, weil die Systemgrenzen offenkundig sind, aber ohne Zeit als Erlebniseinheit nicht verarbeitet werden können. Die uralte Menschheitsfrage: Woher kommen wir und wohin gehen wir? ist die Frage nach den Systemgrenzen und ohne Erlebniszeitvorstellung nicht zu beantworten. Deshalb werden die Menschen ihr Glück wieder in bestimmten Zeiten suchen. Da Wissenschaftler auch Menschen sind, werden ihnen einige dabei helfen und möglicherweise das archaische Erlebniszeitmodell von Jugend–Reife–Alter als Dreiphasentheorie zur geistig-seelischen Wiederaufrüstung anbieten. Solange die Frage nach dem Anfang und nach dem Ende nicht beantwortet wird, werden freilich auch die wissenschaftlichen Versuche, die Erlebniszeit zurückzugewinnen, auf nichts anderes hinauslaufen als auf die Kanonisierung einer weltgeschichtlich zufälligen Tradition. Immerhin bleibt damit auch der Religion die Chance, im Neben- und Nacheinander einen verbindenden Sinn zu finden.

Sicher ist jedenfalls eines: Um ihre Vergangenheit kommt die Zukunft in der Gegenwart nicht mehr herum. Das ist nicht nur der Kern der in Deutschland vielbeachteten Tendenzwenden-Frage, es entspricht auch dem letzten Stand der sozialphilosophischen Diskussion. Deshalb hat der Dalai Lama, das Oberhaupt der tibetanischen Buddhisten, nicht nur eine fernöstliche Weisheit ausgesprochen, sondern auch jüngste sozialwissenschaftliche Einsichten zusammengefaßt, als er sagte: „Wissenschaft benötigt man, um die Gesellschaft zu entwickeln. Tradition benötigt man, um die Menschen glücklich zu machen."

Der Beitrag ist der Text eines Vortrags, den der Verfasser am 25. Oktober 1978 in Wien im Rahmen eines vom Bundesminister für Wissenschaft und Forschung, Frau Dr. Hertha Firnberg, veranstalteten Symposiums anläßlich des österreichischen Nationalfeiertags 1978 gehalten hat.

Victor Conzemius

Französischer Katholizismus im Zweiten Weltkrieg

Die wissenschaftliche Erforschung des französischen Katholizismus im Zweiten Weltkrieg hat verhältnismäßig spät eingesetzt. Ihr ging keine interne Auseinandersetzung voraus wie z. B. in den sechziger Jahren in Deutschland. Die Literatur ist überschaubar. Außer einer etwas zu harmonisierend gehaltenen Dokumentation von Emile Guerry, dem Koadjutor und späteren Erzbischof von Cambrai, aus dem Jahr 1947[1] unternahm 1966 der Journalist Jacques Duquesne den ersten Versuch einer Gesamtdarstellung[2]. Sein Buch ist auf breiter Basis, meist ohne Quellenangaben, geschrieben. Trotz dieser formalen Mängel ist es immer noch lesenswert.

Die wissenschaftliche Analyse unserer Thematik ist neuesten Datums. Sie wurde auf drei Kongressen in Angriff genommen: der erste (Grenoble, Oktober 1976) behandelte die Region Rhône-Alpes (Erzdiözese Lyon und Chambéry), der zweite (Lille, November 1977) den Norden. Ein dritter (Lyon, Januar 1978) befaßte sich mit der gesamten französischen Situation[3]. Diese Symposien standen auf hohem wissenschaftlichem Niveau. Es wirkten nicht nur Protestanten mit, sondern auch nichtkonfessionelle Historiker, die sich für das religiöse Phänomen interessieren.

Am Vorabend der Niederlage

Welches Erbe trat der französische Katholizismus im Juni 1940 an, als der militärische Zusammenbruch das Land zum Waffenstillstand mit Deutschland zwang?[4] Die positivste Errungenschaft nach außen war der Aufbau eines beachtlichen katholischen Schul- und Verbandswesens. Die größte Hypothek stellte die Distanz zur französischen Republik dar. Auf kirchlicher Seite lehnte man die Französische Revolution als Wurzel des Laizismus und des Individualismus ab. Auf staatlicher Seite war der Ablösungsprozeß von der Kirche in einer antikirchlichen Gesetzgebung verankert. Sie war eingeleitet worden durch die 1886 zum Glaubenssatz der Republik erhobenen Grundsätze der Laizität und Neutralität der Schule, ergänzt 1903/4 durch die Vertreibung einer Reihe von Kongregationen und Orden, 1905 abgeschlossen durch die Kündigung des Konkordats von 1801 und die Trennung von Kirche und Staat. Anders als in Deutschland führte dieser von der Republik eingeleitete „Kulturkampf" nicht zur Bil-

dung einer katholischen Partei. Politisch schlossen sich die Katholiken meist an eine etwas diffuse Rechte an.

Die Unabhängigkeit vom Staat – die religiös zu einer inneren Erneuerung führte – wirkte sich auf zwei einander befehdenden Flügeln aus: Der eine gemäßigt demokratisch, der andere, die „Action française", nationalistisch konservativ. In der Action française sammelten sich jene Kräfte, die eine Erneuerung Frankreichs aus der Ablehnung von Revolution und Republik betrieben. Für Charles Maurras (1868–1952), den führenden Kopf der Action française, verkörperte der Katholizismus lediglich die dem Genius der französischen Nation entsprechende Tradition. Die Religion bezeichnete er als „Katholizismus minus das Christentum"[5]. In seiner Perspektive verband sich der Katholizismus als Ordnungsprinzip zu den drei C „catholicisme, conservatisme, classicisme", während sich im Protestantismus die ewige protestantische „Unordnung" in den drei R manifestiere: „réforme, révolution, romantisme". 1926 verurteilte Pius XI. die Action française. So wurde ein gewisser Damm gegenüber der Weiterverbreitung ihrer Ideen errichtet. In den Jahren 1940 bis 1945 kam diese Ideologie jedoch zu hoher Geltung. Bei einem kleinen Teil des Klerus und der Laien sind noch heute Sympathien für sie lebendig.

Es gab aber auch Zeichen einer Aussöhnung oder zumindest der Ausbildung eines Modus vivendi mit der laizistischen Republik. Entscheidend dafür war das Blutopfer, das der französische Klerus im Ersten Weltkrieg für die Nation gebracht hatte. 25 000 Priester und Seminaristen standen im Feld. Nahezu zehn Prozent des Klerus (4608 Priester, davon 1517 Ordensleute) kehrten nicht mehr zurück[6]. Die „Union sacrée", die heilige Allianz, die so in den Schützengräben mit Laizisten, Freimaurern, Juden, Republikanern und Sozialisten geschlossen wurde, führte in den zwanziger Jahren zu einer Entkrampfung und allmählichen Entspannung. Doch die Vorbehalte gegenüber der Republik blieben. Sie nährten sich aus der weiterbestehenden Diskriminierung der Katholiken. Die Vorbehalte wurden stärker, als sich nach 1936 die Gefahr einer Volksfrontregierung mit kommunistischer Schlagseite abzeichnete. Das Verhältnis zum Staat verbesserte sich unter der Regierung Daladier (1938/39), nachdem die Gefahr einer Volksfrontregierung gebannt war.

Die Bischöfe, die seit der Verurteilung der Action française von Pius XI. ernannt worden waren, waren vor allem Seelsorger. Sie standen der katholischen Aktion und dem sozialen Katholizismus nahe; zu den politischen Parteien hielten sie Distanz. Anders als in Deutschland gab es keine Vollversammlung des Episkopats. Lediglich die „Assemblée des cardinaux et archevêques de France", ein eher loses, von den Erzbischöfen nach dem Ersten Weltkrieg gebildetes Organ, trat mit Stellungnahmen zu Gegenwartsfragen an die Öffentlichkeit.

In den Hirtenbriefen der Vorkriegsjahre zeichneten die Bischöfe das Pro-

gramm einer Erneuerung, wie sie sie verstanden: Wiederbelebung des christlichen Geistes in den Familien, Überwindung des Geburtenrückgangs, Rückbesinnung auf die geistigen Kräfte der Nation, kurz, Gott sollte seinen Platz in der französischen Gesellschaft wieder erhalten.

Ein Blick auf die Karte der religiösen Praxis zeigt, daß die Säkularisierung weit um sich gegriffen hatte. Soweit statistisch erhebbar, waren der Norden, der Osten und Teile des Südens am wenigsten von dieser Entwicklung berührt. Am weitesten fortgeschritten war die Entchristlichung im Innern des Landes. Das verhinderte jedoch nicht den Ausbau einer katholischen Subkultur: Ein Gewerkschaftswesen, das sich zwar gegenüber den kommunistischen und sozialistischen Gewerkschaften eher bescheiden ausnahm, aber dennoch nicht zu unterschätzen war, und ein weitverzweigtes Netz katholischer Verbände unter der Flagge der katholischen Aktion, zahlenmäßig am stärksten in der Arbeiterjugend, am anregendsten in den Studenten- und Akademikerverbänden.

Finanzielles Sorgenkind des Episkopats waren die katholischen Schulen. Ein Fünftel aller Franzosen schickte die Kinder in katholische Primarschulen, nahezu die Hälfte (45 Prozent) in katholische höhere Schulen. Diese Eltern bezahlten doppelt, einmal als Steuerpflichtige für die Staatsschulen, von denen sie keinen Gebrauch machten, dann als Eltern für die Schulen, die ihre Kinder tatsächlich besuchten.

Der „Renouveau catholique" hatte eine Literatur hervorgebracht, die der Literatur, die sich zum säkularisierten Humanismus bekannte, ebenbürtig war (Claudel, Mauriac, Bernanos).

In der Theologie war noch kein Durchbruch erzielt. Doch in der Auseinandersetzung mit der säkularisierten Umgebung zeichneten sich jene Themenkreise und Stoßrichtungen ab, die die französische Theologie in den fünfziger Jahren zur Avantgarde des internationalen Katholizismus werden ließ: Kirche und pluralistische Gesellschaft, Kirche und Sozialismus/Marxismus, Entkolonialisierung, Spiritualität, Armut und Gewaltlosigkeit, Ökumene. Theologen wie Henri de Lubac SJ, E. Mersch und Yves Congar OP versuchten, aus den autoritär-individualistischen Strukturen der herkömmlichen Ekklesiologie auszubrechen: Der Christ ist für sie nicht bloß in den juristischen Kategorien der hierarchisch verfaßten Kirche beschreibbar, sondern Glied des mystischen Leibes Christi. Von hier aus fällt ihm die Aufgabe zu, diesen Auftrag in dynamischer Weltgestaltung wahrzunehmen.

Der Schock der Niederlage

Es wäre verfehlt, diese Anstöße, die sich erst nach 1945 gesamtkirchlich auswirkten, als typisch für den französischen Katholizismus am Vorabend der

nationalen Katastrophe zu bezeichnen. Als diese hereinbrach, deuteten der Episkopat und die überwiegende Mehrzahl der Katholiken die Niederlage im Sinn ihrer ungehörten Warnungen. In dem von deutschen Truppen nicht besetzten Teil des Landes hielt der Erzbischof von Bordeaux, Maurice Feltin (geb. 1883, 1935 Erzbischof von Bordeaux, 1949–1967 von Paris), vor versprengten Notabeln und Parlamentariern eine Predigt, die den Grundtenor der Stimmung traf: „Wenn wir geschlagen wurden, so deshalb, weil wir uns im Grund unserer Herzen nicht mehr von den Kräften tragen ließen, die die drei großen Wirklichkeiten unseres Lebens sind: Gott, Heimat, Familie."[7] Eine Welle der Selbstkritik, der Anklage und Buße erfaßte Städte und Dörfer. War die Niederlage nicht die Strafe für den Abfall vom christlichen Ordnungsdenken, für den Zerfall der Sitten, für die Auflösung der tiefen Bindungen durch das laizistische Ideal? Durch diese schockartige Metanoia wurde der Boden für eine Zusammenarbeit der Katholiken mit jenen Kräften vorbereitet, die die nationale Erneuerung zu betreiben vorgaben.

Diese große Rückkehr zur „Religion" – nicht unbedingt zum christlichen Glauben – hielt während der Kriegszeit an. Andachten und religiöse Feiern waren nie so gut besucht wie in den Kriegsjahren. Der Umzug einer Madonnenstatue von Boulogne bis in die kleinsten Dörfer Frankreichs (März 1943 bis Juni 1946) zog riesige Menschenmengen an. Zehn Millionen Franzosen, ein Viertel der Bevölkerung, sollen damals die Weiheformel an das Unbefleckte Herz Mariens unterschrieben haben[8].

Wieweit waren die französischen Katholiken über den Charakter des Nationalsozialismus orientiert? Zwar berichtete die französische Presse seit 1933 von den Konzentrationslagern, doch bleibt die Frage offen, ob die Bevölkerung deren wahre Natur erfaßte. Als Papst Pius XI. 1937 Nationalsozialismus und Kommunismus verurteilte, fand die Enzyklika „Divini Redemptoris" über den Kommunismus größere Beachtung als die gegen den Nationalsozialismus gerichtete Enzyklika „Mit brennender Sorge". Das ist verständlich, weil zur Zeit der Volksfrontregierung der Kommunismus für Frankreich eine realere Bedrohung darstellte als der Nationalsozialismus. Im übrigen überwog in der journalistischen Schilderung des Systems in Deutschland das alte, verschwommene Stereotyp von der „barbarie allemande". Von den neuen und spezifischen Inhalten der nationalsozialistischen Doktrin war verhältnismäßig wenig die Rede[9].

Im nichtbesetzten Süden des Landes verblieb der französischen Regierung theoretisch die Souveränität. Ihre Hörigkeit trat jedoch voll in Erscheinung, als diese Zone am 11. November 1942 von Deutschen und Italienern besetzt wurde. In den 1940 besetzten Gebieten läßt sich keine einheitliche Kirchenpolitik ausmachen. Die drei deutschen Stellen, die hier mit den Kirchen zu tun hatten – die Wehrmacht, der Diplomatische Dienst und die Polizei in Verbin-

dung mit dem Sicherheitsdienst –, hatten ein sehr unterschiedliches Interesse an den christlichen Kirchen. Von einer direkten Einmischung in kirchliche Angelegenheiten hielten sie sich zurück[10]. Eine eigenständige Kirchenpolitik läßt sich nur in den Teilen Frankreichs nachweisen, in denen die wie immer zu wertende Souveränität des „Etat français" erhalten blieb, jenes Staatsgebildes also, das die Dritte Republik ablöste.

Der Mann, der sich in der Stunde der Niederlage dem Land zur Verfügung gestellt hatte, „Frankreich seine Person zum Opfer brachte, um das Unglück der Nation zu mildern", wie er selbst sagte, war ein 84jähriger Greis, Marschall Pétain (1856–1951). Der ehemalige Sieger von Verdun wurde zum Symbol und Garanten des nationalen Wiederaufbaus. Beide Kammern übertrugen ihm am 10. Juli 1940 alle verfassunggebenden und exekutiven Vollmachten. Er war somit legales Staatsoberhaupt. Ihm hatte General de Gaulle, der sich als Vertreter der „France libre" in London niederließ, keine formal gleichwertige Legitimation entgegenzusetzen. De Gaulle konnte bloß auf den moralischen Anspruch einer inneren Kontinuität mit dem „wahren" Frankreich hinweisen.

Pétains Regierung in Vichy – der Kurort Vichy am Allier wird zum Synonym der Zusammenarbeit mit den Deutschen – war nicht klerikal. Es gab wohl vereinzelte Katholiken, die sich besonders am Anfang Vichy zur Verfügung stellten – Xavier Vallat, der 1944 von Partisanen erschossene Kommissar für Judenfragen, war einer der wenigen praktizierenden Katholiken –; im allgemeinen aber galt, daß die antiklerikale Richtung überwog, vor allem auch bei der kollaborierenden Presse in Paris.

Das trifft zu für Ministerpräsident Laval (1883–1945), es gilt auch für Pétain, dem Paris, wie seinerzeit Heinrich IV., eine Messe wert war. Der mit seiner früheren Mätresse standesamtlich getraute Marschall ließ sich erst auf Drängen seiner Frau und der Bischöfe 1943 zu einer kirchlichen Trauung bewegen. Der 87jährige Bräutigam hielt es allerdings nicht für notwendig, bei der Trauung anwesend zu sein. Trotzdem schätzte der Marschall die gesellschaftliche Bedeutung der Religion und die soziale Funktion der Kirche hoch ein. Er war auf die Zusammenarbeit mit ihr angewiesen, weil sie eine unverbrauchte Kraft darstellte, auf die er für seine Politik der Erneuerung – seine Anhänger nannten sie nationale Revolution – zurückgreifen konnte. Sein Programm stand unter der Devise: „Travail, Patrie, Famille". „Arbeit, Vaterland, Familie", das entsprach den Erwartungen vieler Durchschnittsfranzosen, besonders der Katholiken. Die Zweite Republik hatte sie als Bürger zweiter Klasse behandelt. Der Staat des Marschalls versuchte, diese Diskriminierung zu beseitigen und in der Schulfrage Unrecht wiedergutzumachen.

Die Bischöfe lohnten dieses Entgegenkommen mit Treue-Erklärungen. Nahezu ein Drittel des französischen Episkopats war im Ersten Weltkrieg Feldprediger gewesen. Der Marschall war ihr Mann, wie überhaupt unter den Welt-

kriegsveteranen im Klerus der Vertrauensvorschuß gegenüber Pétain sehr groß war. Kardinal Pierre Gerlier (1880–1965), seit 1937 Erzbischof von Lyon, prägte die Formel: „La France c'est Pétain, et Pétain, aujourd'hui c'est la France – Frankreich ist Pétain und Pétain ist heute Frankreich“ [11]. In einer Erklärung vom 24. Juli 1941 sicherten die Bischöfe der Vichy-Regierung ihre Mitarbeit zu und riefen die Gläubigen zur Unterstützung dieser Politik auf. „Wir wollen, daß ohne Hörigkeit eine aufrichtige und vollständige Loyalität gegenüber der bestehenden Macht ausgeübt werde.“ [12] Diese Erklärung entsprach zu diesem Zeitpunkt wohl der Auffassung der Mehrheit der Franzosen.

Konzessionen an Orden und katholische Schulen

Die Regierung Pétain ließ es nicht bei bloßen Versprechungen bewenden. Eine Reihe von Gesetzen zwischen 1940 und 1942 hoben die einschränkenden Verordnungen der Zweiten Republik gegenüber Orden und Kongregationen auf. Diese erhielten insgesamt Lehr- und Niederlassungsfreiheit. Insbesondere entfiel das zwar in der Praxis umgangene, aber immer noch rechtskräftige Kongregationsdekret, das nichtautorisierten Kongregationen die Niederlassung verboten hatte. Obwohl nach der Befreiung Frankreichs die gesamte Gesetzgebung Vichys abgeschafft wurde, wurden diese Verordnungen nicht mehr rückgängig gemacht, sondern stillschweigend übernommen.

Bedeutsamer war die Schulpolitik. In ländlichen Gegenden holte man die Kruzifixe in die Schulräume zurück, aus denen die laizistische Gesetzgebung sie verbannt hatte. Der Versuch des Unterrichtsministers Jacques Chevalier, eines katholischen Philosophen, der nur wenige Monate im Amt blieb, die Pflichten des Menschen gegen Gott ins Unterrichtsprogramm aufzunehmen und die Schulräume für den Religionsunterricht zur Verfügung zu stellen, blieb Episode. Hingegen erhielten die katholischen Schulen durch das Gesetz vom 2. November 1941 zum ersten Mal seit der Trennung (1906) Subventionen. Das Geld sollte nur zur Bezahlung der Lehrer dienen und durfte nicht zum Unterhalt der Gebäude oder zum Bau neuer Schulen verwendet werden. Auch blieben die Mittelschulen von dieser Begünstigung ausgeschlossen. Bald wurde der Vorwurf laut, der Staat durchbreche damit das immer noch aufrechterhaltene Trennungsprinzip. Dieser Vorwurf war nicht unberechtigt, da die Gelder nach einem bestimmten Verteilerschlüssel an die Bischöfe gingen und so der Verdacht einer indirekten Unterstützung der Kirche aufkam.

Mit diesen Subventionen, die sich in bescheidenen Grenzen hielten, waren die finanziellen Sorgen der Freien Schulen keineswegs behoben. Aber jenes Prinzip war durchbrochen, das den Katholiken bisher eine vorbehaltlose Zustimmung zur Republik verwehrt hatte. Würden sie dies unter der nationalen „Notstands-

regierung" tun können, die gerade die katholische Jugend des Landes zur Mitarbeit heranziehen wollte? Zunächst schien es, als würde sich jetzt eine Form der loyalen Zusammenarbeit anbahnen. Ständestaatliche Konzeptionen weckten jene vertrauten Leitbilder der Gesellschaftsordnung der Zwischenkriegszeit, die auch von französischen Katholiken vertreten wurden.

Als im Juni 1941 der Krieg mit Rußland ausbrach, versuchte die deutsche Propaganda geschickt, das antibolschewistische Ressentiment der französischen Katholiken für ihre Sache einzuspannen. Kardinal Baudrillart (1859–1942), Rektor des Institut catholique in Paris, der im Ersten Weltkrieg die katholische Propaganda gegen die deutsche Kriegführung geleitet hatte, ließ sich zu lyrischer Kreuzzugsbegeisterung gegen das kommunistische Rußland hinreißen. Der senile Kardinal – sein Tod im Jahr 1942 ersparte ihm einen peinlichen Prozeß nach Kriegsende – blieb eine isolierte Figur im französischen Episkopat. Als Titularbischof ohne Diözese hatte er ohnehin eine Außenseiterposition inne.

Der Gewissenskonflikt der Résistance

Das Einvernehmen mit Vichy wurde von zwei Seiten in Frage gestellt: von den Katholiken, die sich zu General de Gaulle nach England und Nordafrika schlugen oder im Land die „Résistance", den Widerstand, organisierten, und von Maßnahmen der Regierung selbst.

Die Katholiken des Widerstands waren ihrer geistigen Herkunft nach Männer und Frauen, die sich mit der Republik ausgesöhnt hatten. Sie glaubten nicht mehr dem Erklärungsstereotyp, Frankreichs Niederlage sei durch Juden und Freimaurer verschuldet. Die Laien kamen aus den katholischen Verbänden, die sich der Nivellierung durch Vichy entzogen hatten. Unter den Mitgliedern des Klerus überwogen die Ordensleute – vor allem Jesuiten und Dominikaner –, wohl wegen ihrer größeren Mobilität gegenüber dem Diözesanklerus; besonders traten zwei Karmeliter hervor, Konteradmiral Thierry d'Argenlieu und Philippe de la Sainte Trinité. 1941 gründeten die Jesuiten Chaillet und Fessard in Lyon die Zeitschrift „Témoignage chrétien", das publizistisch wirksamste Blatt der katholischen Untergrundopposition [13].

Diese knappen Hinweise vermögen bloß das geistige Drama anzudeuten, das eine Entscheidung dieser Katholiken zur Résistance voraussetzte. Von der geistigen Opposition bis zum bewaffneten Widerstand war ein weiter Weg. Während der Episkopat zur Auffassung neigte, der Staat des Marschalls vertrete am ehesten die Interessen der Nation, und jedes Blutvergießen als Terrorismus anprangerte, mußte jeder, der sich zur Résistance entschloß, Beweise für das Recht zu seinem Ungehorsam erbringen. Die Tradition des Widerstandsrechts war im Katholizismus verlorengegangen. Wer diesen Weg beschritt, riskierte

den Status eines Dissidenten in der katholischen Gemeinschaft. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß sich bei der katholischen Résistance ein unverhältnismäßig hoher Anteil von Intellektuellen und Akademikern fand. Sie waren eher in der Lage, eine solche Entscheidung durchzustehen.

Auch das Einvernehmen der Bischöfe mit Vichy wurde in Frage gestellt, und zwar durch drei Maßnahmen der Regierung selbst: Erstens durch den Versuch, eine Einheitsjugend einzuführen, zweitens durch die Verfolgung der Juden und drittens durch die Einführung des obligatorischen Arbeitsdienstes STO (Service de Travail Obligatoire) in Deutschland.

1. *Einführung einer Staatsjugend*

Die ersten Spannungen zeichneten sich Ende 1940 ab, als die Regierung eine Staatsjugend einzuführen gedachte. Das hätte das Ende der katholischen Jugendorganisationen bedeutet, denen damals ein höherer Stellenwert zukam als heute. In einem gemeinsamen Schreiben protestierte der Episkopat und konnte eine Überrumpelung mit Erfolg abweisen. Etwas gelassener nahmen die Bischöfe die Auflösung der christlichen Gewerkschaften hin (August 1940).

2. *Judenverfolgung*

Zum großen Zusammenstoß kam es 1942, als die antisemitische Gesetzgebung in systematische Verfolgung der Juden umschlug. Halb aus Schwäche, halb aus ideologischer Verirrung hatte Vichy schrittweise eine antisemitische Gesetzgebung übernommen. Zu Beginn des Kriegs lebten in Frankreich etwa 300 000 Juden; die Hälfte davon waren Einwanderer der letzten zehn Jahre. Ihre Zahl stieg nach dem Exodus der holländischen und belgischen Juden auf etwa 340 000. Davon lebten 200 000 in Paris.

Die ersten Ausnahmegesetze gegen die Juden im Jahr 1940 fielen in die Zeit der „Entente cordiale" mit Marschall Pétain. Sie wurden von einem zwar abgeschwächten, aber immer noch nachwirkenden christlichen Antisemitismus abgefangen. Schon bei der Dreyfusaffäre (1894) war die Mehrheit der französischen Katholiken der antisemitischen Propaganda erlegen. Die Nachwirkungen zeigten sich noch 1940[14].

Zu einem öffentlichen Protest kam es jedoch, als am 16. und 17. Juli 1942, dem Auftakt zur „Endlösung" der Judenfrage – Frankreich sollte 100 000 Juden stellen –, Tausende von Juden, darunter viele Kinder, im Sportstadion von Paris, dem Velodrome d'Hiver, zusammengetrieben wurden. Erzbischof Saliège von Toulouse, Kardinal Gerlier von Lyon und Bischof Théas von Montauban (später Lourdes) – dazu kamen noch Erzbischof Moussaron von Albi und Bischof Delay von Marseille – rüttelten die Öffentlichkeit wach. Ungeachtet des Einspruchs staatlicher Behörden wurden ihre Hirtenbriefe von den Kanzeln verlesen. Hier das Schreiben von Bischof Théas:

Brief des Bischofs von Montauban über den Respekt vor der menschlichen Person. Vorzulesen ohne Kommentar in allen Messen, in allen Kirchen und Kapellen der Diözese am Sonntag, den 30. August 1942. Montauban, den 26. August 1942: „Geliebte Brüder, schreckliche und herzzerreißende Szenen spielen sich in Frankreich ab, ohne daß Frankreich dafür verantwortlich ist. In Paris werden Juden zu Zehntausenden mit den Methoden wildester Barbarei behandelt. Jetzt kann man auch in unserer Gegend das traurige Beispiel erleben: Familien werden auseinandergerissen, Männer und Frauen wie eine Herde Vieh behandelt und nach einem unbekannten Ziel verschickt, wo sie größte Gefahren erwarten. Ich erhebe entrüstet den Protest des christlichen Gewissens, und ich erkläre, daß alle Menschen, Juden oder Nichtjuden, Brüder sind, weil sie vom gleichen Gott geschaffen wurden, daß alle Menschen, gleich welcher Rasse und Religion, ein Recht haben auf Achtung von seiten ihrer Mitmenschen und der Staaten. Die antisemitischen Maßnahmen von heute aber sind eine Verachtung der Würde des Menschen, eine Verletzung der heiligsten Rechte der Person und der Familie. Gott tröste und stärke die, welche auf unwürdige Weise verfolgt werden." [15]

Diese bischöflichen Appelle lösten im Land eine Welle der Solidarität aus. Weihbischof Chaptal von Paris ließ sich den Judenstern an die Soutane nähen. Die Organisation des Secours catholique – die französische Caritas – war maßgebend an den Hilfsaktionen beteiligt. Durch spontane Rettungsaktionen vor allem zugunsten jüdischer Kinder fanden Tausende Unterschlupf in Waisenhäusern, Pensionaten, Pfarrhäusern und Klöstern, bisweilen im Palais eines Bischofs. Auch nichtkatholische Organisationen haben sich um die Rettung von Juden verdient gemacht. Schätzungen zufolge gelang es 200 000 Juden in Frankreich zu überleben.

3. *Obligatorischer Arbeitsdienst*

Die dritte und wichtigste Konfrontation mit Vichy vollzog sich im Jahr 1943. Auf Drängen der Deutschen, die sich bisher mit der Anwerbung von Freiwilligen für einen Arbeitsdienst in Deutschland begnügt hatten, führte die Regierung am 17. Februar 1943 eine Dienstverpflichtung für die Franzosen der Jahrgänge 1920, 1921 und 1922 ein[16]. Diese Verfügung stellte die Christen vor einen schweren Gewissenskonflikt. Sollte man gehorchen und damit die Kriegsanstrengungen der Deutschen unterstützen? Oder war es erlaubt, sich dieser vom Feind erzwungenen Maßnahme zu entziehen? Die Entscheidung fiel nicht leicht: Wer sich weigerte, mußte wegen der angedrohten Strafe untertauchen. Auf einem Kongreß in Avignon entschieden sich die katholischen Jugendverbände für den Ungehorsam. Kardinal Liénart von Lille (1884–1973) stellte sich hinter ein theologisches Gutachten, das erklärte, es bestehe keine Gewissenspflicht, nach Deutschland zu gehen.

Etwa 600 000 Franzosen wurden damals als Arbeitskräfte nach Deutschland verpflichtet. Eine kleine Gruppe von katholischen Jungarbeitern, Theologiestudenten und Priestern meldete sich freiwillig – nicht weil sie mit den Deutschen zusammenarbeiten wollten, sondern weil sie es für ihre Pflicht hielten, auch dort als Christen präsent zu sein. Die ins Exil gezwungenen jungen Fran-

zosen, so meinten sie, könnten und dürften nicht allein gelassen werden. Sie wollten ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen teilen. Das war den Priestern nur dann möglich, wenn sie sich als Arbeiter für den Zwangsdienst in Deutschland verpflichten ließen. Als Priester hätte man sie nicht bei ihren Landsleuten wirken lassen.

Der spirituelle Ertrag des Experiments dieser etwa 100 bis 200 katholischen Freiwilligen war ungeheuer. Im Umgang mit ihren Landsleuten lernten die Priester und Seminaristen das Ausmaß der Entchristlichung kennen, das Abbé Godin 1943 in seinem Buch „France pays de mission" beschrieben hatte. Sie machten dieselben Erfahrungen wie die etwas älteren Jahrgänge in den Kriegsgefangenenlagern, soweit sie bei den Mannschaften geblieben waren. Diese Erfahrung wurde grundlegend für das Experiment der Arbeiterpriester[17].

Man darf nicht vergessen, daß hier ein schwerer Gewissenskonflikt durchgestanden wurde. Diese Arbeiterpriester der ersten Stunde sahen sich Freunden und Kollegen gegenüber, die für den Primat des Rechts optiert hatten und sich weigerten, durch ihre Mitwirkung einen ungerechten Krieg zu verlängern, die sich also praktisch der Widerstandsbewegung im Land angeschlossen hatten. Beide Gruppen spielten mit ihrem Leben. Etwa die Hälfte der Priester, die sich für die vom Pariser Kardinal Suhard aufgebaute geheime Arbeiterseelsorge in Deutschland gewinnen ließen, sind in Gefängnissen und Konzentrationslagern gelandet oder kamen bei der Bombardierung deutscher Städte und Rüstungsbetriebe ums Leben. Aus dem Opfer beider, aber auch aus den Erfahrungen der Solidarität mit den Nichtchristen, wuchs der Wagemut jener Vorhut des französischen Katholizismus, die nach dem Krieg neue Formen der Seelsorge erprobte und theologisch begründete.

Die Bischöfe zwischen den Fronten

Das gehört jedoch einer späteren Epoche an. Für unseren Zeitraum ist noch nachzutragen, daß die Bischöfe nach den Konflikten mit Vichy allmählich von ihrer Doktrin der Loyalität gegenüber dem Regime abrückten. Ihre Einstellung wurde nuancierter. Wenn Pétain selber zugab, er sei nicht frei in seinen Entscheidungen, weil er dem Diktat der Deutschen unterliege, dann brauchte man solchen unfrei zustande gekommenen Beschlüssen nicht zu gehorchen. Unter Umständen konnte der Gehorsam verweigert werden. Die Bischöfe waren aber nicht bereit, darüber hinausgehende Direktiven zu erteilen. Sie wurden schweigsamer. Ende 1943, Anfang 1944 stellte sie die politische Entwicklung und die Polarisierung der Bevölkerung von den Kollaborateuren bis zu der im Untergrund agierenden Résistance vor nahezu unlösbare Gewissenskonflikte und Entscheidungszwänge.

Hinzu kommt, daß sie als Repräsentanten einer bürgerlichen Ordnung – sie blieben das trotz der Trennungsgesetze – Schwierigkeiten hatten, den Aufstand de Gaulles zu akzeptieren. Pétain blieb für sie der Mann, der fähig war, den immer unverschämteren Forderungen der deutschen Besatzungsmacht einen schützenden Damm entgegenzustellen. Diese Überschätzung der Rolle des greisen Marschalls ist nur dann verständlich, wenn man sich den Symbolcharakter seiner Person vor Augen hält.

Spätestens nach der Landung der Alliierten im Sommer 1944 stand die deutsche Niederlage fest, waren die Tage Vichys gezählt. Einzelne Bischöfe gerieten mit deutschen Behörden und der französischen Polizei in Konflikt, sie mußten sich Hausdurchsuchungen gefallen lassen, wurden unter Hausarrest gestellt oder zeitweilig verhaftet. Bischof Piguet von Clermont-Ferrand wurde nach Dachau abgeschoben. Diese Zwischenfälle zu später Stunde korrigierten das negative Bild, das gerade die katholische Résistance vom Episkopat hatte.

Die Zahl der Katholiken in der Résistance war inzwischen so groß geworden, daß sie mit den Kommunisten die stärkste Gruppe bildeten. Georges Bidault, ein katholischer Journalist der Zeitung L'Aube, wurde am Vorabend der Befreiung Präsident des Nationalrats der Résistance. Gerade in diesen Kreisen war die Kritik an den Bischöfen am schärfsten. Der Dominikaner Bruckberger, „Generalaumônier" der Résistance, formulierte das so:

„Als Katholiken der Résistance haben wir nicht gehorcht. Das hat uns in eine schwere Krise hineingeworfen. Die Anweisungen der zu Vichy übergegangenen Bischöfe haben uns unsicher gemacht, die feierlichen Versicherungen der Legitimität des Marschalls uns in Ängste gestürzt... Wir haben uns nicht daran gehalten, waren aber immer in der Furcht, so viele gegen uns verschworene Autoritäten herauszufordern ... Entweder haben die Worte Legitimität, Gewissenspflicht, Gehorsamspflicht ihren Sinn im Inneren des Christentums verloren und die Autorität, die sie gebraucht, setzt sich dem Spott aus; oder der Aufstand gegen diese Legitimität, gegen diese Pflicht, gegen diese Aufgabe war eine unverblümte Einladung zur Sünde. Hätte man bloß den einzelnen Katholiken die Freiheit ihrer politischen Entscheidung gelassen, so hätten wir Verständnis dafür aufgebracht, daß die Bischöfe irgendwie zu Rand kamen mit einer Regierung, die scheinbar der Kirche ein Minimum ihrer Rechte ließ. Aber man legte uns eine Verpflichtung auf politischem Gebiet auf, das in der Tat zum sittlichen Entscheidungsbereich des Menschen gehört. Ich bitte schlicht um eine Antwort. Daß die Résistance erfolgreich war, ändert nichts an der Rechtsfrage: Sind wir, was die Vergangenheit anbelangt, frei, oder müssen wir uns ihrer anklagen?" [18]

Die „Säuberung" des Episkopats

Georges Bidault stellte nach der Befreiung maßlose Forderungen auf Absetzung von Bischöfen. Wäre es nach ihm gegangen, hätten Bischofsmitren in großer Zahl fallen müssen. Er ließ eine Liste von 30 Bischöfen – nahezu einem Drittel des Episkopats – aufstellen, die zur Demission genötigt werden sollten,

und schlug auch gleich ihre möglichen Nachfolger vor. Diese massive Absetzung von Bischöfen war unsinnig und undurchführbar; denn es waren auch Männer wie Bischof Théas von Montauban auf die schwarze Liste geraten, die ein tapferes Wort gesprochen hatten. Auch de Gaulle teilte den Säuberungseifer des späteren Ministerpräsidenten nicht. Andere Probleme, wie die gefährlich ausufernde Abrechnung mit den wahren Kollaborateuren, das Verhältnis zu den Kommunisten, das neue Wirtschaftsprogramm, die Rolle Frankreichs in der internationalen Politik, erhielten Priorität. De Gaulle war wohl verstimmt über die Haltung des Episkopats gegenüber seiner Bewegung und verärgert über Äußerungen einzelner Prälaten. Doch er sah es nicht als Aufgabe der Stunde an, jetzt am französischen Episkopat eine alle Proportionen sprengende Rache zu nehmen.

Der Faktor Zeit spielte wohl die größte Rolle, um die Gemüter zu beruhigen. Der kompromittierte Erzbischof von Aix, der ins Kloster Solesmes geflüchtet war, dankte von sich aus ab; die Bischöfe Dutoit von Arras und Auvity von Mende, die sich durch Loyalitätsbezeugungen gegenüber dem Marschall in später Stunde in ihren Diözesen unmöglich gemacht hatten, wurden zum Rücktritt überredet. Vier weitere Prälaten im Bischofsrang, Weihbischof Beaussart von Paris und die Apostolischen Vikare von Rabat, St. Pierre und Miquelon und Dakar wurden aus ihren Ämtern entfernt. Bischof Serrand von Saint-Brieuc stellte man einen Koadjutor zur Seite. Insgesamt wurden so sieben Bischöfe eliminiert. Der Prozeß war im Juni 1945 abgeschlossen.

Der neue Nuntius Angelo Roncalli, der überraschend von Ankara nach Paris berufen worden war, weilte damals bereits ein halbes Jahr in Frankreich. De Gaulle hatte sich standhaft geweigert, irgendeinen der in Vichy akkreditierten Diplomaten zu empfangen, und keine Ausnahme für den Päpstlichen Nuntius Valerio Valeri gemacht; bei seiner Exilregierung in London war kein päpstlicher Vertreter akkreditiert gewesen. Doch ist das Maßhalten bei der Absetzung von Bischöfen nicht sosehr der Bauernschläue Roncallis zu verdanken; Roncalli wurde mit der Affäre erst befaßt, als die Personalveränderungen bereits abgeschlossen waren. Die Distanz zu den Ereignissen, die Vordringlichkeit anderer Aufgaben und die Zurückhaltung Roms, sich den übertriebenen Forderungen katholischer Extremisten zu beugen, hatten das Ihrige bewirkt. Die einzigen Argumente, die Rom für eine Absetzung gelten ließ, waren das „odium plebis", der Vertrauensverlust des Bischofs beim Volk, und der Wunsch nach Frieden[19].

Leider gelang es nicht, in der viel wichtigeren Frage der Schulsubventionen eine Verständigung zu erreichen. Wohl wurde die Aufhebung der Kongregationsgesetze stillschweigend übernommen. Doch der Vorschlag André Latreilles, des Kultusdirektors im Innenministerium, die Subventionen an die katholischen Schulen sollten nicht wie unter Vichy an die Bischöfe, sondern an Eltern-

komitees gehen, fand keine Beachtung. Am 28. März 1945 beschloß die Nationalversammlung mit Stimmenmehrheit, die Subventionen für die freien Schulen zu streichen.

Folgerungen

Obwohl die Erforschung dieser Periode im französischen Katholizismus noch nicht abgeschlossen ist, ergeben sich doch einige Folgerungen. Am eindeutigsten stehen die Bischöfe im Blickfeld des Betrachters. Ihr Gewissenskonflikt 1940, die theologisch nicht aufgearbeiteten Probleme der Legalität einer Regierung im besetzten Land, die stillschweigende Hinnahme der ersten antisemitischen Gesetze, bei einigen die Versuchung, aufgrund staatlicher Leistungen an Privatschulen oder formaler Freundlichkeiten ein Regime zu akzeptieren, das immer mehr zum Komplizen der Unmenschlichkeit herabsank, all das deutet auf Schwächen hin, die sich zum Teil auch bei den Episkopaten anderer Länder finden. In der Öffentlichkeit erregte das Schweigen gegenüber der Verletzung elementarer Menschenrechte das größte Ärgernis. Aber auch die scharfen Proteste einzelner Bischöfe gegen die Verfolgung der Juden fanden ein starkes Echo.

Die vichyfreundliche Politik des Episkopats in den ersten zwei Jahren, ihr nicht abgebrochener Kontakt mit Verwaltungs- und Regierungsstellen haben jedoch einen Raum geschaffen, in dem vereinzelte wagemutige Priester und Laien, die zumeist nicht mit der Gewissensnot der Bischöfe konfrontiert waren, sich resolut für ein christliches Zeugnis einsetzen konnten. Dieses mußte nicht unbedingt in die Richtung der Résistance gehen. Bei den Arbeiterpriestern hatte missionarisches Wirken den Vorrang ohne Rücksicht auf Beweggründe nationaler oder politischer Art.

Andererseits bewirkte der im persönlichen Ringen durchgestandene Gewissensentscheid, besonders die Zuwendung zur Résistance, eine Aufwertung des individuellen Gewissens und eine größere Bereitschaft, auch in Zukunft das Risiko unpopulärer Entscheidungen einzugehen. Der Verlust an spiritueller Autorität, den der Episkopat erlitt, wurde so durch einen Zuwachs an Selbstverantwortung unter Klerikern und Laien aufgehoben. Die neue Partnerschaft, zu der die französischen Katholiken nach 1945 bereit waren, die pastoralen, liturgischen und ökumenischen Initiativen, die Bereitschaft zum Dialog mit einem nichtchristlichen Humanismus, das alles ist ohne die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs nicht vorstellbar. Es ist Aufgabe des Historikers, diese inneren Zusammenhänge weiterzuerforschen; der Theologe sollte sich davor hüten, aus den Ereignissen von damals ein beliebig wiederholbares Handlungsmodell zu konstruieren.

ANMERKUNGEN

[1] E. Guerry, L'Eglise catholique en France sous l'occupation (Paris 1947).

[2] J. Duquesne, Les catholiques français sous l'occupation (Paris 1966).

[3] Im Druck liegen vor die Akten von Grenoble: Eglises et Chrétiens dans la IIe guerre mondiale. La Région Rhône-Alpes (Lyon 1978); die Mehrzahl der Beiträge von Lille wurden von Y. Hilaire veröffentlicht in Bd. 70 der von der Universität Lille III hrsg. Zschr. „Revue du Nord", 1978; die Beiträge von Lyon bereitet X. de Montclos für den Druck vor.

[4] Außer den bereits genannten Titeln vgl.: G. Maron, Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970 (Göttingen 1972); A. Latreille – R. Rémond, Histoire du catholicisme en France, Bd. 3, La période contemporaine (Paris ²1962); die Beiträge von R. Rémond, H. Holstein, P. Scoppola, M. Winock u. R. Bédarida in: 2000 ans de christianisme (Paris 1976), Bd. 9; A. Latreille, De Gaulle, la libération et l'Eglise catholique (Paris 1978).

[5] Maron, 255.

[6] Vgl. J. M. Mayeur, Le catholicisme français et la Première Guerre mondiale, in: Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte, Bd. 2 (1974) 377–397.

[7] Zitiert nach Duquesne, 11.

[8] Latreille – Rémond, Bd. 3, 621.

[9] Die französischen Protestanten, obwohl nur eine Minderheit (2% gegenüber 94% Katholiken), waren besser über den Nationalsozialismus informiert als die Katholiken und schwenkten durchweg entschiedener in die Bahn des geistigen und politischen Widerstands ein. Das hängt einmal damit zusammen, daß sie eingehender über das Schicksal der protestantischen Kirche in Deutschland nach der Machtergreifung informiert waren, zum anderen weil die Theologie Karl Barths unter den jüngeren Pastoren sich durchsetzen konnte. So fanden Barths Appelle an die französischen Protestanten, die Zeichen der Zeit zu deuten (Dez. 1939 und Okt. 1940), hier ein vorbereitetes Terrain. Dazu trat die in Jahrhunderten erprobte Haltung des Nonkonformismus und des Widerstands gegenüber einer Umgebung, die die Existenz des französischen Protestantismus bedrohte. Vgl. dazu den Beitrag von P. Bolle in den Akten des Kolloquiums von Grenoble, 39–50; außerdem: Les Eglises Protestantes pendant la Guerre et l'occupation. Actes de l'Assemblée Générale du Protestantisme Français réunie à Nîmes du 22 au 26 oct. 1945 (Paris 1946); M. Boegner, Ein Leben für die Ökumene (Frankfurt 1970) 149 ff.; A. Freudenberg, Rettet sie doch! Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reiches (Zürich 1969).

[10] Vgl. dazu H. Umbreit, Les services d'occupation allemands et les églises chrétiennes en France, in: Revue du Nord 70 (1978) 299–309.

[11] Zu dieser Äußerung, die öfter entstellt zitiert wird, vgl. Latreille, 33

[12] Duquesne, 51.

[13] Vgl. R. Bédarida, Les armes de l'esprit. Témoignage Chrétien (1941–1944) (Paris 1977).

[14] Die beste Zusammenfassung in den Beiträgen von B. Delpech in den Kolloquien von Grenoble (143 bis 179), Lille und Lyon; meine auf Duquesne (255) fußende Angabe in der Encyclopédie de la Guerre 1939–1945 (Casterman, Brüssel und Paris 1977, 176), daß die Theologische Fakultät Lyon am 17. Juni 1941 einen ersten Protest gegen die antisemitischen Gesetze vom 2. Juni einreichte, ist dahin zu berichtigen, daß dieses Dokument nicht veröffentlicht wurde, weil die Fakultät sich zu keiner einheitlichen Stellungnahme durchringen konnte; vgl. den Beitrag von W. Rabi in den Akten von Grenoble, 195 ff.

[15] Duquesne, 260 ff.

[16] Ebd. 280 ff.

[17] Aus der umfänglichen Literatur über die Arbeiterpriesterbewegung sei erwähnt E. Poulat, Naissance des prêtres-ouvriers (Paris 1965); über die Gefangenen- und Arbeiterseelsorge vgl. Ch. Klein, Le diocèse des barbelés 1940–1944 (Paris 1973).

[18] Zit. nach Duquesne, 444.

[19] Vgl. hierzu die Aufzeichnungen von Latreille.

Peter Antes

Christliche Gurus

Theologie in Indien

Die religiösen Traditionen Indiens sind alt, vielfältig und immer wieder für Außenstehende faszinierend. Indien ist sowohl die Heimat des sog. Hinduismus als auch das Geburtsland des Buddhismus, der von dort seinen friedlichen Missionsweg bis hin nach Japan angetreten hat.

Angesichts dieser Tatsache mag es merkwürdig erscheinen, daß immer wieder im Lauf der Geschichte Christen aufbrachen, um Indien zu bekehren, so daß dieses vielleicht religiöseste Land der Erde zugleich zu einem bevorzugten Missionsland wurde. Die Geschichte dieser Mission ist möglicherweise so alt wie das Christentum selbst, wenn wir den Überlieferungen der sog. Thomaschristen Glauben schenken. Historisch greifbar und in ihrer Geschichte weitgehend durchsichtig ist die Missionstätigkeit, die seit Beginn der Neuzeit von Europa ausging und durch Europäer ausgeübt wurde.

Bereits einige der ersten Missionare der Neuzeit haben klar erkannt, daß zahlreiche Elemente indischer Religiosität durchaus auch innerhalb des Christentums in Indien geduldet, ja sogar wohlwollend gefördert werden könnten. So trat z. B. der Jesuit Roberto Nobili (1577–1656) für eine großzügige Adaptation indischer Praktiken ein. Vor allem das indische Erlösungsideal wollte er ins Christentum integrieren, ein Versuch, der erst in jüngster Vergangenheit erfolgreich durchgeführt wurde. Durchgesetzt hatten sich nämlich zunächst nicht die Befürworter der Adaptation, sondern die, die spöttisch die „heidnischen" Praktiken belächelten und den Konvertiten unerbittlich eine totale Umkehr abverlangten.

Diese Auffassung vom Hinduismus wurde bald auch für jene Intellektuellen Indiens zur bestimmenden Meinung, die nicht zum Christentum übergetreten waren. Sie wurde ihnen in der Schule vermittelt, und dies, weil unter dem Schutz der Kolonialmacht England weitgehend das gesamte Schulwesen in der Hand der Missionare war. So war für nahezu alle gebildeten Inder der Hinduismus ein minderwertiger Aberglaube, der der Entwicklung Indiens im Weg stand, und vereint mit ihren christlichen Lehrern harrten sie des ersehnten Verschwindens dieser überkommenen Irrtümer. Christentum und europäisches Denken waren für sie weitgehend ein und dasselbe. In dieser Situation war die religiöse Tradition der Inder für die Christen indiskutabel; die Vertreter die-

ser Tradition ihrerseits erhofften sich lediglich, weiterhin noch geduldet zu werden. Ihr Selbstwertgefühl war praktisch erloschen.

Dies änderte sich grundlegend, als europäische Wissenschaftler Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts die geistigen Schätze Indiens erkannten und erschlossen[1]. Britische Gelehrte studierten mit großem Interesse die heiligen Schriften der Hindus. An englischen Universitäten wurden Lehrstühle für Sanskrit und andere orientalische Disziplinen eingerichtet. Anders als die Missionare, die die heiligen Bücher der Hindus gewöhnlich geringschätzten und verhöhnten, waren diese britischen Orientalisten voll der Bewunderung und feierten die erhabene Literatur des Ostens. Wenigstens ein Name sei hier stellvertretend für viele genannt: F. Max Müller (1823–1900), der mit der 50bändigen Reihe „The Sacred Books of the East" diese Tendenz für viele Inder gewissermaßen in sich verkörpert. Das Echo auf diese Textreihe war und ist in Indien so groß, daß es etwa die deutsche Organisationsleitung der Goethe-Institute für angebracht hielt, ihre Niederlassungen in Indien nicht – wie allgemein üblich – Goethe-Institute zu nennen, sondern Müller-Institute.

Die unmittelbaren Auswirkungen dieser aufblühenden britischen Orientalistik auf Indien konnten begreiflicherweise nicht lange auf sich warten lassen. Sie fanden ihren sichtbaren Ausdruck in der sog. bengalischen Renaissance der Jahre 1773–1835. Diese leitete jene Epoche ein, die man gemeinhin als „modernen Hinduismus" oder „Neohinduismus" bezeichnet.

Der moderne Hinduismus

Als die wesentlichsten Elemente des modernen Hinduismus können gelten: ein neu erwachtes Selbstwertgefühl und eine daraus resultierende verstärkte Hinwendung zu den Schriften der eigenen Tradition, ein Sensus für soziale Fragestellungen und damit für konkrete Mißstände im damaligen Indien sowie die theologische Auseinandersetzung mit Christus und dem Christentum.

Mit Eifer begannen damals junge Intellektuelle Indiens die heiligen Bücher des Hinduismus, vor allem die Upanishaden, zu studieren. Das hohe Ethos dieser Schriften verblüffte und ließ manche zeitgenössische anstößige Praktik als nicht ursprünglich und deshalb reformbedürftig erscheinen. In Form und Inhalt, so glaubten viele, seien diese Schriften der Bibel mindestens ebenbürtig, wenn nicht eindeutig überlegen.

Lediglich das geringe soziale Engagement machte vielen Autoren immer wieder zu schaffen. In der Tat ist das Ideal in diesen Hinduschriften – von der Bhagavadgita einmal abgesehen – nicht so sehr der, der sein Leben hingibt für seine Freunde. Das Ideal ist vielmehr der, der aus dem Kreislauf der Wiedergeburten ausscheidet. In ihm vollendet sich Geschichte. Deshalb kann Dr. Sar-

vepalli Radhakrishnan (1888–1975) schreiben: „Wenn der historische Prozeß nicht ein und alles ist, wenn wir nicht ewig dazu verdammt sind, einem unerreichbaren Ideal nachzujagen, dann müssen wir an einem bestimmten Punkt des historischen Prozesses die Vollendung erreichen, und diese besteht im Überschreiten unserer historischen Individualität, in unserer Flucht aus Geburt und Tod, in unserer Flucht aus dem Saṃsāra (dem Kreislauf der Wiedergeburt) . . . Die Geschichte ist die Durchführung einer Absicht, und wir nähern uns ihrer Vollendung mehr und mehr. Mokṣa ist die Vollendung der Bestimmung eines jeden Einzelwesens. Wenn diese Vollendung erreicht wird, endet die historische Existenz."[2]

Diese Loslösung vom Auf und Ab des Werdens und Vergehens, kurz: die Er-lösung (mokṣa) zu erleben und darin eine einzigartige Er-füllung zu finden, ersehnen die „Saṃnyāsis", die Mönche und Nonnen des Hinduismus[3]. Niemand kann sagen, wie viele Saṃnyāsis es derzeit in Indien gibt. Sie sind das eigentliche Rückgrat der einzelnen Sekten und des Hinduismus. Sie sind die Spezialisten, die Praktiker und Theoretiker des Hinduismus. Es gibt kaum einen Zug, der den vielen Gruppen der Hindu-Mönche gemeinsam wäre. Man findet heute vornehme Svāmis in Seidenroben, die in großen Wagen fahren, Paläste bewohnen und gelehrte Ansprachen über den Hinduismus halten, und man findet zahllose Analphabeten, die ihren Körper mit Asche einschmieren, vollkommen nackt gehen, zu keinem Menschen ein Wort sagen, buchstäblich nichts besitzen und auch nichts besitzen wollen. Manche tragen das orangefarbene Mönchskleid, andere tragen weiße Tücher, wieder andere gar nichts oder nur einen schmalen Streifen aus Leinen oder Eisen zwischen den Beinen. Manche bemalen sich den ganzen Körper phantastisch mit Farben, andere tragen mehr oder weniger auffällig die Sektenzeichen auf der Stirn, wieder andere verzichten auf jedes „Tilaka". Manche tragen einen eisernen Dreizack in der Hand, andere einen in Tuch gehüllten langen Stab, andere ein Wassergefäß, andere Pfauenfedern. Manche tragen lang wallende Locken, andere einen glattrasierten Schädel, andere lassen das Haar zu langen Zöpfen verkrusten und vor dem Gesicht wie einen Kettenvorhang tanzen, andere stecken es auf. Manche stellen große Ansprüche, andere sind vollkommen bedürfnislos. Manche beachten hunderterlei Vorschriften für die Reinheit der Speisen, andere essen alles, wie es kommt.

Die Reihe solcher Beobachtungen könnte noch weiter fortgesetzt werden. Entscheidend bei all diesem Tun aber ist, daß es ausgerichtet ist auf die Erlösung des jeweiligen einzelnen und daß es damit auf die Welt und das konkrete Zusammenleben der Menschen hier jedenfalls – in welcher konkreten Form auch immer – verzichtet. Es ist im wahrsten Sinn des Wortes „heimlose Existenz", die gewissermaßen als „Kontrastruktur" innerhalb der indischen Gesellschaft erscheint[4]. Die indische Gesellschaft als solche ist hierfür ohne Belang.

Dies sahen einige Vertreter des modernen Hinduismus mit aller Deutlichkeit.

Bereits der erste bedeutende Vertreter, Raja Ram Mohan Roy (1772–1833) und der von ihm gegründete Brahma-Samaj fühlten sich der sozialen Gerechtigkeit und dem Einsatz für die Mitmenschen verpflichtet. Roys diesbezügliche programmatische Schrift trägt den bezeichnenden Titel: „The Precepts of Christ. The Guide to Happiness and Peace". Dieses Buch, 1820 veröffentlicht, besteht weitgehend aus Zitaten aus dem NT und stellt Jesus als Führer („Guide"), also eine Art Guru dar.

Hier wird ein weiterer wesentlicher Zug des modernen Hinduismus deutlich: Selbstbewußt integrieren diese Hindus Jesus in den Hinduismus. Man erinnert sich seiner asiatischen Herkunft wie etwa Keshub Chandra Sen (1838–1884) und vereinnahmt dann seine Lehre für den Hinduismus. Treffend hat dies Mahatma Gandhi (1869–1949) als Antwort auf Madame Pollaks Frage, warum er bei seiner Bewunderung für Christus nicht selbst Christ würde, so formuliert: „Ich kam zu dem Schluß: in Ihren heiligen Schriften ist nichts, was wir nicht auch in den unseren hätten, und daß ich, wenn ich ein guter Hindu wäre, auch ein guter Christ sein würde. Es bestand für mich keine Notwendigkeit, Ihrem Bekenntnis beizutreten, damit ich an die Schönheit der Lehren Jesu glaube oder seinem Vorbild zu folgen versuchen kann." [5]

Selbst die Inkarnationslehre wurde in Anlehnung an die indische Lehre vom Avatāra durch Svāmi Akhilananda (1894–1962) und Radhakrishnan (1888 bis 1975) als hinduistisches Gedankengut identifiziert. So kann Christus vollständig – die Inkarnationslehre eingeschlossen – in den Hinduismus integriert werden. Lediglich bei der Frage, ob Jesus Christus der einzige Sohn Gottes ist, bricht der Unmut der Hindus gegenüber Absolutheitsansprüchen mit aller Schärfe durch. Hierzu sagt Gandhi: „Hier unterscheiden wir uns. Für Sie war Jesus der einzige Sohn Gottes. Für mich war er ein Sohn Gottes, wenn auch viel reiner als wir andern alle. Aber jeder von uns ist ein Sohn Gottes und fähig, das zu tun, was Jesus tat, wenn wir nur versuchen, das Göttliche in uns zum Ausdruck zu bringen." [6]

Gandhis Position macht deutlich, in welcher Weise Jesus in dem Gesamtgefüge des Hinduismus seinen Platz gefunden hat. Sie macht aber auch deutlich, weshalb das Christentum seinerseits nicht in den Hinduismus aufgenommen werden kann. Wie Gandhi machen nahezu alle Vertreter des modernen Hinduismus einen deutlichen Unterschied zwischen Jesus Christus und dem Christentum. Jesus verdient Verehrung und Aufnahme in den Hinduismus, das Christentum nicht. Dennoch suchten die Vertreter dieses modernen Hinduismus seit langem den Dialog mit den Christen. Sie wollten mit ihnen über die zahlreichen Gemeinsamkeiten sprechen und waren auch bereit, zu den Unterschieden Stellung zu nehmen. Die Gesprächsbereitschaft auf seiten der Christen jedoch war zunächst gering. Nur zögernd ging man auf die indische Tradition ein.

Die „indische" Theologie im Christentum

Wenn Peter Knauer[7] fordert, der Umgang des Neuen Testaments mit der jüdischen Überlieferung solle als Modell für das Verhältnis zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen gelten, so folgt daraus für Indien: es ist die Aufgabe der Theologen zu zeigen, in welcher Weise Jesus und die christliche Botschaft die Erfüllung der adventlichen Erwartung ist, die in der religiösen Überlieferung Indiens zum Ausdruck kommt. Deshalb darf in diesem Zusammenhang auf die rein apologetische Literatur verzichtet werden.

Beachtung dagegen verdienen all die Versuche, die in irgendeiner Weise an den Hinduismus anknüpfen und von da aus das Christentum als Erfüllung darstellen, es gewissermaßen dem indischen Kontext entsprechend neu durchdenken. „Rethinking Christianity Group" nannten sich einige Christen, die 1938 unter dem Titel „Rethinking Christianity in India" (Madras, CLS) einen Sammelband veröffentlichten, der praktisch als Auftakt zur „indischen" Theologie innerhalb des Christentums gewertet werden darf. Die bekanntesten Vertreter dieser Gruppe sind Sri Vengal Chakkarai Chettiyar (1880–1958), Pandippedi Chenchiah (1886–1959), Bischof Aiyadurai Jeusdasan Appasamy (1891–1976), S. Jesudason u. a. m. Interessant ist, daß die meisten von ihnen Laien sind und eigentlich keine besondere theologische Ausbildung genossen haben.

V. Chakkarai Chettiyar war ein Konvertit vom Hinduismus[8]. Er war Rechtsanwalt und widmete einen guten Teil seiner Zeit der Gewerkschaftsbewegung in Madras. Manchmal nannte er sich einen christlichen Kommunisten. Eine Zeitlang war er Bürgermeister von Madras. Er war mehrere Jahre Herausgeber der Zeitschrift „The Christian Patriot" und veröffentlichte regelmäßig Aufsätze in christlichen Zeitschriften wie „The Guardian" (Madras). Seine theologische Position zeigen am klarsten seine zwei Bücher „Jesus the Avatar" (1930) und „The Cross and Indian Thought" (1932). Aus allen seinen Schriften spricht das Verlangen, christlichen Glauben und christliche Erfahrung in indischen religiösen Formen zu fassen. Er betont die religiöse Erfahrung „anubhava" als Basis aller Autorität. Er versucht auch, den Glauben an Christus zu den Schlüsselbegriffen der Wiedergeburtslehre „karman" (Tat) und „dharma" (Weltgesetz) sowie zu dem Prinzip „bhakti" (tätige Liebe) in Beziehung zu setzen. Aus seinen theologischen Schriften spricht die Überzeugung von der Einzigartigkeit und der Endgültigkeit Jesu. Während Gott in der Vergangenheit auf mancherlei Weise in der israelitischen, der indischen oder in anderen Religionen gesprochen habe, sei in der Menschwerdung Jesu eine andersartige und engere Einung zwischen Gott und Mensch geschehen als die zwischen Körper und Geist oder Körper und Seele. Für ihn ist die Menschwerdung Schlüssel zu letzter Wahrheit. Indem er den indischen Begriff des „avatāra", der Herabkunft Gottes zur Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung, zur

Interpretation Christi benutzt, betont er, daß Jesus Christus *der* „avatāra" ist, nicht *ein* „avatāra" unter vielen.

P. Chenchiah gehört zu einer christlich gewordenen Brahmanenfamilie. Auch er war Rechtsanwalt und für viele Jahre Richter. Er vertritt die Einzigartigkeit des Christentums, fordert aber, daß jeder Hindu, der sich zum Christentum bekehrt, den Hinduismus weiterhin als „seine geistliche Mutter" betrachtet. Hinsichtlich der Methode, geistliche Werte zu entwickeln, erwog er die Möglichkeit eines christlichen Yoga.

Die Vorstellungen dieser beiden Vertreter der „Rethinking Christianity Group" wie aller anderen dieser Gruppen lassen erkennen, wie sehr hier eine Brücke zwischen hinduistischem Gedankengut und Christentum in Indien zu schlagen versucht wurde. In immer neuen Varianten werden die Themen des Hinduismus aufgegriffen und im christlichen Verständnis neu gedeutet.

Hinduismus erschöpft sich nicht in philosophisch-theologischen Spekulationen. Er fordert Praxis. Deshalb durften bereits die Saṃnyāsis als „das eigentliche Rückgrat" (Klostermaier) des Hinduismus bezeichnet werden. Die Darstellung der christlichen Theologie in Indien wäre deshalb einseitig, wenn sie nur theoretische Positionen behandeln würde, selbst wenn noch auf viele andere Theologen eingegangen würde wie etwa Paul D. Devanandan (1901–1962), Sastri Nehemiah Goreh (1825–1895), Pandita Ramabai (1858–1922), Naryan Vaman Tilak (1862–1919), oder die Zeitgenossen J. Russell Chandran, Christopher Duraisingh, Raymond Panikkar (einziger Katholik in dieser Aufzählung!), Mark Sunder Rao, Stanley J. Samartha, M. M. Thomas u. a. m. Weil der Hinduismus seine Lebenskraft aus der Meditation und der religiösen Erfahrung schöpft, haben besonders die christlichen Versuche indischen Mönchtums eine große Bedeutung.

Die Ashrams

Die Versuche knüpfen an die indische Tradition der Ashrams an, einer Art Kloster, und übernehmen auch die indische Bezeichnung. Sowohl Protestanten als auch Katholiken haben solche Ashrams gegründet.

1921 gründeten Dr. Jesudason und Dr. E. Forrester-Paton etwa 180 km westlich von Madras einen Ashram, der eine indische Form der Familie Christi, Christu-Kula-Ashram, darstellen soll. Rein äußerlich umfaßt dieser Ashram ein Krankenhaus, eine kleine Schule und dann die eigentlichen Gebäude des Ashram, in diesem Fall eine im Stil dravidischer Tempel erbaute Kapelle, eine Gemeinschaftsküche und die einzelnen Zellen der Angehörigen des Ashram.

Schon die Beschreibung der Gebäude läßt die Akzente der Missionsarbeit klar zutage treten. Das Krankenhaus und in einem gewissen Sinn die Schule

unterstreichen das stark karitative Engagement. Tatsächlich kümmerten sich die Mitglieder des Ashram um die Kranken, besonders die Leprakranken. Sie zeigten dadurch, daß ihre Predigt von der Nächstenliebe auch zu Taten drängt. So lebten sie ein Zeugnis des christlichen Glaubens, bei dem die Tat den Worten voll entsprach. Dabei verzichteten sie nicht auf das Wort, wie es häufig in hinduistischen Ashrams der Fall ist. Dort übt der einzelne sich in Meditation und verspürt keinerlei Bedürfnis, anderen seine Erfahrung mitzuteilen oder gar sie noch zu einem ähnlichen Weg zu ermuntern. Im Christu-Kula Ashram dagegen wurde regelmäßig gepredigt. Vornehmlich der Sonntag diente der Verkündigung, und die Kunde von diesen Predigten sprach sich rasch in der Umgebung herum und zog immer wieder interessierte Zuhörer an.

Ein weiterer Ashram wurde 1922 von J. Winslow in Poona gegründet und ist unter dem Namen „Christa Prema Sevā Sangha" bekannt. Es ist hier nicht der Ort, die wechselvolle Geschichte dieses Ashram zu beschreiben. Was seinen Stellenwert innerhalb des Christentums angeht, so ist zu erwähnen, daß er ursprünglich rein anglikanisch war. 1971 nahm er auch katholische Schwestern auf und ist seither ökumenisch. Hinsichtlich der Spiritualität orientiert er sich an den Idealen des hl. Franziskus und pflegt eine christliche Form von Bhaktifrömmigkeit. Die Armut des Ashram und seiner Mitglieder macht auf die Inder großen Eindruck. Erwähnung verdient noch der „Christa Sishya Ashram", der aus einer Bewegung innerhalb des Syrisch-orthodoxen Seminars 1930 entstand.

Das erste katholische Experiment dieser Art ist der Ashram des bekannten französischen Paters Jules Monchanin (1895–1957)[9]. Zusammen mit dem französischen Benediktiner Henri Le Saux gründete er bei Kulitalai am Ufer des Flusses Kavery im tamilischen Süden am 21. März 1950 seinen Ashram, der es sich zum Ziel gesetzt hat, die christliche Überhöhung des Hinduismus offenbar werden zu lassen.

Inbegriff der christlichen Gotteslehre ist zweifellos das Dogma der Trinität. Beim Versuch, diese Trinitätslehre in indische Terminologie zu übersetzen, knüpfen Monchanin und Le Saux bewußt an ein älteres Vorbild an: an Brahmabandhav Upadhyaya (1861–1907), jenen bedeutenden Bengali, der vom Hinduismus zum Katholizismus konvertierte und sich auch als Christ entschieden zu seiner hinduistischen Vergangenheit und Herkunft bekannte.

Brahmabandhav versuchte eine theologische Formulierung mit Bezug auf Shankara. Er war davon überzeugt, daß die (monistische) Advaita-Philosophie der höchste Gipfel der indischen Philosophie ist, höher auch als Ramanujas personalistisches System. So wurde für ihn „Brahman" der bestgeeignete Begriff für die Übertragung des Wortes „Gott", wie sich das auch aus der Übersetzung des von ihm gewählten Namens „Theophilus" mit „Brahmabandhav" (Freund des Brahmā) ergibt. Brahmān kann als „Sat", „Cit" und „Ananda"

(Sein, Einsicht, Seligkeit) beschrieben werden. Für Brahmabandhav ist der Vater Sat, reines Sein, der Sohn ist Cit, der Logos, und Ananda ist die Seligkeit im Heiligen Geist. Brahmabandhav ist der Meinung, daß er auf diese Weise einen höheren Gottesbegriff als einen personalistisch begründeten erhält. Größte Seligkeit kann nur erreicht werden durch die Kontemplation, in der der Mensch mit Gott, mit Brahman eins wird.

Monchanin und Le Saux greifen diese indische Auslegung der Trinität auf. Wenn nämlich der wahre Saṃnyāsi des Hinduismus anhand solcher Lehren seinen Geist auf das einzige, monistische Brahma konzentriert und ihm von daher Erlösung zuteil wird, so gilt dies in noch höherem Maß auch vom Christen. „Mit größerer Inbrunst und mit mehr Recht als sein Saṃnyāsi-Bruder darf der christliche Mönch Sat sprechen, wenn seine Betrachtung sich dem Vater zuwendet, dem ‚Ursprung ohne Ursprung', der Quelle und dem Ziel des Ausströmens und der ‚Sammlung' des göttlichen Lebens; Cit, wenn er über den Logos meditiert, das dem Seienden konsubstantiale Erkenntnisbild; Ananda, wenn er den Paraklet betrachtet, der den Vater und sein Wort in der Freude der absoluten Liebe vereint." [10] Sat, Cit, Ananda, kurz: Saccidânanda, ist somit nicht mehr nur ein hinduistischer Ausdruck für die Fülle des Brahma, es gibt nun auch christliche Eremiten von Saccidânanda, wie Monchanin und Le Saux sich selbst nennen.

Die Eremiten von Saccidânanda verkörpern gleichzeitig das Ideal eines christlichen Saṃnyāsi und eine indische Theologie, deren hinduistischer Kontext unverkennbar ist. Damit kommen wir zurück zur Theologie, der „Lehre" im eigentlichen Sinn, die aber in Indien nie ganz losgelöst von der anderen Seite – also christlich: dem, der in der Nachfolge Christi steht, oder hinduistisch: dem, der sich auf den Guru einläßt – gesehen werden darf.

Bis zum Zweiten Vatikanum (1962–1965) wurde in den katholischen Priesterseminaren Indiens Theologie vorwiegend in Lateinisch bzw. später hauptsächlich in Englisch gelehrt. Beide Sprachen sind westliche, europäische Sprachen; ihre Begrifflichkeit und Assoziationswelt sind von unserer Kultur bestimmt. Die Einführung der Landessprachen und damit die Übernahme dortiger kultureller Kontexte in die Theologie (und nicht nur in die Liturgie) machen die Auseinandersetzung mit der außerchristlichen Tradition erforderlich. Was bislang nur der Versuch einiger weniger war, ist so allen als Aufgabe gestellt. Ja das Zweite Vatikanum macht mit seiner Erklärung „Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen selbst einen ersten, höchst bedeutenden Versuch, wichtige Grundlehren des Hinduismus als wahr und heilig für die Lehre der Kirche anzuerkennen.

Protestanten wie Katholiken müssen in Zukunft nach weiteren, besseren Verstehensweisen des Hinduismus suchen und ein verantwortetes, mutiges „Rethinking Christianity in India" wagen. Eine Unvereinbarkeit von Hinduismus und

Christentum a priori zu postulieren, ist angesichts der bereits unternommenen Versuche nicht mehr gerechtfertigt und im übrigen auch nicht einsichtig. „Ein christlicher Vedānta, ein christliches Mahāyāna oder auch christliches Zen sind meiner Meinung nach nicht mehr synkretistisch als christlicher Aristotelismus oder christlicher Existentialismus." [11] Schließlich sind ja auch die einzelnen theologischen Schulen der abendländischen Theologie häufig aus Adaptationen an gewisse außerchristliche Philosophien und Zeitströmungen hervorgegangen.

Mit Blick auf diese neue, noch zu leistende Übersetzungsarbeit sei es abschließend gestattet, einige offene Fragen anzusprechen, die auf zentrale Themen des Gesprächs mit dem Hinduismus hinweisen.

Diskussionspunkte für die Zukunft

Ein zentraler Diskussionspunkt für jeden christlichen Dialog mit dem Hinduismus, aber auch mit dem Jinismus und Buddhismus, ist die christliche Stellung zur Lehre von der *Wiedergeburt*. Diese Lehre besagt – auf eine einfache Formel gebracht –, daß dieses Leben nicht das einzige auf dieser Erde unter den Kategorien von Geborenwerden und Sterben ist, sondern eingebettet ist in den großen Kreislauf des Lebens in der Weise, daß Taten dieses Lebens für spätere Leben in ihrer Befindlichkeit von Bedeutung sind, wie auch dieses jetzige Leben, das wir gegenwärtig leben, seinerseits entscheidende Impulse für seinen Verlauf von Taten früherer Leben empfing. Ziel aller Erlösungswege ist es daher, aus diesem Kreislauf der Leben auszuscheiden, der unendlichen Abfolge von Geburt, Tod und Wiedergeburt endgültig zu entrinnen.

Tod und Auferstehung im klassischen Verständnis des Christentums haben hier keinen Ort. Auch Gottes Barmherzigkeit und die Vergebung der Sünden können offenbar in diese Vorstellung nicht integriert werden. Hier liegen zweifellos entscheidende Divergenzen vor, die bisher nicht verringert werden konnten. Es ist hoffentlich hier deutlich geworden, daß diese Wiedergeburtslehre überhaupt nichts mit der „Wiedergeburt" zu tun hat, die Jesus im Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3, 3 ff.) fordert.

Ein weiterer zentraler Diskussionspunkt ist sicherlich das *Verhältnis von religiöser Erfahrung und Dogma*. Letzteres wirft – westlich gesprochen – die Wahrheitsfrage auf und ist in diesem Sinn ent-scheidend. Religiöse Erfahrung dagegen steht für erlebte Religion, wobei der Erlebnisgrad das Wahrheitskriterium ist. Daher gilt: „Die Religion ist, ebenso wie die Poesie, keine bloße Idee, sie ist Ausdruck. Gott bringt sich selbst zum Ausdruck in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Schöpfung, und auch unsere Haltung dem Ewigen gegenüber muß der Ausdruck der unendlichen Mannigfaltigkeit unserer Individualität sein." [12] Oder: „Die wahre Religion . . . ist inneres Erlebnis. Religion ist nicht Hören

und Hinnehmen, sie ist Sein und Werden. Das, woran die Seele glaubt, das, was sie anbetet, zu dem muß sie werden. Das ist Religion." [13]

Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion oder Denomination ist damit eine sekundäre Frage. „Wenn Gott wahrlich das Zentrum aller Religionen ist und jeder einzelne sich auf einem der Radien zu diesem Zentrum hinbewegt, dann ist es absolut sicher, daß wir alle dieses Zentrum erreichen müssen. Im Zentrum, in dem sich alle Radien treffen, haben unsere Unterschiede ein Ende." [14] Je mehr Religionen es gibt, desto mehr Möglichkeiten hat also der einzelne, sich seine Religion zu wählen. Dabei sind alle Religionen untereinander gleichwertig. Lediglich in ihrer Attraktivität für den einzelnen unterscheiden sie sich noch. „Strebe nach Verwirklichung und wähle die für Dich geeignetste Methode. Iß die Mangos und laß die andern sich über den Korb streiten" [15], lautet die Devise. Mission hat dann nur noch den Sinn der Vermehrung des religiösen Angebots. Institutionelle Zugehörigkeit, sakramentale Aufnahme durch Taufe usw. verlieren jegliche Heilsbedeutung.

Dies sind bei weitem nicht alle, aber in jedem Fall grundsätzliche Fragen, die das Christentum herausfordern und es zwingen, das Verhältnis von ewig unwandelbarer Botschaft und zeit- und kulturbedingten Vorstellungen, die durch die Jahrhunderte mit ihr verschmolzen waren, angesichts der indischen Herausforderung neu zu bestimmen.

Die gesellschaftliche Wirklichkeit im Indien der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts ist nicht mehr homogen die eines irgendwie gearteten klassischen Hinduismus. Daneben gibt es zahlreiche andere Vorstellungen, deren Grundkonzeptionen oft auf Europa hinweisen. So gibt es indische Formen des Marxismus und Kommunismus, die bezeichnenderweise vor allem in der christlichen Provinz Kerala gut gedeihen; es gibt weiter Säkularisierungsvorstellungen und Revolutionsparolen aller Art.

Auf all diese Konzeptionen ist der christliche Guru der Ashrams keine gültige Antwort. Ja, es scheint, daß die neuere christliche Hinwendung zum einheimischen, sozio-kulturellen Kontext bisweilen Gefahr läuft, nostalgisch sich für Konzeptionen zu interessieren, die im Indien unserer Tage zwar von manchen hochgelehrten Brahmanen noch vertreten werden, deren Relevanz für die Mehrheit der Hindus aber vielleicht doch überschätzt wird.

Die komplexe geistesgeschichtliche Situation in Indien erfordert sicher eine ebenso komplexe theologische Deutung. Hierfür kann der höchst geistreiche und vielseitige Theologe M. M. Thomas als Vorbild gelten [16]. Es wird viele solche Theologen geben müssen, damit die gesamte Breite der Fragen der Inder sich in der christlichen Antwort wiederfindet.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu P. Antes, Christus und Christentum in der Sicht der großen Weltreligionen, in: Theologie und Philosophie 51 (1976) 385–396, hier 389 f.
[2] S. Radhakrishnan, Weltanschauung der Hindu (Baden-Baden 1961) 66 ff.
[3] Vgl. K. Klostermaier, Hinduismus (Köln 1965) 361.
[4] L. F. M. van Bergen, Licht op het leven van religieuzen (Nijmegen 1975) 9 ff., 69 ff., 208 f.
[5] Zit. bei S. J. Samartha, Hindus vor dem universalen Christus (Stuttgart 1970) 94.
[6] Ebd. 98.
[7] P. Knauer, in: Offenbarung, geistige Realität des Menschen, hrsg. v. G. Oberhammer (Wien 1974) 153–170.
[8] Vgl. dazu J. Russell Chandran, die theologische Aufgabe der indischen Kirche, in: Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart, hrsg. v. H. Bürkle (Stuttgart 1966) 152–166, hier: 159 f.
[9] H. de Lubac, Images de l'Abbé Monchanin (Paris 1967).
[10] J. Monchanin, H. Le Saux, Die Eremiten von Saccidânanda (Salzburg 1962) 265 f.
[11] J. G. Arapura, Die Wiederentdeckung des Symbols, in: Indische Beiträge, 125–151, hier: 138.
[12] R. Tagore, Flüstern der Seele (Freiburg o. J.) 89.
[13] Vivekananda, Inana-Yoga, Bd. 2 (Zürich ^{3}1969) 193.
[14] Ebd. 179.
[15] Ders., Gespräche auf den Tausend Inseln (Zürich 1944) 158.
[16] M. M. Thomas, The Christian Response to the Asian Revolution (London 1966); The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance (London 1969); Man and the Universe of Faiths (Bangalore 1975).

Norbert Greinacher

Kirche und Arbeiterschaft

Ein Briefwechsel Cardijn – Greinacher

Bereits die erste Fassung des Entwurfs für den Beschluß der Würzburger Synode „Kirche und Arbeiterschaft", wie sie der sechsten Vollversammlung der Synode zur ersten Lesung vorlag, enthielt das berühmt gewordene Wort Papst Pius' XI., worin er es als den großen Skandal des 19. Jahrhunderts bezeichnete, daß die Kirche die Arbeiterklasse verloren habe. Da von vielen Seiten, namentlich durch den Kirchenhistoriker Professor Erwin Iserloh, die Echtheit dieses Papstwortes bestritten wurde und der Synode bereits ein Antrag D 370 vorlag, die Bezugnahme auf dieses Papstwort in der Abschnittsüberschrift zu streichen, bemühte sich Georg Ruhmöller als Berater der für diese Vorlage verantwortlichen Sachkommission III um die Bestätigung der Echtheit und erhielt vom Archiv Cardijn in Brüssel noch rechtzeitig vor der zweiten Lesung in der achten Vollversammlung der Synode die ausdrückliche und belegte Bestätigung.

Daraufhin konnte der Berichterstatter der Sachkommission, Professor Oswald von Nell-Breuning, seinen Bericht an die Vollversammlung am 20. 11. 1975 mit den Worten beginnen: „Eine gute Nachricht: den Bemühungen von Herrn Ruhmöller ist es gelungen, aus dem Archiv Cardijn nicht nur die Echtheit des Papstwortes von dem großen Skandal des 19. Jahrhunderts bestätigt zu bekommen; wir haben den originalen französischen Wortlaut. Cardijn hat ihn immer wieder angeführt und betont, der Papst habe nicht gesagt, die Arbeiter seien von der Kirche abgefallen, sondern die Kirche habe die Arbeiterschaft verloren. Genau in diesem Sinne haben wir das Papstwort verstanden und in Teil 1 der Vorlage versucht, zu klären, welche Fehler oder Mißgriffe auf seiten der Kirche diesen Verlust herbeigeführt haben und was die Kirche besser machen könne und solle, um den Verlust nicht noch größer werden zu lassen und das Verlorene zurückzugewinnen" (Protokoll der achten Vollversammlung, S. 59).

Nichtsdestoweniger genügte auch diese Bestätigung noch nicht, um alle Zweifel auszuräumen; insbesondere Prof. Iserloh hielt seine Bedenken aufrecht und führte in der Nachmittagssitzung des gleichen Tages im zweiten Absatz seines Diskussionsbeitrags aus: „Des weiteren geht es um das immer noch unsichere Papstwort an Cardijn. Es ist ja nicht wahr, daß wir eine sichere Quelle gefunden haben, denn das Cardijn-Archiv konnte in seiner Mitteilung an die Kom-

mission auch nur auf einen Artikel von Cardijn hinweisen, der nach dem Tode von Pius XI. geschrieben ist. Wir haben aber frühere Stellen, wo Cardijn von sich aus, ohne Rekurs auf Pius XI. dieses Wort gebracht hat, und als kritischer Historiker bin ich geneigt, in einem solchen Falle bei noch viel größeren Leuten als Cardijn mit einer Gedächtnistäuschung zu rechnen. Aber selbst wenn es stimmt: Wir wollen doch endlich einmal aufhören, private Papstworte in so wichtigen Dingen ins Feld zu führen" (ebd. 82).

Um entgegen diesen Zweifeln die Echtheit des Papstwortes überzeugend und unwiderleglich zu beweisen, hätte man schon damals gern den zwischen mir und Cardijn unter dem 21. bzw. 26. April 1960 in eben dieser Angelegenheit geführten Briefwechsel veröffentlicht, sah sich jedoch daran gehindert durch den privaten Charakter des Briefwechsels, dies um so mehr, als Cardijn selbst im letzten Absatz seines Briefs gebeten hatte, ihn nicht durch Veröffentlichung seiner Antwort in irgendwelche Händel hineinzuziehen. Jetzt, mehrere Jahre nach seinem Tod, besteht keine solche Gefahr mehr. Ich glaube daher, nicht nur im Sinn der ehemaligen Sachkommission III der Gemeinsamen Synode, sondern auch im Interesse der geschichtlichen Wahrheit zu handeln, wenn ich nunmehr diesen Briefwechsel veröffentliche. (Der Brief Cardijns ist aus dem Französischen übersetzt.)

Greinacher an Cardijn (Essen-Werden, 21. April 1960)

Sehr geehrter, hochwürdiger Monsignore!

. . . Heute komme ich mit einem anderen Anliegen zu Ihnen. Hier in Deutschland wie auch anderswo wird sehr oft ein Wort zitiert, das Papst Pius XI. zu Ihnen gesagt oder an Sie geschrieben haben soll. Es handelt sich hier um das Wort, das ich zitiere nach H. Godin, Y. Daniel, La France pays de mission?, Paris 1957, Seite 157: „Le grand scandale de l'Eglise au XIX^{e} siècle c'est qu'elle a perdu la classe ouvrière."

In letzter Zeit wurde nun mehrfach der Einwand vorgebracht, daß dieses Wort von Papst Pius XI. überhaupt nie gesprochen worden sei. Vor allem Pater Gundlach SJ führte neulich in einem Vortrag aus, daß dieses Wort erstens nicht gesprochen worden sei und zweitens dem Inhalt nach nicht stimme.

Monsignore, ich wäre Ihnen zu außerordentlichem Dank verpflichtet, wenn Sie mir mitteilen könnten, ob dieses Wort so von Papst Pius XI. gesprochen oder geschrieben wurde und gegebenenfalls wann dieses war und an welcher Stelle. Vielleicht könnte man dadurch manche hier in Deutschland verbreiteten Mißverständnisse aufklären.

Mit herzlichem Dank für Ihre Bemühungen und freundlichen Grüßen bin ich Ihr sehr ergebener

Norbert Greinacher

Cardijn an Greinacher (Brüssel, 26. April 1960)

Lieber Mitbruder und Freund,

Ihren Brief vom 21. April habe ich erhalten. Ähnliche Anfragen trafen in den letzten Jahren bei mir ein, unter anderem aus Kanada. Ich habe jedesmal *vertraulich und persönlich* darauf geantwortet und darauf bestanden, daß man meine Antwort nicht mißbrauche und daß man mich nicht in mehr oder weniger öffentliche Kontroversen verstricke, die ich bedauerlich finde.

1. Was den zitierten Satz betrifft

Der Heilige Vater Pius XI. hat ihn mir gesagt bei der ersten *Privat*audienz 1925. Kann er als ein Papstwort betrachtet werden? Es ist sicher kein unfehlbares Wort! Ich habe es unmittelbar danach in Rom wiederholt, öffentlich und privat, auch gegenüber den engsten Mitarbeitern des Papstes wie auch vor dem zahlreichsten Publikum an der Gregoriana, im Angelicum, in der Propagandakongregation, im Pium Latinum und an anderen Kollegien und selbst während eines Vortrags vor allen Prälaten, die das Staatssekretariat des Vatikans bilden. Ich habe es hunderte Male wiederholt in Belgien, in Frankreich, in Spanien, in Portugal, in Holland und anderswo. Die Zeitungen, die Zeitschriften haben es wiedergegeben.

Während des ganzen Pontifikats Pius' XI. (1925–1939) hat niemand den Satz angezweifelt. Ich habe den Heiligen Vater etwa zwanzigmal gesehen bis zum Tag vor seinem Tod. Weder er selbst noch sonst jemand hat es mir verwiesen, sondern er hat mich überhäuft mit Ermutigungen und mit Dank während der Audienzen, in Briefen und bei Empfängen. Sein Staatssekretär, Kardinal Pacelli, der Papst Pius XII. und sein damaliger Substitut Kardinal Montini haben nicht aufgehört, die Lobreden und Ermutigungen Pius' XI. zu wiederholen. Die Broschüre „Die Kirche angesichts des Problems der Arbeiterjugend" wurde geschrieben auf Bitte des Staatssekretariats und zweimal durch es korrigiert, bevor sie 1949 herausgegeben wurde und durch es offiziell an alle Nuntien geschickt wurde. Was soll man aus dieser Einmütigkeit schließen?

2. Was den Sinn betrifft

Der Akzent lag auf dem ersten Ausruf des Heiligen Vaters: „Ja, nicht nur eine Elite, sondern die Masse! Sie muß für die Kirche wiedererobert werden." Und dann der Satz: „Der größte Skandal . . ." Sodann eine ganze Erklärung über die falsche Elite, die von der Masse getrennt ist, und die wahre Elite, Hefe im Teig, die mit der Masse lebt. Mit der Schlußfolgerung: „Ja, töten Sie sich, um die Masse der Arbeiterklasse wieder zur Kirche zu führen." Der Heilige Vater wollte keinen Vorwurf erheben, sondern insistieren auf einer Abwesenheit, auf einer Tatsache. Hier kann man wirklich sagen: „Geben Sie mir den Satz eines Autors, und ich werde ihn hängen lassen." Ich könnte die ganze Linie des Pontifikats Pius' XI. nachzeichnen von *Quadragesimo Anno* über *Divini Redemptoris* usw., um dadurch seine Besessenheit für die Arbeitermasse deutlich zu machen. Man wird vielleicht zahlreiche Erinnerungen wiederfinden in meinen Papieren, die man zu sammeln und zu ordnen versucht.

3. Was die augenblicklichen Diskussionen betrifft

Ich glaube, daß sie vor allem durch das Problem der Arbeiterpriester entstanden sind. Soll die Arbeitermasse wieder erobert werden durch ein direktes *priesterliches* Apostolat in der Masse oder durch ein *Arbeiter*apostolat in der Masse? Sie kennen den Satz von Pius XI.: „Die *ersten und unmittelbaren* Apostel der Arbeiter werden die Arbeiter sein." Ich glaube, daß die augenblickliche Diskussion zu eilig und zu leidenschaftlich ist. Man wird in wenigen Jahren viel klarer die Gedankenwelt Pius' XI. erkennen.

Ich schreibe Ihnen dies ohne Überlegung wie einem Freund. Um Gottes willen, verwickeln Sie mich jetzt nicht in eine Kontroverse oder eine Diskussion über dieses Thema.

Empfangen Sie, lieber Mitbruder, meine sehr treuen Grüße in Christo.

Jos. Cardijn

UMSCHAU

Die Eigentumsfrage in den Dokumenten der katholischen Soziallehre

In der Auseinandersetzung über die Stellung der katholischen Soziallehre zum Eigentum wird meist auch auf kirchenlehramtliche Äußerungen hingewiesen. Gelegentliche Hinweise reichen jedoch nicht aus, um das Verständnis dieser Lehre, ihrer Entwicklung und namentlich der Kämpfe zu erschließen, die zum Teil im eigenen Haus ausgetragen wurden oder noch werden, zum anderen Teil gegen außenstehende Gegner geführt werden mußten und müssen, um deren Angriffe auf die Institution des Eigentums abzuwehren. Darum hier der Versuch, in aller Kürze einen Überblick darüber zu bieten.

Daß die Kirchenväter des ersten christlichen Jahrhunderts nicht so sehr dem Eigentum als solchem als vielmehr dem *Reichtum* äußerst kritisch, ja skeptisch gegenüberstanden, ist bekannt; einzelne rhetorisch besonders eindrucksvoll formulierte Äußerungen von Kirchenvätern werden von engagierten Gegnern des Eigentums heute noch gern ins Feld geführt; davon braucht hier nicht die Rede zu sein.

Verhältnismäßig früh setzt in der Kirche auch schon der Streit um die *religiöse Armut* ein, das ist um die Armut der allmählich zu Reichtum gelangten Kirche und um die Armut der Armut gelobenden Ordensleute. Obwohl er in der heutigen Eigentumsdiskussion immer noch nachklingt, ist auch davon hier nicht zu handeln.

Den Beginn einer „Soziallehre" der Kirche pflegen wir mit der Enzyklika *Leos XIII. „Rerum novarum"* (1891) anzusetzen. Obwohl deren Thema die Arbeiterfrage ist, handelt sie eingehend vom Eigentum, näherhin von dessen Berechtigung, die gegen die Angriffe des Kommunismus-Sozialismus verteidigt wird. Ganz klar wird ausgesagt, Gott habe es den Menschen und der staatlichen Rechtsetzung überlassen, die Eigentumsordnung den jeweiligen Erfordernissen des Gemeinwohls entsprechend zu gestalten.

Leider setzt Leo XIII. bei seinen Lesern die Kenntnis und die Einsicht voraus, was dieser Gestaltungsfreiheit als unwandelbarer Kern vorgegeben ist, und versäumt es, dies ausdrücklich klarzulegen; so bezeichnet er kurzerhand das Eigentum schlechthin als *naturrechtlich*, womit er sich in Widerspruch zu setzen scheint zu Thomas von Aquin, der es als *„ius gentium"* (nicht unser Völkerrecht, sondern bei allen Völkern anzutreffendes Recht) bezeichnet. Tatsächlich besteht kein Widerspruch. Leo XIII. spricht davon, daß es überhaupt Eigentum gibt; das Bestehen einer Eigentumsordnung und deren gewissenhafte Beachtung ist für ihn ein unmittelbar aus der „Natur der Sache" (aus der Widmung der Erdengüter an alle Menschen) erfließendes Rechtsgebot; in diesem Sinne ist Eigentum „ius naturae". Alle Völker haben dem durch von ihnen geschaffene oder bei ihnen eingelebte, im wesentlichen übereinstimmende, in den Einzelheiten dagegen weit auseinandergehende Eigentumsordnungen Genüge getan; das nannten die Alten „ius gentium"; davon spricht Thomas von Aquin und ihm folgend die scholastische Tradition. So haben beide, Leo XIII. und Thomas, jeder mit seiner Aussage vollkommen recht.

Jahrzehntelange, mit Leidenschaft geführte, auch heute noch nicht ganz zur Ruhe gekommene Auseinandersetzungen, die dem Ansehen der katholischen Soziallehre schwer geschadet haben, wären uns erspart geblieben, wenn Leo XIII. die seinen Zeitgenossen nicht mehr geläufige Unterscheidung zwischen dem, was hier Gotteswerk, und dem, was Menschenwerk ist, in Erinnerung gerufen hätte. Ehrlicherweise wird man zugeben müssen, daß nicht nur die Zeitgenossen stark unter dem Eindruck des individualistisch-liberalistischen Zerrbilds des

Eigentums standen, sondern auch die Enzyklika selbst sich nicht völlig dem Einfluß des Zeitgeistes zu entziehen vermocht hat; von einer „Heiligsprechung" des Eigentums, die man hat hineinlesen wollen, kann allerdings keine Rede sein.

Obwohl Leo XIII. klargestellt hatte, der Staat habe die Eigentumsordnung zu gestalten und den jeweiligen Erfordernissen des Gemeinwohls anzupassen, ging unter dem Einfluß der auch weit in katholische Kreise eingedrungenen Vorstellung vom „Nachtwächterstaat" der Streit um die Befugnisse des Staats gegenüber dem Eigentum weiter. Liberalen Katholiken erschien es unvorstellbar, daß der Papst dem Staat mehr zugestanden haben könne als Vorschriften bau-, feuer- oder anderer sicherheitspolizeilicher Art zu erlassen über den *Gebrauch*, den der Eigentümer von seinem Eigentum machen darf.

In diesem Sinn wurde denn auch Rerum novarum ins Deutsche übersetzt, wobei der Übersetzer völlig übersah, daß der Papst vom Gebrauch (der Anwendung oder Handhabung) nicht des Eigentums, sondern des Rechts auf Eigentum, das ist von dem Recht, Eigentum zu erwerben, spricht; dieses Recht könne der Staat nicht abschaffen, sondern habe nur dessen Handhabung zu regeln (RN 35, Abs. 3). Daß mit der Fehlübersetzung genau das verneint wurde, was Leo XIII. an früherer Stelle (RN 7) ausdrücklich dem Staat als Aufgabe zuweist, wurde offenbar nicht bemerkt. Was er dem Staat zuerkennt, ist weit mehr als staatliche Intervention im technischen Wortsinn (bloßes Eingreifen aus besonderem Anlaß von Fall zu Fall); nach ihm soll der Staat vielmehr eine *Gesamtordnung* des Rechtsinstituts „Eigentum" mit allen einschlägigen Rechtsfiguren und Rechtsnormen entwerfen und verwirklichen. Der diesbezüglich entbrannte Streit ist wirklich nicht ihm anzulasten, sondern den Lesern der Enzyklika, die in ihren gewohnten Vorstellungen nicht begriffen, und – für den deutschen Sprachbereich – der Übersetzung, die entscheidende Stellen fehlerhaft übertrug.

Gern wirft man Rerum novarum und den ihr nachfolgenden kirchenamtlichen Dokumenten vor, sie hätten übersehen oder verkannt, daß der oder die Gegner gar nicht das Eigentum überhaupt, sondern nur das private *Produktionsmittel*eigentum bekämpfen, an dessen Stelle sie Gemeineigentum setzen wollten. In der Tat wäre es glücklicher gewesen, dies deutlicher herauszustellen und die Abwehr streng auf den Punkt zu konzentrieren, auf den der Angriff sich richtete. Leos Beweisführung für das Eigentum zeigt aber, daß er genau wußte, worum es ging. Als Beweis für das, was er verteidigt, wählt er das Recht des Arbeiters, von seinem Lohn sich ein Stück *Boden* zu kaufen. Boden ist kein Konsumgut, sondern ausgesprochen Produktionsmittel; was Leo verteidigt, was er dem Arbeiter sichern will und wünscht, daß er es erreiche, würden wir heute Produktionsmitteleigentum in Arbeitnehmerhand nennen, und das, was er dem Arbeiter wünscht und wonach zu streben er ihm empfiehlt, „Nebenerwerbssiedlung". Zu der Frage, ob der Staat gegebenenfalls befugt oder gar verpflichtet wäre, in die *Verteilung* des Eigentums einzugreifen, beispielsweise um sie gerechter zu gestalten, äußert Leo XIII. sich noch nicht.

Diese von Leo XIII. noch nicht angeschnittene Frage greift *Pius XI.* in *„Quadragesimo anno"* (1931) auf. Er erklärt die bestehende Verteilung des Eigentums (der Reichtümer) ausdrücklich als ungerecht und fordert mit Nachdruck deren gerechtere Gestaltung durch Beteiligung breitester Kreise am Eigentum und macht den Staat (mit-)verantwortlich dafür, will das Ziel aber nicht durch revolutionären Umsturz, sondern auf evolutivem Weg erreichen (Ziff. 59–62). Sich überhaupt mit der Eigentumsfrage zu befassen sieht er sich genötigt durch die Mißdeutungen der Lehre seines Vorgängers Leo XIII.; er präzisiert sie vor allem dahin, daß er der Individualfunktion und der Sozialfunktion des Eigentums gleiches Gewicht beilegt (Ziff. 45 f.). Aufs Ganze gesehen verteidigt er das Eigentum viel weniger, als er dessen soziale *Bindung* betont und den Eigentümern ihre daraus erwachsenden sozialen *Pflichten* einschärft.

In diesen Zusammenhang gehört auch sein *„Sozialisierungsbescheid"* (Ziff. 114); um des Gemeinwohls willen kann es nicht nur gerechtfertigt, sondern geboten sein, bestimmte

Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, also keine System- oder Total-Sozialisierung, wie der Kommunismus will, sondern in dem Ausmaß, wie Gründe des Gemeinwohls dafür sprechen. Das hat man dahin auslegen wollen, die katholische Soziallehre schätze das Privateigentum höher als das Gemeineigentum, und so gebe sie auch dem Privateigentum an Produktionsmitteln den Vorzug vor Gemeineigentum; das letztere bedürfe eines Rechtfertigungsgrunds, das erstere nicht. Das dürfte zu viel behauptet sein; eines Rechtfertigungsgrunds bedarf es dann, wenn rechtmäßiges Eigentum, gleichviel ob Privat- oder Gemeineigentum, seinem Eigentümer gegen dessen Willen entzogen werden soll. Grundsätzlich dagegen ist schlicht nach Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit zu entscheiden, ob bestimmte Güter besser in privater oder in öffentlicher Hand liegen. Ein echter Vorrang, dem sogar metaphysische Dignität zukommt, eignet nur dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen in seinem Verhältnis zur vernunftlosen Sachenwelt. Dies letztere mit Nachdruck betont zu haben, ist das besondere Verdienst Pius' XII. in seiner Pfingstansprache 1941.

Wo *Pius XII.* sonst auf das Eigentum zu sprechen kommt, geschieht es meist im Zusammenhang mit der Frage der sogenannten *„wirtschaftlichen Mitbestimmung"*; da sieht er die Gefahr, daß Eigentümerrechte verletzt werden; manche wollen ihn dahin verstehen, daß er eine voll gleichgewichtige Mitbestimmung der Arbeitnehmer mit dem Arbeitgeber in dessen Eigenschaft als Eigentümer der Produktionsmittel als unvereinbar mit der Institution des Eigentums ansehe. Diese Streitfrage ist hier nicht zu vertiefen. Daß Pius XII. dem gegenständlichen Eigentum den gleichen personhaften Charakter zugeschrieben habe wie der menschlichen Arbeit, ist eine Textfälschung, die an die Fehlübersetzung von Rerum novarum erinnert; Pius XII. spricht – wie Leo XIII. – vom *„Recht* auf Eigentum" (Botschaft an den Wiener Katholikentag 1952, Utz-Groner 628); dieses Recht ist selbstverständlich ein personhaftes, d. i. in der Personwürde des Geist-Leib-Wesens Mensch gründendes Recht.

Johannes XXIII. macht in *„Mater et magistra"* (1961) zur Eigentumsfrage keine Ausführungen grundsätzlicher Art, die über die Aussagen seiner Vorgänger hinausgingen. Zur Frage der Mitbestimmung äußert er sich wohlwollend; offenbar setzt er voraus, sie lasse sich so gestalten, daß weder das Eigentum als Institution noch wohlerworbene Rechte der Eigentümer verletzt werden müßten.

In dieser Richtung schreiten *Paul VI.* und das *Zweite Vatikanische Konzil* weiter fort, ohne grundsätzlich Neues auszusprechen. In *„Populorum progressio"* (1967) tritt Paul VI. noch einmal der liberalistischen Auffassung vom Eigentum als im mißverstandenen Sinn „absolutes", das ist schrankenloses, bedingungslos auszuübendes Recht entgegen (Ziff. 23); der Aufschrei, den er damit in der liberalen Wirtschaftspresse auslöste, bewies, daß diese Vorstellung immer noch fortlebt, ja, daß die Absage der katholischen Soziallehre in bestimmten Kreisen bis heute noch nicht einmal zur Kenntnis genommen ist.

Versucht man, sich über das Verhalten der Kirche und ihres Lehramts in Sachen des Eigentums ein *Gesamturteil* zu bilden, dann wird man bei aller Zustimmung zu ihrem Lehrgehalt dennoch einen bedauerlichen Fehler ihrer Verfahrensweise beklagen. Die Kirche hat sich das Gesetz des Handelns vom Gegner vorschreiben lassen; sie hat reagiert, statt rechtzeitig und dem Angriff zuvorkommend zu agieren. Weil vor allem der Sozialismus Marxscher Herkunft das private Produktionsmitteleigentum bekämpfte, hat die Kirche (die christlichen Kirchen), anstatt mit allem Nachdruck dessen Sozialfunktion zu betonen und den Eigentümern die ihnen daraus erwachsenden sozialen Pflichten einzuschärfen, sich darauf verlegt, die Institution des Eigentums und damit – so mußte es scheinen – die Position der Eigentümer, der Reichen und Mächtigen, zu verteidigen. Unvermeidlich zog sie sich damit den bösen Schein zu, es mit „denen da oben" gegen die Enterbten, die Proletarier zu halten. Diesen bösen Schein und den unvermeidlich damit verbundenen, kaum wiedergutzumachenden *Verlust an Vertrauen* hätte sie sich ersparen können.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Zwischen Krieg und Frieden

Zum zweiten Band des Lebensberichts von Jean Rudolf von Salis

Der Lebensbericht des Schweizer Historikers Jean Rudolf von Salis, über tausend Seiten umfassend, wurde inzwischen abgeschlossen[1]. Auf den ersten Band, 1975 erschienen und die Jahre 1901 bis 1939 darstellend (vgl. die Besprechung in dieser Zschr. 194, 1976, 569–571), folgt jetzt der andere Band, der mit dem Zweiten Weltkrieg beginnt und bis zur Schwelle der Gegenwart führt. Die Lebensbeschreibung unter dem Titel „Grenzüberschreitungen" darf als eine der klassischen Autobiographien unserer Zeit gelten. Dieses Urteil betrifft sowohl den Stoff wie die Form der Salisschen Vita, die genau das erste Dreiviertel des Jahrhunderts umspannt.

Von diesem zweiten Teil her betrachtet, will uns der erste als die farbige, gestaltenreiche Ouvertüre erscheinen: der Vorhang zu den eigentlichen Ereignissen hebt sich erst 1939, mit dem Beginn des Zweiten Weltkriegs. Von der Rolle, die Salis während dieser kriegerischen Ereignisse gespielt hat, ist im ersten Drittel des neuen Bandes ausführlich die Rede.

Wir machen uns von der Bedeutung des Rundfunks für die Kriegführung unzulängliche Vorstellungen. Es ist kaum zu ermessen, welchen psychologischen Einfluß dieses Medium auf die Mentalität der kriegführenden Parteien (aber auch der neutralen) gewann. Der Krieg wurde hier mit anderen Mitteln fortgesetzt, aber der Haß der Beteiligten kollidierte im Äther mit der gleichen Unerbittlichkeit wie auf den Schlachtfeldern. Drei Männer aus diesem Rundfunkkrieg bleiben in Erinnerung: Hans Fritsche auf seiten des „Großdeutschen Reichs", Lindley Fraser von der British Broadcasting Corporation und – zwischen diesen erbitterten Antipoden – Jean Rudolf von Salis aus Beromünster.

Salis war offiziell neutral, er mußte es sein, denn die Schweiz befand sich während des Kriegs in einer prekären Lage. Eingekreist von Nationalsozialisten, Faschisten und Vichy-Franzosen, war sie dem Druck der sogenannten Achsenmächte ausgesetzt. Sie mußte sich zu wirtschaftlichen Zugeständnissen entschließen, lieferte auch (ähnlich wie Schweden) Kriegsmaterial. In der Schweiz selbst stießen die Gegensätze hart aufeinander, sie entzündeten sich nicht zuletzt an den Kommentaren von Salis. Er sprach wöchentlich, freitags, immer um die gleiche Zeit; im Volksmund hieß er der „Freitagsprofessor", seine „Weltchronik" war für Unzählige der „Freitagstrost". Seine Kommentare, 1966 als Buch erschienen („Weltchronik 1939–1945") sind eine erregende Lektüre und enthalten die Geschichte der sechs Kriegsjahre in nuce.

Wer diese Sendungen hörte, wußte, auf wessen Seite Salis stand, obwohl dieser aus politischen Gründen sich der Parteinahme entschlagen mußte. Aber da er offiziell neutral war, durfte man erwarten, von ihm ein Höchstmaß an objektiver Information zu erhalten. Dies war der Grund der Anziehungskraft, die Beromünster für viele Hörer besaß, so weit sich der Sendebereich dieser Rundfunkanstalt erstreckte (Deutschland, Elsaß, Österreich, Tschechoslowakei, Holland, Ungarn, Kroatien, Oberitalien).

Als Salis die goldene Schiller-Medaille der Stiftung F.V.S. empfing, in einem Festakt im Hamburgischen Übersee-Club am 7. November 1978, hielt Carlo Schmid die eindrückliche Laudatio. In ihr erwähnte er die vielen Hörer, die, vor allem in Deutschland, aus Salis' Sendungen die Kraft zum Durchhalten geschöpft hätten – und bedankte sich in ihrem Namen.

Der Historiker, dies hat Salis wiederholt versichert, kennt den letzten Sinn der Geschichte nicht. Er zitiert zustimmend Heidegger: „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens", und er fährt fort: „Ich bin vielleicht nur ein Fragender geblieben, auch wenn ich in konkreten Situationen deutlich Stellung bezog." Im gleichen Zusammenhang heißt es: „Die enorme Bedeutung von Hegel und Marx war mir bewußt; aber Systematisierung und Typisierung haben für mich etwas Gewaltsames, dem ich die Erkenntnis und Heraus-

arbeitung des einmalig Wirklichen vorziehe. Das schließt den Sinn für Zusammenhänge, den Überblick über das Ganze nicht aus."

Unter solchen Voraussetzungen also kommentierte Salis sechs Jahre hindurch, Woche für Woche, die Ereignisse. Obwohl diese allen Gesetzen zu spotten schienen, ahnte Salis doch auf Grund seiner umfassenden geschichtlichen Kenntnis den Ausgang: „Denn Hitlers kein Maß und keine Rücksicht kennende Politik mußte über kurz oder lang dazu führen, daß eine überlegene Mächtekoalition entstand, die ihm zum Verhängnis werden sollte." Das Verhängnis konnte aufgehalten, durch spektakuläre Zwischenfälle unterbrochen, aber letztlich nicht verhindert werden. Diese Zuversicht des Kommentators schlug auch in scheinbar sachlichen Nachrichten durch, setzte die Akzente bei der Erörterung der militärischen Lage – und die Hörer spürten es, denn es bildete sich in jenen Jahren ein besonderes Sensorium für das in Worten nicht zu Fassende heraus.

Natürlich bestand dies Gespür auch auf der Gegenseite. Man wußte, wie man Salis einzuordnen hatte, und versuchte wiederholt auf diplomatischem Wege, ihn aus Beromünster zu entfernen. Daß sich sein Name auch auf einer der ominösen schwarzen Listen befand, die man für den „Endsieg" vorbereitet hatte, versteht sich von selbst für den, der die damaligen Verhältnisse kannte.

Für einen Humanisten und Europäer, der sich Burckhardt, Montaigne, Erasmus verpflichtet fühlte, war Hitler von vornherein eine indiskutable Figur. Es gibt im Politischen eine gründliche Aversion, die vor aller Beweisführung liegt und auf die in jedem Fall Verlaß ist. Aber Salis hat seine Abneigung gegen Hitler auch im einzelnen unablässig zum Ausdruck gebracht, an Argumenten bestand kein Mangel. „Mit Entrüstung wird keine gute Geschichte geschrieben", hat er einmal gesagt. Sein Urteil über Hitler scheint der historischen Wahrheit denkbar nah: „Ich weiß nicht, ob Hitler ‚dämonisch' oder ein rücksichtsloser Narr war; ihm fehlte die Gabe des echten Staatsmannes, der auf Imponderabilien achtet, im Verfolg seiner Machtpolitik das Vorhandensein anderer Machtansprüche in seine Berechnung einbezieht und die Folgen der eigenen Entschlüsse abzuschätzen vermag (was, nebenbei bemerkt, den Erfolg von Bismarcks Außenpolitik im Unterschied zu derjenigen Hitlers ausmachte)."

Freilich bildete die „Weltchronik" aus Beromünster mit ihrer außerordentlichen politischen Resonanz nur *einen* Schwerpunkt in Salis' zweiter Lebenshälfte. Als die eigentliche Aufgabe erscheint die Historie und deren Erforschung, eine Aufgabe, in deren Dienst Salis seine dreibändige „Weltgeschichte der Neuesten Zeit" stellte (1951–1960). Der erste Band handelt von den „historischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts"; der zweite gliedert sich folgendermaßen: „Der Aufstieg Amerikas – Das Erwachen Asiens – Die Krise Europas – Der Erste Weltkrieg"; der dritte Band führt „Von Versailles bis Hiroshima".

Dieser immense Stoff, rund 75 Jahre beschließend, scheint sich dem Griff eines einzelnen zu entziehen. Es ist nicht zufällig, daß die Geschichtswissenschaft neuerdings solche Zusammenfassungen meidet und sich auf Spezialuntersuchungen beschränkt. Es bedurfte eines universalen Geistes, dazu einer Kraft der Vision, um solcher Aufgabe Herr zu werden.

Freilich spielt in diesem Fall auch die Form eine entscheidende Rolle. Der Geschichtsschreiber, wie Salis sagt, muß immer zugleich Epiker sein; erst im epischen Medium wird Geschichte lebendig, blutvoll, konkret. Ohne gestaltende Kraft zerfällt die Historie dem Berichterstatter unter den Händen, löst sich in ein Bündel von Fakten auf, besteht aus Daten und Zahlen, die wie Perlen auf eine Schnur (die Schnur von Entwicklungen oder Ideen) gereiht werden: aber die Schnur zerreißt, und die Perlen rollen nach allen Seiten auseinander.

Salis ist ein großartiger Geschichtserzähler; dies betrifft sowohl die Historie als auch die eigene Vita. Sobald er mit seinem kenntnisreichen, eindringlichen Blick den historischen Stoff berührt, wird dieser lebendig, beginnt uns unmittelbar zu betreffen, auch wenn die Ereignisse lange zurückliegen. Salis vermittelt den Eindruck der geschichtlichen Gleichzeitigkeit: es handelt sich, in verjährten Gewän-

dern, um unsere Probleme, denen wir uns nicht entziehen können. Er verwandelt Geschichte in Gegenwart; eben damit wird Geschichte zum Epos, an dem wir teilhaben und in dessen Ereignisse wir verflochten sind.

Auch die „Grenzüberschreitungen" vermitteln diese Erfahrung: Der Epiker verbindet sich dem Historiker, aber beide konkurrieren nicht miteinander (wie etwa in den geschichtlichen Romanen Stefan Zweigs), sondern gehen eine überzeugende Synthese ein.

Jean Rudolf von Salis ist ein Homme de lettres im Sinn des Wortes, und es verwundert nicht, daß er mit bedeutenden Schriftstellern befreundet war, die den Umgang mit ihm suchten. Von Rilke war im ersten Band der Lebenserinnerungen ausführlich die Rede; in dem neuen Buch treten vor allem Thomas Mann, Max Frisch und Dürrenmatt in Erscheinung. Auch eines Mannes muß hier gedacht werden, der, als Schriftsteller und Historiker, eine ähnlich herausragende Gestalt war wie Salis: Carl Jakob Burckhardt, 1974 verstorben. Beide begegneten sich häufig privat und auf dem Feld der Politik. Burckhardt war der Glänzendere, Auffälligere; man gewinnt den Eindruck, als ob Salis sich ihm gegenüber gelegentlich zurückzöge. Aber zum Schluß kommen sich beide persönlich sehr nah: als Salis den Leidenden in seiner Wohnung aufsuchte. Ihr letztes Gespräch: Burckhardt war unheilbar krank, litt an Leukämie, vermochte nur noch – bei äußerster Schonung – drei Stunden am Tag zu arbeiten. „Carl Burckhardts Haltung war, wie immer, beherrscht, über Schweres gleitend, ohne Wehleidigkeit. Ein großer Herr."

Burckhardt ist nur vorübergehend mit der großen Politik in Berührung gekommen: als Völkerbundskommissar in Danzig (seine denkwürdigen Erinnerungen: „Meine Danziger Mission") und als Schweizer Botschafter in Paris nach dem letzten Krieg. Aber er war als Politiker glücklos; er resignierte, was im Widerspruch zu seinem glänzenden Auftritt stand. Auf Burckhardts politischer Laufbahn lag ein Schatten; Salis schreibt: „Ein gemeinsamer Freund meinte einmal, in England wäre ein solcher Mann Premierminister geworden. In der Schweiz ist er Präsident des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz gewesen."

Salis selbst lockte es nicht in die große Politik, obwohl alle Voraussetzungen gegeben waren. Er hat geschwankt, aber er zog die Wissenschaft dem Umgang mit der Macht vor. In ihm überschnitten sich die Vita activa des Politikers und die Vita meditativa des Gelehrten, jedoch die letztere gab den Ausschlag. Sein Bekenntnis lautet: „Ich brauchte Distanz zum Nur-Aktuellen. Zwar konnte ich wie Mommsen von mir sagen, ich sei zeitlebens ein ‚animal politicum' gewesen. Aber wie Mommsen war ich Historiker, nicht Politiker. Das Ethos meines Fachs ist ein anderes. Seine Erkenntnisse richten sich nicht nach Kriterien politischer Zweckmäßigkeit und gesellschaftlicher Rücksichtnahme, sondern nach dem, was einem gewissenhaften Forscher richtig erscheint. Sein Wille zur Wahrhaftigkeit stützt sich auf methodische Zucht und handwerkliches Können. Anders der Politiker. Er steht unter dem Zwang, aus Gründen der Opportunität zu reden und zu handeln; er dient Interessen, die zu verteidigen er sich vorgenommen hat. Die Rücksicht auf die Zweckmäßigkeit der Aussage und des Verhaltens, wie die Politik sie kennt und praktiziert, war nicht meine Sache." *Hans Jürgen Baden*

[1] Jean Rudolf von Salis, Grenzüberschreitungen. Bd. 2. Frankfurt: Insel 1978. 554 S. Lw. 48,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie

LAZZARINI, Andrea: *Johannes Paul I.* Der Papst eines neuen Morgens. Freiburg: Herder 1978. 207 S., Abb. Kart. 19,80.

Die Schnelligkeit, mit der heute bei aktuellen Anlässen Bücher geschrieben und gedruckt werden, steht meist im umgekehrten Verhältnis zur Qualität des Erzeugnisses, das dem Leser angepriesen wird. Wer mit solchen Befürchtungen das Buch Lazzarinis über Papst Johannes Paul I. in die Hand nimmt, erlebt eine Überraschung. Es handelt sich um eine sachliche und gut formulierte Biographie, ergänzt durch zahlreiche, hervorragend übersetzte Auszüge aus den Reden und Schriften des Bischofs, Kardinals und Papstes Luciani. Wer eine Würdigung sucht, die Johannes Paul I. auf dem Hintergrund der Probleme der heutigen Kirche und der Aufgabe des Papstes in dieser Zeit betrachtet und nicht nur die Fähigkeiten und Leistungen, sondern auch die Grenzen aufzeigt, muß auf spätere Biographen warten. Lazzarinis Buch trägt eher hagiographische Züge, aber nicht aufdringlich oder gar pathetisch, sondern verhalten und überzeugend: Für das, was im Augenblick sinnvoll und möglich ist, ein vorzügliches Buch, nicht zuletzt wegen der vielen Textbeispiele. Nur den Titel hätte man etwas weniger hochtrabend formulieren können: Wie will man dann den Morgen nennen, der mit der Wahl Johannes Pauls II. angebrochen ist?

W. Seibel SJ

HEMMERLE, Klaus: *Glauben – wie geht das?* Wege zur Mitte des Evangeliums. Freiburg: Herder 1978. 221 S. Lw. 19,80.

Aus einer Besinnungswoche des Aachener Bischofs mit Geistlichen seiner Diözese erwuchs der vorliegende Durchblick auf das Ganze des christlichen Glaubens. Eingerahmt von der Vor- und Nachfrage „Glauben, wie geht das?" (11–20 und 210–221) wird ein Weg in der Zeit (vgl. 211) vorgeschlagen, der mit Jesu Grundbotschaft vom Kommen der Gottesherrschaft einsetzt und über Nachfolge, Ethik, Kreuz und Auferstehung zur Geschichte der Kirche, dem Hl. Geist, Maria, der Welt bis zu den Letzten Dingen führt. Diese „Wegerfahrung des Glaubens" (14) läßt sich nur im Mit-Gehen nachvollziehen; dazu wird immer wieder eindringlich eingeladen. Abgesehen von den Rahmenüberlegungen, die mehr methodische Bedingungen entfalten – dabei kommt das ganze Bedeutungsfeld der Stichworte „Weg" und „Gehen" ins Spiel –, sind in der Regel für die einzelnen Themen Aussagen der Bibel als Grundlage gewählt. An ihnen wird beispielhaft die Wahrheit erhoben und auf die Mitte des Evangeliums orientiert, ohne daß dabei das Gesamt des Glaubens ausgeblendet würde; gelegentlich tritt es sogar ausdrücklich in den Vordergrund (vgl. 188). Betont ist die tendenzielle Harmonie oder Fluchtrichtung verschiedener neutestamentlicher Schriften herausgearbeitet, etwa Verbindungen zwischen Perspektiven bei Lukas und Markus zu solchen bei Paulus oder von Matthäus zu Johannes.

Diese Art zu lesen hat ihr Recht an der Sache, verheimlicht aber auch nicht ihre katholische Herkunft. Vom Wort Gottes aus wird damit sichtbar, wie Glaube geht – durch die ganze christliche Geschichte bis heute (vgl. 214). Allerdings erweist sich ständig, wie sehr dieses Gehen von jener Mitte des Evangeliums abhängt, die Jesus Christus selbst ist als Weg vom Vater und zu ihm. Der Versuch verknüpft in erstaunlicher Geschlossenheit die „vordogmatische" Unmittelbarkeit der Schrift, kirchliche Tradition, dogmatische Reflexion und geistliche Weisung fürs Leben aus dem Glauben zu einer Einheit des Weges (212 f.), die jedem von Nutzen ist, der angesichts heutiger Vielfalt an Fragen und Vorschlägen sich vom Phänomen Christentum verwirrt fühlt.

Vielleicht mag es bisweilen ein recht anspruchsvoller Weg scheinen, aber auch darin zeigt er sich als Hilfe zu einer Orientierung, die nicht um den Preis des Fallenlassens, sondern mittels der Mühe einer nützlichen Wegordnung gewonnen wird. *K. H. Neufeld SJ*

Beinert, Wolfgang: *Wenn Gott zu Wort kommt.* Einführung in die Theologie. Freiburg: Herder 1978. 224 S. (Theologie im Fernkurs. 6.). Kart. 22,50.

Einführungen in das Gesamt oder wichtige Teilbereiche der Theologie unter inhaltlichem und/oder formalem Gesichtspunkt erschienen in letzter Zeit häufiger. Die wissenschaftstheoretische Diskussion wie der Wunsch nach einer „Einführung in das Geheimnis Christi" standen dabei Pate. Der Versuch Beinerts möchte angesichts der unüberschaubaren Fülle möglicher Aspekte dem Anfänger einen Weg weisen, auf dem das geistige Band (5), der Zusammenhang durchsichtig bleibt (10). Nicht die Inhalte sollen dargestellt werden, sondern die formalen Strukturen von Theologie (110). Leitfaden ist dafür die Sprachlichkeit von Offenbarung und Glaube, wie schon der Titel andeutet.

Ihren Weg entwickelt die Arbeit in neun Kapiteln, beginnend bei der Fragwürdigkeit der Theologie (9–14) über die Problematik von Wirklichkeit (der Erkenntnis, der Formulierung, Gottes) und von Wort (Erscheinen Gottes im Wort, sein Verständnis, seine Vermittlung) bis zur „Theologie als Antwort" (178–183). Den Anhang bilden – in der folgenden, kaum als überlegt und befriedigend zu wertenden Reihenfolge – ein „Abriß der Theologiegeschichte" (184–191), literarische „Hinweise zum Studium der Theologie" (191–194), ein Abkürzungsverzeichnis, ein Literaturverzeichnis (196–208), dann die doch zum Text gehörigen Anmerkungen (209–222) und ein Sachregister.

Um so durchdachter und übersichtlicher präsentiert sich die Einführung in ihrem Text. Zu dem geschickten Aufbau kommt eine klare und leicht lesbare Sprache, eine durch eingängige Beispiele und durch Abwechslung lebendige Darstellung, so daß der Band sein Ziel wirklich erreichen dürfte. Die schwierigen formalen Fragen sind ebenso wie die Fülle des Materials beherrscht und in eine einsichtige Fassung gebracht. Daß dabei die Problematik des Sprechens überhaupt und namentlich wissenschaftlicher Rede mit Nachdruck herausgearbeitet wird – gerade mit dem Blick darauf, daß Gott darin zu Wort kommt –, bedeutet nicht nur für den Anfänger eine Klärung. Darum darf dieser Band als nützliche Hilfe empfohlen werden, selbst wenn man hier und da Fragen und Wünsche hat. Vermeidbar wäre gewiß die Vermischung des „Kleinen theologischen Wörterbuchs" mit dem von R. Scherer besorgten „Herders Theologischen Taschenlexikon" (192) gewesen. Nichtsdestoweniger soll dem Autor diese Einführung gedankt sein. *K. H. Neufeld SJ*

Molinski, Waldemar: *Theologie der Ehe in der Geschichte.* Aschaffenburg: Pattloch 1976. 246 S. (Der Christ in der Welt. 7. Reihe: Die Zeichen des Heils. 7 a/b.) Kart. 9,–.

Die Diskussion der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Ehelehre ist bisher weitgehend unter Spezialisten geführt worden und hat für die kirchliche Praxis und für die heutigen Auseinandersetzungen über Ehe und Familie noch wenig Nutzanwendung gezeigt. Die kirchliche Verkündigung in Sachen Ehe leidet besonders darunter, daß sie sich schwer verständlich machen kann. Eine Lösung dieses Problems ergibt sich nur, wenn eine systematische Gesamtdarstellung zum Thema zur Verfügung gestellt wird, die – ohne aus den Augen zu verlieren, was uns heute auf den Nägeln brennt – ihre kritische Analyse immanent zur jeweiligen geschichtlichen Epoche vornimmt und so Verstehen ermöglicht.

Molinskis „Theologie der Ehe in der Geschichte" ist eine solche Gesamtdarstellung. Der Intention der Reihe entsprechend ist der Band von knappem Umfang. Der wissenschaftliche Apparat ist auf ein Mindestmaß beschränkt, enthält aber alles, was für das Thema von Bedeutung ist. Damit ergibt sich die Chance, daß das Buch nicht nur von Spezialisten gelesen wird, sondern von allen,

die es angeht. Insbesondere sind für den Laien keine Sprachbarrieren (Griechisch, Latein) vorhanden, die die Lektüre mancher theologischer Texte erschweren.

Die Methode der Analyse im Dreischritt von „hermeneutischen Vorüberlegungen", Darstellung wesentlicher Momente und jeweiliger kritischer Würdigung ermöglicht Verstehen im fortschreitenden Prozeß der Geschichte. Der Monotonie einer bloß chronologischen Darstellung entgeht der Verfasser dadurch, daß er jeweils Perioden mit ihren leitenden Ideen vorstellt und analysiert, vom Eheverständnis der Hl. Schrift über Mittelalter und Reformation bis zur Problematik der Neuzeit.

Wohltuend berührt die Art der Kritik. Sie verschweigt nichts, sie unternimmt keinen Verschleierungsversuch; sie spielt sich aber auch nicht auf und suggeriert nicht „große" Entlarvungsvorgänge. In angemessener Differenziertheit wird das Sowohl-Als-auch eines komplexen Entwicklungsvorgangs dargestellt und nicht nur von heute her, sondern auch aus der jeweiligen Zeit beurteilt. – Ein zweiter Band „Theologie der Ehe in der Gegenwart" soll das Problem weiterführen. *H. Ebel*

Ökumene

KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: *Programme der Theologie.* Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. München: Claudius 1978. 344 S. Kart. 22,80.

Die Theologiegeschichte Kantzenbachs wurde offenbar zunächst zur Information protestantischer Kreise, namentlich auch von Theologiestudierenden, verfaßt. Sie lädt zu nüchterner Betrachtung markanter Gestalten deutscher evangelischer Theologie seit Schleiermacher ein, dessen grundlegender Einfluß nach kurzer Einführung und Zeittafel in den beiden Eingangskapiteln dargestellt wird (14–37). In chronologisch bunter Reihe folgen 16 Gestalten in knappen Kapiteln: Röhr, Bretschneider, Tholuck, D. Fr. Strauß, Löhe, Vilmar, Rothe, v. Hofmann, Ritschl, Overbeck, Kähler, Herrmann, v. Harnack, Troeltsch, Schweitzer und Otto. Breitere Darstellung erfahren in der zweiten Hälfte des Bandes sieben neuere Theologen: Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Ebeling, Pannenberg und Moltmann. Die Breite der Übersicht macht ihren ersten Wert aus. Die Behandlung der Vertreter in Einzelkapiteln mag etwas eintönig scheinen, gibt aber der Übersicht Klarheit und erleichtert eine abschnittweise Lektüre. Dieser kommt zudem entgegen, daß wichtige Zitate aus den jeweiligen theologischen Werken am Rand mit einem schwarzen Punkt, entscheidende Argumente des Autors durch ein schwarzes Karree kenntlich gemacht sind. Auch daran verrät sich das Schulbuch, was in diesem Fall aber alles andere als ein Nachteil ist.

Das jeweils gezeichnete Bild entfaltet sich in der Regel lebendig dank aufschlußreicher biographischer Details und einer spürbaren Beschränkung auf wesentliche Texte, die umsichtig, aber knapp vorgestellt werden. Manchem mag es hier und da zu knapp geraten scheinen. Man wird dennoch die herausgestellten Schwerpunkte anerkennen müssen. Dabei bleiben die Skizzen durchaus nicht unkritisch, wohl zurückhaltend in den Ausstellungen und darauf bedacht, das je Berechtigte deutlich herauszuheben. Entgegen einem ersten Eindruck kommt auch der Zusammenhang zwischen den einzelnen Entwürfen nicht zu kurz, so daß sich durchaus ein Bild der Verbindungen und Abhängigkeiten ergibt, selbst wenn einer wünschen kann, daß hier und da bestimmte systematisch-thematische Entwicklungen als solche hätten beschrieben werden sollen. Auffallen mag auch, daß z. B. der Name F. Chr. Baur nicht im Inhaltsverzeichnis zu finden ist. Ähnlich vermißt man eine Reihe weiterer Theologen, deren Werk darum jedoch nicht einfach übergangen sein muß. Ein Namensverzeichnis hätte da nützlich sein können, auch die übrigen, mehr nebenher behandelten Theologen schnell aufzufinden. Denn das Buch bietet weit mehr, als der erste Eindruck verspricht. Vor allem leitet es den

Leser nicht zuletzt zu selbständiger Auseinandersetzung mit den vorgestellten theologischen Programmen an. *K. H. Neufeld SJ*

González-Balado, José Luis: *Taizé Frère Roger.* Suche nach Gemeinschaft. Freiburg: Herder 1978. 143 S. (Herderbücherei. 667.) Kart. 5,90.

Das Phänomen Taizé erschließt sich vermutlich nur dem, der einige Tage mit der ökumenischen Brüdergemeinde – inzwischen sind es 80 Brüder – und den vielen Jugendlichen an Ort und Stelle gelebt hat. Für ihn stellt das Bändchen von González-Balado einen Anstoß zur Reflexion dar; denn der Verfasser zeichnet in groben, aber präzisen Strichen das geschichtliche Werden der Bürgergemeinde, ihrer Spiritualität und ihrer Aktivitäten, vor allem des „Konzils der Jugend" (seit 1974). Für denjenigen, der Taizé nicht erlebt hat, bietet das Bändchen eine solche Fülle an Informationen, daß er etwas von der Dynamik wie dem (ökumenischen) Provisorium von Taizé erahnen kann. In beiden Fällen bleibt – trotz der authentischen Zitate aus den Schriften von Roger Schutz, dem Prior und Stifter der Brüdergemeinde, trotz der Interviews mit Jugendlichen, trotz der exakten historischen Details – ungeklärt, warum dieser kleine Ort in Burgund, nicht weit von Cluny, junge Menschen in hellen Scharen anzieht. Ist es eine lebenswerte Wahrheit? Ist es das Zeugnis betender Menschen? Fasziniert Roger Schutz auf solche Weise? Ist es der Dialog mit anderen jungen Menschen aus vielen Völkern? Das Angebot eines Lebenssinns, der „fröhlichen Nachricht"? Ist es die Devise „Kampf und Kontemplation", die zum Engagement herausfordert? Eine schlüssige Antwort läßt sich nicht finden.

Über alle Informationen zum Phänomen Taizé hinaus kann das Bändchen bezeugen, daß ein christliches Leben in der Ökumene, in Verantwortung für die Armen und Notleidenden, in einer universalen Solidarität möglich ist – aus der Eucharistie heraus, in der immer wieder Tod und Auferstehung Jesu gefeiert wird. In dieser zentralen Feier liegen die Ursprünge des „kleinen Frühlings", von dem Johannes XXIII. sprach, als er am 6. 11. 1958 die Brüder von Taizé im Vatikan begrüßte. Eines gewiß kann das Bändchen erreichen: es ermutigt, die Bücher von Roger Schutz selbst in die Hand zu nehmen und sich von seinen Impulsen auf einen spirituellen und sozialen Weg bringen zu lassen. Wie an Taizé selbst Fragen zu stellen sind – leider nennt González-Balado manche Probleme im Hinblick auf Orientierung und Praxis, zumal des „Konzils der Jugend" und der Gläubigkeit junger Menschen, nicht –, stellt Taizé Fragen an die Kirchen; sie müßten beunruhigt sein, daß viele junge Menschen in der Versöhnungskirche von Taizé anzutreffen sind, die in ihrer Heimat mit der Kirche insgesamt nichts zu tun haben. *R. Bleistein SJ*

Religionsgeschichte

Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen.* Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis. Freiburg: Herder 1978. 433 S. Lw. 69,–.

In diesem auf drei Bände berechneten Werk stellt der Verfasser nach fünfzig Jahren Forschung die Ergebnisse der Religionsgeschichte dar, einer Forschung, die sich bei aller Fülle des Wissens nicht in einem Spezialistentum verliert, sondern die eigene Forderung erfüllt, „daß jede historische Untersuchung eine gewisse Vertrautheit mit der Universalgeschichte verlangt; deshalb befreit auch die rigoroseste ‚Spezialisierung' den Wissenschaftler nicht von der Verpflichtung, seine Forschungen in die Perspektive der Universalgeschichte zu stellen" (9). Seine Arbeit ist getragen von einer großen Ehrfurcht und einem tiefen Verständnis der Religionen. „Denn durch die Erfahrung des Heiligen hat der menschliche Geist den Unterschied zwischen dem erkannt, was sich als wirklich, mächtig, bedeutsam und sinnvoll enthüllt, und dessen Gegenteil – dem chaotischen und gefahrvollen Fluß der Dinge,

ihrem zufälligen und sinnlosen Aufgang und Untergang" (7). „Der *homo faber* war auch ein *homo ludens, sapiens* und *religiosus*" (20).

In allen der Reihe nach dargestellten Religionen erscheint die Religion als das Bemühen, über das Geheimnis des eigenen Daseins, seines Abstands zum Naturhaften, seiner Bedrohtheit und seines Schicksals zur Klarheit zu kommen. Das wird nicht in abstrakten Formeln und Systemen ausgedrückt, sondern in Bildern, die über sich auf einen Bereich hinausweisen, von dem alles in geheimnisvoller Weise abhängt, durch Riten als Anweisungen für den richtigen Umgang mit dieser Macht, durch die man sich in die große ewige Ordnung des Kosmos einfügt und so von ihr getragen wird, statt in das Chaos und damit das Unheil zurückzustürzen. Die Bilder sind im einzelnen von der jeweiligen Lebensweise mitbestimmt, in der Jägerkultur vom Leben der Tiere, in der Ackerbaukultur von dem Geheimnis der Fruchtbarkeit von Mensch, Tier und Pflanze, dazu in den höheren Kulturen von der politischen Macht, die ordnend eingreift, und von dem Geheimnis schöpferischer Anlagen. Die ersten Städte entstanden im Umkreis und im Schutz von Heiligtümern (123 f.), als ob der Mensch einer übermenschlichen Kraft bedürfe, um das Wagnis eines größeren Überstiegs über das Naturhafte heil zu bestehen. Jede Religion, die aus rein menschlichem Suchen entstanden ist, sieht das Heilige je unter einem etwas anderen Gesichtswinkel, betont eine besondere Seite dieser allumfassenden Wirklichkeit.

Mit Recht sah der Verfasser seine Aufgabe nicht darin, die äußeren Erscheinungsweisen der verschiedenen Religionen darzustellen, sondern vor allem nach dem Sinn zu forschen, der mit ihnen gemeint war, ohne den alles nur als eine Verirrung noch tief stehender Menschen mißverstanden werden könnte. Diesen Hintergrund in seiner Einheit und jeweiligen Verschiedenheit hat der Verfasser jeweils behutsam herausgestellt, gestützt auf ein bewundernswertes Wissen, dessen Fülle jedoch durch die Klarheit der Darstellung den Leser nicht überfordert und verwirrt, wozu auch die gute Übersetzung beiträgt. Eine kritische Bibliographie ergänzt die Darlegungen.

So erscheint der Mensch immer und überall in den Wesenszügen seiner Existenz, in deren Geheimnis, gestellt vor die gleichen Schicksalsfragen bei allen geschichtlich bedingten Unterschieden. „Das ‚Heilige' ist also ein Element der Struktur des Bewußtseins und nicht ein Stadium in der Geschichte dieses Bewußtseins" (7). Auch heute, im „letzten Stadium der Entsakralisierung bzw. Säkularisierung", die „die völlige Verschleierung des ‚Heiligen', genauer, seine Identifikation mit dem Profanen" bedeutet (10), sind diese Fragen nicht erledigt, sondern höchstens verdrängt, hören aber nicht auf, die Menschen zu beunruhigen.

A. Brunner SJ

Erwachsenenbildung

Familie in der Gesellschaft: Gestalt, Standort, Funktion, Grundlagen, Materialien und Unterrichtsmodelle für die Erwachsenenbildung. Hrsg. von der Projektgruppe Curriculum Familie im Auftrag des Vorstandes der Arbeitsgemeinschaft Katholisch-Sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 1–2. Grafenau: Lexika-Verlag 1978. 677, 329 S. Kart. 48,–; 28,–.

Die beiden Bände machen einen Teil eines großangelegten Projekts der Bundeszentrale für politische Bildung (Bonn) aus, das zehn Curriculumprojekte für Erwachsenenbildung (in Verantwortung unterschiedlicher Bildungsträger in der Bundesrepublik Deutschland) umfaßt. Das Projekt „Familie in der Gesellschaft" wurde im Auftrag des Vorstands der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland 1973–1975 erarbeitet und im Jahr 1975 in etlichen Kursen erprobt, so daß konkrete Erfahrungen bei der Endredaktion des Textes berücksichtigt werden konnten. Das Thema „Familie in der Gesellschaft" ist nicht zuletzt

des Zweiten Familienberichts der Bundesregierung (1975) wegen aktuell, da dieser die Gesellschaft der Familie vorordnet und – ganz entgegen dem Bonner Grundgesetz – die Wahrnehmung der Erziehung den Familien „überträgt", als könne man ein primäres Recht noch zusätzlich „gesellschaftlich" übertragen. Wie sehr eine solche ideologische Engführung der Eltern-Kind-Beziehung einem christlichen Verständnis von Familie widerspricht, wird in den beiden Bänden der Projektgruppe immer wieder deutlich.

Die vier Kapitel des theoretischen zweiten Bandes behandeln: Die Familie im Kulturvergleich; Zur Sozial- und Rechtsgeschichte der europäischen Familie; Probleme der modernen Familie; Familienpolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Die Ausführungen und Materialien, die auch neueste Ergebnisse der Familienforschung (von I. Weber-Kellermann, Ph. Aries usw.) wie der Familienpolitik (D. Haensch) aufgreifen, stehen immer in einem christlichen Kontext (ausdrücklich in: Ehe – Stiftung durch Gott und gnadenspendendes Sakrament: I, 165–176; Zur Geschichte der katholischen Ehe- und Familienauffassung: ebd. 176–201). Der erste Band enthält ausgeführte Kursmodelle mit vielen praktischen Anregungen, Hinweisen und Zitaten aus wichtigen Publikationen, so daß ein Erwachsenenbildner in den beiden Bänden eine Summe der heutigen Familienproblematik in Händen hat.

Die kirchlichen Verbände, die oft nach Themen und Modellen für ihre Veranstaltungen suchen, finden in den beiden Bänden nicht nur wissenschaftlich gesichertes Material und christliche Orientierungen; es werden ihnen auch praktische Hinweise gegeben, wie sie das Thema Familie ihren Mitgliedern nahebringen können. Da beide Bände in diesem Curriculum auch anderen Bildungsträgern – etwa dem DGB, der Friedrich-Ebert-Stiftung, dem Deutschen Volkshochschulverband – zu Händen sind, tragen sie dankenswerterweise dazu bei, eine breite, oft nicht vorurteilsfreie Öffentlichkeit über eine moderne katholische Sicht der Familie zu informieren.

R. Bleistein SJ

Grösch, Dieter – Gräfe, Barbara: *Familienfreizeiten mit Arbeitern.* Bericht – Auswertung – Material. Gelnhausen: Burckhardthaus 1977. 107 S. Kart. 15,–.

Der ausführliche Praxisbericht über zwei Familienfreizeiten mit Arbeitern, die auf dem Jugendhof Dörnberg (Hessen) stattfanden, ist in doppelter Hinsicht interessant. Einmal der Ausführungen über Planung, Verlauf und Erfolg der Familienfreizeiten wegen. In den drei Wochen wurde offenbar, wie schwierig es ist, Arbeiterfamilien zur Reflexion ihrer Lebenssituation zu führen, zumal während der Ferien. Mit großer Offenheit stellen die Verfasser die Grenzen ihres Modells dar. Dennoch bietet es für vergleichbare Planungen, auch im kirchlichen Bereich, Anregungen. Der andere Aspekt, der Beachtung verdient, ist die durchweg ideologische Fixierung der Leitung („Teamer"), die weithin aus Studenten der Sozialarbeit, Pädagogik und Politikwissenschaft bestand. Als Zielvorstellung wird naiv „Emanzipation" (7, 8, 13 ff.) genannt, ohne deren Relevanz in einer Theorie der Freizeit oder, mehr noch, ohne ihre Abhängigkeit von einer Arbeit und Freizeit umgreifenden Sinngebung zu bedenken. Konkrete Ziele lauten: Kinder sollen alternative Erfahrungen mit Freizeitgestaltung machen können, sollen mit den Problemen der im Arbeitsprozeß stehenden Eltern vertraut gemacht werden. „Darüber hinaus verfolgte das Team noch das Ziel, bei den Kindern kollektives Verhalten zur Durchsetzung von Interessen – insbesondere gegenüber Institutionen – einzuüben" (17). Eltern sollen ihre Stellung als Lohnabhängige begreifen, alternative Erziehungsformen kennenlernen, vor allem ihre Probleme am Arbeitsplatz diskutieren, es sollte auch „Solidarisierungsbereitschaft" geweckt werden (18 f.). Frage: Warum erzieht man Kinder zu „kollektivem Verhalten" und Eltern (was weitaus richtiger ist) zur „Solidarisierungsbereitschaft"? Gerade die Auswertung der zweiten Freizeit macht offenkundig (102 ff.), daß – neben positiven Erfahrungen und Ergebnissen – doch der intellektualistische abendliche Seminarteil Arbeitern weniger entspricht; daß Formen spielerischer, zumal emotional hochwertiger Erwachsenenbildung

aufgegriffen werden müssen. Der (an Manipulation grenzende) Wille, allzuschnell Bewußtsein zu verändern, und der Mangel einer Freizeittheorie führten logischerweise dazu, spielerische Formen der Bildung und eine tiefere Lebenssinngebung (gemäß einer modernen Freizeittheorie) aus dem Auge zu verlieren.

R. Bleistein SJ

HUNGS, Franz-Josef: *Altenbildung – Altenpastoral.* Erfahrungen in der theologischen Erwachsenenbildung mit älteren Menschen. München: Kösel 1978. 96 S. Kart. 14,80.

Ein Religionspädagoge schreibt über Altenbildung. Da hört man hin – vor allem angesichts der Flut von sozialwissenschaftlicher Fachliteratur und dem dahinter weit zurückbleibenden Schrifttum zur Bildung und Pastoral am alten Menschen. Das schmale Bändchen umfaßt in äußerst gedrängter Form einen Überblick über die wichtigsten Ergebnisse der soziologischen, psychologischen und medizinischen Altersforschung. Dem folgt eine Überlegung zur Didaktik der Vermittlung theologischer Einsichten für ältere Menschen. Den Schlußteil bildet eine (etwas global geratene) Zusammenschau von Altenbildung und -pastoral, wobei nach Meinung des Verfassers die Seelsorge auf die theologische Altenbildung aufbauen müsse. Da bekanntlich Altenbildung fruchtlos bleibt, wenn nicht in lebensvoller Weise während früherer Sozialisationsstufen bestimmte Lerninhalte dem Menschen nahegebracht worden sind, ist das Resümee dieses Kapitels etwas dünn: „Altenbildung plädiert also für einen lebenslangen religiösen Lernprozeß" – ja. „Aber wie – aber wie?"

So bleiben für den Leser einige wichtige Fragen offen. Um welche Lerninhalte einer religiösen Altenbildung geht es eigentlich? Was bedeutet eine „Ganzheitsmethode" hier? (68) Wie wird eine besondere alterstypische „spirituelle Introversion" bewiesen? (69) Inwieweit gibt es eine spezifische Orientierung des alten Menschen in seinem Glauben? Angesichts solcher existenzieller Fragen wäre es zu begrüßen, wenn der Verfasser, Dozent für theologische Erwachsenenbildung und Gemeindekatechese am Institut für Katechetik und Homiletik in München, nach dieser ersten Überschau einzelnen Problemkreisen noch weiter nachgehen könnte.

M. Krause

Lexika

Das große Lexikon der Musik in acht Bänden. Hrsg. v. Marc HONEGGER und Günther MASSENKEIL. Bd. 1: A bis Byzantinischer Gesang. Freiburg: Herder 1978. XXIV, 406 S. Lw. 128,–.

Bei dieser auf acht Bände geplanten Enzyklopädie handelt es sich um eine deutsche Fassung des vierbändigen „Dictionnaire de la Musique" (Paris 1976). Herausgeber sind die Musikwissenschaftler M. Honegger (Straßburg) für die französische und G. Massenkeil (Bonn) für die deutsche Ausgabe. Man hat das französische Original nicht bloß übersetzt, sondern durchgehend bearbeitet. Personen- und Sachteil, die im französischen Lexikon auf je zwei Bände verteilt sind, wurden unter einem Alphabet vereinigt. Ferner wurde die Nomenklatur an die deutsche Terminologie angepaßt und der Inhalt vieler Artikel auf die Erwartungen des deutschen Benutzers ausgerichtet, so etwa durch die Neuaufnahme von Artikeln über Interpreten. Auch finden sich jetzt rund 600 Opern, Operetten und Musicals unter ihrem Titel als eigene Stichwörter. Selbstverständlich wurden alle Angaben auf den neuesten Stand gebracht – ein Vorzug dieses Werks gegenüber dem fünfbändigen „Musik-Lexikon" von H. Riemann (12. Aufl. 1972/1973), mit dem das neue Werk sonst in vieler Hinsicht konkurriert. Im Unterschied zur wissenschaftlichen Enzyklopädie „Die Musik in Geschichte und Gegenwart" mit ihren 17 Bänden wendet sich das Herdersche Lexikon an einen breiten Leserkreis. Als „wissenschaftlich fundiertes Nachschlagewerk vor allem auch für den Musikliebhaber" will es das heutige Wissen über Musik und Musiker „gut lesbar und verständlich" vermitteln und mit einer „um-

fangreichen und wohldurchdachten Bebilderung" illustrieren (V).

Das Werk bringt umfassende und lesbar dargebotene Informationen, die bei dem angesprochenen Benutzerkreis kaum eine Frage offenlassen dürften. Die Literatur- und Werkverzeichnisse genügen auch wissenschaftlichen Ansprüchen. Einige größere Artikel sind mit dem Verfassernamen gezeichnet, jedoch nicht alle, ohne daß ein Prinzip sichtbar würde, warum hier der Autor genannt wird, dort nicht. 40 Kunstdrucktafeln bringen Bilder von Komponisten, Interpreten und musikhistorischen Dokumenten. Sie sind aber nicht in das Werk integriert, weil bei den entsprechenden Artikeln jeder Hinweis fehlt. Die Notenbeispiele und vor allem die Abbildungen von Musikinstrumenten im Textteil wären noch informativer, wenn sich bei jedem Instrumentenartikel eine Abbildung fände, also nicht nur bei Balalaika, Banjo, Baryton oder Blockflöte, sondern auch bei den Stichwörtern Äolsharfe, Becken, Bassetthorn oder Bügelhorn.

W. Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

Die dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla im Februar dieses Jahres hat die Probleme der Kirche in diesen Ländern erneut in den Blickpunkt gerückt. Hans Zwiefelhofer, Professor für Sozialwissenschaften, Gesellschafts- und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie in München, gibt auf dem Hintergrund der historischen Entwicklung und der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lage Lateinamerikas einen Überblick über die Situation der Kirche und die Veränderung ihres Selbst- und Sendungsbewußtseins seit der ersten Versammlung der Bischöfe in Medellin 1968.

Die moderne Welt ist ohne Wissenschaft und wissenschaftliche Forschung nicht denkbar. Das Verhältnis der beiden Größen wirft aber viele Fragen auf: Hat die Wissenschaft die Führung zu beanspruchen oder ist der Einfluß der Gesellschaft stärker? Kann man Forschung steuern und welchen Sinn hat in diesem Zusammenhang die Fortschrittsidee? Gerd Roelleke, Professor für öffentliches Recht an der Universität Karlsruhe, setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

Der französische Katholizismus war im Zweiten Weltkrieg mit vielfältigen Problemen konfrontiert. Dabei spielte der Konflikt zwischen der Loyalität zur Vichy-Regierung und dem Engagement in der Widerstandsbewegung die zentrale Rolle. Viktor Conzemius, Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern, schildert diese Entwicklung, deren wissenschaftliche Erforschung in Frankreich erst in den letzten Jahren eingesetzt hat.

Peter Antes, Professor für Religionswissenschaft in Hannover, beschreibt heutige Versuche christlicher Theologen, das Christentum dem indischen Kontext entsprechend neu zu durchdenken und eine Brücke zwischen Hinduismus und Christentum zu schlagen. Er hält noch weitere Übersetzungsarbeit für nötig und nennt einige zentrale Diskussionspunkte für jeden christlichen Dialog mit dem Hinduismus.

Jahr des Kindes?

Die Fragwürdigkeit eines „Jahres des Kindes" kommt nirgendwo deutlicher zum Ausdruck als in den „zehn Postulaten" zum „Internationalen Jahr des Kindes", die neulich von einem Marburger Erziehungswissenschaftler veröffentlicht wurden. Denn diesen zehn Postulaten geht eines ab: der sie tragende sittlich-religiöse Grund-Satz. Ein solcher Grund-Satz könnte lauten: Ein Mensch ist unantastbar. Oder: Der Mensch ist Geschöpf Gottes. Oder: Der Mensch ist ins Heil gerufen. Oder: Es ist gut, da zu sein. Da eine solche Grundaussage fehlt, müssen die Postulate nicht nur wie eine zufällige Aneinanderreihung von Forderungen ausfallen. Sie tragen auch dazu bei, einerseits das Kind zu vergöttlichen – 1. Postulat: „Du sollst ein Kind als das ‚höchste Gut' ansehen" –, sie ermöglichen andererseits, das Lebensrecht des gleichen Kindes zu relativieren – 7. Postulat: „Du sollst die Kinder vor dem Tod bewahren. Es gibt kein größeres Vergehen als die Tötung von Kindern durch die Erwachsenen. Läßt man die Schwangerschaftsunterbrechung unter bestimmten Bedingungen außer Betracht, zählen hierzu u. a. die vorsätzliche Tötung des Nichtgeborenen wie des Neugeborenen, die Tötung durch mangelhafte Ernährung oder physische Gewalt, die fahrlässige Tötung am Arbeitsplatz und im Straßenverkehr." Diese in ihren Voraussetzungen unbegründeten, in sich widersprüchlichen Postulate sind aber nur bezeichnend für eine Gesellschaft, die sich erst mit sekundären Argumenten die Bedeutung des Kindes klarmachen muß.

Was sind eigentlich Kinder? Sie sind nichts anderes als Teilhaber jenes Lebenssinns, den ihre Eltern in der Welt fanden und den sie weitergeben wollten. Diese hatten ein solches Vertrauen in das Leben, daß sie – in Liebe – meinten, es weitergeben zu sollen: dieses Vertrauen, diese Freude in der Welt, diese Liebe in der Begegnung, diese Erfüllung im Tun, diese Verantwortung für die Gesellschaft, diese Erfahrung Gottes, diese Hoffnung auf eine absolute Zukunft.

Was nützte es, wenn man Kindern alle Chancen eröffnete und ihnen alle ihre Bedürfnisse stillte, ihnen aber die Grunderfahrung vorenthielte: Es ist gut, daß es dich gibt? Es führte zu nichts anderem als zur selbstgrüblerischen Resignation, zum Aussteigen aus der Gesellschaft, zur Verweigerung jeder Leistung, zum Selbstmord, den im Jahr 1978 mehr als 800 Jugendliche zwischen 10 und 20 Jahren verübten und den 1977 14 000 von ihnen versuchten. 1968 zählte man noch 373 Selbstmorde in dieser Altersgruppe. Die Logik des Sinndefizits ist, das nicht lebenswerte Leben wegzugeben. Nonsens oder beunruhigende Konsequenz?

Die Kompensation des fehlenden Sinnes ist nur mit großen Zahlen zu verrechnen. 1978 galten 150 000 junge Menschen als Alkoholiker (1960 waren es „nur" 25 000). 40 000 junge Menschen sind drogensüchtig. 1976 starben nach der Einnahme harter Drogen 300 Jugendliche. Die Kriminalität bei Kindern und Jugendlichen hat zwischen 1973 und 1977 um 30,3 Prozent zugenommen. Der Preis des mangelnden Sinnes und der fehlenden Liebe ist teuer, zu teuer.

Das Jahr des Kindes darf nicht zum Ziel haben, die Kinder in unseren Breiten noch mehr zu verwöhnen. Es nützte auch wenig, sich für das Recht des Kindes, zumal gegenüber seinen eigenen Eltern, einzusetzen. Sinnvoller wäre es, wenn unsere Gesellschaft sich auf ihren Konsens in Wertüberzeugungen besänne, wenn sie den Eindruck abbaute, daß die Quersumme des Wertpluralismus in der Bundesrepublik gleich Null sei, wenn sie den Sinn heraushöbe, der hinter allem steht. Müßte nicht eine neue Wertordnung aufgerichtet werden? Begegnung statt Sachen, Liebe statt Rechte, Zuwendung statt vertröstenden Fernsehkonsums, Ermutigung statt Kritik, ordnende Geborgenheit statt überfordernder Freiräume, Lebensbejahung statt Erfüllung von „Bedürfnissen", verantwortete Freiheit statt einer nihilistischen Sucht nach dem Neuesten, dem Besten, dem Größten.

Würden auf diese Weise Erwachsene wieder bereit und fähig, ihren Lebenssinn mitzuteilen, indem sie die Geburt eines Kindes bejahten, dann würde allein schon dadurch die Vereinzelung des Kindes in einer Welt von Erwachsenen überwunden und auch die exzessive Aufmerksamkeit auf dieses „höchste Gut" im Ansatz unmöglich gemacht. Es würde eine kinderfreundliche Gesellschaft entstehen – nicht auf dem Verordnungsweg, nicht aufgrund finanzieller Zuschüsse, nicht durch erhöhten Wohlstand (oder mehr „Lebensqualität"), sondern allein deshalb, weil Kinder Sinn mit sich bringen und Erwachsene, also Mütter und Väter, mit Sinn beschenken; weil Kinder Fragen stellen, die von Eltern beantwortet und im alltäglichen Lebensvollzug verantwortet sein wollen. Kinder verändern die Welt.

Roman Bleistein SJ

Warnfried Dettling

Politik, Freiheit und Glück

Über Ursachen und Folgen des Wertwandels

Die siebziger Jahre werden als Jahrzehnt der Unsicherheit, des Übergangs und enttäuschter Erwartungen in die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland eingehen. Man muß sich nur die Chiffren ins Gedächtnis zurückrufen, die vor zehn Jahren Sicherheit und Hoffnung gaben („mehr Demokratie wagen"; „wir fangen erst richtig an"; Politik der „inneren Reformen"; Demokratisierung, Entspannung etc.), um zu ermessen, daß uns mehr als zehn Jahre vom damaligen politischen und geistigen Aufbruch trennen. Wir leben heute, so scheint es, in einer anderen Welt. Die Zäsur der deutschen Nachkriegsgeschichte, markiert durch den Beginn der Studentenbewegung, hat den Blick verstellt für die Tatsache, daß die Politik der siebziger Jahre im Zeichen überkommener Glaubenssätze stand, daß sie – verdeckt und vernebelt durch das Aufbruchspathos – viel eher eine alte Epoche abschloß denn eine neue einleitete.

Das hat tiefere Gründe; es liegt nicht nur am Versagen einzelner Politiker und Parteien. Von diesen Gründen soll in diesem Beitrag die Rede sein. Unsere These: Der traditionelle Bezugsrahmen für politisches Handeln erweist sich mehr und mehr als untauglich für die Analyse und Lösung der künftigen Probleme. Der Wertwandel (I), dessen Zeuge wir sind, ist Zeichen eines Epochenwandels (II), der eine grundsätzliche Neuorientierung der Politik erfordert (III) [1].

I. Wertwandel

Im folgenden kann es nicht darum gehen, den Wertwandel in den westlichen Gesellschaften und in der Bundesrepublik Deutschland umfassend zu beschreiben. Das ist ohnehin kaum möglich. Dieser Wertwandel vollzieht sich nämlich keineswegs gleichförmig, er erfaßt die westlichen Industriegesellschaften ebenso unterschiedlich wie die verschiedenen Gesellschaftsschichten und Altersgruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Dennoch: Einige Entwicklungstrends lassen sich ziemlich eindeutig beobachten. Ihre Anfänge liegen vielfach schon Jahre oder Jahrzehnte zurück. Erst jetzt werden sie sichtbar. Summarisch und, wie sich zeigen wird, auch ungenau läßt er sich beschreiben als *Niedergang des neuzeitlich-bürgerlichen Wertsystems.*

1. Der Zerfall des bürgerlichen Wertsystems zeigt sich vor allem in einem *Bedeutungsverlust traditioneller Berufs- und Leistungsorientierung*, in einem Wandel der Arbeitsmoral[2]. Eine instrumentalistische Haltung gegenüber dem Arbeits- und Berufsleben nimmt zu: Arbeit und Beruf werden weitgehend als Mittel zum Zweck (des Geldverdienens) betrachtet. Die Zahl derer wächst, die glauben, „es wäre am schönsten zu leben, ohne arbeiten zu müssen" [3]. Damit einher geht eine stärkere Orientierung auf die Freizeit, die aber gleichzeitig als nicht ausgefüllt erlebt wird. „Die Suche nach Selbstverwirklichung wird aus dem Berufsbereich hinaus verlagert." [4]

Elisabeth Noelle-Neumann, die diese Zusammenhänge seit mehr als einem Jahrzehnt untersucht, faßt ihre Ergebnisse in der These zusammen:

„Im materiellen Bereich verbürgerlichen die Arbeiter, ein bürgerlicher Lebensstandard in bezug auf Besitz und Sicherheit ist praktisch erreicht; im geistigen Bereich der Einstellungen, Wertvorstellungen vollzieht sich umgekehrt eine Anpassung an Unterschichtsmentalität, den bürgerlichen Werten entgegengesetzte Haltungen: Arbeitsunlust, Ausweichen vor Anstrengungen, auch der Anstrengung des Risikos, statt langfristiger Zielspannung unmittelbare Befriedigung, Egalitätsstreben, Zweifel an der Gerechtigkeit der Belohnungen, Statusfatalismus, das heißt, Zweifel an der Möglichkeit, durch Anstrengung den eigenen Status zu verbessern." [5]

So zutreffend die demoskopischen Beobachtungen sind, so problematisch aber die Analyse und, vor allem, die Bewertung (siehe unten). Die Ursachen für diesen Wertwandel liegen tiefer, als es die Kulturkritik Noelle-Neumanns vermuten läßt, und eben deshalb wirft er auch einschneidende Folgeprobleme auf. Warum sind Tugenden wie Fleiß und Pünktlichkeit, Disziplin und Leistungsbereitschaft, Askese und Arbeitsethos, Selbstkontrolle und die Fähigkeit zu aufgeschobener Bedürfnisbefriedigung – warum sind diese Tugenden auf dem Rückzug?

2. Diese Frage ist nicht so neu, wie es scheint, und die Antwort findet man seit jeher weniger bei Demoskopen als bei Soziologen wie etwa Max Weber, Joseph A. Schumpeter, Daniel Bell und anderen: *Der Kapitalismus hat seine transzendentale Ethik verloren.* Ursprünglich waren die ökonomischen Strukturen und Verhaltensweisen eingebunden: Ausdruck und Folge einer religiös geprägten Kultur. Der „*Geist* des Kapitalismus" (Max Weber) hat diesen getragen, seine Entwicklung vorangetrieben, aber auch in Grenzen gehalten. Diese religiöse Grundlage ökonomischer Prozesse und wirtschaftlichen Handelns hat dazu geführt, daß der einzelne selbst in ganz profanen wirtschaftlichen Tätigkeiten sich selbst transzendiert hat: Wer wirtschaftlich erfolgreich war, hat sich damit zugleich seines Heils vergewissert. Der Kapitalist mußte Gewinn machen, um zu überleben, aber er lebte nicht, um Gewinn zu machen. Die Sinnfrage war keine Frage, sondern beantwortet.

Damit ist es nun vorbei. Diese religiös geprägte Ethik, geistige Grundlage der westlichen Zivilisation, rinnt aus den Strukturen des Wirtschafts- und Gesellschaftssystems heraus. Die ökonomische Rationalität verselbständigt sich und

treibt, nicht mehr von innen her diszipliniert, über Grenzen hinaus. Eine solche Wirtschaftsgesellschaft ist zugleich erfolgreich (in materieller Hinsicht) und erfolglos (bei der Beantwortung der Sinnfrage). Diese Fragen „jenseits von Angebot und Nachfrage" (Röpke) werden aber um so virulenter, je erfolgreicher eine Gesellschaft die materiellen Bedürfnisse der Menschen befriedigt hat. Die „stille Revolution" (R. Inglehart)[6] des Wertwandels sucht gerade ökonomisch saturierte Gesellschaften und Sozialschichten heim. Einfach und biblisch gesprochen: der Mensch lebt nicht vom Brot allein – vor allem dann nicht, wenn er genügend davon hat.

Der Wertwandel läßt sich also verstehen als Folge des Unbehagens der Menschen an einer nur wirtschaftlich erfolgreichen Gesellschaft: vagabundierende Religiosität in einer sinn- und grenzenlosen Wirtschaft[7]. Der wirtschaftliche Erfolg untergräbt so aber möglicherweise seine eigenen Bedingungen. Der Kapitalismus würde eines Tages nicht an seinen *ökonomischen* Widersprüchen, wie Marx prophezeit hat, zugrunde gehen, so Schumpeter vor fast vierzig Jahren[8], sondern vielmehr, dank seines wirtschaftlichen Erfolgs, an seinen *kulturellen* Widersprüchen[9]. Dies aber ist nicht das einzige Paradoxon, auf das wir stoßen.

3. Der Niedergang des bürgerlichen Wertsystems läßt sich erklären als *Folge des Erfolgs des bürgerlichen Wertsystems.* Man hat dies als „amerikanisches Dilemma" beschrieben[10] – es ist aber nicht auf die USA beschränkt. Je mehr das bürgerliche Wertsystem – „Aufstieg durch Leistung", „Jeder ist seines Glückes Schmied" – bejaht und geglaubt wird, je mehr Menschen versuchen, nach ihm ihr Leben zu organisieren, desto deutlicher gerät dieses Wertsystem in Spannung zu den gesellschaftlichen Realitäten, desto empfindlicher spüren viele, daß sie diesen Idealen nicht gerecht werden können, daß sie, gemessen an diesen Maximen, scheitern (müssen). Aus diesem Dilemma führen viele (Flucht-)Wege. Von gewaltsamen Reaktionen gegen sich (Selbstmord) oder andere (Kriminalität, Terrorismus) abgesehen[11] dürften zwei Verhaltensstrategien am bedeutendsten sein: Flucht in kompensatorische Lebensbereiche und Flucht in ein umfassendes Sicherheitsdenken. Wer mit den Anforderungen und Zumutungen des bürgerlichen Wertsystems nicht mehr zurechtkommt, der wandert einfach aus: er sucht Erfolg und Anerkennung jenseits des Berufs- und Leistungsbereichs[12], oder aber er erwartet eine Statusverbesserung nicht von sich, von der eigenen Leistung, sondern nur noch von anderen: vom Staat.

Ob Rebellion, Rückzug oder Flucht: Diejenigen, die an das bürgerliche Wertsystem ursprünglich geglaubt haben, aber dann daran scheitern, bauen sich eine eigene Wertewelt auf, in der sich's besser, weil spannungsloser, leben läßt. Der Wertwandel – das ausgeprägte Sicherheitsdenken und die Flucht in Geborgenheit vermittelnde Gruppen und (Sub-)Kulturen – läßt sich verstehen gerade als Folge der Akzeptanz des bürgerlichen Wertsystems, als dessen illegitimes Kind. Es hat die Menschen zum einen überfordert, ihnen zum anderen aber auch zu wenig ge-

geben. Das bürgerliche Wertsystem befindet sich also nicht nur auf dem Rückzug, sondern auch in Spannung zu den gesellschaftlichen Realitäten – und dies schon seit langer Zeit[13].

Viele Autoren lassen es bei dieser Diagnose bewenden. Sie beschreiben den Wertwandel als Geschichte des Verfalls. Dies erscheint zu kurzsichtig und zu einseitig. Parallel zum Bedeutungsverlust traditioneller Wertorientierungen beobachten wir eine steigende Bedeutung neuer, dabei in Wirklichkeit oft recht alter Werte.

4. Der Wertwandel ist gekennzeichnet nicht nur durch einen Verfall älterer, sondern auch durch einen *Aufbau neuerer Wertsysteme*. Diese sind durchweg geprägt durch eine stärkere *Gemeinschaftsorientierung*. Steigende Bedeutung erhalten Werte wie Akzeptierung des einzelnen in sozialen Gruppen, soziale Geborgenheit und Wohlfahrt, Humanitarismus, intellektuelle Entfaltung, Partizipation, individuelle und soziale Selbstverwirklichung. Im Vordringen sind also „soziale" Einstellungen und Haltungen. Dafür nur einige Beispiele.

a) Die *Umweltgesinnung* ist in der Bevölkerung sehr hoch entwickelt[14]. In der Sicherung einer lebenswerten Zukunft sehen die Menschen eine existentielle Frage für ihr persönliches Leben und für die „große" Politik. Die Bereitschaft, für Maßnahmen des Umweltschutzes Opfer zu bringen, ist sehr hoch und seit 1970 ständig gestiegen.

b) Die Menschen spüren in zunehmendem Maß, daß ihr persönliches Schicksal nicht nur von der eigenen Leistung, sondern von anderen Dingen, von *politischen und gesellschaftlichen Entscheidungen* abhängt. Die Menschen fühlen sich immer mehr von Entwicklungen betroffen, auf die sie immer weniger Einfluß haben.

c) Das *politische Interesse* und die Bereitschaft zur politischen Partizipation sind im vergangenen Jahrzehnt stark angewachsen, stoßen aber immer deutlicher auf Barrieren. Es zeigen sich die Widersprüche und die Grenzen der Demokratisierung. Das gestiegene Interesse an Politik richtet sich vor allem an die politischen Parteien. Diese gehören aber zu jenen Institutionen, denen die Menschen am wenigsten Vertrauen entgegenbringen[15].

d) Die Menschen sind sensibler geworden für *soziale Gerechtigkeit* und Ungerechtigkeit in der Gesellschaft. In geringerem Umfang als früher akzeptieren sie eine individualistische Leistungsgesellschaft auch als eine gerechte Gesellschaft[16]. Mehr als die Hälfte (52 %) sagen, daß die Chancen und Möglichkeiten in der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1978 nicht gerecht verteilt sind[17]. Die soziale Schichtung, die nach Kompetenzkriterien und Erfolg im Wettbewerb gebildet wird, wird humanitär als weitgehend illegitim empfunden[18].

Diese kurze Skizze zeigt: der Wertwandel ist kein linealer Prozeß, der kontinuierlich in eine vorgegebene Richtung verläuft. Es gibt Brüche und Verwerfungen. In jedem Fall ist er in hohem Maß ambivalent, so daß sich vorschnelle Bewertungen verbieten. Dies zeigt nicht nur die Überlagerung eines „negativen"

durch einen „positiven" Wertwandel, auch die neue (?) Gemeinschaftsorientierung kann sehr unterschiedliche, ja gegensätzliche Haltungen verraten: sie könnte Indikator sein für eine stärkere Bereitschaft, sich für andere, für das Gemeinwesen zu engagieren – oder aber auch Ausdruck eines Alibis für eigene Bequemlichkeit, Faulheit und Egoismus: Indem man alles von der Gemeinschaft erwartet, ihr alles zuschreibt, exkulpiert man sich gleichzeitig selber von Verantwortung, Leistung und Versagen. Man sucht seine Ansprüche nur noch über das politische System einzulösen. Diese latente Ambivalenz der verstärkten Gemeinschaftsorientierung kann übrigens von den Politikern so oder so aktualisiert werden.

Wie dem auch immer sei: Wertwandel ist als sozialer Prozeß vielfältig verursacht und über lange Fristen zu beobachten. Wie immer man diese Entwicklung beurteilt: sie ist, selbst wenn man es wollte, kurzfristig nicht umkehrbar. Die Hoffnung, das – gestörte – Gleichgewicht zwischen der (veränderten) Wertorientierung der Menschen und einer (unveränderten) Politik dadurch wieder auszugleichen, daß man einfach an die Moral der Menschen appelliert oder eine neue Ethik fordert, diese Hoffnung wird sich nicht erfüllen. Beides wird sich ändern (müssen): die Einstellungen der Menschen und die Politik.

Der Wertwandel ist einschneidender, als selbst Kassandrarufe vermuten lassen. Die ängstliche Sorge, ob wir am Ende „alle Proletarier" werden, ist harmlos angesichts der Möglichkeit, daß Politik in Zukunft nach einem Muster gemacht wird, das einer vergangenen Epoche angemessen war. Eine solche Politik wirkte nicht nur komisch und antiquiert, so progressiv sie sich auch gebärden mag, sie müßte notwendig zu einer Entfremdung von Bürger und Staat und zu einer Entstabilisierung des demokratischen Gemeinwesens von innen her führen. Ob die neuen Erwartungen der Menschen an die Politik beantwortet werden von einer neuen Art, Politik zu machen, davon hängt letztlich nicht nur das Schicksal von Regierungen und Parteien ab. Die Enttäuschungen über die Politik eines Jahrzehnts, auch und gerade für jene, die hohe Erwartungen darauf gesetzt haben, haben ihren eigentlichen Grund in der Selbsttäuschung (nicht nur) dieser Politik über ihre Folgen und Möglichkeiten. Die Turbulenzen an der politischen Oberfläche haben vergessen lassen, daß auch die angeblich „neue Politik" [19] der sozialliberalen Koalition die Prämissen der „alten Politik" gedankenlos fortschrieb. Ihre Leistung bestand aber immerhin darin, durch Mangel an Augenmaß, durch eine Überforderung der alten und eine Beschwörung der neuen Politik die Grenzen des traditionellen Paradigmas der neuzeitlichen Politik so recht und für jedermann sichtbar deutlich gemacht zu haben.

II. Epochenwandel

1. Die *Politik der Neuzeit* läßt sich auf einen einfachen Nenner bringen: sie versuchte, *Glücksvermittlungsprogramme* zu entwerfen und durchzusetzen[20]. Das gilt für Liberalismus wie Sozialismus. Beide wurzeln in dem neuzeitlichen Glauben der Aufklärung an die Möglichkeit einer aktiven Beherrschung von Natur und Gesellschaft. In Kants Begriff der Aufklärung sind die beiden entscheidenden Triebkräfte der Moderne enthalten. Kant versteht Aufklärung als das Heraustreten des Menschen „aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung zu bedienen."

In der Forderung, „sich seines Verstandes . . . zu bedienen", drückt sich das Vertrauen einer Epoche in Vernunft und Wissenschaft als Medium des Fortschritts aus: die alte Hoffnung, Wissenschaft produziere Mündigkeit, man könne sich mit ihrer Hilfe von den Zwängen der – natürlichen wie sozialen – Umwelt emanzipieren[21]. Dies sollte und konnte „ohne Anleitung" geschehen. Das bedeutete die Entthronung religiöser und sonstiger Autoritäten. Der „mündige" Mensch wurde auf sich selbst gestellt, befreit von Mächten, die er nicht durchschaut und beeinflußt: Hoffnung einer (wie wir heute wissen: naiven) Aufklärung von Kant bis Habermas.

Der Anspruch der „aufgeklärten" Politik war einfach und groß: sie wollte die Menschen glücklich machen. Unabhängig von ideologischen Vorzeichen gehen Liberalismus wie Sozialismus von der optimistischen Annahme aus, daß das Glück der Menschen machbar ist: entweder direkt (durch eine entsprechende Politik) oder indirekt (durch eine entsprechende Verfassung). Dies ist das gemeinsame Credo der Neuzeit. Der freiheitliche Impuls, der sich bewußt auf die *Voraussetzungen* des Glücks beschränkte, dem Kantschen Imperativ gemäß, nach dem niemand dem anderen zu sagen habe, auf welche Weise er glücklich zu sein habe, trat dabei im Lauf der Zeit mehr und mehr zurück, und übrig blieb, bis in unsere Tage, die verkürzt-ökonomistische und quantitativ-sozialpolitische Hoffnung, daß wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt, das Verfügen-Können über private und öffentliche, wirtschaftliche und soziale Güter die Menschen glücklich mache – und dies grundsätzlich, nicht nur in bestimmten historischen Perioden. Dies war die „große Verheißung" (Erich Fromm) der Moderne[22].

In den vergangenen hundert Jahren haben wir die Entfaltung und die Kraft dieses neuzeitlichen Glaubens erlebt. Demokratie und Menschenrechte, Freiheit und Wohlstand, soziale Sicherheit und Entlastung von harter, „entfremdender" Arbeit: nur eine zynische Kulturkritik kann über diese Folgen und Erfolge hinwegsehen oder sie als selbstverständlich abbuchen. Die Ausdifferenzierung sozialer Teilsysteme ermöglichte eine getrennte und unabhängige, sich wechselseitig verstärkende Dynamik in Wirtschaft und Wissenschaft, Politik und Kultur. Der Gedanke vom unaufhaltsamen, gerichteten Fortschrittsprozeß war die beherr-

schende Interpretationsfigur für die Deutung der modernen Entwicklung. Aber dieser Fortschritt hatte seinen Preis, er verursachte Kosten. Eine Glücksbilanz der Neuzeit, die noch zu schreiben wäre, müßte beides umfassen; sie müßte davon berichten, was die Menschen gewonnen – und was sie verloren haben.

2. Es ist nicht unsere Absicht, in nostalgischer Erinnerung die Vormoderne zu verklären. Dahin führt kein Weg zurück – noch sollten wir uns dies wünschen. Aber um einer Ortsbestimmung der Gegenwart willen und um Grenzen und Defizite der neuzeitlichen Politik zu erkennen, ist es unerläßlich, die anthropologischen, sozialen und politischen Leistungen sich kurz zu vergegenwärtigen, die das *„Daseinsgefühl und Weltbild des Mittelalters"* [23] erbrachten.

Vor Beginn der Neuzeit verstand sich der Mensch als eingebunden in vorgegebene, als schicksalhaft empfundene Verhältnisse. Die Welt sah er als eine geformte und nicht beliebig zu formende Gestalt, begrenzt und getragen von einer transzendenten Wirklichkeit, die dem einzelnen seinen Standort in und gegenüber dieser Welt zuwies. Dieses Welt- und Selbstverständnis hatte weitreichende Folgen für das, was man von sich und anderen und der Politik erwarten konnte. Auch Politik vollzog sich im Rahmen vorgegebener Ordnungen; sie war von untergeordneter Bedeutung, man erwartete sich nicht allzuviel von ihr – und wenn, dann meist nichts Gutes; kurz: Sie war in ganz ähnlicher Weise relativiert, wie sich auch das einzelne Individuum damals weniger wichtig nahm. Erst mit Beginn der Neuzeit wird das Individuum „sich selbst interessant" [24] – und dann an ihrem Ende sich vielfach auch langweilig und überdrüssig.

Der Rückblick verklärt diese mittelalterliche Welt vielfach zu einer heilen Welt und übersieht die beträchtlichen, gerade auch menschlichen Kosten vorgegebener, geschlossener Sozialordnungen und -beziehungen. Aber trotz Schicksalsschlägen und materieller Armut führten die Menschen damals in seelischer Hinsicht ein „reicheres" Leben: die „innere Kapazität der Enttäuschungsbewältigung und -verarbeitung" [25] verhinderte den direkten und unvermittelten Umschlag negativer „äußerer" Erfahrungen in „innere" Unzufriedenheit und persönliches Unglück. Der Alltag der Menschen war von Symbolen angereichert, die über sich, das Leben und die Welt hinauswiesen und damit den Menschen nicht ständig auf sich selbst zurückwarfen. Die Menschen lebten damals unter ärmeren Bedingungen in einer „reicheren" Welt. Die Zeichenhaftigkeit und verweisende Kraft religiöser Symbole brachte vielfältige Vorteile mit sich in Form von Entlastungen, Sinnbezügen, Orientierungen. Ungleichheit und Ungerechtigkeit waren leichter zu ertragen, da sie nicht selbst verschuldet waren und deshalb auch nicht auf eigenes Versagen verwiesen.

3. *Aufklärung und Säkularisierung* führten nicht zu jener vernünftigen Gesellschaft mündiger Bürger, die als Hoffnung am Beginn der Neuzeit stand. Sie hat aber dem einzelnen Rechte und Freiheiten und dem Ganzen wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt gebracht. Die Kosten des Fortschritts fielen bisher nicht

an, aber sie konnten doch als marginal vernachlässigt oder auf andere Weise verkraftet werden. Die Gründe dafür anzuführen bedeutet zugleich zu erklären, warum diese glückliche, beruhigende Phase nun zu Ende geht und sich das Paradigma neuzeitlicher Politik inzwischen als untauglich erweist. „Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung" – so der Titel eines bemerkenswerten Aufsatzes von Gerhard Schmidtchen[26] – wurden so lange nicht virulent, so lange das Erbe des Christentums noch vorhielt. Ursprünglich religiös verwurzelte Verhaltensweisen und Wertorientierungen überlebten die Strukturen, die sie abgestützt haben, und auch den Glauben, in dem sie einstmals verankert waren. Die Moderne lebte lange Zeit vom moralischen Kapital der Vergangenheit – und sie bezahlte die Kosten des Fortschritts mit Falschgeld in dem konkreten Sinn, daß sie religiöse Probleme mit Ersatzkonstruktionen zu bewältigen suchte. Zu diesen Ersatzlösungen zählen insbesondere die religiöse Aufladung anderer Teilbereiche der Gesellschaft wie z. B. der Wissenschaft und der Politik, die Fortschritts- und Wirtschaftsgläubigkeit, die Flucht in Nationalismen und Ideologismen des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine Zeitlang konnte dies mehr oder (oft genug) weniger gut gehen – auf die Dauer freilich sind Ersatzlösungen eben keine Lösungen.

Die Bedingungen für den Erfolg neuzeitlicher Politik schuf diese also in einer entscheidenden Hinsicht nicht selbst, sie fand sie vielmehr vor. Die menschlichen und sozialen Kosten der Moderne mußten um so schmerzlicher anfallen, je mehr die tradierten religiösen und sozialen Systeme wie Kirche, Familie, Berufsverbände, Dorfgemeinschaften ihre prägende, dem einzelnen Sinn, Sicherheit und Orientierung vermittelnde Kraft verloren, ohne daß gleichzeitig „funktionale Äquivalente" für die erwähnten traditionalen Strukturen zur Verfügung gestanden hätten – und je mehr zugleich der Grenznutzen wirtschaftlichen Wachstums und sozialen Fortschritts zu sinken begann.

4. Für Gesellschaften, die am Beginn ihrer Industrialisierung stehen, bedeuten wirtschaftliches Wachstum und steigende Sozialleistungen Fortschritt. Mehr Lohn und mehr soziale Sicherheit verbessern die Lebenslage der Menschen. Der Befriedigungswert materieller Güter ist um so höher, je niedriger die Ausgangslage ist. Die neuzeitlichen Gesellschaften waren Gesellschaften des steigenden Grenznutzens. Dies gilt um so mehr, so lange anfallende Belastungen abgewälzt werden können, sei es wie bei den Nebenfolgen des wirtschaftlichen Wachstums auf Natur und Umwelt, sei es, wie bei den Kosten für soziale Sicherheit (soweit sie nicht ohnehin durch steigendes – privates oder öffentliches – Einkommen bezahlt werden konnten) auf andere Gruppen oder auf den Staat.

Beide Bedingungen sind nicht mehr gegeben. Weder die Natur noch der Steuerzahler lassen sich unbegrenzt ausbeuten. Steigender Wohlstand schlägt nicht mehr um in höhere Zufriedenheit. Bei uns wie in anderen entwickelten Industriegesellschaften führt die Verbesserung der materiellen Lage nicht mehr automatisch zu einem größeren subjektiven Wohlbefinden. Wir leben in einer Gesellschaft des

fallenden Grenznutzens und „mit sinkenden Erfolgschancen“ [27]. Die Menschen sind nicht länger bereit, die Folgekosten *jeden* wirtschaftlichen Wachstums (Beschädigung der Natur), einer quantitativ-expansiven Sozialpolitik (immer höhere Steuern, Beiträge und Abgaben) und eines weiteren Kompetenzzuwachses des Staats (immer stärkere Bürokratisierung und Reglementierung) so einfach hinzunehmen. Die Grenzen des Wachstums sind nicht nur objektiver (Endlichkeit der Ressourcen), sondern auch subjektiver Natur, vor allem aber sind sie viel einschneidender und umfassender, als es die ökologische Debatte im Gefolge des Club of Rome vermuten ließ.

III. Neuorientierung der Politik

Damit sind Grenzen und Widersprüche der herkömmlichen Politik umrissen. Politik vermag weniger zu leisten, als naiv-fortschrittliches Aufbruchs- und Aufklärungspathos glaubte, damals, zu Beginn der Neuzeit, wie heute, im vergangenen Jahrzehnt. Der Wohlfahrtsstaat macht die Menschen reicher, aber nicht unbedingt glücklicher; er befriedigt nicht einfach vorhandene, sondern schafft – indem er dies tut – stets neue Bedürfnisse und läuft so, aufgrund der weitgehend von ihm selbst ausgelösten Anspruchsdynamik, ständig sich selbst hinterher [28]. Naheliegende Auswege erweisen sich auf den zweiten Blick als Irrwege, die nur noch tiefer in das Dilemma hineinführen: Weder Ausbau noch Abbau des Sozialstaats, weder Nullwachstum noch Wachstumspolitik, weder Partizipationsstrategien noch Einschränkung von Möglichkeiten politischer und gesellschaftlicher Teilnahme, weder Wertabstinenz noch das Predigen moralischer Erneuerung versprechen Wege aus der Krise, sondern nur eine andere Art, politisch zu denken und zu handeln. Nötig ist eine neue politische Philosophie und Praxis [29].

ANMERKUNGEN

[1] Als erste Annäherung an diesen Problemkreis vgl. W. Dettling, W. Weidenfeld, Die schleichende Krise der Republik. Vollzieht sich der Epochenwandel unbemerkt? In: „Die Zeit“, 14. 7. 1978.

[2] B. Strümpel, Die Krise des Wohlstands. Das Modell einer humanen Wirtschaft (Stuttgart 1977) 55 ff.

[3] E. Noelle-Neumann, Werden wir alle Proletarier? Wertewandel in unserer Gesellschaft (Zürich 1978) 21 f.

[4] P. Kmieciak, Wertverfall als Kernproblem westlicher Gegenwartsgesellschaften?, in: Sonde 2/3 (1978) 135; ausführlicher: ders., Wertstrukturen und Wertwandel in der Bundesrepublik Deutschland (Göttingen 1976).

[5] E. Noelle-Neumann, a. a. O. 20 f.

[6] R. Inglehart, The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics (Princeton University Press 1977).

[7] G. Schmidtchen, Bewaffnete Heilslehren. Gesellschaftliche Organisation und die Entstehung destruktiver Verständigungsmuster, in: Der Weg in die Gewalt, hrsg. v. H. Geißler (München 1978) 39–51.

[8] J. A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (Stuttgart 1950 u. ö.).

[9] D. Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft (Frankfurt 1975); Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit (Frankfurt 1976).

[10] R. K. Merton, Social Theory and Social Structure (Glencoe 1964).

[11] Diese destruktiven Verhaltensweisen nehmen zu. Vgl. H. Klages, Die unruhige Gesellschaft. Untersuchungen über Grenzen und Probleme sozialer Stabilität (München 1975) 17 ff.

[12] Dies läßt sich vor allem bei der jungen Generation beobachten: vgl. Kursbuch 54 zum Thema Jugend (Dezember 1978).

[13] Einen gerafften Überblick gibt H. Klages, Handlungsrelevante Probleme und Perspektiven der soziologischen Wertforschung, in: Handlungstheorien interdisziplinär IV, hrsg. v. H. Lenk (München 1977) 291–306, 296 ff.

[14] 1977 hielten 97% der Befragten Umweltschutz für wichtig oder sehr wichtig. Selbst bei einem hypothetischen Arbeitsplatzrisiko sind viele Bürger (45%) noch für Umweltschutz. 60% der Bevölkerung hält Wachstum um den Preis von Umweltschäden für nicht richtig. 47% sind notfalls bereit, auf den technischen Fortschritt zu verzichten, falls dadurch Nebenwirkungen auf die Umwelt verringert werden können. 51% sehen bezüglich der Umweltgefährdung pessimistisch in die Zukunft (Untersuchungen des Instituts für Angewandte Sozialwissenschaften, Bad Godesberg, in: Dokumentation „Lebenswerte Zukunft", hrsg. v. d. CDU-Bundesgeschäftsstelle, Bonn, Februar 1979, 16 ff.).

[15] W. Tacke, Das Lebensgefühl der Deutschen (Vortrag auf der wissenschaftlichen Fachtagung der CDU „Lebenswerte Zukunft", 1./2. 3. 1979 Bonn).

[16] Es wird in Zukunft mehr intellektuellen Aufwand als bisher brauchen, um eine freie und damit notwendig ungleiche Gesellschaft auch als eine gerechte Gesellschaft zu rechtfertigen. Vgl. dazu J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1975).

[17] Vgl. dazu W. Tacke, a. a. O. 29 f.

[18] Darauf hat G. Schmidtchen hingewiesen: Frage man die Menschen, wovon es abhängen solle, wer in der Gesellschaft oben und unten steht, so antworten sie „in folgenden drei Wendungen: Rechtschaffenheit, wieviel jemand für andere, die Gemeinschaft tut, und ob jemand ein liebenswürdiger, freundlicher Mensch sei . . . Dies sind ausgesprochene Gemeinschaftstugenden, und offenkundig sehnen sich die Menschen danach, nur haben leider diese Tugenden in unserer Gesellschaft keinen Rang . . . Status und Moral treten auseinander" (Manuskript der Fachtagung „Lebenswerte Zukunft").

[19] Anders in der Bewertung, aber sonst informativ und anregend: Martin und Sylvia Greiffenhagen, Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur Deutschlands (München 1979) 236 f.

[20] Umfangreiches Material zu diesem Thema bei W. Schneider, Glück – Was ist das? Traum und Wirklichkeit (München 1978).

[21] Zu dieser These und ihrer Kritik: R. Eckart, Wissenschaft und Demokratie (Tübingen 1971).

[22] E. Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (Stuttgart 1976).

[23] R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung (Basel 1950) 13–40.

[24] Ebd. 48.

[25] H. Klages, Anspruchsdynamik und Bürokratisierung, in: Verwaltete Bürger – Gesellschaft in Fesseln, hrsg. v. H. Geißler (Frankfurt 1978) 100 f., 106.

[26] In dieser Zschr. 196 (1978) 543–553; vgl. ders., Was den Deutschen heilig ist (München 1979).

[27] H. Klages, Anspruchsdynamik und Bürokratisierung, a. a. O. 102; B. Strümpel, a. a. O.

[28] Wohlfahrtsstaat als Stabilitätsrisiko?, in: Freiheit und Sachzwang. Beiträge zu Ehren Helmut Schelskys, hrsg. v. H. Baier (Köln 1977) 192–207.

[29] Dieses Thema soll in einem weiteren Aufsatz behandelt werden.

Siegfried Wiedenhofer

Christentum – Bürgertum – Liberalismus

Zum zweifachen Dilemma eines neuzeitlichen Verhältnisses

Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Liberalismus hat eine bewegte Vergangenheit hinter sich. Wie steht es um ihre Zukunft?

Ihr gegenwärtiger Stand ist etwas diffus: Alte Ressentiments und Klischees leben weiter, neue Begegnungsmöglichkeiten bahnen sich an, alte Trennungslinien werden überwunden, neue Gräben tun sich auf. Vielleicht liegt eine entscheidende Schwäche der gegenwärtigen Auseinandersetzung darin, daß die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit", die Dialektik zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit, zwischen Sozialgeschichte und Ideengeschichte, zwischen Individuum und Gesellschaft immer noch nicht genügend Berücksichtigung findet. Geht man von einer solchen Problemstellung aus, dann bietet es sich von selbst an, die Verhältnisbestimmung von Christentum und Liberalismus durch die gesellschaftliche Realität des Bürgertums vermittelt zu denken. Auf der einen Seite läßt sich nämlich der neuzeitliche Entfremdungsprozeß zwischen Christentum und moderner Gesellschaft als Entfremdung von Christentum und Bürgertum begreifen, auf der anderen Seite stellt das Bürgertum unbestreitbar den gesellschaftlichen Hauptträger des Liberalismus dar. Es ist klar, daß die Fragestellung sich dadurch erheblich verkompliziert und geradezu abenteuerliche Ausmaße annimmt. Besitzen bereits die neuzeitlichen Begriffe „Christentum" und „Liberalismus" einen sehr weiten Umfang und einen vieldeutigen Inhalt, so gilt dies in noch größerem Maß vom Begriff „Bürgertum"; der Sozialismus z. B. ist – jedenfalls als intellektuelle Leistung – ebenfalls ein bürgerliches Produkt.

Zur neuzeitlichen Entfremdung von Christentum und Bürgertum

1. Der Ursprung

Der Ursprung der neuzeitlichen Entfremdung von Christentum und Bürgertum dürfte sich im 17. und 18. Jahrhundert in *Frankreich* am klarsten fassen lassen. Denn in dem dort vorhandenen spezifischen Bedingungsgeflecht von Katholizismus, monarchischem Staatsabsolutismus und Bürgertum als der neuen progressiven gesellschaftlichen Elite mußte die Konfrontation von traditioneller

Gläubigkeit und moderner Lebenseinstellung besonders signifikante Formen annehmen.

Die katholische Kirche hatte im Frankreich jener Zeit verschiedene Probleme: Klerus, Orden und Klöster bedurften dringend einer Reform, die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus ging weiter, der nationalkirchliche Gallikanismus rang mit dem römischen Papsttum; einen Großteil der geistigen Kräfte absorbierte bereits der heftige Kampf zwischen Jansenisten und Jesuiten.

Inmitten aller dieser Probleme tauchte – wie die Predigten und kirchlich-theologischen Äußerungen der Zeit belegen – ein neues Problem auf. Für die neuzeitliche Entwicklung von Kirche und Christentum sollte es von entscheidender Bedeutung werden. Kirchlicherseits stand man ihm allerdings ziemlich ratlos gegenüber. Man muß dabei berücksichtigen, daß im 17. und auch noch im 18. Jahrhundert die katholische Kirche in Frankreich unbestritten eine soziale Realität ersten Ranges war. Der Großteil des einfachen Volkes war nach wie vor von einer selbstverständlichen Gläubigkeit geprägt. Auch mit dem Adel und dem Königtum war die Kirche eng liiert. Aus dem Adel rekrutierte sich z. B. auch der Großteil der kirchlichen Hierarchie.

In dieser Situation begegnete die Kirche zunehmend einem neuen Menschentyp, dem *bürgerlichen Laien*, der sich mit Berufung auf seine Bildung oder auf seine wirtschaftlichen Erfolge als etwas Besseres empfindet, als Vertreter einer neu heraufziehenden Zeit. Das besondere Problem besteht dabei nicht darin, daß etwa klar formulierte Überzeugungen und Ideen aufeinandergetroffen wären, sondern darin, daß sich eine neue kollektive Lebensweise und ein neues kollektives Bewußtsein herausbildet, das die Unschuld der schlichten Gläubigkeit nicht mehr besitzt und das deshalb zwangsläufig immer deutlicher aus der bisherigen kirchlichen Lebensordnung hinausdrängt.

In der Lebensweise des *Gebildeten* hat der Glaube aufgehört, etwas Natürliches, das ganze Leben Integrierendes zu sein; er bedarf nun eines eigenen Entschlusses, einer bewußten Zustimmung. Der gebildete Bürger beginnt daher zu fragen, er sucht nach Gründen, nach Rechenschaft. Die Bandbreite dieser Fragenden ist groß. Sie reicht vom antiklerikalen Freigeist über die große Anzahl derer, die nicht recht wissen, was sie glauben und tun sollen, bis zum aufrichtigen Gläubigen, der sein Gewissen beruhigen möchte. Die Folgen dieser Trennung des bürgerlichen Lebens vom kirchlichen Glauben sind gravierend. Indem der Gebildete jetzt nach der Legitimation von kirchlicher Lehre und Verkündigung fragt, beginnt sich sein Glaube zu entsymbolisieren und zu theoretisieren. Sofern er sich nur noch partiell mit der Kirche identifiziert, spiritualisiert und privatisiert er seinen Glauben. Der konkrete, von Wundern erfüllte Glaube des Volkes erscheint dem Bürger jetzt als Aberglaube. So konkret kommt Gott in seinem Leben nicht mehr vor. Er glaubt an Gott mehr im allgemeinen. Privat kann zwar mancher Bürger noch durchaus gläubig sein, aber das ist dann seine

persönliche Angelegenheit. Zur Sinngebung seines bürgerlichen Lebens braucht er den Kirchenglauben nicht mehr unbedingt. Dieses unterliegt jetzt eigenen, einsichtigeren Gesetzen, es erhält seinen eigenen Sinn. Damit verändert sich natürlich auch die Stellung zur Kirche. Aus dem hörenden und gehorsamen Laien wird der indifferente Zuschauer oder gar der Antiklerikale.

Das scheint sich auch zu bestätigen, wenn man sich die Konfrontation von Kirche und *Wirtschaftsbürgertum* ansieht.

Die zeitgenössische katholische Sozialanschauung ist stark dualistisch orientiert: Es gibt Reiche und Arme, Große und Kleine, Mächtige und Untertanen. Beide Gruppen können nichts für ihren Stand, sie sind so geboren. Die göttliche Vorsehung hat ihnen offenbar ihre Rolle zugewiesen. Beide Gruppen haben ihre natürliche Würde. Die Macht der Großen ist ein Ausfluß der Macht und Größe Gottes, der Arme ist ein Abbild des armen, leidenden Christus. Beides hat seinen Sinn und beides gehört zusammen. Der Reiche ist reich, um für den Armen zu sorgen. Als Wirtschaftsverwalter der Vorsehung sozusagen ist er zu Almosen und Mildtätigkeit verpflichtet. Das ist sein Weg zum Heil. Der Arme hat seine besondere Würde als Abbild Christi. Sein Weg zum Heil besteht in Geduld und Gottergebenheit. Beide Gruppen haben auch ihre spezifischen Sünden. Der Reiche neigt zu Ehrgeiz, Eitelkeit, Herrschsucht, Ruhmsucht usw., der Arme aber zu Ungeduld und Unzufriedenheit.

Wie sieht es aber mit dem Bürger aus? Ihm ist anscheinend in diesem christlichen Weltendrama keine angemessene Rolle zugewiesen. Er ist darin eigentlich ein Fremder. Denn er ist nicht durch göttliche Vorsehung reich, sondern durch eigene Anstrengung. Er ist auch nicht mehr davon überzeugt, daß es Arme geben muß. Armut verliert für ihn ihren religiösen Sinn. Gewiß wird nun auch dem neureichen Bürger nahegelegt, durch Almosen für sein Heil im Jenseits vorzusorgen. Aber das Argument scheint ihn nicht mehr ganz überzeugt zu haben. Denn übermäßiger Reichtum und Armut sind für ihn nicht mehr transzendente Größen, sondern eher Anomalien, denen gegenüber mäßiger Wohlstand für alle das Natürliche ist. So sieht er keinen rechten Grund mehr, den rechtmäßig erworbenen Reichtum durch Almosen zu kompensieren. Außerdem muß er ja im Unterschied zum Adel für die Zukunft seiner Familie vorsorgen.

Zwar versuchte die kirchliche Verkündigung, auch die neue bürgerliche Lebensweise selbst mit religiösem Sinn zu erfüllen, aber die Motive, die dafür zur Verfügung standen, waren begrenzt: Ordnungsliebe, Pflichterfüllung, Strebsamkeit, Ehrlichkeit, Rechtschaffenheit usw. Damit konnte nur ein bestimmter Typ des Bürgers religiös und kirchlich sanktioniert werden: das Kleinbürgertum bzw. der Mittelstand. Das vorwärtsdrängende Großbürgertum war theologisch offenbar nicht mehr einzuholen. Das zeigt sich auch am *Arbeitsbegriff*. Während die kirchliche Verkündigung die Notwendigkeit der Arbeit primär

aus der Universalität der Sünde ableitete und Arbeit als Strafe für den Abfall von Gott und als Buße verstand, also von der Mühseligkeit der Arbeit ausging, sah der Bürger in der Arbeit nicht nur Freude und Befriedigung ob ihrer sichtbaren Erfolge (Reichtum, Ansehen, Macht), sondern überhaupt das Natürliche, die Grundaktivität seines Lebens und daher Sinnerfüllung und Selbstbestätigung. Der Bürger arbeitet nicht mehr, um Buße zu tun oder um ein geordnetes Leben zu führen, sondern er ordnet sein Leben, um zu arbeiten und dadurch ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Nicht mehr die Anstrengung, sondern die zweckgerichtete Leistung ist ihm an der Arbeit wichtig. Je mehr sich der Bürger seiner Macht über das Leben bewußt wird, um so weniger erwartet er unmittelbar von der Vorsehung. Zwar kann er noch den Weltenschöpfer preisen, daß er alles so vollkommen geordnet hat, aber daß dieser weiter in die Geschichte unmittelbar eingreift, erscheint ihm als überflüssig. Im Wirtschaftsleben gibt es nur noch Arbeit und Berechnung. Das unberechenbare Wunder ist hier nicht nur unwahrscheinlich, sondern sogar unerwünscht.

Empfindet der Bürger so das Reichwerden als ganz natürlichen Vorgang, ja sogar als Ausdruck seiner Verantwortung für Familie und Gesellschaft, so sieht die kirchliche Verkündigung darin nur einen Ausdruck individueller Habsucht, übermäßiger Wertschätzung des Irdischen und revolutionären Angriffs auf ihre eigenen sozialen und theologischen Ordnungsprinzipien. König und Adel haben zweifellos großes Unrecht getan, aber sie waren, was sie sind, von Gottes Gnaden. Der neue Reiche, der Kapitalist, wird, was er ist, von eigenen Gnaden. Es ist also nicht der bescheidene Handel des Kleinbürgertums, der kirchlicherseits in Frage gestellt wird. Was nicht akzeptiert wird, ist der im kapitalistischen Geist betriebene Handel. Auch die Stellungnahmen zum Zinsdarlehen zielen in diese Richtung. Umgekehrt vertritt der Geschäftsmann seine Interessen im Bewußtsein, im Namen aller aufgeklärten modernen Menschen zu sprechen. Von den aufgeklärten Philosophen fühlt er sich eher verstanden und bestätigt.

Kennzeichnend für den Ursprung der neuzeitlichen Entfremdung von Christentum und Bürgertum ist also zusammenfassend, daß der Bürger sich eigentlich nicht bewußt vom christlichen Glauben losgesagt hat, daß er dessen Lehren nicht primär auf Grund bestimmter systematischer Anschauungen als falsch erwiesen und daher verworfen hat, sondern, daß er die Religion nicht mehr unbedingt braucht. Religion ist für ihn Vergangenheit, gewissermaßen am modernen Leben selbst unwahr und unwirklich geworden. In seinem konkreten Lebensverhalten macht es keinen Unterschied, ob er über die Wahrheit des christlichen Glaubens so oder so denkt. Die bürgerliche Lebens- und Weltanschauung genügt sich selbst. Sie basiert auf einem neuen Menschentyp, der für sich selbst offensichtlich ohne Religion auszukommen scheint.

2. Die Gegenwart

Wenn man das 19. Jahrhundert gerade auch wegen der verwirrenden und verwickelten Problemkonstellationen überspringt und unmittelbar zur gegenwärtigen Situation übergeht, so erwartet einen sofort eine neue Schwierigkeit. Das Bürgertum ist als einheitliche soziale Schicht praktisch verschwunden. Deshalb begegnet der Begriff „Bürgertum" im Vokabular der westlichen Soziologie jedenfalls kaum noch. Das hängt damit zusammen, daß wesentliche Errungenschaften des liberalen Bürgertums, nämlich politische und ökonomische Ordnungsprinzipien wie Meinungsfreiheit, Rechtsstaatlichkeit und alles, was dazugehört, in stark modifizierter und limitierter Form auch Freiheit des Eigentums und Marktwirschaft, inzwischen vom Großteil der Gesellschaft rezipiert und akzeptiert worden sind. Das hängt auch damit zusammen, daß sich die alten gesellschaftlichen Gegensätze im Zug der Entwicklung zur modernen Industriegesellschaft so weit nivellierten, daß die gegenwärtige Gesellschaft als „Klassengesellschaft im Schmelztiegel" (Geiger) bzw. als „nivellierte Mittelstandsgesellschaft" (Schelsky) bezeichnet werden konnte. Das Bürgerliche in der heutigen Gesellschaft ist damit eigentlich nur noch als diffuse Bewußtseinsform bestimmbar.

Etwas vereinfachend kann man immerhin auf zwei unterschiedliche Züge hinweisen. Auf der einen Seite setzt sich die bürgerliche Mentalität, sofern sie auf individueller Leistung gründet und dadurch ein besonderes gesellschaftliches Prestige beansprucht, nicht nur fort (besonders charakteristisch ist sie für die obere Mittelschicht), sondern breitet sich auch nach unten hin aus, weshalb man auch schon von einer Verbürgerlichung der Arbeiterschaft und der Bauernschaft gesprochen hat. Auf der anderen Seite gibt es so etwas wie eine Entbürgerlichung der Gesellschaft. Paradoxerweise sind es gerade auch Konstrukte des bürgerlichen Bewußtseins selbst, die in ihrer gesellschaftlichen Objektivierung auf das gesellschaftliche Bewußtsein zurückwirken und dort transformiert und von neuem verinnerlicht eine seltsam bürgerlich-unbürgerliche Mentalität produzieren. Die Entwicklung zu Massendemokratie, Technisierung, Spätkapitalismus, sozialer Marktwirtschaft usw. erzeugt nämlich ein Bewußtsein, in dem Sicherheit, Versorgtsein, Konsuminteresse, Konformismus usw. dominieren, während Selbstverwirklichung und Sinnerfüllung eher in die Privatsphäre abwandern.

Wie verhält sich diese „spätbürgerliche" Gesellschaft zum Christentum? Geht man von religionssoziologischen Untersuchungen kirchengebundener Religiosität aus, so ist festzustellen, daß Kirchlichkeit in der modernen westlichen Gesellschaft zu einem Randphänomen geworden ist. „In Europa charakterisiert Kirchlichkeit nur einen geringen Bruchteil der Bevölkerung, und zwar bezeichnenderweise jenen Teil, der selbst sozusagen am Rand der modernen Gesellschaftsentwicklung steht, so vor allem die Bauern, das Kleinbürgertum, die Überbleibsel ‚ständischer' Herkunft innerhalb der Mittelschicht, die noch nicht in den Arbeitsprozeß Ein-

geschalteten oder die aus dem Arbeitsprozeß Ausgeschalteten usf." Das bedeutet, „daß der innere Charakter der traditionellen Kirchlichkeit im Widerspruch mit der vorherrschenden ‚Massenkultur' der industrialisierten und verstädterten Gesellschaft steht" (Th. Luckmann).

Damit schließt sich der Kreis. Was sich schon bei der Betrachtung des frühbürgerlichen Verhältnisses zum Christentum abgezeichnet hat, wird hier nur auf breiterer gesellschaftlicher Basis bestätigt. „Die Werte, die von den Kirchen institutionalisiert wurden, sind ursprünglich totale Lebenswerte gewesen, nämlich Sinnzusammenhänge, die mit allen Gesellschaftsinstitutionen verschränkt waren und folglich die Gesamtbiographie des einzelnen umspannten." „Das Schrumpfen der Kirchlichkeit ist nicht primär als Rückzug vor feindlichen Ideologien und Wertsystemen anzusehen, wie man annehmen könnte, wenn man Ideengeschichte ohne soziologische Perspektive betreibt. Das Schrumpfen der Kirchlichkeit ist in der wachsenden Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Werte für die sinnvolle Integrierung des Alltagslebens der typisch modernen Person verankert. Kirchlichkeit beruht zunehmend auf besonderen statt auf allgemeinen sozialen Bedingungen" (Luckmann).

Säkularismus und Pluralismus bewirken als wesentliche Strukturelemente der spätbürgerlichen Industriegesellschaft einerseits also eine strukturelle Entchristlichung der (spät-)bürgerlichen Welt. Zugleich lösen sie aber umgekehrt auch eine strukturelle *„Verbürgerlichung" des Christentums* aus, und zwar in einer zweifachen Hinsicht:

Insofern die Religion nicht mehr die gemeinsame Welt zu errichten vermag, die dem ganzen staatlichen und gesellschaftlichen Leben seinen letzten und für jedermann verbindlichen Sinn gibt, wird sie unvermeidlich privatisiert und individualisiert; d. h. sie wird zur Privatsache der Familie oder des einzelnen, der sich ihr gegenüber indifferent verhalten kann, der sie ablehnen oder annehmen kann, der daraus auswählen kann und der auch die Intensität seiner Annahme und Ablehnung bestimmen kann. Insofern die Kirche das religiös-weltanschauliche Monopol verloren hat, wird sie unausweichlich zur religiös-weltanschaulichen Wettbewerbsanstalt, die ihre geistliche Mission nach der Logik der Marktwirtschaft organisieren und rationalisieren muß, wenn sie unter den gegebenen Bedingungen Erfolg haben will. Symptome dafür sind z. B. die zunehmende Bürokratisierung kirchlicher Institutionen (mit Public Relations für die Kunden, Lobbyismus bei Regierung und Wirtschaft, Beteiligung am Wirtschaftsleben usw.), z. T. auch die ökumenische Bewegung (Rationalisierung des Wettbewerbs durch Kooperation und Kartellbildung) und bestimmte Trends der modernen Theologie, die sich auf die eine oder die andere Weise auf die Marktbedingungen einstellen.

Von dieser Sicht der Dinge her gerät das Christentum im Rahmen der „bürgerlichen" Gesellschaft offenbar in eine ziemlich schwierige Lage. Das Ausmaß

und die komplizierte innere Struktur dieses Dilemmas hellen sich ein Stück weiter auf, wenn man sich die Ursachen für den Entfremdungsprozeß zwischen Christentum und Bürgertum vor Augen führt.

3. Ursachen

Wie bei allen bedeutenden geschichtlichen Umbrüchen wird man auch hier mit einer Vielzahl von sehr unterschiedlichen Faktoren rechnen müssen. Die folgenden mehr beispielhaften Hinweise erheben daher weder den Anspruch auf Vollständigkeit noch den Anspruch einer hierarchischen Klassifikation. Sie wollen lediglich auf die Komplexität der auslösenden Ursachen aufmerksam machen.

Eine sehr wichtige Rolle spielen sicher die *ökonomischen* Faktoren. Die im 15. und 16. Jahrhundert grundgelegte kapitalistische Produktionsweise mußte sowohl die gesellschaftlichen Verhältnisse wie auch das Denken beeinflussen. Es ist sicher kein Zufall, daß die Mechanik zur Wissenschaft der Zeit wird, und daß dort, wo der Arbeitsprozeß und das gesellschaftliche Leben rationalisiert, mechanisiert und quantifiziert werden, ein mechanistisches Weltbild entsteht, das nicht nur das Verhältnis der Menschen zur Natur, sondern auch dasjenige untereinander versachlicht.

Nicht minder wichtig sind die *politischen* Faktoren. Der moderne Staat hat bis zum 16. Jahrhundert auf verschiedenen Wegen seine Grundgestalt gefunden. In Frankreich z. B. konnte sich die Krongewalt als gesamtstaatliche Autorität gegen den Adel (und die Stände überhaupt) durchsetzen und so den Weg zum monarchischen Staatsabsolutismus im 17. Jahrhundert freimachen. Dessen unmittelbarer politischer Ausgangspunkt liegt aber in den religiösen Glaubenskriegen. Die politische und gesellschaftliche Friedlosigkeit infolge der Unlösbarkeit der religiösen Wahrheitsfrage mußte gewissermaßen die absolutistische Lösung des Friedensproblems nahelegen: Monopolisierung der Friedensstiftung durch den Souverän, der daher mit absoluter Herrschaft über alle Subjekte ausgestattet sein muß; Herstellung eines überreligiösen und übermoralischen, rein rationalen politisch-öffentlichen Handlungsbereichs, aus dem Gewissen, Moral und Glaube als Ursachen des politischen Unfriedens verbannt sind; Abschiebung von Religion und Moral in den Privatraum des Menschen. Die Folgen sind vielfältig: Durch die absolutistische Förderung der Wirtschaft wird das Bürgertum gestärkt, gleichzeitig aber mit dem Adel politisch völlig entmachtet. Offenbarungsreligion und Kirche unterliegen einem erheblichen Wirklichkeitsverlust. Die Neutralisierung des Gewissens durch die Politik leistet zugleich der Verweltlichung der Moral Vorschub. Damit ist auch die Voraussetzung für die Formierung einer aufgeklärten bürgerlichen Moral im privaten Innenraum des Staats gegeben, die mit zunehmender gesellschaftlicher Bedeutung auch politische Konsequenzen verlangen wird (Revolution).

Damit sind die *gesellschaftlichen* Faktoren schon mitangesprochen. Bereits am

Höhepunkt der absolutistischen Macht formiert sich die neue gesellschaftliche Elite des aufgeklärten Bürgertums, an den Rändern z. T. von Gruppen des opponierenden Adels, Klerus und der unteren Schichten sekundiert. Die verschiedenen bürgerlichen Gruppierungen, die Kaufleute, Bankiers, Steuerpächter, Geschäftsleute, dann die Emigranten, dann die Philosophen und schließlich die bürgerlichen Beamten und Richter, die alle z. T. noch eng mit der alten ständischen Ordnung verflochten waren, verband immerhin dies, daß sie in eine außerstaatliche Interessensphäre verwiesen waren, in die Gesellschaft, in der allein sie einen eigenständigen Platz einnehmen konnten. Der Rückzug aus dem Staat in die Gesellschaft und die Ausbildung einer scheinbar unpolitischen aufgeklärten bürgerlichen Moral diente zunächst als Selbstschutz der bürgerlichen Gesellschaft vor dem absolutistischen Staat. Der eigentliche Gegner in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist der christliche Glaube. Erst als um die Jahrhundertmitte der Sieg über die Offenbarungsreligion gesichert schien und die souveräne Kritik die Souveränität der Gesellschaft ahnen ließ, erfaßte die bürgerliche Kritik auch den absolutistischen Staat selbst.

Von großer Vielfalt sind auch die *theologisch-philosophischen* Faktoren. Hier ist z. B. sicher der sogenannte theologische Absolutismus des spätmittelalterlichen Nominalismus zu nennen. Das Bestreben, die Eigenständigkeit des Glaubens vor der Vernunft zu retten und das Gottesbild in seiner Reinheit zu denken, führte hier zu einer strengen Unterscheidung von Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft und zu einem Gottesbild, in dem die unbegreifliche Allmacht und unbeschränkte Freiheit dominieren und daher zu einem Gott, zu dem allein der Glaube noch einen Zugang hat. Die Folge ist, daß Gott für die Vernunft zu einem verborgenen Gott wird und daß die in der Schöpfung grundgelegte Ordnungsstruktur der Welt, ihre Rationalität und Intelligibilität, die Schöpfer und Geschöpf verbindet, sich auflöst, daß die Welt nur noch „als pures Faktum verdinglichter Allmacht, als Demonstration unbeschränkter Souveränität eines unbefragbaren Willens" (H. Blumenberg) erscheint. Diese perfekte Theozentrik mußte verständlicherweise fast zwangsläufig umschlagen in die autonome Selbstbehauptung der abgrundtief verunsicherten menschlichen Vernunft, die sich nun eben selbst jene rational geordnete Welt konstruieren muß, deren sie bedarf. Es ist nicht verwunderlich, wenn aus dieser Not der Selbstbehauptung die Souveränität der Selbstbegründung und Weltveränderung erwächst.

Noch einmal anders ist der Einfluß des *Protestantismus* – eine These, die seit 50 Jahren ausführlich diskutiert worden ist und an der sicher richtig ist, daß durch die protestantische Polarisierung der Wirklichkeit in eine streng transzendente Göttlichkeit und in eine radikal gefallene Menschheit eine gewisse „Entzauberung der Welt" eingetreten ist. Diese ist nicht mehr der numinose Raum vielgestaltiger Vermittlungen, wie in der mittelalterlichen Kirche, sondern die ganze Vermittlung beschränkt und konzentriert sich sozusagen auf das Wort

Gottes. Erleidet dieses einen Plausibilitätsschwund, bleibt in der Tat nur noch eine empirische Wirklichkeit übrig, in der Gott abwesend ist.

Schließlich, wenn auch noch stärker im Hintergrund, dürfte auch der *jüdisch-christliche Glaube* selbst nicht ganz unter den Möglichkeitsbedingungen des modernen säkularen Geistes vergessen werden. Die Entmythologisierung der Welt durch das transzendente Gottesbild, die Historisierung des Denkens durch die Geschichtsbezogenheit des Glaubens und eine gewisse Rationalisierung durch Entmagisierung von Leben und Kult – dies alles jedenfalls im Vergleich mit den orientalischen Religionen – hat im Hintergrund sicher auch zur Formierung der Neuzeit beigetragen.

Bürgertum und Liberalismus

1. Der Ursprung

Der gesellschaftlichen Erfahrung des frühliberalen Bürgertums korrespondiert eine Lebens- und Weltanschauung, die ihren theoretischen Ausdruck in einer gegen das theologisch-metaphysische Verständnis des Menschen gerichteten und an der faktischen Natur des Menschen orientierten immanenten und rationalistischen Anthropologie, Gesellschaftstheorie und Geschichtstheorie findet: Der Mensch ist ein autonomes Individuum, ein Bedürfnissubjekt, das nach Glück strebt und dieses Glück in der umfassenden und vernünftigen Befriedigung seiner leiblichen und geistigen Bedürfnisse findet. Dazu bedarf er der bürgerlichen Tauschgesellschaft und des bürgerlichen Staats. Als der für die rationale Organisation dieser gesellschaftlichen Bedürfnisbefriedigung allein Verantwortliche wird der Mensch zugleich zum alleinigen Subjekt der Geschichte.

Verfolgt man die weitere Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, so zeigt sich, daß in dieser theoretischen Grundbestimmung des Menschen eine *fundamentale Ambivalenz* des neuzeitlichen Liberalismus verborgen ist.

Die *Freiheitskonzeption* des frühbürgerlichen Liberalismus, die auf dem Postulat der individuellen Selbstverantwortung und der Vernünftigkeit der gesamten Weltordnung, insbesondere der Vernünftigkeit der individuellen Triebstruktur des Menschen und der am Nützlichkeitspostulat orientierten Organisation gesellschaftlicher Bedürfnisbefriedigung basierte, hatte zunächst durchaus eine universal-emanzipatorische Intention. Sie zielte angesichts der feudalistischen Unfreiheit und Ungleichheit auf eine rechtliche, soziale und politische Freiheit aller. Vor dem bürgerlichen Recht, Markt und Staat sind alle gleich. Allerdings zeigte sich sofort, daß diese Vernunfts- und Freiheitskonzeption insofern abstrakt und geschichtslos war, als sie ihre eigenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen nicht berücksichtigte. In dem Augenblick, in dem die neue instrumentelle Vernunft dabei ist, sich in größerem Stil durchzusetzen, wird ihre

potentielle Irrationalität auch sofort unübersehbar. Die soziale und politische Unfreiheit reproduziert sich – jetzt unter dem Vorzeichen von Kapital und Arbeit. Die irrationale Macht, die mit Hilfe der versachlichenden instrumentellen Vernunft aus der Gesellschaft eliminiert werden sollte, wird durch die Eigendynamik eben dieser instrumentellen Vernunft (Technisierung, Wende zum Großbetrieb, Monopolisierung usw.) geradezu unkontrollierbar. Rationale Legitimationen der neuen Situation folgen auf dem Fuß, so etwa in der Formel vom freien Spiel der Kräfte oder von der notwendigen gesellschaftlichen Ungleichheit infolge der Ungleichheit der individuellen Bedürfnisse.

Der gleiche Vorgang auch auf der Ebene der *Geschichtsphilosophie*. Die anthropologische Grundlage entbirgt auf dem Hintergrund der frühbürgerlichen politischen und gesellschaftlichen Situation eine optimistische Fortschrittsphilosophie mit einem durchaus universal ausgerichteten Freiheitswillen: Zunehmende Selbstverwirklichung aller durch zunehmende gesellschaftliche Bedürfnisbefriedigung. Doch wird auch hier wieder sofort die Irrationalität dieser geschichtsphilosophischen Rationalität sichtbar. Denn indem der Mensch in die Rolle des autonomen Täters der Geschichte schlüpft, wird er automatisch mit jener Anklage konfrontiert, die in der Theodizee einst Gott gegolten hatte, daß nämlich die geschichtliche Welt gar nicht so ist, wie sie sein sollte. Selbst der euphorischste Blick in die Zukunft vermag auf die Dauer nicht zu übersehen, daß es auch weiterhin das Übel in seinen zahlreichen und grauenvollen Formen gibt, und selbst das Erlebnis größten Fortschritts bleibt irritiert durch retardierende Faktoren. Der Mensch als autonomer Träger der Fortschrittsgeschichte braucht daher notwendig ein Alibi. Wo ein außerweltlicher Sündenbock verlorengegangen ist, muß ersatzweise ein innerweltlicher, und wenn die Natur dafür als ungeeignet gilt, eben ein menschlicher Sündenbock gefunden werden, die Gegner, die Feinde des Fortschritts.

In der immanenten progressistischen Fortschrittsphilosophie ist also die Frontenbildung vorprogrammiert. Wer als Feind gilt, hängt von der Situation ab. Ist es anfangs der Absolutismus und Feudalismus, so später der vierte Stand, das Proletariat. Dazu kommt noch das Christentum, das gerade bestreitet, was hier Voraussetzung und Grundlage des Fortschritts ist, die Autonomie des Menschen und die Vernünftigkeit der egoistischen Bedürfnisnatur des Menschen. Damit muß das Christentum zum Hauptfeind des Fortschritts werden.

2. Die Gegenwart

Der sich bereits im 19. Jahrhundert abzeichnende Strukturwandel der bürgerlichen Gesellschaft mit der Auflösung der bürgerlichen Identität in der Massengesellschaft, mit der Überdeckung bürgerlicher Ideale durch die vom Bürgertum mitheraufgeführte Massenkultur, mit der Universalisierung und Formalisierung bürgerlicher Ordnungspinzipien, mit dem „Ende des Individuums" (Landmann),

und die zunehmende Fragwürdigkeit des bürgerlich-liberalen Fortschrittsoptimismus, der mit dem Ersten Weltkrieg wohl einen letzten entscheidenden Schlag erhalten hat, mußten zu einer Umbesetzung in den theoretischen Grundlagen des Liberalismus führen. An der programmatischen Wende der F.D.P. Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre ist diese Umbesetzung in aller Deutlichkeit abzulesen.

An die Stelle der Geschichtsphilosophie tritt nun ein *skeptischer Realismus*, der, von der Fehlbarkeit der Vernunft und der Unbeantwortbarkeit der Wahrheitsfrage ausgehend und folglich alle Heilslehren ablehnend, auf der Basis eines kritischen Rationalismus einen stückweisen Fortschritt an individueller Freiheit anzielt. Mit dieser „politischen Relativitätstheorie" (K.-H. Flach) ist eine Erweiterung der politischen Programmatik, ein Rückgriff auf die universal ausgerichteten Traditionen des frühen und sozialen Liberalismus und damit eine partielle Annäherung an den demokratischen Sozialismus verbunden, der nicht nur von der gleichen bürgerlichen Anthropologie ausgeht, sondern inzwischen selbst eine ganze Reihe liberaler Motive in sich aufgenommen hat. Der neue Reformliberalismus vertritt nicht mehr bestimmte gesellschaftliche Interessen (der Wirtschaft, der Selbständigen, des Mittelstandes, der Bauern), sondern das universale Interesse an der größtmöglichen Freiheit aller und an der Wahrung der menschlichen Würde jedes einzelnen.

Wegen seiner kritizistischen und zugleich universalistischen Verfassung muß dieser Freiheitsbegriff, der den anderen Grundwerten (Gleichheit, Solidarität usw.) übergeordnet ist, formalisiert, d. h. aller weltanschaulichen Implikate entkleidet werden. Er wird daher mit der *Selbstbestimmung des einzelnen* identisch. Insofern der Liberalismus keine eigene inhaltliche Wertordnung im strengen Sinn mehr kennt, hat er faktisch aufgehört, eine Weltanschauung zu sein. Er kümmert sich eigentlich nur noch um den politischen und sozialen Freiheitsrahmen, der eine vernünftige und förderliche Konkurrenz der in der Gesellschaft vorhandenen pluralen Wertsysteme ermöglichen soll. Er selbst kann sich mit keinem identifizieren. Freilich kann dann doch wieder ein mehr oder minder verborgenes weltanschauliches Element durchschlagen, wenn z. B. absolute Werte und verbindliche Heilslehren als antirational und freiheitsfeindlich apostrophiert werden. Es kommt offenbar auf die Akzentuierung an: Ein moderner Liberaler kann durchaus ein guter Christ sein, er kann als Liberaler aber auch antichristlich eingestellt sein.

Wenn inzwischen auch in vielen anderen Parteien eine Entideologisierung und eine Wende zum politischen Pragmatismus und zur Volkspartei stattgefunden hat, so scheint doch der Liberalismus der konsequenteste Ausdruck für die gesellschaftliche Wandlung des bürgerlichen Bewußtseins zu sein, eine letzte Selbstbehauptung der autonomen bürgerlichen Vernunft, die angesichts ihres sozialen Identitätsverlusts, ihrer eigenen Pluralisierung und ihrer latenten und

manifesten Irrationalität in die Formalisierung ihrer Grundwerte und in einen skeptischen Realismus und Pragmatismus ausweichen muß. Lediglich im Postulat eines stückweisen Fortschritts durch kritische Vernunft sowie in der Hoffnung, daß die im freiheitlichen und sozialen Rechtsstaat ermöglichte Selbstbestimmung der individuellen Vernunft nicht im Mißklang der Sinnlosigkeit und Selbstzerstörung, sondern im Wohlklang des harmonischen Wettstreits um die gesellschaftliche Durchsetzung der wahren humanen Werte endet, schimmert noch der Glaube an die Vernünftigkeit der gesamten Weltordnung durch.

Das *Dilemma des Liberalismus* läßt sich daher auf die Formel bringen: So humanitätsbezogen und vernünftig seine heutige politische Programmatik in vielem sein mag, auf die Sinnkrise und Legitimationskrise in der modernen Gesellschaft kann er selbst keine Antwort geben. Dies ist deswegen fatal, weil diese Sinnkrise immer mehr zur Krise der spätbürgerlichen Gesellschaft selbst wird. Die frühbürgerliche Vernunft hat diesen Sinn im Auszug aus der vom christlichen Glauben umfangenen mittelalterlichen Welt, d. h. in sich selbst gefunden. Sie hat sich in vielfachem geschichtlichem Experiment gesellschaftlich realisiert, um schließlich von ihren gesellschaftlichen Objektivierungen selbst überrollt zu werden. Wenn die bürgerliche Vernunft diese neue Situation noch einmal rational zu begreifen und zu umgreifen sucht, muß sie auf eine Beantwortung der Sinnfrage verzichten. Genau darin liegt aber ein zentrales Problem der spätbürgerlichen Gesellschaft. Nach den Erfahrungen der Geschichte und der Gegenwart kann sie ihren Sinn nicht mehr in sich selbst finden.

Mit Bezug auf das Christentum läßt sich nun abschließend *zusammenfassen:* Auf der einen Seite scheint das Christentum heute die große Chance zu haben, sich letztlich als humaner und vernünftiger zu erweisen als der Liberalismus. Denn die Frage ist eben, ob die spätbürgerliche Gesellschaft rein politisch-pragmatisch humanisiert werden kann, ob eine wirkliche Humanisierung nicht auch eine Beantwortung der Sinnfrage, eine transzendente Wertordnung und ein Menschenbild voraussetzt, das zwar die Subjektivität des Menschen nicht überspringt, wohl aber dessen faktischen Egoismus seiner Natürlichkeit, Vernünftigkeit und Verbindlichkeit entkleidet.

Auf der anderen Seite befindet sich das Christentum (wie wir gesehen haben) in der modernen Gesellschaft in einem Dilemma anderer Art, das die Vermittlung der christlichen Sinnantwort in die spätbürgerliche Gesellschaft hinein äußerst erschwert. Die naheliegende Beschränkung auf die individuelle Sinnfrage würde den christlichen Glauben nur noch einmal funktionalisieren. Eine echte Vermittlung bedarf vielmehr einer umfassenden theologisch-politischen Reflexion auf die neuzeitlichen Grunddaten des Verhältnisses von Christentum und bürgerlicher Gesellschaft.

Der Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags bei einer Bildungsakademie des ÖCV im November 1978 in Salzburg.

Philipp Herder-Dorneich

Solidarität – Subsidiarität – Emanzipation

Grundwerte in der Grundwertordnung

Solidarität als Grundwert hat gerade im deutschen Kulturraum eine lange Tradition. Dieser Grundwert erreichte hier im Gegensatz zu anderen Kulturräumen eine besonders pointierte Stellung für die soziale Entwicklung; Solidarität war schon für die Gesellschaftsordnung der germanischen Stämme grundlegend. Die Tradition dieses Werts setzte sich in den mittelalterlichen Zünften und Bruderschaften fort und bildete dann im 19. Jahrhundert in verschiedenen gesellschaftlichen Formen die Leitvorstellung für Genossenschaften, Gewerkschaften und Einrichtungen der sozialen Sicherheit. So herausragend der Wert der Solidarität in vielen sozialen Institutionen ist, so eng ist doch gerade dieser Wert mit anderen Grundwerten verknüpft. Denn Grundwerte existieren nie isoliert; sie stehen vielmehr immer in einer inneren Ordnung zueinander, und diese Ordnung gilt es mit der sozialen Ordnung zu verbinden. In der landläufigen Diskussion der Organisierten und der Medien wird dies nur allzu leicht übergangen. Man geht gezielt auf einzelnes los; einzelne Grundwerte werden als absolute Werte betont. Wenn ein einzelner Grundwert aus seiner Gesamtordnung herausfällt, kann er geradezu ins Negative umschlagen und seinen Wert als Grundwert verlieren. Er wird zum Grund-Un-Wert. Mag ihn die Diskussion der Interessierten noch weiterhin als Absolutum hochhalten – in der Wirklichkeit wird sich sein Un-Wert-Charakter unweigerlich herausstellen.

Wir wollen im folgenden im Hinblick auf den Grundwert Solidarität zwei Grundwertrelationen ins Auge fassen: Die Relation *Solidarität–Subsidiarität*, wie sie vor allem die katholische Soziallehre betont hat, und die Relation *Solidarität-Emanzipation*, wie sie für viele sozial-liberale Denkrichtungen bestimmend ist.

Grundwertrelation Solidarität–Subsidiarität

Die Relation Solidarität–Subsidiarität wurde durch die Autoren der katholischen Soziallehre durch naturrechtliche Überlegungen begründet und mit deren Vokabular beschrieben. Wir können heute den Zusammenhang der beiden Grundwerte mit den Modellen der gegenwärtigen Ökonomik zu erfassen

suchen. Der Austausch der naturrechtlichen Modelle gegen die Modelle der modernen Ökonomik hat den Vorteil, daß wir in Denkbahnen verbleiben, die der jüngeren Generation geläufig sind, daß wir also Modelle zur Anwendung bringen können, die zur Lösung vieler aktueller sozialpolitischer Probleme gegenwärtig häufig verwandt werden. Wenn wir so in diesen bekannten Denkzusammenhängen bleiben, wird allerdings rasch offensichtlich, daß wir die Dinge von Grund auf neu überdenken müssen, denn das Durchdenken *heute* bringt andere Probleme ans Tageslicht, als sie den früheren Naturrechtslehrern vorgegeben waren. Andererseits können wir gerade die heutige Problematik dem modernen Verständnis im aktuellen Vokabular näherbringen. Hier liegt sicherlich auch ein didaktischer Vorteil.

Die moderne Ökonomik hat als grundlegendes Problem hervorgehoben, daß im Bereich der kollektiven Güter individuelle Rationalität und kollektive Rationalität grundsätzlich auseinanderfallen. *Kollektivgüter* sind nach diesem Verständnis alle diejenigen Güter, von deren Konsum niemand ausgeschlossen werden kann, auch dann nicht, wenn man zur Produktion nichts beigetragen hat. Man nennt dies das *Nichtausschließbarkeitsprinzip*. Hier steht die Kollektivgüterversorgung in direktem Gegensatz zur *Individualgüter*versorgung, bei der das *Leistungsprinzip* grundlegend ist. Von dem Konsum eines Individualguts kann jedermann ausgeschlossen werden, der nicht bereit ist, zur Produktion etwas beizutragen, zum Beispiel durch Entrichtung eines Preises.

Zwei einfache Beispiele zur Erklärung: Von der Benutzung einer öffentlichen Straße kann in Deutschland niemand ausgeschlossen werden, z. B. auch nicht ein Ausländer, der keine Steuern in Deutschland zur Herstellung dieser Straße entrichtet hat. Dagegen kann das morgendliche Brötchen nur derjenige verzehren, der durch Entrichtung eines Preises den Bäcker instand gesetzt hat, Produktionsmittel und Arbeitskraft einzukaufen, um Brötchen herzustellen.

Während bei der Individualgüterversorgung der Konsum einen Anreiz bietet, Leistung zur Produktion beizutragen (Folge des Leistungsprinzips), verhält sich dies bei der Kollektivgüterversorgung gerade umgekehrt: Da keiner vom Konsum ausgeschlossen werden kann, ist es für den einzelnen rational, sich vor allem auf den Konsum zu verlegen und sich möglichst von der Produktion fernzuhalten (Folge des Nichtausschließbarkeitsprinzips). Das gilt allerdings nur für eine Individualbetrachtung und deren individuelle Rationalität.

Wenn nämlich alle so denken und alle in dieser Weise nur konsumieren und nichts zur Produktion beitragen wollen, werden sie bald feststellen, daß der Konsum überhaupt nicht möglich ist. Während alle zwar die Bereitstellung des Kollektivguts wünschen, tun sie dennoch alles dazu, diese Produktion zu verhindern. Zwar wären alle Beteiligten grundsätzlich bereit, einen Beitrag zur Produktion zu leisten und sähen auch ein, daß ohne einen solchen Beitrag die Produktion gar nicht in Gang käme und sie nie zum Konsum gelangen könn-

ten; da aber jeder damit rechnet, daß er als *Trittbrettfahrer* gerade noch mitkommen könnte, ohne daß durch seinen jetzt ausfallenden Beitrag die gesamte Produktion zum Erliegen käme, ist die Versuchung groß, sich aus der Gemeinschaft fortzustehlen. Dies ist vor allem dann wahrscheinlich, wenn der einzelne noch bedenkt, daß der und jener Nachbar sich aufs Trittbrettfahren verlegen könnte und es damit doch für ihn selbst irrational sei, wenn gerade er ein Opfer leisten würde, während die anderen davon verschont bleiben.

Gegenstrategien

Wenn wir die Kollektivgüterproblematik so durchdenken, wird der Zugang zum Grundwert „Solidarität" rasch offensichtlich: Trittbrettfahren ist zwar kostensparend, aber unsolidarisch. Solidarität verlangt Lastenübernahme auch da, wo man sie eigentlich vermeiden könnte. Tatsächlich hat die moderne Ökonomik herausgearbeitet, daß die Rationalitätenfalle, die die Kollektivgüterproduktion zum Erliegen bringen oder zumindest zu einer suboptimalen Ausbringung führen würde, durch eine Reihe von Gegenstrategien überwunden werden kann.

Die wichtigsten Gegenstrategien sind: ungleiche Verteilung, Zwang, selektive Anreize, Solidaritätsappelle und Bildung von Kleingruppen. Die verschiedenen Strategien wurden in der Geschichte von den jeweiligen Gesellschaftssystemen sehr unterschiedlich eingesetzt. Sie haben sich dabei als mehr oder weniger effizient erwiesen.

1. *Ungleiche Verteilung* als Überwindungsstrategie hat über Jahrtausende hinweg die menschlichen Sozialformen bestimmt. Sie war für die *Feudalgesellschaft* grundlegend. Ungleiche Verteilung war gewissermaßen der Preis, den diese Gesellschaften für eine ausreichende Versorgung mit Kollektivgütern bezahlt haben. So wurden z. B. Rechtsprechung, äußere und innere Sicherheit, Infrastruktur wie Straßen und Brücken, Kunst und vieles andere durch die Feudalherren bereitgestellt. Die Fürsten und Landesherren konnten ihrerseits die Kollektivgüterproduktion leisten aufgrund des Reichtums, der ihnen von der Gesellschaftsordnung zugestanden wurde.

2. Auf die Überwindungsstrategie *Zwang* hat vor allem die *moderne Sozialpolitik* gesetzt, die eine Fülle von sozialpolitischen Institutionen mit Pflichtmitgliedschaft eingerichtet hat, z. B. Renten-, Kranken-, Unfall- und Arbeitslosenversicherung, sowie Kammern der verschiedensten Art. Trittbrettfahren wurde hier durch Zwangsbeiträge unmöglich gemacht.

3. Die Überwindungsstrategie des *selektiven Anreizes* spielt vor allem im *Verbandsbereich* eine große Rolle. Um potentielle Mitglieder zur Mitgliedschaft zu bewegen, werden neben dem eigentlichen Kollektivgut zusätzlich Indi-

vidualgüter in mannigfacher Art angeboten; so bieten z. B. Gewerkschaften, die das Kollektivgut Tarifverhandlung leisten, nebenher noch Informationen, Schulungen, Unterstützungen verschiedenster Art als Individualgüter an. Wer sich jetzt als Trittbrettfahrer aus der Gemeinschaft wegstehlen möchte, kann vom Konsum der Kollektivgüter zwar nicht ausgeschlossen werden (eine einmal erreichte Tariferhöhung gilt für alle, auch die Nichtgewerkschaftler), wohl aber kann er von den Individualgütern ausgeschlossen bleiben.

4. In der Reihe der Überwindungsstrategien stoßen wir auch auf die Strategie, *an das Solidargefühl zu appellieren.* Durch Solidarität kann die Rationalitätenfalle im Kollektivgüterbereich insofern überwunden werden, als das Zugehörigkeitsgefühl zur Gemeinschaft verhindert, den Verlockungen des Trittbrettfahrens nachzugeben. Wenn aber alle anderen auf das Umsonstfahren verzichten, wird der Anreiz, selbst sich als Trittbrettfahrer einen Vorteil zu verschaffen und sich damit aus der Solidarität der Gemeinschaft fortzustehlen, gering. Wenn aber keiner durch Trittbrettfahren aus der Verpflichtung der Gemeinschaft ausschert, kommen die Beiträge, die für eine ausreichende Kollektivgüterproduktion notwendig sind, zusammen; alle Gemeinschaftsmitglieder gelangen so zu dem von ihnen erstrebten Konsum. Zwar müssen sie feststellen, daß sie durch die Solidarität erheblich belastet werden, andererseits müssen sie aber zugeben, daß die auferlegten Beiträge durchaus gerechtfertigt sind. Sie erscheinen so nicht als eine zusätzliche Last, sondern als eine durchaus angemessene Vergütung. So vermag der Grundwert der Solidarität die Rationalitätenfalle aufzulösen und das Leistungsprinzip auch für den Kollektivgüterbereich wirksam werden zu lassen. Solidarität macht Äquivalenz möglich.

5. Wenn wir die Problematik des Grundwerts Solidarität in diesem Zusammenhang sehen, dann ist es wichtig, die enge Beziehung zu einer weiteren Überwindungsstrategie zu betonen, nämlich die Erstellung der Kollektivgüter in *Kleingruppen.* Die Rationalitätenfalle ist nämlich besonders in der großen Gruppe wirksam. Wir haben oben beschrieben, wie der einzelne davon ausgeht, daß sein Trittbrettfahren bzw. das Zurückhalten seines Beitrags die Gesamtproduktion wohl nicht störe. Das Individuum kann so gewissermaßen in der Masse untertauchen. In der Kleingruppe ist das von vornherein nicht möglich. Hier ist ein Wegtauchen kaum von Erfolg. In der Kleingruppe bleibt jeder immer sichtbar. Jeder muß sich sagen, daß sein Trittbrettfahren sogleich von den anderen bemerkt und entweder nachgeahmt wird – dann kommt die Kollektivgüterproduktion aber nicht zustande –, oder aber die anderen gehen mit Sanktionen gegen den Trittbrettfahrer vor, so daß er reumütig zur Entrichtung seines Beitrags rasch wieder zurückkehrt. Das Auseinanderfallen von individueller Rationalität und kollektiver Rationalität wird gewissermaßen dadurch unterbunden, daß infolge der Kleinheit der Gruppe zwei einander entgegengesetzte Rationalitäten erst gar nicht aufkommen können.

Die moderne Ökonomik nennt die Überwindungsstrategien nebeneinander und ohne ihren inneren Zusammenhang hervorzuheben. Gerade aber bei der Betrachtung der Überwindungsstrategie *Solidarität* und *Kleingruppenorganisation* fällt dieser Zusammenhang doch deutlich ins Auge. Denn Solidarität findet ihren günstigen Boden gerade in der Kleingruppe; umgekehrt sind Großgruppen dadurch gekennzeichnet, daß die Individuen ihren persönlichen Kontakt untereinander verlieren. Sie stehen nicht mehr in Face-to-face-Relationen, sondern in versachlichten, entpersönlichten Beziehungen zueinander, so daß Solidaritätsappelle außerordentlich schlechte Voraussetzungen finden. *Zwei Beispiele* zur Veranschaulichung:

In einer kritischen Finanzsituation richtet der Familienvater Maßhalteappelle an die Familienmitglieder. Wird er damit rechnen können, daß sich die Familienmitglieder dem anschließen werden?

In einer kritischen volkswirtschaftlichen Finanzlage „Inflation" richtet der Bundeskanzler Maßhalteappelle an die Verbände. In einer Konzertierten Aktion wird Maßhalten in den Tarifabschlüssen gefordert. Wie werden sich die Mitglieder einer kleinen Gewerkschaft verhalten? Werden sie damit rechnen, daß ihre Zurückhaltung belohnt wird, oder werden sie nicht eher darauf setzen, daß hohe Lohnabschlüsse für ihre kleine Gewerkschaft volkswirtschaftlich gar nicht ins Gewicht fallen und deswegen für die Inflationswirkung unerheblich bleiben würden? Wenn aber mehrere kleine Gewerkschaften so denken, werden sich die großen dem nicht entziehen können. Sie können sich schließlich nicht als einzige mit geringen Lohnabschlüssen begnügen, während andere hohe erreicht haben. Die Kleinen reißen hier die Großen mit. Setzt dieser Mechanismus ein, so wird insgesamt der Inflationsbekämpfung kein großer Erfolg beschieden sein.

Solidarität setzt Subsidiarität voraus

Den Zusammenhang zwischen Solidarität und Kleingruppenorganisation hat die katholische Soziallehre mit ihrer Relation Solidarität–Subsidiarität betont. Subsidiarität bildet die Voraussetzung, Kleingruppen funktionsfähig zu halten und die Gesamtgesellschaft auf einem möglichst breiten Unterbau von möglichst kleinen, vielfältigen Organisationen zu gründen. Nur wenn es gelingt, das Subsidiaritätsprinzip zu verwirklichen, wird es möglich sein, den Grundwert der Solidarität hochzuhalten.

Wenn aber die katholische Soziallehre das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip so zentral betonte und beide Prinzipien so eng miteinander verband, dann nicht deswegen, weil sie hier zwei Grundwerte sah, die ihr beide wichtig waren, sondern deshalb, weil sie die gegenseitige Abhängigkeit der

Werte beider in einen engen Funktionszusammenhang stellte. Solidarität ruhte auf dem Unterbau der Subsidiarität. Ist das heute noch gewährleistet?

Die *Sozialpolitik* seit Bismarck hat mehr auf die Strategie *Zwang* als auf die Kleingruppenorganisation gesetzt. Die Institutionen der sozialen Sicherung sind auf Pflichtmitgliedschaft gegründet worden. Sie waren dabei so erfolgreich, daß sie alsbald wuchsen und zu Massenorganisationen ausgebaut wurden.

Trittbrettfahren ist bei Pflichtmitgliedschaft und bei Pflichtbeiträgen nicht möglich. Wie lange aber ist die Last der Pflichtbeiträge tragbar? Zunächst wurde die Pflichtbelastung der Mitglieder durch Solidarität gerechtfertigt. Durch Solidaritätsappelle wurde die Pflicht abgestützt. Und umgekehrt: Solidarität zu bewahren ist ja gar nicht eine so hohe Anforderung, solange keiner als Trittbrettfahrer ausscheren kann. Die klassische Sozialpolitik hat Solidarität auf Gruppenzugehörigkeit gegründet und diese Gruppenzugehörigkeit ihrerseits durch Pflichtmitgliedschaft gefestigt. Die Pflicht mußte dabei um so intensiver werden, je geringer die Gruppenzugehörigkeitsgefühle wurden. Versiegen die Gruppengefühle ganz, muß die Pflicht in Zwang umschlagen.

Nun ist es aber eine soziologische Erfahrung, daß die Gruppengefühle von der Gruppengröße abhängig sind. Je größer die Gruppe, um so geringer werden die Kontakte zwischen den Mitgliedern; damit gehen auch die Solidaritätsgefühle zurück. Als Ausgleich muß die Inpflichtnahme zunehmen. Die Entwicklung bleibt so lange stabil, als die Abnahme von Solidaritätsgefühlen noch durch verstärkte Pflicht kompensiert werden kann. Wird nun aber irgendwo die Pflicht aufgeweicht und unglaubwürdig, kann das innere Gefüge dieses Systems rasch zusammenbrechen.

Die *herkömmlichen Solidaritätsappelle* versuchen, die kollektive Versorgung durch Idealisierung der Zusammenhänge zu stabilisieren. Weil dieses Ideal alteingeführt, weit verbreitet, hochgeschätzt und inzwischen geschichtlich geworden ist, nennen wir es das „klassische" Ideal. Es lautet: „Wir alle sitzen in einem Boot." Das ist anschaulich, bildlich zu fassen und überzeugend. Hier wird gezeigt, daß kollektive Versorgung wichtig ist, denn das Bedürfnis danach erscheint von existenzieller Dringlichkeit. Es geht um das Überleben in einem von Stürmen bedrohten Rettungsboot. Das Opfer, das zu bringen ist, wird als anstrengend, aber grundsätzlich tragbar dargestellt: rudern, diszipliniertes Verhalten, keine Panik! Sich einfach nur mitrudern lassen, ohne eigene Mithilfe zu bieten, wird als offensichtlich verwerflich und direkt existenzbedrohend für alle anderen geschildert.

Die „Wir-sitzen-alle-in-einem-Boot"-Solidarität ist sehr überzeugend. Sie hat aber ganz entscheidende *Schwächen.* Denn tatsächlich sitzen wir nicht in einem Boot, sondern auf einem Wohlstandsluxusdampfer. Es geht bei vielen und den meisten kollektiven Versorgungen nicht um die Überlebensfrage. Das Opfer, das durch die Solidarität abverlangt wird, ist kein heldenhaftes In-die-

Riemen-Greifen, sondern ein prosaischer Geldbeitrag, ein langweiliges, einengendes Sicheinfügen in eine lästige Disziplin. Sich darum zu drücken, erscheint nicht direkt und offensichtlich verwerflich und auch nicht unmittelbar existenzbedrohend für alle anderen. Das klassische Ideal der Solidarität schildert eine unwirkliche, inzwischen romantisch gewordene Situation.

Das moderne Ideal: Solidarität–Emanzipation

Wenn die modernen Ideale der Solidarität nicht bereits entwickelt wären, müßte man sie geradezu erfinden. Denn warum soll eigentlich Solidarität mühselig und belastend sein? Warum soll man gerade die eine Seite des „Einer für alle" betonen und demgegenüber die andere nicht hervorheben: „Alle für einen"? Ist nicht gerade das die wahre Solidarität?

Solidarität verspricht immer dann besonders erfreuliche Versorgung, wenn es gelingt

– die eigene Versorgung als unbedingt notwendigen *Anspruch* auszugeben. Die Versorgungsteilnehmer sind als von der Wohlstandsgesellschaft beiseite gestellte Randgruppen zu schildern. Sie haben nicht nur Mitleid zu beanspruchen, sondern ein Recht, geradezu ein Menschenrecht auf Versorgung. Die kollektive Versorgung soll ihnen nicht als Geschenk, sondern als ein stolzer Anspruch an die Gesellschaft geboten werden (Randgruppenmentalität);

– die anderen davon zu überzeugen, daß es für sie nicht ums Überleben geht, sondern daß sie auf ihrem Wohlstandsdampfer die Kosten für die kollektiven Ansprüche überhaupt nicht spüren. Die Kosten fallen auf einen Anonymus, *Staat* genannt: „Der Staat muß einspringen";

– der Eigenbeitrag wird als unzumutbare Einschränkung der Entfaltung der Persönlichkeit entlarvt. Das Einfügen in eine Gemeinschaftsdisziplin, die Übernahme von Verzichten, die Bereitstellung von persönlichen Leistungen wird als Einengung, als Repression vorgestellt. Aus diesen „Zwängen der Gesellschaft" gilt es sich zu befreien: *Emanzipation!* Emanzipation heißt Entlastung von den Auflagen der Gemeinschaft.

Die modernen Ideale der Solidarität verbinden Randgruppenmentalität, Verrechtlichung der sozialen Ansprüche, Kostenübertragung an den anonymen Staat und Emanzipation zu einem Gesamtbild, das durchaus in sich schlüssig ist, denn jedes einzelne Ideal paßt für den einzelnen rational auf das andere. Wir wollen die Ideale noch einmal nennen: Ist Solidarität mit Randgruppen, Verrechtlichung sozialer Ansprüche, Einkommensumverteilung und Emanzipation als freie Entfaltung der Persönlichkeit nicht jeweils ein in sich einleuchtender Wert? Und sind schließlich diese modernen Solidaritätsideale nicht auch nützlich? Sie bieten ja Versorgung ohne Belastung.

Das ist eine entscheidende Neuerung! Das Ideal Solidarität–Emanzipation verheißt *Versorgung ohne Belastung*. Versorgung mit persönlicher Belastung – das klassische Ideal – muß demgegenüber hoffnungslos veraltet erscheinen. Ja, es läßt sich jederzeit plausibel machen, daß durch das klassische Ideal die Armen der Ärmsten durch falsche Überredung dazu angehalten werden, in ihrer Belastung und ihrer Unmündigkeit zu verharren: „Opium fürs Volk." Das klassische Solidaritätsideal bietet Nutzen mit Belastung, das moderne Ideal bietet Konsum ohne Eigenleistung. Es entspricht nur aller Erfahrung, wenn das klassische Ideal durch das moderne Ideal verdrängt wird.

Wenn wir die Wirkungsmöglichkeiten des klassischen Ideals der Solidarität und des modernen Ideals miteinander vergleichen, sehen wir, daß das klassische Ideal schlechte Startchancen hat. Untersuchen wir nämlich, wer die Ideale im einzelnen vertritt, sie lebendig hält und welche Chancen er für die Verbreitung seiner Ideale hat, so wird das Bild recht ungünstig. Das klassische Ideal entspricht der Situation: „Wir sitzen alle in einem Boot." Es ist damit auf Kleingruppen zugeschnitten und wird von den Führern der primären Gruppen vertreten, also den Gruppen mit relativ hohen persönlichen Bindungen, relativ wenigen Mitgliedern und relativ engen persönlichen Kontakten. Diese Gruppen haben zwar eine gute Chance zur Entwicklung von Gemeinsinn, gemeinschaftlichen Normen und Gruppengeist; sie haben jedoch eine sehr schlechte Möglichkeit, ihre Ideale kundzutun, für sie zu werben, sie zu verbreiten. Dem engen Innenkontakt entspricht nämlich ein schwacher Außenkontakt. Der Korpsgeist der einzelnen Gruppen deckt sich nicht mit dem Gruppengeist der jeweiligen anderen Gruppen; jede der Gruppen ist verschieden und entwickelt deshalb notwendigerweise auch ihre eigenen spezifischen Gruppenideale.

Die Beziehungen der primären Gruppen zu den *Massenmedien* sind eher schlecht. Die Massenmedien können schwer auf die Individualität der Gruppen und ihre jeweiligen Anschauungen eingehen. Was als Solidarität nach innen wirkt, erscheint nach außen leicht als unsolidarischer Standesdünkel, als elitärer Korpsgeist, als Gruppenegoismus. Je besser eine Gruppe im Inneren funktioniert, desto mehr werden die ja sowieso zur Kritik neigenden Massenmedien zum Widerspruch herausgefordert. Und Widerspruch ist für sie leicht, da größere innere Solidarität in einer Gruppe ja die Solidaritätsbelastungen auch erhöht und damit die Prämien für Befreiung von diesen Bindungen (Emanzipation) hochschraubt. Sich von einer solidarischen Gruppe durch Emanzipation zu befreien, verspricht hohe Entlastungsvorteile.

Während also das klassische Ideal in den kleinen, primären Gruppen – das sind vor allem die sogenannten „historisch gewachsenen" Gruppen wie Familie, Nachbarschaft, Gemeinde – hochgehalten wird, empfehlen sich die modernen Ideale der Solidarität für die Massenmedien. Die modernen Ideale sind ausgesprochen medienwirksam; sie bieten außerordentlich überraschende „Entlar-

vungseffekte". Hier läßt sich verhältnismäßig leicht, tiefgreifend emotionalisierbar und überzeugend ins Bild setzen, wie die kleine, bisher verachtete Randexistenz sich ermannt, mündig wird, sich emanzipiert; wie sie sich von den Belastungen der Tradition befreit, zur eigenen Persönlichkeit wird und damit hohe Vorteile findet. Das klassische Ideal kann als repressionsrechtfertigende Ideologie bloßgelegt werden. Die traditionellen Gruppenführer erscheinen als reaktionäre Finsterlinge, die mit Hilfe von Sachzwängen zu unterdrücken versuchen. Die modernen Ideen von Solidarität und Emanzipation scheinen dagegen Fortschritt, reichlichen Konsum an Kollektivgütern ohne Eigenleistungen, kurz, einen hohen Nutzeffekt zu bringen – wird ihnen die Zukunft gehören?

Werte, die jeweils isoliert genommen Grundwertcharakter zu haben scheinen, können nur allzu leicht in Unwerte umschlagen, wenn sie ihre Abstützung untereinander verlieren und durch ihre falsche Kombination die Werteordnung sprengen. Die Sachlogik der Dinge und die Interessen der Menschen bewirken nicht von selbst und automatisch Werteordnung. Wir müssen vielmehr damit rechnen, daß massive Interessen darauf abzielen, Einzelwerte zu Unwertkombinaten zu verbinden. Da sich diese Kombinate ja aus Einzelwerten aufbauen, ist ihnen ihr Unwertcharakter nicht leicht anzusehen. Er läßt sich allzu leicht verschleiern. Ordnungspolitik ist auch im Bereich der Grundwerte und ihrer Ordnung notwendig.

Gisbert Kranz

Walisisches Erbe

Erster Blick auf David Jones

Es kennzeichnet unsere Zeit, daß die Technik zu immer umfassenderen Zusammenschlüssen und Vereinigungen, infolgedessen zu größerer Vereinheitlichung und Einebnung drängt, daß aber zugleich die unausrottbaren Bedürfnisse des menschlichen Zusammenlebens eine vehemente Gegenbewegung hervorgerufen haben. Lokal oder regional eigengeprägte Volksgruppen besinnen sich auf ihr bedrohtes Kulturerbe, pflegen ihre besondere Art mit neuer Inbrunst und fordern möglichst weitgehende Autonomie. Diese Gegenbewegung macht sich auch in den Residuen des Keltentums bemerkbar, also in der Bretagne, in Nordirland, Schottland und Wales, und sie findet ihren Niederschlag auch in der Literatur.

Kymrisches

Das kymrische Erbe des alten Wales hat sich in drei Dichtern der Moderne als fruchtbar erwiesen: Gerard Manley Hopkins, Dylan Thomas und David Jones. Die beiden ersten erlangten Weltruhm; David Jones dagegen (der 1895 geboren wurde und 1974 starb) blieb außerhalb des englischen Sprachgebiets unbekannt[1]. Nicht einmal die Anglisten haben ihn bisher zur Kenntnis genommen; Übersetzungen seiner Werke gibt es noch keine[2]. Warum? Ist David Jones zu provinziell? Im Gegenteil: Er gerät, bei aller Betonung der walisischen Dinge, keineswegs in Gefahr, partikularistisch-separatistisch-sektiererisch zu werden, sondern strahlt, weil seine Imagination verschiedene Zeitalter und Kulturen umfaßt, eine weite Universalität aus. Über seinen Rang sind sich die britischen Kritiker seit langem einig. Von seinen drei epischen Dichtungen wurde die erste von T. S. Eliot als „ein geniales Werk", die zweite von W. H. Auden als „sehr wahrscheinlich das beste ‚long poem' unseres Jahrhunderts" gerühmt, und von der dritten, erst 1974 erschienenen sagt die Kritik, in ihr habe der Autor sich selbst übertroffen. Aber diese Werke sind hermetisch, und das verhindert eine Wirkung in die Breite.

Werfen wir einen ersten Blick auf David Jones' schmales, aber gewichtiges Œuvre, so gewahren wir, daß in seinen abschreckenden Schwierigkeiten zugleich

seine anreizenden Besonderheiten liegen. Wir brauchen nur eine beliebige Seite aufzuschlagen, um walisische Realien, Mythologeme, Namen und Wörter zu finden. Diese fremdartigen Dinge waren für den Dichter sehr viel mehr als bloß würzende Zutat: lebendige und heißgeliebte Wirklichkeit, Hauptingredienz seiner Dichtung. Dabei war Jones kein Waliser, sondern Londoner, der in London lebte und starb. Aber sein Vater war Waliser, oft weilte David bei Verwandten oder Freunden in Wales, und viele Kriegskameraden, mit denen er drei Jahre lang Schulter an Schulter kämpfte und litt, waren Waliser. Jones konnte auch kein Walisisch, er nennt sich selbst einen „Monoglott": „Ich beherrsche keine andere Sprache als Englisch" (EA 16). Die kymrischen Sagen, das Mabinogion und Malory kannte er ebenso wie Homer und Vergil nur aus englischen Übersetzungen (DG 31). Infolgedessen sah er sich, sobald er zu dichten begann, vor der Schwierigkeit, walisische Dinge in englischer Sprache darzustellen. Über diese Schwierigkeit hat er einen eigenen Aufsatz geschrieben (DG 30–34), aus dem hier eine Stelle zitiert sei:

„Wenn man den Eigennamen ‚Aphrodite' schreibt, weil, wenigstens bis vor kurzem, die klassischen Bilder ein Bestandteil der englischen Dichtung waren und allgemein verstanden wurden, so rufen die Unter- und Obertöne dieses Namens *etwas* im englischen Leser hervor. Aber angenommen, man verwende den Eigennamen ‚Rhiannon' – was dann? Er hat nicht nur überhaupt keinen Sinn für den durchschnittlichen Engländer, und sei er Akademiker; er hat auch, wie ich entdeckte, wenig Sinn für den durchschnittlichen Walisisch sprechenden Waliser. Das ist nur ein auffallendes, einfaches und deutliches Beispiel für die fast unübersteigbaren Schwierigkeiten, denen sich der Dichter gegenübersieht, der aus den alten Beständen der walisischen Kultur schöpft, aber nur die englische Sprache als sein Ausdrucksmittel hat" (DG 31 f.).

Ein keltischer Name wie „Rhiannon" ist ebenso reich an Bedeutung wie ein antiker oder biblischer Name, aber wer kennt sie? Nicht einmal über die Aussprache ist sich der Leser klar. So sah sich der Autor genötigt, seinen Dichtungen eine Menge Fußnoten mitzugeben, damit die vielen Anspielungen, die zum Verständnis erfaßt werden müssen, nicht verlorengehen, und damit nicht falsche Aussprache der fremdartigen Wörter den für Jones so wichtigen Klang der Dichtung störe.

Worin besteht denn, nach David Jones, die Sonderart der Waliser? Unser Dichter meint, soviel sich im Charakter der Waliser im Lauf vieler Jahrhunderte geändert habe, geblieben seien folgende, schon von Giraldus Cambrensis bemerkten Züge: „Schnelle Auffassungsgabe, rasches Anfluten und Abebben von Verzagtheit und Selbstvertrauen, Kühnheit und Schlagfertigkeit der Rede ohne Rücksicht auf sozialen Stand, Anhänglichkeit an religiöse Übungen, starke mündliche Überlieferung, Liebe zu alten Stammbäumen, . . . Freude an Gesang, an verwickelter Metrik und am Abfassen und Vortragen von Prosaerzählungen und Dichtungen" (EA 77). Damit hat Jones nicht nur die Waliser charakterisiert, sondern zugleich ein kleines Selbstporträt entworfen.

Römisches

Für David Jones ist besonders jene Überlieferung bedeutsam, nach der die ältesten walisischen Fürsten, deren Linie bis zum Ende des 13. Jahrhunderts reicht, schon im römischen Britannien herrschten (EA 41). So stellt sich mühelos die Verbindung von kymrischen mit lateinischen Elementen her. Unser Dichter ist sich bewußt, daß die Kultur der Britischen Inseln nicht nur keltische und germanische Wurzeln hat, daß ein halbes Jahrtausend römische Besatzung und ein Jahrtausend lateinisches Mittelalter in Großbritannien ihre Spuren hinterließen. Aus Inschriften und aus der Liturgie sind Jones gewisse lateinische Namen, Wörter und Sätze geläufig, die den Geschmack des Römertums mit sich bringen.

Die römischen Dinge haben für Jones keineswegs nur positiven Rang. Sein Aufsatz über die pergamenische Skulptur „Der sterbende Gallier", die für ihn „so viel vom Keltentum zusammenfaßte" (DG 26), ist hier aufschlußreich. Harman Grisewood, der Freund des Autors und der Herausgeber seiner Essays, meint, diese kleine Arbeit mache am deutlichsten, worin David Jones' Liebe zu Wales wurzelt: im Mitgefühl mit dem Besiegten und seinen Anstrengungen, zu überleben. Der Zusammenstoß zwischen Rom und Wales sei symbolisch für die ganze Geschichte, für heute und für morgen. „Rom" sei, wo auch immer in der Menschheitsgeschichte, die erobernde imperiale Macht des Geldes und des Militärs, „Wales" jede kleine, unterdrückte Gruppe (DG 11). Aber auch der Schluß des Gedichts „Die Mauer", gesprochen von einem römischen Legionär, weist auf diese Zusammenhänge:

„. . . sie pflegten zu sagen, wir marschierten für die Göttin Roma hinter dem Zeichen des Wolfes, um die Welt zu fressen; sie pflegten zu sagen, wir marschierten für den Voranschreitenden (Gradivus), den gemeinsamen Vater des römischen Volkes, den Vater aller in unserem Beruf, nach dessen Namen du sogar heißt . . .

aber jetzt sagen sie, der Quirinale Mars erweise sich als Gott nicht des Krieges, sondern des bewaffneten Friedens. Jetzt sagen sie, wir marschieren für die freundliche Irene, die ihren rundlichen Ellenbogen um den kleinen Plutus biegt, dem Gold-Beschaffer, und sie sagen, der heilige Balg da habe eine Zukunft . . .

jetzt können alle dem sterbenden Gott
dem sterbenden Gallier
ohne Bedauern ins Gesicht sehn.

aber du und ich, Kamerad, die Lieblinge des Ares, die geholfen haben, daß eine Menge Gallier und Götter starben, wir werden weiter marschieren und in unserem Leib die Marke des Marschierens tragen – egal wie er heißt . . .

wir werden weiter marschieren
immer ums Füllhorn herum:
das ist das neue Arbeitskommando" (SL 14).

Rom, das ist nicht nur ein Imperium, eine Militärmacht, eine technische Zivilisation, sondern auch die katholische Kirche. David Jones begann erstmals

1917, sich mit deren Überlieferung zu beschäftigen; 1921 trat er, 26jährig, in sie ein. Sein Freund Eric Gill, der bedeutende englische Bildhauer, Graphiker und Schriftschöpfer, und Jacques Maritain, der französische Philosoph, beide selber Konvertiten, haben sowohl seine Kunstauffassung als auch sein Glaubensverständnis entscheidend beeinflußt. Das Katholische, die römische Liturgie, die Sakramente, die Symbolik und das Neue Testament trugen zum Gewebe seiner Dichtungen viele Einschüsse bei, ja, die Begriffe „Zeichen" und „Sakrament" bekamen für sein künstlerisches Schaffen und seine Reflexion darauf zentrale Bedeutung.

Wales, Imperium Romanum, katholische Kirche – der Horizont weitet sich mehr und mehr, und unversehens sind die kymrischen Dinge verknüpft mit orientalischen und noch entlegeneren; Zeitalter, die Jahrtausende auseinanderliegen, rücken verwandtschaftlich zusammen, und plötzlich wird man gewahr: Die Menschheit ist, bei aller Mannigfaltigkeit, wirklich eins.

Erster Weltkrieg

Daß in David Jones' dichterischer Weltschau die heterogensten Dinge zusammenkommen, dazu trugen besonders die Erfahrungen bei, die der Autor 1915 bis 1918 als Infanterist an der Westfront machte. Zu keiner Zeit sei er so tief in die Geschichte eingedrungen wie damals, bekannte er; nichts habe auf sein Schaffen nachhaltiger gewirkt als der Krieg (EA 28). Dabei war das Soldatenleben für den eingezogenen Kunststudenten eine Qual, „ein ungewöhnlich feindseliges, hassenswertes Leben" (P XIII). Seiner Kriegsdichtung gab er den Titel „In Parenthesis", „weil für uns nicht professionelle Soldaten (und besonders für den Autor, der nicht nur Laie, sondern grotesk unfähig war: einer, der Gewehrpyramiden zum Einsturz brachte und beim Exerzieren die Vorgesetzten zur Verzweiflung trieb) der Krieg etwas Eingeklammertes war – wie froh fühlten wir uns, als wir Ende 1918 aus seinen Klammern heraustreten konnten" (P XV). Nicht ohne Humor erzählt das Epos gleich zu Beginn, wie der Soldat John Ball, Abbild des Autors, zum Antreten zu spät kommt und verdonnert wird.

David Jones erlebte den durch massiven Einsatz neuer technischer Errungenschaften bedingten Wandel des Kriegs zum rein mechanischen Gemetzel der Materialschlachten. Aber schon von den frühen Kämpfen vor dem Eintritt dieses Wandels sagt er: „Es ist ein richtiger Mord der Unschuldigen Kinder sozusagen" (P 6). Zitate aus der Karfreitagsliturgie (P 27, 153), die Verweisungen auf das geschlachtete Lamm der Apokalypse und den Bock, den das Los traf, die Sünden des Volkes in die Wüste zu tragen (P 226), lassen keinen Zweifel daran, wie der Dichter über den Ersten Weltkrieg dachte.

Hurrapatriotismus, nationalistische Töne und heroische Attitüden fehlen bei ihm; er macht den Feind nicht verächtlich, verteufelt die Deutschen nicht. Er widmet „In Parenthesis" seinen Kriegskameraden „und den feindlichen Frontkämpfern, die unsere Leiden teilten, gegen die wir uns durch ein Mißgeschick fanden" (P XVII). Er denkt an die Mütter in Bayern, die Novenen beten, damit ihr Karl aus dem Feld wieder heimkehrt (P 149). Zwischen den englischen und den deutschen Soldaten bestehen viele Gemeinsamkeiten; ebenso haben die Bräuche in den heutigen Armeen vieles mit denen in den Legionen der Römer oder den Kriegerscharen der Kelten gemeinsam. So kann der Dichter bald die Royal Welch Fusiliers in eine römische Kohorte verwandeln, bald (SL 10–58) römische Soldaten des ersten Jahrhunderts den Slang der Landser von 1916 sprechen lassen. Oder er kann durch die vielen Zitate (u. a. regelmäßig am Anfang der sieben Teile von „In Parenthesis") aus dem altkymrischen Epos „Y Gododdin" das Geschehen von 1916 in Parallele setzen zu dem dort besungenen Geschehen aus dem fünften Jahrhundert. „Y Gododdin" gedenkt des Kriegszugs von 300 Walisern, die alle bis auf drei in der Schlacht bei Catraeth fielen. Einer dieser dem Tod Entronnenen ist der Dichter Aneirin, der seine Freunde beklagt (P 191). Auch David Jones verlor die meisten Kameraden in der Somme-Offensive, auch er sieht seine Aufgabe in Gedenken und Klage. Vergangenes wird Gegenwart, Gegenwart gewinnt historische Tiefe.

Kunst

Hier berühren wir einen zentralen Gedanken in Jones' Reflexionen über Kunst. Er war in mehreren Künsten Meister. Ehe er, 42jährig, als Dichter hervortrat, war er schon Maler, Zeichner und Graphiker, und das ist er bis zuletzt geblieben. Rückblickend schreibt er:

„. . . was ein Gemälde sein müßte: Ein ‚Ding' mit abstrakten Qualitäten, durch die es zusammenhängt und ohne die es sozusagen nicht existiert. Ferner, daß es etwas vorzeigt, etwas repräsentiert. Falls dies auf eine Kunst zutrifft, trifft es vermutlich auch auf eine andere zu. Ich wußte, wie die Spannungen zwischen Formalem und Inhaltlichem ein so heikles Gleichgewicht bei der Zeichenkunst oder der Malerei hervorrufen. Es hat etwas von Seiltänzerkunst an sich, manchmal auch von Jongleurkunst. Ich mußte noch entdecken, wie diese subtilen Probleme von Form und Inhalt sich beim Schreiben auswirkten" (EA 30).

Jones sieht in Malerei und Dichtung gemeinsame Formprinzipien, die es ermöglichen, beide Medien zu einem Gesamtkunstwerk zu vereinigen. Tatsächlich hat er seinen Dichtungen Bilder und kalligraphische Blätter eingefügt, nicht als schmückende oder illustrierende Zugabe, sondern als integralen Teil des Werks. Und es ist wohl kein Zufall, daß er in den Text jedes der drei dichterischen Bücher Erinnerungen an Bildwerke eingeschmolzen hat: „In Paren-

thesis" beschwört vor allem Gemälde: Uccellos Schlacht von San Romano (P 2), Breughels Gleichnis von den Blinden (P 31), Signorellis Fresken (P 128); „Anathemata" vor allem Skulpturen: die Venus von Willendorf (A 60), Kalbträger und Kore aus dem Akropolis-Museum in Athen (A 91 f.), die Athena des Phidias (A 94). Im „Traum des Soldaten Clitus" (SL 15–23) läßt er das Marmorrelief der Tellus Mater von der Ara Pacis Augustae lebendig werden – ein alter Topos, der sich noch bei Wyspiańsky, Brecht und Bo Setterlind findet. Bildbeschreibungen in Versepen sind von der Ilias über die Aeneis und die Divina Commedia bis in die Neuzeit eine Tradition[3], die noch heute lebendig ist, wie Hans Magnus Enzensbergers „Untergang der Titanic" (1978) mit seinen sechs Gemäldebeschreibungen zeigt, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß David Jones auch von dieser reichen Tradition angeregt worden ist[4]; aber ohne seine lebendige Beziehung zur bildenden Kunst wären diese Anregungen kaum fruchtbar geworden

Dem Künstler David Jones kommt es darauf an, zahllose disparate Details zueinander in Beziehung zu setzen. Tatsächlich verbindet er eine Fülle konkreter Einzelheiten, etwa der Londoner Topographie, der orientalischen Archäologie oder der ägyptischen Mythologie, zu einem Ganzen von visionärer Kraft. Ihm stand James Joyce hoch über allen Autoren des 20. Jahrhunderts (DG 45 f.), weil er lokale Einzelheiten vergegenwärtigte und so die Aufgabe des Künstlers meisterte, „aus dem Besonderen das Allgemeine aufstrahlen zu lassen" (EA 304). Wie David Jones aus Prosa und Versen, Cockney und Kirchenlatein, Landserslang und Liturgiefragmenten ein Sprachkunstwerk von bezaubernder Musikalität formt, so scheut er sich auch nicht, Troja neben Jerusalem, Aphrodite neben Maria, Odin neben Christus zu sehen. Von seiner Poesie gilt, was er von Coleridges „Lied vom alten Seemann" sagt: „Wie alle großen schöpferischen Werke des Menschen bewegt sich dieses Gedicht auf mehreren Ebenen: Eine Bedeutungsschicht legt sich über die andere" (DG 189). So kann dann etwa von der Liturgie her Licht auf die Menschheitsgeschichte fallen und umgekehrt von der Menschheitsgeschichte Licht auf die Liturgie. Und so kann der Dichter, wie die alten Kirchenväter, die Menschheit auf ihrer Odyssee, ihrer Argonautenfahrt sehen, das Schiff sicher zwischen Skylla und Charybdis steuernd, weil Kiel und Mast zugleich das Kreuz sind, das einzig feststeht, wenn die Welt sich dreht, denn sie dreht sich um seine Achse.

Sakrament

Die symbolische Zeichenhaftigkeit der Dinge ist für David Jones die entscheidende Voraussetzung sowohl des künstlerischen Schaffens als auch der Religion. Er nannte sein zweites literarisches Werk „Anathemata", d. h. Dinge,

an denen man sich freut, Zierstücke, Weihegeschenke, Zugaben, Zeichen, Denkmäler. Das Ganze ist ein Preis der Elemente, die zu Sakramenten werden, Preis vor allem des Abendmahls. Für Jones sind zwei Erkenntnisse wichtig: Erstens, was im Abendmahlsaal zu Jerusalem geschah, was auf dem Hügel von Golgotha geschah und was auf dem Altartisch in jeder heiligen Messe geschieht, ist dasselbe. Zweitens, nicht Trauben und Weizen, nicht lediglich Früchte der Erde werden Materie des Sakraments, sondern Brot und Wein, Produkte menschlicher Arbeit. „Etwas muß von uns gemacht werden, ehe es für uns ein Zeichen dessen sein kann, der uns gemacht hat" (A 31).

Sakrament und Zeichenwelt sind häufiges Thema auch der Essays von David Jones. Die Titelseite des Sammelbands „Epoch and Artist" trägt als Motto den Satz von Maurice de la Taille: „Er versetzte sich selbst in die Ordnung der Zeichen." Und schon im Vorwort dieses Bandes kommt Jones zu sprechen auf „die Frage, was *für uns alle* in dem Begriff des Sakraments und in der Zeichen-Welt mit ihren mannigfachen Aspekten liegt. Die Technokratie, in der wir leben und die uns alle beeinflußt, neigt in allen Arten von Zusammenhängen und auf jeder Ebene dazu, uns von dieser Zeichen-Welt fortzuziehen. Ich habe das Empfinden, daß wir alle diesen Sachverhalt überschweigen" (EA 13).

David Jones war kein philosophisch geschulter Denker; er tut sich schwer, das, was er erkannt zu haben glaubt, diskursiv darzulegen. Man kann wohl sagen, daß der lange Aufsatz „Kunst und Sakrament – Eine Untersuchung über die Schönen Künste und die christliche Verpflichtung zu Sakramenten in ihrer Beziehung zur zeitgenössischen Technokratie" (EA 143–179) mit Begriffen etwas willkürlich umspringt und anfechtbare Behauptungen aufstellt, z. B.: „Der Begriff des Zeichens enthält das Heilige" (EA 157), oder: „Der Mensch ist ein moralisches Wesen, das heißt: Er ist ein religiöses Wesen" (EA 158). Aber daß der Mensch, als Leib-Geist-Seele-Wesen, ohne Symbole und Sakramente nicht auskommt, im profanen wie im religiösen Bereich, versteht David Jones einigermaßen plausibel zu machen.

Die Gegenposition vertritt der römische Militärtribun, der überraschend bei der in Palästina stationierten Truppe zur Besichtigung erscheint (SL 50 f.):

„Alte Lieder machen zweifellos die älteren Phantasien schön. Doch überlaßt das Zeug den Männern in Röcken, die die Grenzen kleiner Ortschaften festlegen. Das alles ist kalter Kaffee für unsereinen in der *Urbs*, überall *orbis*. Es sind nicht die Bruderschaft der Felder, die Laren eines unvergessenen Herdes oder die konsekrierten Stäbe, die sich im fruchtbaren Licht neigen, um für den Kind-Menschen die natürlichen Öffnungen und Säfte in die Brüste und die Milch der Göttin zu verwandeln. Solche Tölpel-Sakramente sind für die Kinderzeit, für Traumgucker. Jetzt dienen wir den Tatsachen der Gegenwart. Die Weltgrenzen festzulegen sind wir da, den Weltboden auf Einheitsebene zu trimmen, bis jeder anmaßende Unterschied und all die süßen unvergeßlichen Abgrenzungen, sobald wir dran tippen, vergehen und die Tatsache des Weltreichs erkennen. Lieder? Alte Lieder, Zaubersprüche, von der Mutterbrust her in Erinnerung? Nein! Aber lateinische Lieder, werdet ihr sagen, gute Lieder, die die Väter sangen, die einheimischen

und verschiedenen Alliterationen jeden kleinen Gaus. Die Erinnerung an Ursprung und Quelle, an die Dinge der Anfänge, unserer kleinen Anfänge. Die geliebten Teile jenes Ganzen, das, wenn ganz, die ganze Welt der Ganzheit unterwirft. Diese verschiedenen Bäche, diese heimatlichen Pflanzen, alles was zu den Gefilden Latiums, zum italischen Vaterland gehört, sicher soll dieser verehrten Dinge gedacht werden? Es leuchtet doch ein, werdet ihr sagen, daß diese tiefsitzenden Dinge, die ein Stück von uns selbst sind, die Leistung steigern, die Kampfmoral heben, dem Kaiser bessere Männer, bessere Soldaten, also bessere Freunde schenken. – Nein, so nicht! Fort auch mit diesem süßen Traum! Nur Neurotiker blicken auf ihre Anfänge zurück. Wir sind Männer der Gegenwart und ziehen uns nackt aus, wie die Tatsachen der Gegenwart es fordern."

Aber des Dichters Ironie läßt den Kommandeur, der seiner Truppe Religion und Poesie als Illusion und unzweckmäßige Gefühlsduselei austreiben will, seine Rede mit den Worten schließen: „Seht, ich breche dieses Kommißbrot, ich trinke mit euch diese Ration Wein; ich grüße mit euch diese verstümmelten Zeichen; mit euch allen habe ich die Eidesformel, das sacramentum, gebrüllt." So sehr sind Zeichen und Sakrament in der Natur des Menschen begründet, daß nicht einmal die Techniker der Macht ohne sie auskommen [5].

Anamnesis

Unser Dichter ist davon durchdrungen, „daß mit Zeichen und Sakrament alle Christen explizit zu tun haben (aufgrund ihres Glaubens) und alle Menschen implizit aufgrund ihrer Natur" (DG 172) und alle Künstler aufgrund ihrer Kunst. Der Künstler oder der Dichter sei heute „kaum weniger anachronistisch als der Priester" (DG 182). Beider Amt sei, jenseits aller Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit durch Setzung wirksamer Zeichen Anamnesis, Vergegenwärtigung zu leisten.

„Obwohl die Tradition des individuellen Künstlers nur in unserer Art von Kultur sein kann, ist sie, paradoxerweise, ein Widerspruch zu dieser Kultur, eine Fünfte Kolonne. Hier teilt sie die Ehre der Sabotage mit der Tradition der Religion, denn beide sind sprengende Kräfte; beide bekennen sich zu Werten, die leicht tödlich, auf jeden Fall störend sind für die Wertordnung, die in der heutigen Welt dominiert. Die Religion ist schon verdächtig, vor ihr wird gewarnt; und es wird nicht lange dauern, bis auch die Kunst als das widerspenstige, eigensinnige Mädchen erkannt ist, das ist ist" (EA 100). „In einer Art sind der Priester und der Künstler schon in den Katakomben, aber in getrennten Katakomben – denn der Techniker zerteilt, um zu herrschen" (EA 103).

Commemoratio, Anamnesis, Erinnerung und Gegenwärtigsetzung – das ist David Jones' erklärte Absicht. Dinge, die ihm teuer waren, sollten nicht plötzlich wie Rauch im Wind sein.

„Der Dichter ist ein Erinnerer. Es gehört zu seinem Geschäft, die Linien der Kommunikation offenzuhalten. Eine Möglichkeit, dies zu tun, ist das Weiterreichen jener Bruchstücke unseres Kulturerbes, die wir selbst empfangen haben. Diese Möglichkeit habe ich selbst versucht" (EA 141).

„Als ich ‚Anathemata' machte, lag mir ausdrücklich daran, gewisse Dinge, die ich selbst empfangen hatte, zurückzurufen, Dinge, die zur komplexen Hinterlassenschaft dieser Insel gehören, darunter natürlich Wales und natürlich den zentralen christlichen Ritus und mythologische, historische und alle möglichen anderen Daten. Das war, sozusagen, mein ‚Stoff'" (EA 30).

Man hat dem Autor vorgeworfen, wenn er dergestalt die Vergangenheit beschwöre, lenke er von der Gegenwart und Zukunft ab. Er selbst hat sich gegen den Verdacht, Eskapist zu sein, zur Wehr gesetzt (EA 138–142) und den Spieß umgedreht: Eskapisten seien jene, die das ganze Erbgut als lästig über Bord würfen, um der damit verbundenen Verpflichtungen ledig zu sein. Aber sie können der Vergangenheit nicht entrinnen. „Die älteren und obskureren Dinge jedes großen komplexen Erbes haben die Neigung, plötzlich eine neue Relevanz zu haben und in einem ganz unerwarteten Zusammenhang wichtig zu werden" (EA 54 f.).

ANMERKUNGEN

[1] David Jones' fünf Bücher werden wie folgt zitiert: P = In Parenthesis (London 1937; zit. paperp. ed. London 1975); A = The Anathemata (London 1952; zit. paperb. ed. London 1972); SL = The Sleeping Lord and Other Fragments (London 1974); EA = Epoch and Artist. Selected Writings, hrsg. v. H. Grisewood (London 1959; zit. paperb. ed. London 1973); DG = The Dying Gaul and Other Writings, hrsg. v. H. Grisewood (London 1978). Die zitierten Stellen wurden von mir übersetzt. Über David Jones: D. M. Blamires, David Jones (Manchester [2]1978); A. M. Allchin, The World is a Wedding. Explorations in Christian spirituality (London 1978) 157–167 und passim; J. Hooker, David Jones. An Exploratory Study (London 1975); David Jones. Eight Essays on his Work as Writer and Artist, hrsg. v. R. Mathias (Llandysul 1976); S. Rees, David Jones. An Annoteted Bibliography and Guide to Research (New York, London 1977). Postum erschienen von David Jones: The Kensington Mass (London 1975); Letters to Vernon Watkins, hrsg. v. R. Pryor (Cardiff 1976).

[2] Die Texte von David Jones bieten Übersetzern freilich ebenso große Schwierigkeiten wie die von James Joyce und Ezra Pound, mit denen T. S. Eliot David Jones in eine Reihe stellt (P VII f.). Trotzdem wird in einem deutschen Großverlag jetzt eine deutsche David-Jones-Ausgabe erwogen.

[3] Dazu: G. Kranz, Das Bildgedicht in Europa. Zur Theorie und Geschichte einer literarischen Gattung (Paderborn 1973) 78 f.

[4] Wenigstens von den Versepen von Chaucer, Shakespeare und Spenser, die Bildbeschreibungen enthalten.

[5] Dies ist einer der Punkte, in denen sich David Jones mit C. S. Lewis berührt. Vgl. G. Kranz, C. S. Lewis. Studien über Leben und Werk (Bonn 1974), bes. 103–109. David Jones hat C. S. Lewis gelegentlich zitiert, sein Buch „Arthurian Torso" ausführlich besprochen (EA 202–211). C. S. Lewis seinerseits hat den drei Jahre älteren David Jones in seiner Antrittsvorlesung in Cambridge 1954 erwähnt.

Günther Schiwy

Der „schöne Schein" des Dritten Reiches

Warum Hitler gerade die Deutschen faszinierte

Im Lauf der letzten Jahre, in denen wir Deutschen uns noch einmal intensiv mit dem Nationalsozialismus auseinandergesetzt haben, tauchte immer wieder die Frage auf: Wie war es möglich, daß die Deutschen, gerade das sogenannte „Volk der Dichter und Denker", Hitler gewählt haben? Denn noch vor der Machtübernahme 1933 hatte Hitler in der vierten der freien Wahlen des Jahres 1932 (zum Reichstag) 37,2% der abgegebenen gültigen Stimmen erhalten, so daß seine Partei die stärkste Fraktion des Deutschen Reichstags stellte, 230 von 608 Abgeordneten. Allan Bullock stellt in seiner großen Studie über Hitler lapidar fest: „Mit 13,7 Millionen Wählerstimmen, mit einer Partei von mehr als 1 Million Mitglieder und mit einer Privatarmee von 400 000 SA- und SS-Leuten war Hitler der mächtigste politische Führer in Deutschland, und als Haupt dieser mächtigsten politischen Partei, die Deutschland je gesehen hatte, klopfte er an die Tür der Reichskanzlei" (S. 199).

Wenn Hitler am 30. Januar 1933 dann auch durch eine „Hintertreppenintrige" an die Macht gekommen ist und wenn er in den anderthalb Jahren von seinem Machtantritt bis zum Volksentscheid am 19. August 1934 auch bereits seine Diktatur aufgerichtet und das Heer auf sich persönlich hatte vereidigen lassen, so überrascht das Ergebnis dieser nicht mehr freien „Volksabstimmung" dennoch: Von den 54,5 Millionen Stimmberechtigten gingen 95,7% zur Wahl, und mehr als 38 Millionen stimmten der Übernahme der Reichspräsidentschaft durch Hitler zu. Das waren 89,93%. Nur noch 4,25 Millionen stimmten gegen Hitler, und 870 000 gaben ungültige Wahlzettel ab (ebd. 292).

Das „Volk der Dichter und Denker" hatte sich mit überwältigender Mehrheit mehr oder weniger freiwillig für Hitler entschieden, jedenfalls sich ihm – als er Druck ausübte – kaum ernstlich widersetzt.

Es scheint überdies so, daß eine ziemlich große Mehrheit des deutschen Volkes nun sogar froh war, Hitler an der Macht zu wissen. Denn als er im September 1933 auf dem fünften Reichsparteitag der NSDAP in Nürnberg ausrief: „Im deutschen Volk sind Revolutionen stets selten gewesen. Das nervöse Zeitalter des neunzehnten Jahrhunderts hat bei uns endgültig seinen Abschluß gefunden. In den nächsten tausend Jahren findet in Deutschland keine Revolution mehr statt" (ebd. 292) – da war das sicher ein Wort nach dem Herzen vieler Menschen

seines Volkes, das er gut kannte, und dem er nach dem Mund redete, wenn er es für richtig hielt.

Der Traum vom Reich

Denn einem kleinen, aber in der Öffentlichkeit nicht einflußlosen Teil des deutschen Volkes stand der Sinn tatsächlich nicht nach Revolutionen, sondern nach einem tausendjährigen Reich, dem „Dritten Reich", das es in Glanz und Gloria endlich miterleben wollte. Und gerade dieses kommenden Reichs „schönen Schein" glaubten viele Deutsche im Auftreten der Partei Adolf Hitlers erkennen zu können, eine erhabene und erhebende Schönheit, die viele bürgerliche Ästheten, aber auch die große Masse faszinierte und immer stärker in ihren Bann schlug. Hitler, der verhinderte Kunstmaler und Architekt, präsentierte sich dem Volk der „Dichter, Denker und – Künstler" nicht nur in Worten, sondern vor allem durch die beispiellose äußere Organisation seiner Partei und ihrer Auftritte als ein Künstler, der sich die Macht erkämpft hatte und sie weiter auszudehnen gewillt war, um den uralten deutschen Traum von der Herrlichkeit des Reichs endlich Wirklichkeit werden zu lassen.

Was Hitler 1938 bei der Eröffnung der Deutschen Architektur- und Kunsthandwerksausstellung in München von der Architektur des Dritten Reiches sagte, das glaubten und hofften bereits zehn Jahre vorher breite Wählerschichten und Sympathisantenkreise von Hitlers Politik insgesamt, denen er auch genügend Zeichen dafür gegeben hatte, daß er seine Politik als „Gesamtkunstwerk" verstand mit dem Ziel, dem deutschen Volk endgültig die ihm vom Schicksal zugedachte künstlerische Gestalt zu geben, die alle Welt überragen sollte:

„Jede große Zeit findet ihren abschließenden Wertausdruck in ihren Bauwerken. Wenn Völker große Zeiten innerlich erleben, so gestalten sie diese Zeiten auch äußerlich. Ihr Wort ist dann überzeugender als das gesprochene: Es ist das Wort aus Stein ... Diese Ausstellung steht an der Wende einer Zeit. In ihr dokumentiert sich der Beginn eines neuen Zeitalters ... Seit der Entstehung unserer Dombauten sehen wir hier zum erstenmal eine wahrhaft große Architektur ausgestellt, d. h. eine Architektur, die sich nicht selbst verbraucht im Dienst kleiner Alltagsaufträge und Bedürfnisse, sondern eine Architektur, die über den Alltag und seine Bedürfnisse hinausreicht. Sie kann beanspruchen, der kritischen Prüfung von Jahrtausenden standzuhalten und für Jahrtausende der Stolz des Volkes zu sein, das diese Werke geschaffen hat ... Es gibt Dinge, über die nicht diskutiert werden kann. Dazu gehören alle Ewigkeitswerte. Wer könnte sich vermessen, an das Werk der ganz großen gottgesegneten Naturen seinen kleinen Alltagsverstand anlegen zu wollen! Die großen Künstler und Baumeister haben ein Anrecht, der kritischen Betrachtung kleiner Zeitgenossen entzogen zu werden. Ihre Werke werden endgültig beurteilt und bewertet von Jahrhunderten und nicht von der Einsicht kleiner Tageserscheinungen ... In diesen Stunden wird vor den Augen der breiten Öffentlichkeit zum erstenmal der Vorhang weggezogen vor Werken, die bestimmt sind, nicht Jahrzehnten, sondern Jahrhunderten den Stempel aufzuprägen! In diesem Augenblick soll über sie jene Weihe kommen, die in den ‚Meistersingern' so schön empfunden ist: ‚Ein Kind ward hier geboren'. Es sind

hier architektonische Leistungen, die in sich einen Ewigkeitswert tragen und die nach menschlichen Maßstäben ewig stehen werden, fest und unerschütterlich, unvergänglich in ihrer Schönheit und in ihren harmonischen Maßen!" (Maser, 1978, 100 f.).

Die Stichworte dieses Textes enthüllen mit einem Schlag den Erlebnis- und Erwartungshorizont vieler Deutscher, den sich der Nationalsozialismus zu eigen gemacht hatte, zum Teil aus Überzeugung, zum Teil aus Taktik. Nach der Niederlage des Ersten Weltkriegs und den Nachkriegswirren mit Parteiengezänk und Arbeitslosigkeit sehnten sich viele nach einer neuen großen Zeit, die selbstverständlich von anderen Mächten gestaltet werden mußte als von denen der Weimarer Republik, nicht von Politikern, sondern von Künstlern. Die Größe dieses neuen Zeitalters zeigte sich gerade darin, daß sie ihren abschließenden Wertausdruck in der Kunst suchte und fand, alles andere sollte nur Mittel dazu sein. Gerade die Architektur, die sich sonst zunächst an den Zwecken des Alltags orientierte, sollte zum höchsten Ausdruck für das Dritte, das tausendjährige Reich werden, so wie die Dome für das erste, das Reich des Mittelalters, immerwährendes Zeugnis ablegen. Die Schöpfer dieser neuen tausendjährigen Architektur und Kunst waren selbstverständlich der Kritik kleiner Geister, zum Beispiel der ewig nörgelnden Kunstkritiker in den Feuilletons der Zeitungen, entzogen. Das galt vor allem für den eigentlichen Schöpfer des neuen Reiches, den Führer Adolf Hitler, dem Baumeister des neuen Staates, der vollenden würde, was Bismarck, der die Einheit Deutschlands herbeiführte und das Zweite Kaiserreich begründete, begonnen hatte. Diese End-Zeit miterleben zu können, gab dem Leben eines jeden Deutschen, der sich noch seine ursprüngliche Erlebnisfähigkeit bewahrt hatte, die höchste religiöse Weihe. Das Christentum mit seinem Glauben an einen Erlöser in Kindergestalt und das Wagnersche Gesamtkunstwerk waren dafür nur schwache Vorboten: Die dort ersehnte und vorgestellte Erlösung hatte jetzt mit der Geburtsstunde des Dritten Reiches und seiner Kunst geschlagen. Die Ewigkeit mit ihrer unvergänglichen Schönheit und in ihren harmonischen Maßen hatte erneut und endgültig von einem irdischen Reich Besitz ergriffen.

Auf diesen „schönen Schein", so glaubte Hitler, hatte das deutsche Volk gewartet, und deshalb gab er sich von Anfang seines politischen Wirkens an alle Mühe, dieser Erwartung zu entsprechen, nicht allein durch Worte, sondern durch Taten. Es war deshalb keine leere Rede Hitlers, sondern sie stützte sich auf zehnjährige Praxis, wenn er – sogar noch im Krieg, am 10. Dezember 1940 – vor Rüstungsarbeitern in Berlin ausrief: „Und das, meine Volksgenossen, ich glaube, das wird sich schon herumgesprochen haben, daß ich immerhin ziemlich bedeutende Pläne besitze, schöne und große Pläne für mein Volk. Ich habe den Ehrgeiz, das sage ich, mein deutsches Volk reich, das deutsche Land schön zu machen. Ich möchte, daß der Lebensstandard des einzelnen gehoben wird. Ich möchte, daß wir die beste und schönste Kultur haben" (Stollmann, 1976, 87).

Wagner und Ludwig II.

In der bisherigen Diskussion der Frage, wieso Hitler so viele Deutsche begeistern konnte, ist mit Recht auf den raffinierten Propagandaapparat hingewiesen worden, den die Nationalsozialisten aufgebaut hatten. Sie machten sich – in diesem Ausmaß erstmals in der Geschichte – die psychologischen und technischen Errungenschaften zur Beeinflussung von Volksmassen zunutze, zum Beispiel Presse, Rundfunk und Film. Doch wird der Erfolg dieser Propagandamaschinerie sowohl bei gewissen Eliten als auch bei der breiten Masse des deutschen Volkes nur verständlich, wenn man in dieser Propaganda den ästhetischen Aspekt nicht übersieht, mit dem die neuen Herren gezielt einem seit Jahrhunderten gepflegten Bedürfnis der Deutschen entsprachen. Dieses Bedürfnis stand schon zu Beginn seiner Geschichte in deutlicher Beziehung zur Politik, wenn auch in einer kompensatorischen Beziehung, als Ersatzbefriedigung für eine mißlungene Politik. Hitler wußte, weshalb er in der oben zitierten Rede auf die Meistersinger von Wagner anspielte. Lauten doch die letzten Verse des Gesangs des Volkes am Ende dieses Stücks (Wagner, 492 f.):

„Ehrt eure deutschen Meister,
dann bannt ihr gute Geister;
und gebt ihr ihrem Wirken Gunst,
zerging in Dunst
das heil'ge röm'sche Reich,
uns bleibe gleich
die heil'ge deutsche Kunst!
Heil! Sachs!
Nürnbergs teurem Sachs!"

Zerbrach nach dieser Darstellung Wagners schon im 16. Jahrhundert die Einheit zwischen dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und der heiligen deutschen Kunst, so daß dem Volk nur noch die Kunst blieb, an der es als Trost und Verheißung kommender Größe um so inbrünstiger festhielt, so stellte das Dritte Reich des Nationalismus diese Einheit wieder her, weshalb das deutsche Volk dem dafür verantwortlichen Meister nun zujubelte: „Heil Hitler! Deutschlands teurem Hitler!"

Und ebenso wie laut Wagner die mittelalterlichen Meister hat auch Hitler die „echte deutsche Kunst und Politik" dadurch zu neuem Leben erweckt, daß er alle fremden Einflüsse ausmerzte (ebd. 492):

„Habt Acht! Uns dräuen üble Streich: –
zerfällt erst deutsches Volk und Reich,
in falscher welscher Majestät
kein Fürst bald mehr sein Volk versteht,
und welschen Dunst mit welschem Tand
sie pflanzen uns in deutsches Land;

was deutsch und echt, wüßt keiner mehr,
lebt's nicht in deutscher Meister Ehr.
Drum sag ich Euch:
ehrt Eure deutschen Meister!
Dann bannt Ihr gute Geister."

Daß dieser Heroenkult, wie er in den Meistersingern seinen typisch deutschen Ausdruck fand und sich auf den Meisterkünstler wie indirekt auch auf den Meisterpolitiker bezog, von Wagner durchaus politisch aktuell gemeint war, nämlich im Blick auf sich selbst und auf seinen Gönner und Freund König Ludwig II. von Bayern, das zeigt der Brief, den Wagner nach der Uraufführung der Meistersinger am 21. Juni 1868 im Münchner Hof- und Nationaltheater an den König schrieb:

„Es ist schon 1 Uhr nachts, unmöglich aber däucht es mich, mich zur Ruhe zu begeben, bevor ich Ihnen, geliebter Freund und Meister, in wenigen Worten den Eindruck dieses Tages schildre, den er in mir zurückließ. Die Worte Schillers können auch Wir dem Volke zurufen: Du siehst nur das Gewöhnliche der Dinge, denn Deinen Blick umhüllt das ird'sche Band. Ich habe das Unsterbliche mit Augen gesehen, ja mir ist es, als hätte ich in das Allerheiligste des Himmels selbst geschaut ... es heißt der Gral, und selig reinster Glaube erteilt durch Ihn sich seiner Ritterschaft. Und die überirdische Kraft, die den Erkorenen erwächst, ich fühle sie in mir; durch Sie, mein Einziger, ward sie mir verliehen; denn zu Großem hat Uns das Schicksal berufen: daß Wir Zeugnis geben von der Wahrheit, sind Wir auf die Welt gekommen. Durch Dich ersann ich, was ein Geist ist! Durch Dich erwacht, durch Dich nur dacht ich edel frei und kühn, Du ließest mich erblüh'n! Alles, Alles verdanke ich Ihnen! Heil der deutschen Kunst! in diesem Zeichen werden Wir siegen" (ebd. 499 f.).

Diese Hinweise mögen genügen, um die Vorliebe Hitlers für Wagner zu verstehen: Indem Hitler sich zu Wagner bekannte, vereinnahmte er ihn als seinen eigenen Propheten und feierte sich als die Erfüllung Wagnerscher Wunschbilder. Zugleich gewann Hitler einen beträchtlichen Teil des Großbürgertums und weite Kreise des Mittelstands für sich, für die Wagner seit langem zum Religionsersatz geworden war und Bayreuth das deutsche Rom, zu dem man tatsächlich oder im Geist alljährlich wallfahrtete. In welchem Geist das während des Dritten Reichs geschah, bezeugt der „Völkische Beobachter" vom 14. Juli 1936 unter der Überschrift: „Bayreuths deutsche Sendung":

„‚Mit Deutschlands Wiedergeburt und Gedeihen steht und fällt das Ideal meiner Kunst: nur in jenem kann dieses gedeihen.' Erst das Dritte Reich hat durch die Tat Adolf Hitlers diesen Worten Wagners den tatsächlichen Hintergrund der Erfüllung geschaffen und damit auch das Postulat Nietzsches erfüllt, der über die Mission Bayreuths einmal die prophetische Deutung niederschrieb: ‚Damit ein Ereignis Größe habe, muß zweierlei zusammenkommen: der große Sinn derer, die es vollbringen, und der große Sinn derer, die es erleben ...' Es ist Adolf Hitlers historisches Verdienst, die Bedeutung Bayreuths erkannt und seine Sendung erst recht in den Mittelpunkt deutscher Kunstpflege gestellt zu haben. Er hat auch die Persönlichkeit Wagners in unsere unmittelbare Nähe gerückt, als er vor einigen Jahren schrieb: ‚Wagner ist mehr als nur ein großer Künstler. In seiner Persönlichkeit und in seinem Werk hat die Sehnsucht nach der endlichen Einheit symbolische Gestalt gewonnen. Wenn das einige deutsche Volk ihn heute

ehrt, so verehrt es in ihm aber auch den Meister, der an einem gigantischen Beispiel gezeigt hat, daß echtes Schöpfertum scheinbar unüberwindliche Widerstände am Ende doch zu bezwingen vermag.' Wagners Wunsch ‚Verstanden zu werden, ist meine einzige Sehnsucht', ist heute, ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod, Wirklichkeit. Der heroische Geist deutscher Kunst ist in Bayreuth zum beglückenden Mittler des germanischen Kulturgedankens und damit des ewigen Deutschtums geworden" (dtv 1205, 145 f.).

Daß dieser Artikel Hitler meinte, als er von Wagner sprach, liegt auf der Hand.

Schiller, George, Goebbels

Weniger selbstverständlich, sondern erst durch Forschungen der letzten Jahre aufgezeigt, ist der, wenn auch pervertierte Traditionsstrang, der in den dreißiger Jahren in Hitlers Staat die Verkörperung des von *Friedrich Schiller* in seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" als Utopie beschriebenen „ästhetischen Staates" (Werke IV, 284) sehen wollte und in Hitler den Staatsmann als Künstler, der „sich mit dem vollkommensten aller Kunstwerke, mit dem Bau einer wahren politischen Freiheit" (ebd. 194) beschäftigt.

Nicht nur Wagner, der sich in dem bereits zitierten Brief an Ludwig II. auf Schiller beruft, sondern noch ein anderer Künstler, der Dichter *Stefan George*, kommt als fragwürdiger Mittler der Ästhetik Schillers an die nationalsozialistischen Kulturverantwortlichen in Frage (Wilkinson, 150 f.). Denn Joseph Goebbels, dem Hitler das am 30. Juni 1933 geschaffene Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda unterstellte, hatte als Student in Heidelberg zu Füßen Friedrich Gundolfs gesessen, dem einflußreichsten Schüler Stefan Georges. George nun hatte bereits 1910 im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Gedichtsammlung „Das Jahrhundert Goethes" die Bedeutung von Schillers Schriften über die ästhetische Erziehung auf Kosten der übrigen Werke des Dichters unterstrichen und der ästhetischen Erziehung eine glänzende Auferstehung vorhergesagt:

„Die ausführungen wären unnötig, wenn man nicht zum schaden für die deutsche dichtung den verfasser der Glocke, der Jungfrau von Orleans und der Maria Stuart als *den* dichter der Deutschen gepriesen hätte. Aber als schönheitslehrer und erzieher, als verfasser der Ästhetischen Erziehung, der seinem Volk auch heute noch fremd ist und vermutlich noch lange bleibt, wird Schiller noch einmal eine glänzende auferstehung feiern."

Für diese Gedankengänge war Goebbels ein gelehriger Schüler. Er studierte Schillers ästhetische Erziehung und gab dessen Ideen, jedoch in entscheidenden Punkten nicht nur verzerrt, sondern ins Gegenteil verkehrt, in seinem Roman „Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern" auf folgende Weise wieder:

„Kunst ist Ausdruck von Gefühl. Der Künstler unterscheidet sich vom Nichtkünstler dadurch, daß er das, was er fühlt, auch zum Ausdruck bringen kann. In irgendeiner Form, der eine im Bild, der andere im Ton, der dritte im Wort und der vierte im Marmor – oder auch in geschichtlichen Formen. Der Staatsmann ist auch ein Künstler. Für ihn ist das Volk nichts anderes, als was für den Bildhauer der Stein ist. Führer und Masse, das ist ebensowenig ein Problem wie etwa Maler und Farbe. Politik ist die bildende Kunst des Staates, wie Malerei die bildende Kunst der Farbe ist. Deshalb ist Politik ohne Volk oder gar gegen das Volk ein Unsinn an sich. Aus Masse Volk und aus Volk Staat formen, das ist immer der tiefste Sinn einer wahren Politik gewesen."

Die Art und Weise, wie Goebbels hier Schillers Gedanken in entscheidenden Passagen in ihr Gegenteil verkehrt, ist kennzeichnend für die skrupellose Indienstnahme der philosophischen und ästhetischen Tradition durch die Nationalsozialisten zu ihren Zwecken, die den Absichten Schillers diametral entgegengesetzt sind. Denn dort, wo Schiller ausdrücklich den Unterschied zwischen dem „schönen Künstler" und dem „politischen Künstler" darin sieht, daß letzterer seinen Stoff, die Menschen, nicht als Material, als bloßes Mittel zum Zweck benutzen darf, sondern im Wohl des Einzelmenschen den eigentlichen Zweck des Staats als Kunstwerk zu sehen habe, formuliert Goebbels die Maxime des Nationalsozialismus: „Für ihn", den Staatsmann, „ist das Volk nichts anderes, als was für den Bildhauer der Stein ist."

Vom Verhältnis des schönen Künstlers zu seinem Material aber hatte Schiller mit Recht gesagt, daß der Künstler kein Bedenken habe, der gestaltlosen Masse Gewalt anzutun, da sie für sich genommen keine Achtung verdiene. Indem Goebbels diese Einstellung auch für den politischen Künstler forderte, bekannte er sich offen für das Prinzip einer gewaltsamen Ästhetik gegenüber dem Volk, für Ästhetik und Gewalt, für den schönen Schein und den Terror als Mittel der Politik, die Hitler dann in schreckliche Taten umsetzte. Es ist ein Text aus Schillers Briefen „Über die ästhetische Erziehung", den Goebbels in einen primitiven und brutalen Propagandatext verkehrte:

„Wenn der mechanische Künstler (im Sinn Schillers zum Beispiel der Handwerker) seine Hand an die gestaltlose Masse legt, um ihr die Form seiner Zwecke zu geben, so trägt er kein Bedenken, ihr Gewalt anzutun; denn die Natur, die er bearbeitet, verdient für sich selbst keine Achtung, und es liegt ihm nicht an dem Ganzen um der Teile willen, sondern an den Teilen um des Ganzen willen. Wenn der schöne Künstler seine Hand an die nämliche Masse legt, so trägt er ebensowenig Bedenken, ihr Gewalt anzutun, nur vermeidet er, sie zu zeigen. Den Stoff, den er bearbeitet, respektiert er nicht im geringsten mehr als der mechanische Künstler; aber das Auge, welches die Freiheit dieses Stoffes in Schutz nimmt, wird er durch eine scheinbare Nachgiebigkeit gegen denselben zu täuschen suchen. Ganz anders verhält es sich mit dem pädagogischen und politischen Künstler, der den Menschen zugleich zu seinem Material und zu seiner Aufgabe macht. Hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück, und nur weil das Ganze den Teilen dient, dürfen sich die Teile dem Ganzen fügen. Mit einer ganz andern Achtung, als diejenige ist, die der schöne Künstler gegen seine Materie vorgibt, muß der Staatskünstler sich der seinigen nahen, und nicht bloß subjektiv und für einen täuschenden Effekt in den Sinnen, sondern objektiv und für das innre Wesen muß er ihrer Eigentümlichkeit und Persönlichkeit schonen" (Werke, IV, 200 f.).

Wovor Schiller am Ende dieses Textes den Staatsmann warnt, nämlich daß er die Persönlichkeit des Einzelmenschen nur zum Zweck der Täuschung achte, in Wirklichkeit sie jedoch verachte und sie zu vernichten gewillt sei, wo sie sich dem totalitären Anspruch des Staates widersetzt, genau das war die Politik Hitlers. Als Beleg dafür, daß diese von den Nationalsozialisten bewußt hergestellte Beziehung zu Schiller nicht akademisch war, sondern das Selbstbewußtsein Hitlers und seiner Clique prägte und durch das Propagandaministerium gezielt zur öffentlichen Meinung im Dritten Reich gemacht wurde, nur zwei Hinweise.

Der erste: Für die 180. Jahresfeier von Schillers Geburtstag lautete die Direktive des Ministeriums vom Mai 1939 für die Zeitungsredaktionen: „Erzieherisch: Schiller als Erzieher seines Volkes ... Die Kunst Erzieherin des Menschen und Staatsbürgers bei Schiller. Lehre vom ästhetischen Staat. – Schillers Leben größtes Vorbild (vgl. Wallenstein: ‚Es ist der Geist, der sich den Körper baut')" (Wilkinson, 151).

Der zweite Hinweis betrifft ein Buch, das zuerst 1932 in Bayreuth, der Stadt Richard Wagners, und 1934 in zweiter Auflage in Berlin-Schöneberg erschien und den Titel trug: „Schiller als Kampfgenosse Hitlers. Nationalsozialismus in Schillers Dramen." Die 3. Auflage dieser Schrift erschien 1940 unter dem geänderten Titel: „Schiller, *unser* Kampfgenosse – ein Nationalsozialist erlebt Schillers Dramen." Die Titeländerung läßt sich interpretieren als Ergebnis eines Verallgemeinerungs- und Verinnerlichungsprozesses: Indem der einzelne Deutsche mit den Jahren des Dritten Reichs immer mehr zum Nationalsozialisten wurde, sozusagen ein zweiter kleiner Hitler, wurde auch Schiller der Kampfgenosse jedes Parteigenossen. Verfasser dieser Schrift war Hans Fabricius, ein promovierter Jurist und frühes Parteimitglied, später Geschäftsführer der Reichstagsfraktion und Ministerialrat im Reichsministerium des Inneren (Oellers, II, 588).

Novalis, Nietzsche, Jünger, Benn

Auf den ersten Blick scheint es unbegreiflich, wie ein deutscher Akademiker so verblendet sein konnte, Schiller dermaßen für den Nationalsozialismus vereinnahmen zu wollen. Doch ist Fabricius und die nationalsozialistische Schiller-Interpretation nur das schlimme Ende einer langen Kette von verhängnisvollen Umdeutungen und Weiterentwicklungen einer ästhetisierenden Staatslehre (vgl. Stollmann, 1978, 17), die in Schiller ihren ersten Höhepunkt fand, von ihm zwar noch als produktive Utopie gemeint war, in der Folge jedoch zur Verklärung des Staats überhaupt führte und sogar zur Verherrlichung und ästhetischen Rechtfertigung des Krieges. So heißt es schon bei *Novalis* im „Heinrich von Ofterdingen" (Werke, 226):

„‚Der Krieg überhaupt', sagte Heinrich, ‚scheint mir eine poetische Wirkung. Die Leute glauben sich für irgendeinen armseligen Besitz schlagen zu müssen, und merken nicht, daß sie der romantische Geist aufregt, um die unnützen Schlechtigkeiten durch sich selbst zu vernichten. Sie führen die Waffen für die Sache der Poesie, und beide Heere folgen Einer unsichtbaren Fahne.' ‚Im Kriege', versetzte Klingsohr, ‚regt sich das Urgewässer. Neue Weltteile sollen entstehen, neue Geschlechter sollen aus der großen Auflösung anschließen. Der wahre Krieg ist der Religionskrieg; der geht gerade zu auf Untergang, und der Wahnsinn der Menschen erscheint in seiner völligen Gestalt. Viele Kriege, besonders die vom Nationalhaß entspringen, gehören in diese Klasse mit, und sie sind echte Dichtungen. Hier sind die wahren Helden zu Hause, die das edelste Gegenbild der Dichter, nichts anders, als unwillkürlich von Poesie durchdrungene Weltkräfte sind. Ein Dichter, der zugleich Held wäre, ist schon ein göttlicher Gesandter, aber seiner Darstellung ist unsere Poesie nicht gewachsen.'"

Hier ist Schillers mit rationaler Klarheit entworfene Entwicklungsmöglichkeit der Gesellschaft zum ästhetischen Staat über die ästhetische Erziehung des einzelnen aufgegeben zugunsten irrationaler Weltkräfte, denen sich der Mensch in seinem Wahn und Haß nur zu überlassen braucht, um im Krieg als Held neugeboren zu werden und die eigentlichen Kunstwerke zu schaffen, die ihm göttliche Unsterblichkeit geben. Kunst als eine die Wirklichkeit kritisierende und ihr Hoffnung auf Verbesserung gebende Utopie wird mit dieser Wirklichkeit identifiziert und gibt sich dadurch selbst auf. Sogar die grauenvolle Wirklichkeit des Krieges wird als ästhetisches Ereignis interpretiert. Auf diese Weise wird die Kluft zwischen Kunst und Leben auf verhängnisvolle, nur scheinbare Weise geschlossen.

Ästhetik und Gewalt gehen in der deutschen Tradition eine irrationale Ehe ein, als deren legitimes Kind sich der Nationalsozialismus verstand und von vielen Deutschen auch anerkannt wurde. Der Terror des Regimes und seine Entschlossenheit zum Krieg und im Krieg waren kein Hindernis für seine Beliebtheit, sondern Höhepunkt ästhetischer Wirklichkeitsbewältigung. Denn die Ästhetisierung des Krieges und damit der Gewalt durch Novalis wurde fortgesetzt durch *Nietzsche* (Stollmann, 1978, 17), für den die Welt insgesamt nur noch zu rechtfertigen war als „ästhetisches Phänomen". In „Menschliches, Allzumenschliches" heißt es über den „Genius der Kultur" (Werke, I, 84):

„Wenn jemand einen Genius der Kultur imaginieren wollte, wie würde dieser beschaffen sein? Er handhabt die Lüge, die Gewalt, den rücksichtslosesten Eigennutz so sicher als seine Werkzeuge, daß er nur ein böses dämonisches Wesen zu nennen wäre; aber seine Ziele, welche hier und da durchleuchten, sind groß und gut. Es ist ein Kentaur, halb Tier, halb Mensch, und hat noch Engelsflügel dazu am Haupte."

Novalis' „romantische Erregung", die er im Krieg kulminieren sieht, und Nietzsches „dämonisches Wesen", das mit Gewalt seine angeblich guten Ziele verfolgt, scheinen in einem Zitat *Ernst Jüngers* wieder auf, das symptomatisch ist für dessen Ästhetisierung des Ersten Weltkriegs, den er als Sprachrohr für viele Kampfgenossen vor allem in seinem Buch „In Stahlgewittern" verherrlicht hat (Stuttgart, [26]1961, 104):

„Über den Ruinen lag, wie über allen gefährlichen Zonen dieses Gebietes, ein dicker Leichengeruch, denn das Feuer war so stark, daß sich um die Gefallenen niemand kümmerte. Man rannte durchaus auf Leben und Tod, und als ich diesen Dunst im Laufen verspürte, war ich kaum überrascht – er gehörte zum Ort. Übrigens war dieser schwere und süßliche Hauch nicht lediglich widerwärtig; er rief darüber hinaus, eng mit den stechenden Nebeln des Sprengstoffs vermischt, eine fast hellseherische Erregung hervor, wie sie nur die höchste Nähe des Todes zu erzeugen vermag. Ich machte hier, und während des ganzen Krieges eigentlich nur in dieser Schlacht, die Beobachtung, daß es eine Art des Grauens gibt, die fremdartig ist wie ein unerforschtes Land. So spürte ich in diesen Augenblicken keine Furcht, sondern eine hohle und fast dämonische Leichtigkeit; auch überraschende Anwandlungen eines Gelächters, das nicht zu bezähmen war."

Den Einfluß, den Ernst Jünger in der Weimarer Republik hatte und den sich Hitler zunutze machen konnte, hat Kurt Sontheimer deutlich gemacht: „In den Jahren zwischen 1926 und 1932 entfaltete Jünger, verschiedenen Kreisen der national und sozialistisch gesinnten bündischen Jugend sowie auch dem Stahlhelm und verwandten Organisationen nahestehend, eine intensive publizistische Tätigkeit, der sich eine kurze Zeitlang auch sein Bruder Friedrich Georg, sichtlich unter seines Bruders Einfluß stehend, anschloß. Jünger galt als ‚der unbestrittene geistige Führer des jungen Nationalismus', und niemand hat besser als er verstanden, das Kriegserlebnis des idealistischen deutschen Freiwilligen zu verdolmetschen, der in dem ‚Höllenrachen des Krieges' seine patriotische Romantik in einen kultivierten Ästhetizismus des Todesgrauens umschmolz, um dann für Jahre hinaus mit einer guten Dosis selbstherrlichen Heroismus versorgt zu sein, der es verstattete, die Welt der Krämer verächtlich mit Füßen zu treten. Die nachhaltige publizistische Wirkung Jüngers liegt darin, daß er seine pointierte Schilderung des Kriegserlebnisses in eine ebenso pointierte Verächtlichmachung der zivilen Welt und ihrer Werte überzuführen verstand" (Sontheimer, 103).

Das folgende Zitat Ernst Jüngers aus dem Jahr 1929 zeigt nicht nur, daß wichtige Schlagworte des Nationalsozialismus zum Allgemeingut vieler elitärer Gruppen der Weimarer Republik gehörten, sondern belegt auch die vorherrschend ästhetisierende Einstellung dieser Kreise gegenüber dem politischen Leben durch das Stichwort von den „neuen Formen", auf die alles abzielen soll (nach Sontheimer, 104):

„Dem Elementaren aber, das uns im Höllenrachen des Krieges seit langen Zeiten zum ersten Male wieder sichtbar wurde, treiben wir zu. Wir werden nirgends stehen, wo nicht die Stichflamme uns Bahn geschlagen, wo nicht der Flammenwerfer die große Säuberung durch das Nichts vollzogen hat. Weil wir die echten, wahren und unerbittlichen Feinde des Bürgers sind, macht uns seine Verwesung Spaß. Wir aber sind keine Bürger. Wir sind Söhne von Kriegen und Bürgerkriegen, und erst wenn dies alles, dieses Schauspiel der im Leeren kreisenden Kreise, hinweggefegt ist, wird sich das entfalten können, was noch an Natur, an Elementarem, an echter Wildheit, an Fähigkeit zu wirklicher Zeugung mit Blut und Samen in uns steckt. Dann erst wird die Möglichkeit neuer Formen gegeben sein."

Die künstlerische Form, die sich von Inhalten löste und jenseits von Gut und Böse, jenseits der Moral gesehen wurde und die von der Kunstrichtung des sogenannten Formalismus propagiert wurde, ließ sich sehr wohl zum Staat als Gesamtkunstwerk, wie es der Nationalsozialismus schaffen wollte, in Parallele setzen. In den Äußerungen des Dichters *Gottfried Benn,* der aus Gründen seiner Ästhetik, die sich auf Nietzsche und Stefan George berief, Hitlers Machtergreifung begrüßte, wird mit letzter Deutlichkeit formuliert, wieso der schöne Schein des Dritten Reichs bei vielen Deutschen Anklang finden konnte. In der „Rede auf Marinetti", den futuristischen Künstler und Ästhetikideologen des italienischen Faschismus, sagte Benn 1934: „Form –: in ihrem Namen wurde alles erkämpft, was Sie im neuen Deutschland um sich sehen; Form und Zucht: die beiden Symbole der neuen Reiche; Zucht und Stil im Staat und in der Kunst: die Grundlage des imperativen Weltbildes, das ich kommen sehe." Noch deutlicher in der „Rede auf Stefan George", auch aus dem Jahr 1934: „George . . . verläßt niemals den formalen Standpunkt, er bleibt immer und allein und in uneingeschränktem Umfang der absolute Gestalter, bleibt der Artist, betreibt l'art pour l'art, das heißt eine Kunst, die keiner Ergänzung von der moralischen oder soziologischen Seite her bedarf" (nach Wellershoff, 134 f.).

So verstand sich auch Hitler als absoluter Gestalter des deutschen Schicksals, der keine Gesetze irgendwelcher Art, auch keine moralischen, anerkannte. Er kannte nur ein Gesetz: das seines absoluten, schöpferischen Willens. Benn hat das wohl gesehen, denn er sagte weiter in seiner Rede auf George: „Dieser Geist ist ungeheuer allgemein, produktiv und pädagogisch, nur so ist es zu erklären, daß sein Axiom in der Kunst Georges wie im Kolonnenschritt der braunen Bataillone als *ein* Kommando lebt. Es ist der Geist des *imperativen Weltbildes,* das ich kommen sehe."

Man muß sich daran erinnern, daß, als Gottfried Benn das sagte, Hitlers imperatives Weltbild bereits diktatorische Formen angenommen hatte, auch auf dem kulturellen Sektor. Am Abend des 10. Mai 1933 hatte Hitler auf seine Weise die Wagnersche Meistersinger-Mahnung von der Reinerhaltung der deutschen Kunst in die Tat umgesetzt und die Bücher der jüdischen, marxistischen, kurz „kulturbolschewistischen" Schriftsteller, und nicht nur solcher, auf öffentlichen Plätzen verbrennen lassen; viele der Autoren verließen fluchtartig das Land. Auch war Gottfried Benn gewarnt worden. Klaus Mann hatte ihn im Namen der sich sozial engagierenden antifaschistischen Künstler 1931 noch beschworen (Hohendahl, 151 f.):

„Dienst an der Vernunft unter anderen Vorzeichen; Fortschrittsglauben, bei Wissen um das Geheimnis: so meinen wir's, ohne darob zu jodeln. Wissen Sie denn nicht, Gottfried Benn, wieviel *Resignation* sich hinter diesem Fortschrittsglauben verbirgt? Er schließt, lassen Sie sich's verraten, den abgründigsten Pessimismus nicht aus. Wir glauben nicht, daß wir das Letzte wollen, wenn wir eine Neuordnung im Sozialen herbeiwünschen; wir halten Pazifismus für keine defi-

nitive Erkenntnis. Aber wenn wir *überhaupt* etwas wollen – was kann es denn sein, wenn *nicht* Frieden, *nicht* Umgestaltung des Wirtschaftssystems? Sie stehen selbst links, Gottfried Benn. Warum machen Sie Ideale verächtlich, die für keinen Dichter endgültige Ideale sein werden, aber eben doch für die Stunde die einzig möglichen, die einzig überhaupt praktikablen? Wenn Sie, Dichter, dessen Name bei den Jungen vieles gilt, die Ideale von links verhöhnen, gewinnen Sie damit denen von rechts immer mehr Boden. Sie wollen es nicht, aber Sie tun es trotzdem."

Hier meldete sich noch einmal der Geist Schillers aus den Briefen über die ästhetische Erziehung zu Wort: Kunst im Dienst einer humanitären Politik, die nicht mit Gewalt irgendein Absolutes auf Kosten des Menschen verwirklichen will, sondern die den mühsamen Weg des Fortschreitens vom Elend zu weniger Elend wählt, ohne dabei die Utopien der Kunst zu verraten, wenn auch diese manchmal nur noch resignierend festgehalten werden. Doch Benn war für diese Stimme nicht mehr zu erreichen. Er hatte sich verrannt. Eine andere deutsche Ästhetik-Tradition hatte ihn gefangengenommen. In einem Rückblick auf diese Zeit gab Benn den eigentlichen Schlüssel für ihr Verständnis preis (Wellershoff, 136):

„Wenn man nun das, was meine Generation und ich in ihr erlebte, in ihren Arbeiten ausdrückte und zur These erhob, weiter Formalismus nennen will, mag man es tun. Die zentrale Bedeutung des Formproblems für Europa und besonders für Deutschland wird in diesem Buch immer wieder dargestellt, besonders in der Marinetti- und George-Rede. Man kann es aber auch als genau das Gegenteil bezeichnen, nämlich als die erkämpfte Erkenntnis von der Möglichkeit einer neuen Ritualität. Es ist der fast religiöse Versuch, die Kunst aus dem Ästhetischen zum Anthropologischen zu überführen, ihre Ausrufung zum anthropologischen Prinzip."

Speer und Syberberg oder Hitler in uns

Dieser Irrtum Benns, die Überforderung der Kunst, was in letzter Konsequenz zu ihrer Aufhebung führt, hat mitgeholfen, Hitler den Weg zu bahnen. Als Benn – wenn überhaupt – seinen Irrtum erkannte, war es bereits zu spät. Hitler hatte mit Hilfe des schönen Scheins seiner Bataillone und ihres Terrors die Macht ergriffen und war entschlossen, sich auch zur Festigung der Macht für sich und seine Nachfolger weiterhin des schönen Scheins des Dritten Reichs zu bedienen. Er war überzeugt, viele Deutsche damit auch über seinen Tod hinaus an sich fesseln zu können. Wie recht er damit hatte, belegt bestürzend deutlich die Tagebucheintragung *Albert Speers*, des Architekten Hitlers, vom 28. November 1954 aus dem Spandauer Gefängnis:

„Heute machte ich Toni Vlaer eine Freude und skizzierte ihm aus dem Gedächtnis die Haupttribüne des Zeppelinfeldes in Nürnberg. Zum Dank dafür erzählte er mir begeistert von dem großen Eindruck, den dieses Bauwerk kürzlich auf ihn gemacht habe. Wie entschieden ich mich auch von der Welt, die von dem Parteitagsgelände repräsentiert wird, getrennt habe: merkwürdigerweise bin ich glücklich, daß das Zeppelinfeld noch nicht zerstört ist. Wie nah ist mir das alles noch. Der Reichsparteitag 1938 war gerade zu Ende gegangen, als Hitler mich zu einer

Nachbesprechung rufen ließ. Er ging den Ablauf der zurückliegenden Woche Tag für Tag durch und verteilte Lob oder Tadel. ‚Einige Kundgebungen . . . haben bereits ihre endgültige Form gefunden: dazu zähle ich die Veranstaltung der Hitler-Jugend, den Aufmarsch des Reichsarbeitsdienstes und die Nachtkundgebung mit den Amtswaltern auf dem Zeppelinfeld. Auch die Totengedenkfeiern der SA und SS in der Luitpold-Arena zählen dazu. An diesem Ablauf dürfen wir nichts mehr ändern, damit die Form, so lange ich noch lebe, zum unabänderlichen Ritus wird. Dann kann später niemand daran rühren. Ich habe Angst vor der Neuerungssucht derer, die nach mir kommen. Irgend ein Führer des Reiches verfügt vielleicht einmal nicht über meine Wirkungen, aber dieser Rahmen wird ihn stützen und ihm Autorität verleihen.'

Bis dahin hatte ich den Satz vom Tausendjährigen Reich als leere Formel genommen, als Anspruch, etwas über die eigene Lebenszeit hinaus zu begründen. Aber bei dieser Festlegung, ja fast Kanonisierung des Rituals wurde mir erstmals bewußt, daß das ganz buchstäblich gemeint war. Lange hatte ich immer geglaubt, daß alle diese Aufmärsche, Umzüge, Weihestunden Teil einer virtuosen propagandistischen Revue seien; jetzt wurde mir klar, daß es für Hitler fast um die Gründung einer Kirche ging. Als er beispielsweise zwei Jahre früher für den 9. November in München den Ablauf der Totengedenkfeier festlegte, sprach denn auch das schriftliche Protokoll ganz offen von einer ‚nationalsozialistischen Prozession'. Ich weiß noch, wie ich überrascht war, weil das alles ja die Person Hitler zurückdrängte. Tatsächlich begann er sich zu Gunsten des Ritus einzuschränken, die Möglichkeiten der Selbstdarstellung in Nürnberg nicht mehr ganz voll auszuspielen, Architektur und Massenelemente in den Vordergrund zu rücken, bis die gewaltige Szenerie der Feier gewissermaßen zur Feier selber geworden war. Meine anfängliche Verwunderung hatte vielleicht damit zu tun, daß ich soviel bescheiden wirkendes Zurücktreten mit dem ungeheuren Anspruch, den Hitler erhob, nicht recht in Einklang bringen konnte. Als wahrscheinlich kommt mir unterdessen vor, daß er den kleineren Anspruch des gefeierten Volkshelden aufgab, um den weit größeren des Religionsgründers zu erringen" (Speer, 402–404).

Es verwundert einigermaßen, daß der Architekt Speer die näherliegende und aus unserer Darstellung sich ergebende Erklärung für das Verhalten Hitlers nicht gefunden hat: Hitler tritt hinter seinem Werk zurück wie jeder Künstler hinter dem seinen. Eine Bemerkung Werner Masers bestärkt uns in dieser Auffassung: „Gelegentlich könnte es scheinen, als sei Hitler nur Politiker geworden, um seine gigantischen und maßlosen Architekturpläne zu verwirklichen" (Maser, 110).

Man muß nur begreifen, daß diese Architekturpläne wiederum nur den schönen Schein des eigentlichen Baus darstellten, den Hitler sich vorgenommen hatte: den Bau des tausendjährigen Dritten Reichs, koste es, was es wolle. Daß er für die Errichtung dieses einzigartigen Gesamtkunstwerks der vom Schicksal berufene Künstler sei, daran hat nicht nur er selbst fest geglaubt, sondern viele Deutsche mit ihm, die ihn gewählt und ihm bis zuletzt die Treue gehalten haben. So sehr waren sie vom schönen Schein einer verhängnisvollen Ästhetiktradition geblendet, eine Tradition, die auch heute noch nicht ganz überwunden scheint.

Ein Beispiel für diese Schwierigkeit ist die Diskussion, die *Hans-Jürgen Syberberg* ausgelöst hat, bekannt geworden durch Filme über Karl May und über Ludwig II. von Bayern und sein Verhältnis zu Wagner, durch einen Dokumentarfilm über Winifred Wagner aus Bayreuth und vor allem durch seinen jüngsten Film „Hitler, ein Film aus Deutschland" – Filmthemen insgesamt, deren Zusammenhang mit unserer Betrachtung auf der Hand liegt.

Syberberg versteht in der Tat seine drei Filme über Karl May, Ludwig II. und Hitler als deutsche Trilogie unter dem Motto: „Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies", in unserem Zusammenhang könnten wir auch sagen, „auf der Suche nach dem verlorenen Reich". Nur wenn man diese Dimension des deutschen Wesens und seiner Geschichte ins Auge faßt, so meint Syberberg in dem zum gleichnamigen Film erschienenen Buch „Hitler, ein Film aus Deutschland", wird das Unbegreifliche an Hitler begreiflicher.

„Denn im Kitsch, im Banalen, in der Trivialität und der Volkstümlichkeit ruhen die letzten Rudimente und Keimzellen verschwundener Traditionen unserer Mythen, heruntergekommen und latent wirksam. Märchenglaube und verschüttete Wünsche sind hier zu finden, und Hitler verstand, das zu aktivieren. Gab die Sage vom verschwundenen Barbarossa und die Hoffnung auf seine Wiederkehr den Blitzkriegen Hitlers bis Stalingrad ihre Energie? . . . Hitler und seine Leute spielten am besten damit bisher, auf großer Bühne, Unglück und Untergangsriten eines Volkes und vielleicht eines Kontinents und seiner Kulturen, als Beschleuniger und Auslöser eines historischen Prozesses. Wir werden ihn hier fassen dürfen . . ." (Syberberg, 18).

Für Syberberg faßt deshalb alle Hitler-Kritik zu kurz, die sich einem oberflächlichen Begriff von Aufklärung verpflichtet weiß und die rationalistisch glaubt, durch Argumente, die sich nur an den Kopf wenden, Hitler erklären und überwinden zu können. „Wir wissen vom Glanz und Elend des Irrationalismus, aber ohne ihn ist Deutschland nichts und gefährlich, krank, ohne Identität, explosiv und ein kümmerliches Abbild seiner Möglichkeiten. Hitler bekämpft man nicht mit Auschwitz-Statistiken und der Soziologie seiner Wirtschaft, sondern mit Richard Wagner und Mozart" (ebd. 19).

So richtig dieser Satz da ist, wo er die Grenzen einer rationalen Aufklärung gegenüber dem Phänomen Hitler betont, so gefährlich ist die übertrieben positive Auffassung, die Syberberg von der Rolle des Irrationalen in der deutschen Geschichte hat. Das ist zu undifferenziert gesehen. Denn mag es auch noch hingehen, mit Mozart Hitler bekämpfen zu wollen, wie es auch mit Schiller, wie wir gezeigt haben, noch möglich ist – mit Wagner oder Jünger und Benn ist es viel schwieriger. In ihnen ist schon zuviel von dem, was in Hitler politische Gestalt annahm, zuviel von dem Elend des Irrationalismus, das Syberberg vorgibt zu kennen.

Wir brauchen, so scheint es, mehr denn je die Versöhnung der schöpferischen Irrationalität mit einer rationalen Kritik, damit unsere politischen Utopien sich erneut messen lassen können an Schillers ästhetischem Staat, der, wie wir heute modern formulieren würden, auf die Verwirklichung der Menschenrechte angelegt ist. Jede Utopie, und komme sie noch so sehr aus den Tiefen deutscher schöpferischer Irrationalität und verbreite sie noch so viel von dem schönen Schein, der in deutscher Geschichte eine fatale Tradition hat, muß sich kritisch fragen lassen, wie sie es nicht nur in ihrem vollendeten Stadium, sondern schon auf den Wegen dazu mit den Menschenrechten halte. Diese kritische Anfrage

allein ermöglicht es, den Glanz des deutschen Irrationalismus von seinem Elend zu unterscheiden. Auch wenn diese Anfrage an die Utopien der Deutschen heute noch oder schon wieder negativ ausfallen sollte, weil Hitler noch immer oder schon wieder in uns ist, wir müssen – auch um den Preis des schwärzesten Pessimismus – diese kritische Frage stellen. Auch Syberberg sieht das Problem, aber dadurch, daß er in seinem Film zu sehr auf die Kraft der Erkenntnis mittels schöpferischer Irrationalität auf Kosten einer kritischen Rationalität setzt, bleiben die letzte Szene seines Hitlerfilms und auch sein Kommentar dazu eigentümlich zweideutig:

„Vielleicht auch gibt es nicht nur gefühlsmäßige Erkenntnisse über das Zusammenspiel der privaten und historischen Fakten in diesem gespenstischen Trivialbereich der Reichsgeschichte. Am Ende des Films montiere ich das durch den Film wandernde Kind mit der Hitlerpuppe als Plüschhund zu Schillers ‚Freude schöner Götterfunken' und Beethoven. Nachdem das Kind den Hund wegwarf und mit Füßen trat, nimmt es seine Puppe wieder, setzt sich und schaut es wortlos an, das Puppengesicht Hitlers vor Augen, und wir hören ‚diesen Kuß der ganzen Welt'. Der ganze deutsche klassische Idealismus und die Weltumarmung des deutschen Humanismus in seiner besten Tradition stehen vor uns. Jetzt auf seine größte Probe und Absurdität des Trivialen reduziert. Was macht das Kind mit seiner ungeliebten Puppe? Es nimmt sie an sich, abgewandten Blicks, geht weiter in eine schwarze Wolke. Das ist sehr pessimistisch. Deutscher Pessimismus, der wieder, wie der klassische Idealismus, diesmal in trauriger Melancholie, die Welt umarmt. Das ist mehr als Ironie. Naiv im Bild, sich identifizierend mit schlimmer Erfahrung, verschlungen ins Beste, was möglich war, ohne Hoffnung. Weltumschreitend per Film. Eine Montage mit den filmischen Mitteln des Irrationalen. Es ist alles drin, entscheiden muß der Zuschauer. Wer es direkter will, beginnt zu lügen, nächste Irrtümer vorbereitend. Die äußersten Enden unserer Traditionen sind zusammengespannt . . ." (ebd. 27).

Man hat den Eindruck, dieser Syberbergsche Pessimismus am Ende eines Films, der vorgibt, die einzig adäquate Auseinandersetzung mit dem Phänomen Hitler zu sein, rühre gerade daher, daß der ästhetische Irrationalismus Syberbergs nicht ausreicht, um den ästhetischen Irrationalismus eines Hitler und seiner Wegbereiter zu entlarven, auch nicht, um ihn zu bannen, wie es die Absicht Syberbergs sicher gewesen ist. Um gegen die Versuchung durch den schönen Schein eines Vierten Reiches Deutscher Nation zu wappnen, genügt nicht der Hinweis auf das Himmelreich mit Zitaten aus der Bibel oder mit der Schiller-Beethovenschen Hymne, wo es heißt: „Überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen." Die Gefahr, daß sich ein deutscher Irrationalismus erneut von diesem Gott, mag man ihn wieder Schicksal nennen oder ihm einen anderen Ersatznamen geben, berufen und auch stark genug fühlt, dieses Reiches Herrlichkeit schon auf dieser Welt mit Feuer und Schwert aufzurichten, ist nicht gebannt, solange wir den irrationalen Glauben selbst so hoch einschätzen. Denn dann, da ist Syberberg konsequent, ist das einzig Rationale ein radikaler Pessimismus. Denn irrationaler Glaube, der sich vor keiner höheren Vernunft rechtfertigen muß, ist zu allem fähig, zumal wenn er sich noch mit dem schönen Schein edler Größe tarnt.

Die einzige Alternative dazu scheint darin zu bestehen, daß wir dem irratio-

nalen Größenwahn, Schillers ästhetischer Staat ließe sich als gleichsam säkularisierter Gottesstaat auf dieser Welt verwirklichen, dadurch endgültig eine Absage erteilen, daß wir uns unzweideutig zu dem demokratischen Staat als dem kleineren Übel bekennen, zu den kleinen Schritten, die unser Leben humaner gestalten, auch wenn sich in ihnen nur noch ein schwacher Abglanz des schönen Scheins eines ästhetischen Staates spiegelt. Syberberg scheint da zu zögern, jedenfalls findet sich ein Abschnitt, der zu Mißverständnissen Anlaß gibt:

„In der freiwilligen Selbstaufgabe seiner schöpferischen Irrationalität vor allem, und vielleicht einzig hier, hat Deutschland wirklich den Krieg verloren. Wir haben es fleißig gelernt, nachgeholt und primanerhaft vorgeführt: demokratische Praxis, ein neues soziales Gefüge, wirtschaftliches Know how und eine gewisse Solidarität gegenüber den Schwachen und anderen Staaten der Welt. Aber immer wieder hören wir mitleidige, oft traurige oder auch tröstend beschönigende Worte über den benachteiligten Zustand der deutschen Gegenwartskunst oder Kultur im Vergleich mit den anderen sogenannten Stärken unserer gegenwärtigen Existenz. Erfolge unseres gegenwärtigen, intellektuellen Lebens trotzdem, auffällig und vereinzelt, kommen oft aus anderen Quellen als jenen verdrängten und verratenen Kräften des uns eigentümlichen Wesens" (ebd. 9).

Es scheint zur Zeit und wohl noch auf längere Sicht nötiger zu sein, daß wir uns weiter in der demokratischen Praxis, in sozialer Rücksichtnahme und in Solidarität mit den schwachen Ländern üben, als daß wir einer schöpferischen Irrationalität nachtrauern, die uns schon so oft in die Irre geführt hat. Auf jeden Fall wäre es ein Zeichen für den Hitler in uns, fänden wir schon wieder Gefallen daran, die schöpferische Irrationalität gegen die demokratische Praxis auszuspielen. Das erinnerte zu sehr an Stimmen in der Weimarer Republik. Diese kritischen Anmerkungen sind jedoch auch im Sinn Syberbergs gemacht, um den Hitler in uns zu erkennen und zu überwinden. Hat Syberberg sich doch selbst für seinen Film das Ziel gesteckt:

„Ja, nur hier, in einem Film der Kunst unserer Zeit, über gerade diesen Hitler in uns, aus Deutschland, wird Hoffnung kommen dürfen. Für unsere Zukunft müssen wir ihn und damit uns überwinden, besiegen, und nur hier kann eine neue Identität durch Anerkennung und Trennung, Sublimierung und Arbeit an unserer tragischen Vergangenheit gefunden werden" (ebd. 9).

Literatur: Der Festspielhügel. Richard Wagners Werk in Bayreuth 1876–1976, hrsg. v. *H. Barth* (München 1976); Benn – Wirkung wider Willen, hrsg. v. *P. U. Hohendahl* (München 1971); *A. Bullock*, Hitler (Droste Taschenb. 7200) 1977; *W. Maser*, Adolf Hitler (München 1978); *F. Nietzsche*, Werke in 2 Bdn., hrsg. v. A. Messer (Leipzig o. J.); *Novalis*, Werke, hrsg. v. G. Schulz; Schiller – Zeitgenosse aller Epochen, Teil 2: 1860–1966, hrsg. v. *N. Oellers; Schillers Werke*, Band 4 (Frankfurt 1966); *R. Schnell*, Die Zerstörung der Historie. Versuch über die Ideologiegeschichte faschistischer Ästhetik, in: Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 10. Kunst und Kultur im deutschen Faschismus (Stuttgart) 17–55; *K. Sontheimer*, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik (München 1978); *A. Speer*, Spandauer Tagebücher (Berlin 1978); *R. Stollmann*, Faschistische Politik als Gesamtkunstwerk. Tendenzen der Ästhetisierung des politischen Lebens im Nationalsozialismus, in: Die deutsche Literatur im Dritten Reich, hrsg. v. H. Denkler u. K. Prümm (Stuttgart 1976) 83–101; *ders.*, Ästhetisierung der Politik (Stuttgart 1978); *H.-J. Syberberg*, Hitler. Ein Film aus Deutschland (Reinbek 1978); *R. Wagner*, Die Musikdramen (München 1978); *D. Wellershoff*, Gottfried Benn (Berlin 1964); *E. M. Wilkinson – L. A. Willoughby*, Schillers Ästhetische Erziehung des Menschen (München 1977).

UMSCHAU

Kirche, Wirklichkeit und Kunst

Zur Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Bad Godesberg

Die Initiative des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Hans Maier*, brachte einen großen Erfolg mit sich. Die ca. 120 Teilnehmer des Kongresses „Kirche, Wirklichkeit und Kunst", der am 26. und 27. März 1979 im „Wissenschaftszentrum" in Bad Godesberg stattfand, nahmen das Gespräch zwar behutsam auf, stellten sich jedoch voll hinter das Anliegen des Präsidiums. Nach allem, was an Auseinandersetzungen zum Thema „Kirche und Kunst" hinter uns liegt, war das nicht selbstverständlich. So bemerkte schon in der Einführung zur Tagung *Albrecht Beckel*, der frühere Präsident des Zentralkomitees, die subjektive Prägung des Künstlers heute ginge so weit, daß der Dialog der einzige Nenner zwischen den einzelnen sei. Deshalb könnten keine allgemeingültigen Theorien, sondern nur Bausteine einzelner Künstler zum Gespräch angeboten werden.

Zunächst berichteten drei Vertreter der bildenden Künste von ihren Erfahrungen. *Georg Meistermann* referierte über seine Erlebnisse im Raum der kirchlichen Monumentalmalerei. *Emil Wachter* berichtete von seinen Erfahrungen als Maler und Bildhauer. *Justus Dahinden* vertrat die Architektur und besonders den Kirchenbau. Professor *Meistermann* – berühmt durch sein geistiges Florett – deutete dieses Mal seine oft schlechten Erfahrungen mit dem Klerus nur vornehm an. In den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellte er die Frage nach der Kompetenz bzw. Inkompetenz des ungläubigen Künstlers und erläuterte sie am Beispiel von Fernand Léger und dessen Herz-Jesu-Zyklus in der Kirche von Audincourt. Meistermanns uneinholbare Definition der gestalterischen Arbeit lautet: „Kunst ist die Darstellung des Wahrhaftigen."

Emil Wachter steuerte in geistvoller Weise auf eine weitere Reihe von theologischen Problemen zu. Zunächst folgte eine Apostrophierung der „Amtskirche", von der man sich „schickerweise gern distanziert". Kirche ist für Wachter „der reale, der greifbare Leib des Christus mit allen Wunden und Entstellungen". Diesem bemerkenswerten Begriff der Kirche stellte der Maler und Bildhauer eine ebenso beachtenswerte Definition des künstlerischen Schaffens gegenüber: „Kunst wäre da, wo einer bewundert oder verehrt oder fragt oder betroffen ist und dies sinnenfällig, durch welches Medium auch immer, zum Ausdruck bringt." Auffällig ist an dieser Definition der Kunst die Öffnung des Begriffs zu den Medien, die den konventionellen Umkreis der „bildenden Künste" überschreiten.

Beim Anblick des Regierungsviertels in Bonn konnte Wachter eine Apostrophierung der Ingenieurbauten dieser Verwaltungsbezirke nicht unterlassen: Man kann – so formulierte der Künstler – den Eindruck bekommen, „daß dies offenbar nur ein Staat von Parteifunktionären, Wirtschaftsbossen, Bürokraten, Sekretärinnen und sonstigen Gehaltsempfängern ist, denn alles sieht ungefähr gleich aus, nämlich gleich hektisch und phantasielos, öd und – was schlimmer ist – sogar feindselig. Geld ist doch genug da, aber Geld macht noch keinen Staat." Die Kritik an gewissen Vorgängen in der Kirche schließt sich diesem Feststellen über den Staat mit einem Zitat an: „Die Kirche sei nicht unschuldig daran, daß die Bedeutung der religiösen Dimension für das Menschsein aus dem Bild unserer heutigen Wirklichkeit zunehmend verdrängt ist. Dies erklärte in einem epd-Interview der scheidende Präses der Synode der EKD, Cornelius A. von Heyl. Sie müsse neben der rationalen auch die emotionale und religiöse Schicht des menschlichen Wesens ansprechen . . ." Die Kirche gerät also in die Nähe

der profanen Gesellschaft, wenn sie die Kunst verzweckt und als Nutzwert für ihre Zwecke vereinnahmt. „Kunst als Hure – wer wollte bestreiten, daß es das auch gibt! Oder, was kaum besser ist und im Falle der Kirche leider nicht selten: Kunst als schwindsüchtige Versatzfigur, die infolge Blutleere gar nicht als Geliebte taugt, sondern karitativ betreut werden muß." Dieser starke Vergleich, der mit Christus und der Sünderin ins Biblische gewendet wurde, hinderte Wachter nicht, seine ideale Sicht von Kirche und Kunst weiter zu entwickeln. Im Satz: Die „Kirche ist die Mutter der Bilder, muß sie aber je neu konzipieren und gebären", fanden seine Ausführungen ihren Höhepunkt.

In vergleichbarer Weise hat auch *Justus Dahinden* eine Reihe von prägnanten Forderungen für den Kirchenbau gestellt. Zunächst setzte sich der Schweizer Baumeister gegen eine Sakralarchitektur zur Wehr, die „bloß als Reflexion gesellschaftlicher Prozesse und einer humanen Bedürfnisstruktur" auftritt. Ebenso lehnte Dahinden jene Bauwerke ab, die lediglich als „Funktionsträger des Rituals" traditionelle Stilisierungen im Rahmen der Überlieferung weitergeben, ohne sich an „neuen Realitäten" zu orientieren. Der Kirchenbau ist „Bestandteil einer religiös motivierten Gefühls- und Empfindungswelt (Religiosität ist eine Gefühlswelt)". Der Bau legitimiert sich auch „nach einer psychologisch begründeten Eignung". Als „Wahrnehmungsstruktur" hat die Architektur den religiösen Menschen zu beeinflussen. Die „kirchliche Bauleistung ist ein Bildversprechen, das jeder versteht . . ." Deshalb sind „theologische Abstraktionen und komplizierte Interpretationen" gefährlich, denn „Kirchenbauten sind . . . eine psychische Realität".

Nach einer ersten Diskussionsrunde, über die noch zu berichten sein wird, kam die Literatur zur Sprache. Der Schriftsteller *Herbert Rosendorfer* gab zunächst einen historischen Überblick über die deutsche Literatur, von der er meinte, daß sie vorwiegend von Protestanten geschaffen wurde. Die katholisierenden Texte – etwa im Geistlichen Jahr der Droste – schienen dem Referenten schwächer als die profanen Dichtungen. Rosendorfer hat sicher überzeichnet, wenn er erklärte: „Das Verhältnis der Literatur zur Kirche ist schlecht, war schlecht und wird immer schlecht bleiben." Die Ausführungen Rosendorfers stuften sich – bei aller Anerkennung ihrer analytischen Qualität – unter die übrigen Berichte ein, weil sich der Referent durchweg auf dem Niveau des Geistreichen und Dialektischen bewegte. Das Brillieren und der „Feuilletonismus" sind aber eine der Ursachen, derentwegen Kunst und Literatur von der modernen Gesellschaft in die „ästhetischen Reservate" entlassen wurden.

Die Fragen, die in Bad Godesberg besprochen wurden, sind viel zu ernst, als daß man sie zu einer ästhetischen Olympiade hätte umfunktionieren können. Das bezeugte in besonderer Weise die Anwesenheit von *Heinrich Böll,* der seine Bedenken, Korrekturen und Beiträge sehr ernst und mit Gewicht in die Waagschale warf, so daß auch diejenigen, die nicht seiner Meinung waren, ihm ihre Achtung nicht versagten. Heinrich Böll war durch seine Autorität einer der Mittelpunkte dieser Tagung.

Die Musik, von deren Gebrauch oder Mißbrauch in der Kirche *Berthold Hummel* berichtete, schien nach dem Referat des Musikwissenschaftlers in der polaren Spannung zwischen großer Kunst und dem Dilettantismus zu stehen. Die eigentlichen Quellen für die Kirchenmusik bilden nach Professor Hummel der gregorianische Choral und die große Musik eines Bach und Bruckner. Dagegen mache sich im gitarrespielenden Kaplan oft ein Dilettantismus stark, der die Tradition der großen Kirchenmusik gefährdet. Damit war das „Triviale" zur Diskussion gestellt. Die Frage einer „elitären Kunst" und einer Musik der Massen schienen als Alternativen aufgeworfen. Der gitarrespielende Kaplan fand eine Reihe von Befürwortern. Die Kultur des Trivialen dürfe nicht – wie so oft – schon im Entstehen abgeblockt werden. Im Gegensatz zu einigen, die ihren Diskussionsbeitrag mit dem Eingeständnis ihrer mangelhaften musikalischen Kenntnisse begannen, vertrat Hans Maier hier eine überlegene Ansicht. Der Graben zwischen Kirche und Kunst sei nie so groß gewesen wie heute. Ein „ghettohaftes Litur-

gieverständnis" wäre besonders im Einheitsgesangbuch „Gotteslob" sichtbar. Hans Maier plädierte für eine Annäherung des „Trivialen" und der hohen Kunst nach Art von Schubert, der genauso zum Tanz wie in der Kirche aufgespielt habe.

Film und Medien waren durch einen fundierten Erfahrungsbericht von *Erich Kock* vertreten. Bescheiden, tief und treffend erläuterte Kock an seinen Kurzfilmvorführungen die Möglichkeit, den Menschen bis in den religiösen Bereich hinein zu durchlichten. Der „Filmemacher" zeigte Ethos und Profil und hat wohl in 20 Minuten mehr Vorurteile gegen die Massenmedien abgebaut, als zu vermuten war.

Das Schlußforum stand unter dem Thema: „Braucht die Kirche den Künstler? Braucht der Künstler die Kirche?" Teilnehmer waren *Eva Zeller, Heinrich Böll, Bernhard Hanssler, Anton Henze* und *Georg Meistermann*. Die Leitung hatte *Werner Ross*.

Mittelpunkt der Diskussion an beiden Tagen war die Kirche oder das, was dem einzelnen als Kirche entgegenkam. In der überwiegenden Zahl der Fälle verstand man darunter die kirchliche Behörde oder ihre Vertreter. Was für den einzelnen sehr konkret gewesen sein mag, wirkte in der Diskussion wie ein Abstraktum oder sogar wie etwas Anonymes, das unaufhörlich vor den Schranken stand und zur Verantwortung gezogen wurde. Diese „synthetische Kirche" wirkte wie ein Wechselbalg, den man nicht bestrafen konnte, weil er in der Form gar nicht greifbar ist. Bischof *Wetter* mit seinen Diskussionsbeiträgen und Prälat *Hanssler* mit überlegten und überlegenen Hinweisen konnten damit nicht gemeint sein. Die Meditation von Kardinal *Volk*, dem hervorragendsten Repräsentanten der Kirche auf dem Symposium, gehörte zu den fundiertesten und umfassendsten Gedanken, die auf der Tagung zu hören waren. Nicht von „Kunst" und „Kirche" war dabei die Rede, sondern vom Menschen als Bild, der sich in einer völlig dem Nutzwertdenken ausgelieferten Gesellschaft zu behaupten habe. Die religiösen Profile und die trinitarische Struktur dieses Menschen bildeten den Mittelpunkt der Vesperfeier, die von „Feuilletonismus" und „spirituellem Gesäusel" weit entfernt waren.

Die Kirche war also gar nicht schlecht auf dieser Tagung repräsentiert. Fragt sich nur, ob sie das eigentliche Problem der zeitgenössischen Kunstszene darstellt. Ob nicht der Säkularisierungsprozeß und der Zerfall des gesellschaftlichen Bewußtseins in und außerhalb der Kirche zu weit fortgeschritten sind, als daß sie auf politischem Weg reformiert werden könnten.

Meistermanns Frage nach dem Unglauben von Fernand Léger wurde mit einem Hinweis auf den anthropologischen, d. h. allgemein menschlichen Charakter der Passionssymbole des Herz-Jesu-Zyklus von Audincourt entgegnet. Im Sinn der Definition des Wolfram von den Steinen ist Kirche von alters her nicht nur „Behörde", sondern der „Herzschlag des Kosmos". Das heißt, in Bibel und Patristik besitzt auch die übernatürliche Offenbarung ihre Verankerung in der Schöpfung und im Bildcharakter des Seins. Wer weiß denn überhaupt, ob Léger zur Kirche gehörte oder nicht, erklärte *Heinrich Böll* und akzentuierte damit den Gedanken eines „anonymen Christentums", der in der modernen Theologie wieder besprochen wird. *Hans Maier* erinnerte daran, daß auch nach Augustinus niemand weiß, wer eigentlich zur Kirche gehört. Damit erwies sich der Begriff Kirche für die zeitgenössische Kunstdiskussion einmal mehr als problematisch.

Zentraler, aber auch nicht unwidersprochen, blieben die Hinweise auf die Kirche als „Mutter der Bilder" von Emil Wachter und den Kirchenbau als „Bildversprechen" von Justus Dahinden. Besonders *Günter Rombold*, Chefredakteur der ökumenischen Zeitschrift „Kirche und Kunst", erinnerte sehr zu Recht an die großen Vorbehalte, die dem Bild im Alten Bund und im frühen Christentum entgegengebracht wurden. Tatsächlich hat man gelegentlich den Eindruck, daß einige meinen, man brauche nur wieder die alten biblischen Themen ins Bild zu setzen, und alle Probleme wären gelöst. Das Bild in Kunst und Literatur braucht eine besondere Qualität, um seiner anthropologischen Sinngebung zu entsprechen. Das können wir an den Bemühungen Wachters und seinen qualifizierten Beton-Bildsteinen in Baden-Baden sehen.

Ganz unerwartet für die meisten trat am zweiten Tag auch *Joseph Beuys* mit Filzhut in den Saal. Beuys plädierte für ein Christentum der Freiheit und meinte, daß wohl nicht der Künstler, sondern eher die Kirche dem „verlorenen Sohn" vergleichbar sei.

Ein wesentlicher Gedanke des Schlußforums – von *Heinrich Böll* und *Werner Ross* herausgestellt – war die Notwendigkeit der Information. „Man muß sich aus erster Hand orientieren!"

Zu den Forderungen, die allgemein angenommen wurden, gehörte der Wunsch nach einer besonderen Ausstellung christlicher Kunst, den u. a. *Anton Henze* stellte. Henze bemerkte, daß die großen offiziellen Ausstellungen praktisch das christliche Thema verdrängt haben. Als zweites Desiderat wurde die Forderung nach einer Zeitschrift nach Art des „Hochland" gestellt, in der die Fragen von Kunst und Literatur vorrangig behandelt würden. Schließlich verlangte *Heinrich Böll* mit Hinweis auf höchst konkrete Erlebnisse, daß die „unoffene Mieferei" aufhören sollte – ein Vorgehen, bei dem man sich telefonisch abspricht und Interesse heuchelt, um dann den Schriftsteller oder Künstler moralisch zu liquidieren. Doch hier beginnt man nachdenklich

Sosehr man diese Tagung und die eben gezu werden.
nannten Wünsche und Forderungen bejaht, die Vorstellung von „Ghetto" und „ästhetischem Reservat" ließ sich kaum abschütteln. Zunächst ist das publizistische und politische Intrigantentum, gegen das sich Heinrich Böll zu Recht zur Wehr setzte, nicht auf kirchliche Kreise beschränkt. Was von liberalen und sozialistischen Kreisen auf diesem Gebiet geleistet wird, ist kaum zu unterschätzen. Vielleicht ist es menschlich, allzu menschlich.

Weit schwieriger, als es zunächst scheint, ist die Forderung nach Information zu erfüllen. Auch die Kunstreferenten der Diözesen und die Geistlichen sind kaum in der Lage, die äußerst widersprüchlichen und differenzierten Vorgänge auf dem Gebiet der Kunst und Literatur zur Kenntnis zu nehmen. Der Mangel an Information in Fragen der Kunst ist bei den kirchlichen wie staatlichen Bürokratien nicht so sehr eine moralische Frage als vielmehr ein Problem von Zeit und Kraft. Ähnlich wie den Behörden geht es auch den Künstlern. Welche Kenntnisse sind etwa bei den Literaten über die bildende Kunst und bei den bildenden Künstlern über die Literatur vorhanden? Genauso wird man fragen müssen: Was wissen Künstler und Literaten noch von der Bibel und den zentralen Gedanken des Christentums? Die religiösen Kenntnisse sind bis in die Kirche hinein sehr dürftig geworden. In einer Industriegesellschaft, in der wirtschaftliche und technologische Anliegen vorrangig sind und selbst die „Kunst zur Ware" (W. Benjamin) wird, soll man sich nicht wundern, wenn Christentum und Kirche zum bloßen Klerikalklischee absinken. Ob von der Kunst oder Literatur an sich etwas zu erhoffen ist, scheint fragwürdig; denn es gibt kaum etwas, was nicht von Künstlern als „Kunst" erklärt wurde bis hin zu dem Transparent am Fridericianum in Kassel „Kunst ist überflüssig". Genauso widersprüchliche Äußerungen finden wir bei Literaten und selbst bei Theologen. Dazu kommt der immer stärker werdende Prozeß der Sentimentalisierung des Christentums bis in kirchliche Kreise hinein, der durchaus mit den politischen Bemühungen zusammengeht, dem Künstler in seinen ästhetischen Reservaten Narrenfreiheit zu gewähren.

Deshalb werfen die großen „Macher" und die internationalen Ausstellungen andere Probleme als „Kirche" und „Kunst" auf. Ihre Fragen sind vorwiegend erkenntnistheoretischer Natur: Wie sehen wir? Wie erkennen wir? Wie kommt es, daß die Gesellschaft Wirklichkeit und Welt nur mehr als Energiequelle nach ihrem Nutzwert beurteilen kann? Nicht die „Kirche", sondern das Wesen der Welt oder des Vorhandenen steht zur Debatte. So hat die Biennale 1978 Kunst und Natur zum Thema gehabt. Nicht der Glaube allein wird für uns zum Problem, sondern selbst das Sehen und Erkennen. Die Gefahr solcher Tagungen besteht darin, daß schon durch die Festlegung der Thematik auf die konventionellen bildenden Künste, Architektur, Malerei und Plastik, der Zwiespalt, der die Gesellschaft als ganze – nicht nur die Kirche – zerreißt, gar nicht mehr sichtbar wird oder zur Sprache kommt.

So kann man die mutige und geistvolle In-

itiative nur bewundern, aber man darf nicht übersehen, daß eine Technologie, Politik und Wirtschaft, die sich selbständig gemacht haben und keine höhere Instanz über sich anerkennen als abstrakte „Wertvorstellungen", uns in die Situation des Zauberlehrlings von Goethe versetzen: Wir rufen dem rotierenden Werkzeug und seiner Maschinerie zu, „Besen, Besen, sei's gewesen ...", aber Besen und Rad bewegen sich weiter. Nach Meinung mancher „Künstler" – zu denen man *Joseph Beuys* genauso rechnen kann wie *Emil Wachter* – sind wir gegen diese Gewalten wehrlos, die sich selbständig gemacht haben, wenn nicht eine religiöse Erneuerung der Gesellschaft erfolgt, die über das Politische und Ästhetische hinausgeht. *Herbert Schade SJ*

Distanzierung von der Kirche

In unserer Gesellschaft scheint die Distanz vieler Menschen zu den Kirchen größer zu werden. Dabei handelt es sich offenbar nicht einfach um zunehmende Religionslosigkeit. Ein neues Interesse für Meditation, eine neue Hochschätzung der Gestalt Jesu, die charismatischen Gruppen innerhalb der Kirchen oder in Distanz zu ihnen, die Anziehungskraft, die Taizé auf viele Jugendliche ausübt, die neuen „Jugendreligionen", das neu erwachte Interesse an parapsychologischen Erscheinungen, die vielen Formen des Aberglaubens, oft vermischt mit platter Wissenschaftsgläubigkeit – all dies zeigt, daß die Themen der Religion keineswegs vergessen, vielmehr von neuem dringlich geworden sind. Neben diesen mehr spektakulären Erscheinungen und schwerer faßbar gibt es in unserer Gesellschaft eine Tendenz, sich von den Kirchen mehr oder weniger reflex begründet zurückzuhalten. Viele kommen nicht oder nur gelegentlich zum Gottesdienst. Sie fühlen sich vom Angebot der Gemeinden nicht angesprochen, auch nicht von den neuen religiösen oder pseudoreligiösen Bewegungen. Sie sind überzeugt, daß sie die Kirche für ihr persönliches Leben nicht so sehr brauchen, und fühlen sich dennoch keineswegs als ungläubig oder als schlechtere Christen.

Schon die Aufgabe, diese vielschichtigen Phänomene angemessen zu analysieren, stößt auf erhebliche und mit Repräsentativumfragen allein nicht behebbare Schwierigkeiten. So ist es verständlich, wenn die Seelsorgspraxis der Kirchen vielfach orientierungslos zwischen nervös-ungeduldigem Bekehrungseifer und gelähmter Resignation hin- und herpendelt.

Die theologische Diskussion über diese Phänomene ist insbesondere in der katholischen Theologie nur zögernd in Gang gekommen. Die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen hat daher das Thema „Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität" auf ihrem Kongreß vom 2. bis 5. Januar 1978 in Wien aufgegriffen. Inzwischen wurden die Referate in der Reihe „Quaestiones disputatae" veröffentlicht[1]. Die Herausgeber hoffen, daß damit zu diesem Thema „eine die verschiedenen theologischen Disziplinen übergreifende Aussprache beginnt, die die Theologen zu weiterführendem Dialog mit außertheologischen Disziplinen befähigt und ermutigt" (9). Die Beiträge sind nicht aufeinander abgestimmt; sie ergeben ein Bild der gegenwärtigen Diskussionslage. Zugleich werden offene Fragen deutlich.

K. Lehmanns „Theologische Reflexionen zum Phänomen ‚außerkirchlicher Religiosität'" (49–69) nennen zunächst Motive für den Aufbruch der außerkirchlichen Religiosität: einmal die „latente Spannung zwischen einer institutionellen Religion und der religiösen Erfahrung", die „fast so alt ist wie die Geschichte der Kirche selbst", die sich aber gegenwärtig verstärkt durch das anwachsende „generelle Mißtrauen des heutigen Menschen gegenüber der vermeintlichen oder wirklichen Macht der Großorganisationen, die in besonderer Weise freiheitsbeschränkend erscheinen" (49–51); zum andern spielt der „Aufbruch der Sinnfrage" eine wichtige Rolle, also das Bewußtwerden des Menschen, „daß er mehr ist als das Ensemble ökonomischer, politischer und

gesellschaftlicher Faktoren" (54). Wichtig erscheint Lehmanns Hinweis, daß die Sinnfrage nicht ohne weiteres notwendigerweise in den religiösen Vollzug mündet; manche Formen der Sinnfrage „können so hermetisch gegen wahre Religiosität abgeschirmt werden, daß überhaupt kein theologischer Fuß mehr dazwischen zu bringen ist". Erst wenn man sich mit der „vollen inneren Dynamik" der menschlichen Sinnfrage konfrontiert, kann sich der Übergang in den Bereich der Religion vollziehen (58 f.).

Weiterhin beschreibt Lehmann die Gemeinsamkeiten und die Differenzen zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität. Dabei ist es fraglich, ob man – wie Lehmann dies faktisch tut – hier „außerkirchliche" und „außerchristliche" Religiosität gleichsetzen darf. Er erörtert die Frage, wieweit „außerkirchliche" Religiosität kirchlich fruchtbar werden könne, ausschließlich anhand des bereits bei den Kirchenvätern aktuellen Problems, in welcher Weise nichtchristliche, heidnische Religiosität die christliche Religion befruchten könne. Die Geschichte des neuzeitlichen Christentums ist jedoch dadurch charakterisiert, daß seit der Reformationszeit und den Konfessionskriegen Momente der christlichen Überlieferung selbst aus den sich gegenseitig bekämpfenden Kirchentümern hinausgedrängt wurden und sich dann – und zwar unter Berufung auf das vom Konfessionenstreit verdunkelte „wahre" Christentum – in kritischer Distanz zu den offiziellen Kirchen weiterbildeten. Als Beispiele seien genannt die Geschichte der Religions- und Gewissensfreiheit, der Toleranz, der Menschenrechte, der Idee der Subjektivität, die nicht einfach als bloßer „Subjektivismus" diskreditiert werden kann. Angesichts der heutigen „außerkirchlichen" Religiosität stellt sich auf diesem Hintergrund die Frage, wieweit die Kirchen solche oft verdrängten und verketzerten Momente der christlichen Überlieferung heute anerkennen und rezipieren können – nicht nur in feierlichen Konzilsdekreten, sondern im kirchlichen Alltagsleben. Die von Lehmann schließlich genannten christlichen „Maßstäbe für die Beurteilung außerchristlicher Religiosität" (64–69) können natürlich auch an die faktische kirchliche Religiosität angelegt werden und für sie eine läuternde Wirkung haben.

N. Mette (70–87) kritisiert, daß in vielen Gesprächsbeiträgen zum Thema kirchlich distanzierte Religiosität – einschließlich der ZdK-Studie[2] – „die allgemeine und strukturelle Verankerung des angedeuteten Phänomens innerhalb eines gesamtgesellschaftlichen Entwicklungsprozesses" nur „sehr allgemein und oberflächlich thematisiert" wird (71). Er gibt zu bedenken, daß die kirchlich distanzierte Religiosität „genau der Funktion entspricht, die maßgebliche Gesellschaftstheorien der Religion zuweisen". So sehen bei allen Unterschieden im einzelnen J. Habermas, H. Lübbe und N. Luhmann „übereinstimmend die Aufgabe der Religion darin, Kontingenzen – sei es, daß sie aus Erfahrungen der inneren (Tod, Krankheit, Einsamkeit etc.) oder äußeren Natur (Katastrophen etc.) herrühren, sei es, daß sie auf Risiken bzw. Krisen im sozialen Zusammenleben (wirtschaftliche Krisen etc.) beruhen – bewältigen zu helfen" (73). Für die Kirchen bedeutet dies, „daß ihr Dienst, wenn überhaupt, in solchen Grenzsituationen abgerufen wird" (76). Die innerhalb der Kirchen beobachtbare Aufwertung der „Kasualien" entspricht dieser gesellschaftstheoretischen Bewertung der Religion.

Die Frage ist, wieweit sich die Kirchen darauf einlassen können, diese „ihnen von der Gesellschaft angesonnenen Funktionen zu erfüllen" (77). Nach Mette brauchen sie sich gegen diese Platzzuweisung in der Gesellschaft nicht prinzipiell zu wehren; denn es kann „wohl nicht ernstlich bestritten werden, daß die Sorge um die Menschen, die sich in einer Krise befinden, oder um die Schwachen und In-der-Gesellschaft-zu-kurz-Gekommenen eine genuin christliche Aufgabe ist". Aber sie müssen zugleich im Namen der christlichen Botschaft den Tendenzen in der heutigen Gesellschaft und in den Gesellschaftstheorien entgegentreten, die im Interesse eines reibungslosen Funktionierens der Gesellschaft solche Kontingenzerfahrungen zur gesamtgesellschaftlich betrachtet angeblich bedeu-

tungslosen „Privatsache" des einzelnen herunterspielen möchten. Nach christlicher Überzeugung ist die Kontingenz des Lebens, wie sie in Krankheit und Tod oder in Krisen erfahrbar wird, nicht ein „nicht weiter interessierendes Randphänomen", nicht bloß „Privatsache" des einzelnen, sondern ein charakteristisches Moment im „ganz normalen Alltag" des einzelnen und der Gesellschaft und muß als solches zur Sprache gebracht werden (77 f.). Seelsorgliches Handeln kann demnach als „solidarische Begleitung angesichts von Kontingenzerfahrungen charakterisiert" werden. Es muß jedoch einhergehen mit einem „leidenschaftlichen Engagement", um in unserer Gesellschaft Bedingungen zu schaffen, daß der einzelne, der in Not, Leid und Krise geraten ist, damit nicht ins gesellschaftliche Abseits gerät, sondern in die „universale Solidarität" einer sich ihrer Kontingenz bewußten Gesellschaft hineingenommen ist (86 f.). Mette lehnt sich in seinen Ausführungen vor allem an J. B. Metz und H. Peukert an.

P. M. Zulehners Versuch, konkrete „pastorale Zielperspektiven" (88–106) zu formulieren, stellt den Auftrag der Kirche in den „Kontext persönlicher Identitätsbildung, damit der Suche nach sinnvollem und geglücktem Leben" ein. Die Kirche ist ein „Gesprächspartner", der „das im kirchlichen Lebens- und Gesprächszusammenhang von Jesus Christus her tradierte Lebenswissen" als „Baumaterial" zugänglich zu machen und erfahrbar zu machen hat, daß dieses „kirchliche Lebenswissen" nicht nur in der Verheißung, „sondern auch in der Realität des Lebens, wenigstens im Fragment, Straße zu sinnvollem und geglücktem Leben ist" (100, 102). Bezüglich der Einschätzung der kirchlich distanzierten Religiosität lenkt Zulehner bewußt zur Konzeption der ZdK-Studie zurück: „Solange jemand im Bewußtsein seiner bruchstückhaften Situation bereit ist, sich darüber selbstkritisch Rechenschaft zu geben und zu bemühen, die Differenz zum ‚christlich-kirchlichen' Lebenswissen nach Möglichkeit zu reduzieren, kann er ‚Heimatrecht in der Kirche beanspruchen'" (105; vgl. ZdK-Studie, 50). Diese Aussage und der damit zusammenhängende Gedanke einer „Pastoral der konzentrischen Kreise" steht jedoch in einem Konflikt mit Zulehners eigenem Ansatz bei der persönlichen Identitätsbildung, der nicht aufgelöst wird.

R. Zerfaß erörtert Fragen der pastoralen Ausbildung (107–124). Alltagssprachlich läßt sich „das Ensemble der wünschenswerten Qualifikationen" des Seelsorgers auf die Formel bringen: „als Erwachsener mit erwachsenen Menschen umgehen" (112). Die Entfaltung dieser Konzeption ist in Wirklichkeit eine bemerkenswerte Kritik der von der ZdK-Studie propagierten „Pastoral der konzentrischen Kreise" vor allem aus pastoralpsychologischer Sicht.

Ebenfalls mit einer Kritik dieser Konzeption der ZdK-Studie beginnt *F. X. Kaufmanns* Beitrag aus soziologischer Sicht („Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute", 11–48): „Die innerkirchliche Pluralität wird hier ebensowenig artikulierbar wie die historisch-gesellschaftliche Verfaßtheit des Christentums und die Pluralität der christlichen Bekenntnisse" (16). Realistische pastorale Überlegungen müssen nach Kaufmann davon ausgehen, „daß die historisch gewordene Form des Christentums unserer Gesellschaft nicht auf die expliziten Formen kirchlich verwalteter Tradition zu reduzieren ist – so unersetzlich diese für die Tradierungschancen des Christentums auch sind –, sondern daß christliche Traditionsbestände auch in scheinbar profan gewordenen Wertorientierungen implizit vorhanden sind" (23). Ferner wurde die „Tradierung christlicher Sinngehalte auf die folgende Generation" in der Vergangenheit nie in erster Linie durch die kirchliche Organisation geleistet, sondern durch „die Familie, die Verwandtschaft, die Nachbarschaft, die Schule und zu gewissen Zeiten die Jugendgruppen" (36).

Angesichts dieser Tatsache ist es bedenklich, daß die etablierten Kirchen zunehmend „den Charakter bürokratischer Organisationen annehmen, deren Eigendynamik mit den Möglichkeiten individuellen Glaubens nur noch sporadisch zur Deckung zu bringen ist". Zwar sucht man den bürokratischen Charakter der kirchlichen Organisation dadurch zu verschleiern, „daß diese Organisation gleichzeitig mit

einem normativen und geistlichen Anspruch auftritt"; aber eben diese „Kombination von bürokratischer Herrschaft und hierokratischer oder patriarchaler Legitimation dieser Herrschaft" erscheint dem heutigen bürokratiekritischen Menschen „geradezu als unmoralisch" (37–41). Nach Kaufmann ergibt sich daraus bezüglich der kirchendistanzierten Christlichkeit oder Religiosität: „In dem Maße, als ‚Kirche' sich im Erfahrungshorizont der Christen auf den Bereich des durch administrative Strukturen Steuerbaren zurückzieht, in dem Maße, als freie Initiativen, die in die gewachsenen Strukturen schwer integrierbar erscheinen, mit Argwohn betrachtet und kaum unterstützt werden; in dem Umfange, als Kirchen ihre (früher gegebene, d. V.) innere Vielfalt durch entsprechende und zunehmende bürokratische Kontrollen oder schlicht durch Verlust an entsprechend initiativen Menschen verliert, wird bei denjenigen, die mit dem Christentum noch etwas im Sinn haben, eine Distanzerfahrung unvermeidlich. Diese Distanzerfahrung ist zumindest derjenigen ähnlich, welche Bürger gegenüber dem modernen Verwaltungsstaat machen, und sollte nicht mit Entchristlichung gleichgesetzt werden" (45).

Aus soziologischer Sicht können die Tradierungschancen des Christentums nur dann angemessen gewahrt werden, wenn sich in den Kirchen eine „tiefgreifende Veränderung ihres institutionellen Selbstverständnisses und ihrer faktischen Organisation" vollzieht; sie müssen ihren bürokratischen Kontrollanspruch zurücknehmen, Eigeninitiativen „an der Basis" sind zu „prämieren" – freilich „ein dem bürokratischen Prinzip geradezu entgegengesetztes Verhalten" (45 f.). Der häufig geäußerten Vermutung, daß die heutige Pluralität innerhalb des Christentums und der Kirchen „eine treibende Kraft der Entkirchlichung und Entchristlichung der Menschen sei" (48), stellt Kaufmann die historisch belegbare organisationssoziologische These gegenüber, daß die Pflege und Prämierung des innerkirchlichen Pluralismus und der Abbau der Zentralisierung, Hierarchisierung und Bürokratisierung innerhalb der Kirchen „wahrscheinlich von entscheidender Bedeutung für die Zukunftschancen des Christentums" sind (46). Nur „eine hohe Vielfalt christlicher Identifizierungsangebote" kann „die Tradierungschancen des Christentums unter komplexen Gesellschaftsbedingungen" erhalten; „es ist also geradezu notwendig, die Vielfalt der christlichen Tradition neu zu akzentuieren, und dies setzt eine organisatorische Vielfalt aus soziologischer Perspektive notwendigerweise voraus" (47 f.).

Für die weitere Diskussion scheinen insbesondere zwei Gesichtspunkte wichtig zu sein. Zum einen kann das Phänomen der kirchendistanzierten Christlichkeit oder Religiosität nur dann angemessen verstanden werden, wenn man nicht nur nach seinem Verhältnis zu den verfaßten Kirchen fragt, sondern es ebenso wie die Kirchen selbst im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang betrachtet. Insbesondere Mettes und Kaufmanns Beiträge gehen in diese Richtung. Zum andern – dies betont Kaufmann – muß man, um die gegenwärtige kirchliche und religiöse Lage verstehen und eine realistische pastorale Konzeption entwickeln zu können, die gegenwärtige Situation als eine „historisch gewordene" begreifen (24). Die Geschichte des neuzeitlichen Christentums ist nicht einfach identisch mit der Geschichte der Kirchen und ihrer Selbstentfaltung, vielmehr zeigt sie sich als ein vielfältig differenzierter, auch in sich widersprüchlicher Gesamtzusammenhang verschiedenartiger Formen und Weisen christlicher Überlieferung, als ein Gesamtprozeß, in dem sowohl spezifisch kirchliche als auch kirchlich distanzierte oder von den Kirchen (zu Recht oder zu Unrecht) verketzerte Momente christlicher Überlieferung und christlichen Lebens sich gegenseitig beeinflussen, durchdringen und befruchten, aber auch bekämpfen und dabei in vieler Hinsicht oft selbst einseitig und geistig eng werden.

Kaufmann weist darauf hin, daß diese historische Sicht der neuzeitlichen „Christentumsgeschichte" im Rahmen des herkömmlichen „monozentrischen" dogmatischen Kirchenbegriffs nicht theologisch-systematisch verarbeitet werden könne. Ein theologischer Ausweg aus diesem Dilemma könnte jedoch

sichtbar werden, wenn man jenen Strom ekklesiologischen Denkens vergegenwärtigt, der bereits im Neuen Testament zu finden ist, der über die verfaßten Kirchen hinaus eine „universale Kirche" kennt, die nicht einfach mit der „unsichtbaren" Kirche identisch ist, sondern ebenfalls eine geschichtlich wirksame Größe bezeichnet, einen historischen Prozeß, in dem die verfaßten Kirchen eine wesentliche und unverzichtbare Rolle spielen, der aber mit der Geschichte der verfaßten Kirchen nicht einfach deckungsgleich ist, sondern darüber hinausreicht. Von da aus ließe sich auch die von Kaufmann geforderte neue Akzentuierung der Vielfalt der christlichen Tradition ekklesiologisch verstehen und würdigen, und könnten die Kirchen leichter der Versuchung entgehen, die zweifellos sichtbaren Mängel der kirchendistanzierten Christlichkeit wortreicher zu beklagen als die eigene oft begrenzte Verwirklichung der christlichen Botschaft und Überlieferung in ihrer Ganzheit.

Karl-Ernst Apfelbacher

[1] Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche. Hrsg. v. Ludwig Bertsch und Felix Schlösser. Freiburg: Herder 1978. 124 S. (Quaestiones Disputatae. 81.) Kart. 19,80.
[2] Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, hrsg. v. K. Forster im Auftrag des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Mainz 1977) (im Text zit.: ZdK-Studie).

BESPRECHUNGEN

Kirche, Staat und Gesellschaft

Listl, Joseph: *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft.* Berlin: Duncker & Humblot 1978. XVI, 279 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen. 7.) Lw. 78,–.

Nach der Lektüre dieses Buchs ist es für den Leser schwer, zu entscheiden, was er mehr bewundern soll: die außergewöhnliche Aktualität, die der Verfasser dem Stoff zu verleihen wußte, oder die historische Synthese, die ihm mit Meisterschaft gelungen ist. Es handelt sich um eine historische Untersuchung, die am Schluß unmittelbar in die gegenwärtigen Anliegen der Kirche mündet. Diese doppelte Dimension, die historische und die gegenwartsbezogene, verleiht der Untersuchung ihren Wert. Sie füllt insofern eine Lücke aus, als hier nicht die oftmals untersuchte Problematik des Verhältnisses des Staats zur Kirche behandelt wird, sondern die bisher eher vernachlässigte Fragestellung nach der Stellung der Kirche als geistlicher Gemeinschaft („societas spiritualis") zum weltlichen Staat und seiner Gewalt.

Die Darstellung zeigt, daß italienische Kanonisten im Lauf des 19. Jahrhunderts begonnen haben, den der aristotelisch-thomistischen Sozialphilosophie entlehnten Begriff der „vollkommenen Gesellschaft" (societas perfecta) auf die Kirche anzuwenden. Mit dieser Formel wollten sie in erster Linie zum Ausdruck bringen, und zwar in erklärtem Gegensatz zur Grundauffassung der Vertreter der protestantischen Kirchenrechtswissenschaft, insbesondere gegen Samuel von Pufendorf (1632–1694), daß die Kirche nicht ein bloßer Verein von Gläubigen (societas aequalis) ist, sondern ein hierarchischer Verband (societas inaequalis), dessen Verfassungsstruktur auf göttlicher Anordnung beruht. Ferner wollte die katholische Kirchenrechtswissenschaft mit der Societas-perfecta-Formel betonen, daß die Kirche ein mit eigener Rechtsmacht ausgerüsteter und staatsunabhängiger Verband (Gesellschaft) ist, der über sämtliche Organe verfügt, die für seinen Bestand erforderlich sind, und daher auf staatliche Unterstützung nicht angewiesen ist. Da die Kirche in ihrer Rechtsordnung nicht vom Staat abhängig ist, ist sie eine rechtlich „vollkommene Gesellschaft" wie der Staat selbst.

Diese Vorstellung war keineswegs neu; sie war bereits von Bellarmin (1542–1621) in ihren Ansätzen entwickelt und von den deutschen Kanonisten der Würzburger und Heidelberger Schule während des 18. Jahrhunderts wieder aufgegriffen worden. Der Kanonist Kardinal Johannes Soglia (1779–1856) hat in seinem Lehrbuch den Begriff der Kirche als einer staatsunabhängigen und rechtlich selbständigen „societas perfecta" erstmals in die römische Kirchenrechtswissenschaft eingeführt. Die Verbreitung dieses Begriffs in der Kanonistik war weitgehend das Werk von Kardinal Camillo Tarquini SJ (1810–1874), der in den 22 Auflagen seines Buchs „Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici" (1. Aufl. Rom 1862) dem Charakter der Kirche als einer Societas perfecta einen zentralen Rang zuwies. Auch das kirchliche Lehramt übernahm die Societas-perfecta-Formel, um die Eigenrechtsmacht und die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber dem Staat zum Ausdruck zu bringen und zu verteidigen. Insbesondere haben Pius IX. (1846–1878) und Leo XIII. (1878–1903) der Societas-perfecta-Lehre in großem Umfang Eingang in die offiziellen Dokumente des kirchlichen Lehramts verschafft. Man findet diese Lehre in den Aussagen sämtlicher Päpste bis zu Pius XII. (1939–1958) ebenso wie im Codex Iuris Canonici von 1917 und in sämtlichen römischen Lehrbüchern des Jus Publicum Ecclesiasticum.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine neue Betrachtungsweise des Verhältnisses von Kirche und Staat eingeleitet. Es bestimmte die Beziehungen zwischen der Kirche und der

staatlichen Gewalt nicht mehr primär unter einer rechtlichen, sondern eher unter einer theologischen Rücksicht und betonte hierbei die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden Institutionen Kirche und Staat. In keinem der 16 Dokumente des Konzils wird die Societas-perfecta-Formel auf die Kirche angewendet. Dies zeigt den festen Willen des Konzils, mit der Form der Betrachtung der Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat zu brechen, die während des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorherrschte. Nicht mehr der Herrschafts-, sondern der Dienstcharakter der Kirche gegenüber der Gesellschaft, dem Staat und den Einzelmenschen sollten in den Vordergrund treten. Doch hat das Konzil trotz des Verzichts auf die Verwendung der Societas-perfecta-Formel an keiner Stelle auf den Anspruch verzichtet, den diese Formel inhaltlich ausgedrückt hat. Wie könnte die Kirche auch ihre gesellschaftskritische Aufgabe, die sie heute mehr denn je in Anspruch nimmt, wahrnehmen, wenn sie nicht das Recht besäße, über ihre eigenen Angelegenheiten selbst zu bestimmen und vom Staat unabhängig wäre? Deshalb hat die Kirche, wie der Verfasser unterstreicht, die Kontinuität zu ihrer früheren Lehre im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht preisgegeben. Das Konzil war in der glücklichen Lage, die theologischen Aspekte des Wesens der Kirche darlegen zu können, weil die Kanonistik und die Päpste des 19. Jahrhunderts die undankbare Aufgabe auf sich genommen hatten, den rechtlichen Aspekt herauszustellen, dem nach wie vor eine ungeschmälerte Bedeutung zukommt, nämlich die Stellung der Kirche als staatsunabhängigen gesellschaftlichen Verbands. Diese Rechtsstellung garantiert der Kirche ihren Einfluß in der modernen Gesellschaft.

So läßt sich in aller Kürze der Gehalt der überaus sorgfältigen Untersuchung von J. Listl zusammenfassen. Ein Personen- und ein Sachwortregister erleichtern die Benutzung des ausgezeichneten Werks. *R. Metz*

Arbeitswissenschaft in der Gesellschaftspolitik. Internationale Tagung der Sozialakademie Dortmund. Hrsg. v. H. Pornschlegel und H. Scholz. Berlin: Duncker & Humblot 1978. 328 S.

Arbeitswissenschaft als „Wissenschaft von der menschlichen Arbeit" hat sich bisher noch nicht als eigene Wissenschaft im strengen Sinn, d. i. mit präzis umschriebenem eigenem Erkenntnisgegenstand, zu etablieren vermocht, ist vielmehr vorerst noch mehr ein Bündel von Disziplinen, die es unter sehr verschiedener Rücksicht mit der menschlichen Arbeit zu tun haben und sich um interdisziplinäre Zusammenarbeit bemühen. Daran sind zwei grundverschiedene Gruppen von Disziplinen beteiligt, zum einen Mal ausschließlich oder doch überwiegend solche naturwissenschaftlichen Typs, die es mit der Arbeit als einem Vorgang oder einer Verrichtung des Menschen als physischem oder psychophysischem (psychosomatischem) Wesen zu tun haben wie insbesondere die Ergonomie, auf der anderen Seite Disziplinen gesellschaftswissenschaftlichen Typs, denen es um das Verständnis und die Würdigung der menschlichen Arbeit in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang und damit erst in ihrer vollen anthropologischen Bedeutung zu tun ist. Wenn es um „Humanisierung der Arbeit" geht, dann wird der Anfang wohl meist auf der den naturwissenschaftlichen Disziplinen zugänglichen Seite liegen: Minderung der körperlichen Anstrengung, der gesundheitlichen Schädigung, der Unfallgefahren usw.; das kann zur Folge haben, daß die andere Seite, die ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen, unter denen der Mensch bei seiner Arbeit steht, übersehen und vernachlässigt werden. So will denn der auf den ersten Blick unverständliche Titel der Tagung „Arbeitswissenschaft *in* der Gesellschaftspolitik" besagen, daß vor allem bezweckt war, die Bemühungen der Arbeitswissenschaftler nachdrücklich auf diese letztere Seite hinzulenken. Einzelne Beiträge sind Fachchinesisch und nur dem Eingeweihten verständlich; die meisten sind für jeden sozial Interessierten lesbar und lehrreich.

Ist es wahrhaft menschenfreundlich – das ist eine der behandelten, aber nicht beantworteten Fragen – denen, die unter entwürdigenden Bedingungen arbeiten, sich aber, da sie nichts anderes gewohnt sind oder kennen, des-

sen gar nicht bewußt sind und insofern auch nicht darunter leiden, diese ihre Lage, damit sie sich dagegen auflehnen und sie abschütteln, zu Bewußtsein zu bringen, wodurch sie für sie erst richtig leidvoll und schmerzhaft wird? Besteht nicht die Gefahr, daß wir den Menschen einreden, Arbeitsbedingungen seien unerträglich und unzumutbar, die mindestens vorübergehend als unvermeidlich in Kauf genommen und ertragen werden können und müssen? Hier sind offenbar die Grenzen wertfreier Erkenntnis überschritten und geht es um letzte Wertmaßstäbe. Besonders interessant in dieser Hinsicht ist ein (leider nicht gut übersetzter) Beitrag des italienischen Soziologen *Taliani*, wonach nicht nur die kommunistischen (CGIL), sondern auch die christlichen (CISL) Gewerkschaften die „Herrschaftsstruktur" des profitstrebigen Unternehmens als derart „unmenschlich" ansehen, daß deren Beseitigung der Vorrang zukomme vor allen anderen Verbesserungen der betrieblichen Einrichtungen und des Arbeitslebens insgesamt. Muß man – diese Frage sollten auch unsere deutschen Gewerkschaften sehr ernstlich bedenken –, um Verbesserungen durchzusetzen und die Mitglieder zum Kampf darum aufzurufen, unbedingt Unzufriedenheit, Mißmut, Verärgerung und Verbitterung gegen das Bestehende wachrufen und sie mit Haß und Entrüstung dagegen erfüllen, oder sollte man nicht lieber ihnen zeigen, was sich verbessern oder verschönern ließe, ihnen wünschens- und erstrebenswerte Ziele vor Augen führen und sie aufrufen, sich darum zu bemühen, auch unter Einsatz von Mühen und Opfern dafür zu kämpfen, inzwischen aber das bisher schon Erreichte nicht geringzuschätzen, sondern sich seiner zu erfreuen und es in einsichtiger Weise zu nutzen? Schade, daß die Schweiz mit ihren diesbezüglichen guten Erfahrungen auf dieser internationalen Tagung nicht vertreten war.

O. v. Nell-Breuning SJ

Kraus, Wolfgang: *Die verratene Anbetung.* Verlust und Wiederkehr der Ideale. München: Piper 1978. 191 S. Lw. 26,–.

Die Fragen, die der österreichische Essayist Wolfgang Kraus stellt, werden von vielen seiner Zeitgenossen gewiß verdrängt. Da er mit solcher Verweigerung rechnet, setzt er scharf Akzente, bevorzugt er dem Holzschnitt vergleichbare Schilderungen, neigt er leicht zu provozierenden Aussagen. Vermutlich aber gelingt es ihm gerade dadurch, mit dem Leser ins Gespräch zu kommen. Die Probleme, die ihn angesichts unserer Wirtschaftswunderwelt beschäftigen, sind auf wenige Stichworte zu bringen: die Wünsche, die Freiheit, die phantastischen Paradiese, die fröhlichen Moden, die stolzen Künste, die verratene Anbetung, der Umgang mit dem Kommunismus, Werte, Ideale und Sinn in westlichen Demokratien. Ob Kraus die moderne Kunst kritisch betrachtet oder ob er sich mit der perfekten Produktion von Wünschen (in der Werbung) befaßt, immer ist er – im guten Sinn des Wortes – ein Moralist. Er fragt nach der ethischen Relevanz jeglicher Wirklichkeit. Logischerweise endet er in einem beschwörenden Appell: „Es mag kein Zufall sein, daß gerade in der christlichen Religion, die allein die Motive zur Dynamik der westlichen Zivilisation enthält, der Aufruf zur Nächstenliebe, zur Sanftmut, zur Güte, zur Verachtung von Geld und Reichtum so beschwörend oft wiederholt und zur Grundlage der Lebenshaltung gemacht wird. Dort, wo die Impulse zu unserer Zivilisation entstanden sind, ist auch deren Beherrschung angelegt . . . Man hat bisher nur den einen Teil der Botschaft akzeptiert . . . Man wird dazu übergehen müssen, auch den anderen Teil zu hören und zu verwirklichen, soll die Zukunft nicht in einer Abnormität enden – wie sie im Turmbau von Babel und von der Apokalypse der Johannesoffenbarung verblüffend kompetent dargestellt ist" (181). Wenngleich manche Darstellungen etwas kursorisch sind, etwa die Geschichte des „Schönen" (79 ff.), wenngleich man manche Aussagen für Übertreibungen halten mag, etwa der in alle Einzelheiten hinein ausgearbeitete Vergleich zwischen Rom und „rotem Byzanz", wenngleich manche Begründungen, vor allem im Rückgriff auf das Neue Testament, Theologen nicht zufriedenstellen werden (31, 35, 165, 171) – das leicht lesbare Buch weckt Besinnlichkeit, führt zur Besinnung, kann neuen Sinn vermitteln.

R. Bleistein SJ

Pastoral

ZULEHNER, Paul M.: *Umkehr: Prinzip und Verwirklichung.* Am Beispiel Beichte. Frankfurt: Knecht 1979. 215 S. (Beiträge zur Praktischen Theologie. Erwachsenenbildung.) Kart. 29,80.

Das Werk will „im Sinn pastoraltheologischer Grundlagenforschung das Gespräch zwischen Theologie und Humanwissenschaften" vorantreiben in der Hoffnung, „das unverfälschte kirchliche Erbe rund um Umkehr und Beichte mit der Lebenserfahrung heutiger Menschen vermitteln zu können" (7). Es soll über den Kreis der wissenschaftlichen Experten hinaus „auch für jene lesbar und damit hilfreich sein, die andere auf dem Weg persönlicher Umkehr (und dabei eventuell auch zur Beichte) begleiten bzw. Partner im Intensivgespräch Beichte selbst sind" (49). Im einleitenden ersten Teil des gut lesbaren Buchs werden die Ursachen des Wandels im Beichtverhalten beschrieben und kritische Anfragen sowohl an die Kirche als auch an jene Menschen formuliert, „die mit dem in der Kirche gesellschaftlich veröffentlichten Lebenswissen von Jesus her nicht übereinstimmen" (44). Im zweiten Teil wird, ausgehend vom Thema „Menschwerdung als Identitätsbildung", beschrieben, was Schuld und Sünde sei, nämlich die „tödliche Beziehungslosigkeit" (76), in der jemand „in Freiheit an jenen Möglichkeiten seines Lebens vorbeilebt, die ihm von Gott her eröffnet sind" (86). Der dritte Teil erörtert am Beispiel einzelner Konversionsschicksale die wesentlichen Elemente einer Umkehr als „gedeihlicher Verwandlung" des Menschen. Der biblische Übergang vom „alten Menschen" zum „neuen, nach Jesus Christus geformten Menschen" (vgl. 100), wird wissenssoziologisch als „Übergang von einem zu einem anderen Wissenssystem" (116) definiert. Im vierten und letzten Teil werden „Grundorientierungen für die Gestaltung einer künftigen Bußpraxis im Leben der Gemeinden und der einzelnen Christen aufgezeigt" (162).

Zulehner erläutert seinen wissenssoziologischen Begriff der Umkehr anhand des von M. Schibilsky (Religiöse Erfahrung und Interaktion, Stuttgart 1976) entworfenen „Konversions-Flußdiagramms" (hier 122 f.), ohne darauf einzugehen, daß Schibilsky hier im Rahmen dieser Untersuchung über „die religiöse Lebenswelt jugendlicher Randgruppen" nicht einen Prototyp „Konversion" oder „Umkehr" überhaupt analysieren will, sondern eine Konversion in rituell stark präformierter „sektenspezifischer Form" mit dem dafür typischen „moralischen Rigorismus" beschreibt (hier 169). Auch die von Zulehner mitgeteilten Konversions-Selbstbekenntnisse, mit denen Umkehr als Übergang von einem Sinnsystem zu einem anderen illustriert werden soll (127 bis 148), sind dem „Sektentypus" zuzuordnen (ein Bericht stammt von einem Cursillo-Mitglied, ein anderer aus der „Integrierten Gemeinde"). Diese sektenspezifische Ausformung des Umkehrvorgangs wird mit einer unkritischen Übernahme der Konversionsbeschreibung in P. L. Berger – T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Frankfurt 1969, 171 ff.), wissenssoziologisch legitimiert. P. L. Berger äußerte die These, daß das Christentum in der gegenwärtigen pluralistischen Gesellschaft vor der zwangsläufigen Alternative stehe, entweder ausgehöhlt zu werden oder den Status einer sektenhaften „kognitiven Minderheit" bewußt zu wählen. Zulehner erörtert diese These nicht; mit der unwillkürlichen Bevorzugung des „sektenhaften" Bekehrungsmodells wählt er offenbar die zweite Möglichkeit. Dem entspricht auch die von Zulehner in Anlehnung an Karl Barth eingeführte (anderwärts kaum einleuchtend begründete) Gegenüberstellung von „Religion" und „christlichem Glauben", in der Berger einen Hinweis auf die Tendenz der „Neo-Orthodoxen" sieht, eine sektenhafte Sozialform des Christentums anzuzielen, um seine Überlebenschancen zu optimieren.

Damit wird die Problematik des Werkes deutlich: Muß die Theologie sich wirklich ohne weiteres auf die Alternative einlassen: „Entweder Anpassung und dann Auflösung des Christentums oder Abschirmung in einer gegenüber der Umwelt weithin isolierten Sektenexistenz", um dann notgedrungen als kleineres Übel das Zweite zu wählen? Kann man wirk-

lich die Geschichte der Konversion eines Heranwachsenden zu einer „freikirchlichen Sekte" (vgl. Schibilsky 83) zum zeitgemäßen Prototyp von Umkehr im biblischen Sinn hochstilisieren?

Im abschließenden Teil will Zulehner „jene Dimensionen der Umkehr" in „typologischen Akzentsetzungen" darstellen, „die auf der Ebene menschlicher Erfahrung liegen"; er glaubt deshalb, hier die Frage des Verhältnisses von Gnade und Freiheit ausklammern zu können (181). Wäre es aber nicht eine wichtige Aufgabe einer Grundlegung der Umkehrpastoral, jene Momente im menschlichen Leben aufzuzeigen, an denen dieses Ineinander von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit sich in der Erfahrung des Lebens erspüren läßt, um auf diese Weise dem Verdacht entgegenzutreten, die Theologie und die christliche Überlieferung biete nur ideologischen Überbau mit dem Zweck eines reibungslosen Funktionierens der bestehenden gesellschaftlichen Zustände? Berechtigt und wichtig erscheint Zulehners Einstieg bei der Frage nach der Identitätsbildung des Menschen. *K.-E. Apfelbacher*

ZU DIESEM HEFT

In den letzten Jahren läßt sich in den Einstellungen und Überzeugungen der Menschen ein tiefgreifender Wertwandel beobachten. Warnfried Dettling, Mitarbeiter in der Planungsgruppe der CDU, sieht darin die Zeichen eines Epochenwandels, der eine grundsätzliche Neuorientierung der Politik erfordert.

Das Bürgertum ist der Hauptträger des neuzeitlichen Liberalismus. Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Liberalismus muß daher auch die Entfremdung von Christentum und Bürgertum umfassen. Siegfried Wiedenhofer beschreibt den Ursprung, die Ursachen und die heutigen Phänomene dieser Entwicklung und fragt, wo die Chancen des Christentums in der modernen Gesellschaft liegen.

Der Grundwert Solidarität kann nach der katholischen Soziallehre nur verwirklicht werden, wenn die einzelnen und die Gruppen bereit sind, subsidiär auch Belastungen zu übernehmen. Das moderne Ideal verbindet jedoch Solidarität mit Emanzipation und verspricht Versorgung ohne Belastung. Philipp Herder-Dorneich, Professor für Sozialpolitik an der Universität Köln, setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

Von den drei Dichtern der Moderne, bei denen das keltische Erbe des alten Wales zum Ausdruck kommt, erlangten Manley Hopkins und Dylan Thomas Weltruhm. David Jones (1895 bis 1974) hingegen blieb außerhalb des englischen Sprachgebiets unbekannt. Gisbert Kranz stellt sein Werk vor und würdigt die Bedeutung.

Günther Schiwy weist auf einen Aspekt des NS-Regimes hin, den erst Forschungen der letzten Jahre deutlicher aufzeigten: die Verbindung zu einer Tradition der deutschen Geschichte, die den Staatsmann als Künstler und den Staat als Kunstwerk verstand. Die Indienstnahme dieser ästhetischen Sicht durch den Nationalsozialismus erkläre zu einem guten Teil seine Erfolge.

Zukunft der Orden

Die Orden sind beim „Spiegel" (Nr. 16, 1979) in die Schußlinie geraten. Da mich dieser „Bericht" aufs Altenteil gesetzt hat, dürfte ich eigentlich zu diesem Thema nur noch schweigen. Aber ich möchte doch etwas dazu sagen. Es ist wahr: Auch ein Christ kann die Zukunft der Kirche nicht genau voraussehen. So ist auch das Schicksal der Orden eine notwendig dunkle Frage, auch wenn der Christ davon überzeugt ist, daß die Kirche nicht untergehen wird und daß das christliche Leben, das die Orden in der Kirche leben wollen, zum Wesen der Kirche gehört und somit in irgendeiner, wenn vielleicht auch nicht genau voraussehbaren Form in dieser Kirche weiterbestehen wird. Jedenfalls sollte der „Spiegel" mit seinen Prognosen etwas vorsichtiger sein, selbst wenn er nicht vom Glauben der Christen her denkt.

Es gibt in der Geschichte genügend Beispiele dafür, welche Lebenskraft gesellschaftliche Einrichtungen haben, deren Untergang schon längst von gescheiten Leuten prophezeit wurde. Die Situation der Orden nach der Französischen Revolution mußte für die Menschen damals viel hoffnungsloser erscheinen, als sie sich, auch bei nüchterner Kalkulation, für die Orden der heutigen Zeit darstellt. Die Orden heute mögen in Europa und Nordamerika sehr bedenkliche Schwunderscheinungen aufweisen. Damit ist aber die Zukunft der Orden in der ganzen Welt noch längst nicht eindeutig prognostiziert, vor allem, wenn man ihr Wachstum in anderen Ländern beobachtet und einkalkuliert.

Weiterhin bleibt es eine wohl unbeantwortete Frage, wie das zahlenmäßige Verhältnis zwischen Christen im allgemeinen und den Ordensleuten in den verschiedenen Epochen der Kirche sein soll. Wenn die Zahl der Ordensleute, auch proportional zur Zahl der Christen, jetzt und in Zukunft kleiner werden wird, so ist dies weder notwendig ein Vorzeichen eines endgültigen Untergangs des Ordenslebens in der Kirche noch muß ein solches künftiges Zahlenverhältnis dem eigentlichen Wesen der Kirche widersprechen, weil die konkrete Gestalt der Kirche auch von ihr für eine künftige Zeit nicht vorausbestimmt werden kann, sondern Sache des Herrn der Kirche allein bleibt.

Die ehelosen Formen des Ordenslebens werden zwar immer bleiben. Damit ist aber nicht gesagt, daß es nicht in der Zukunft Formen eines nichtzölibatären Lebens geben könnte, die das bleibende Wesen des Ordenslebens in bisher ungewohnten Weisen darstellen. Die Orden von Männern und Frauen wurden in den letzten Jahrhunderten sehr eindeutig und organisiert in den Dienst der hierarchischen Amtskirche gestellt, in jüngster Zeit sogar bei Schwesternkongregationen einfach von oben her organisiert. Das muß nicht notwendig und immer so sein.

Es ist durchaus denkbar, daß in der Zukunft neue, charismatisch von unten her aufbrechende Lebensgemeinschaften entstehen, die von katholischen Christen getragen sind und in Frieden und Einheit mit der hierarchischen Amtskirche leben, die sich aber deshalb noch lange nicht durch ein vorgegebenes Kirchenrecht und römische Organisation vereinnahmen und sich den Stil ihrer Lebensweise – von minimalen Variationen abgesehen – von oben hier vorschreiben lassen müssen.

Damit soll nichts gegen die bestehenden Orden und ihre Lebensweise gesagt sein. Allerdings kann durchaus nüchtern gefragt werden, ob nicht bestimmte kleinere, nicht mehr in die Zeit passende Ordensgesellschaften dadurch eine letzte heroische Tat vollbringen könnten, daß sie zu existieren aufhören oder sich mit lebendigeren Gemeinschaften vereinigen. Natürlich müßten diese alten und durchaus lebensfähigen Orden mit Mut ihren Lebensstil so gestalten, daß sie die Funktion einer kritischen Alternative gegenüber einer verbürgerlichten Kirche und für das Verlangen junger Menschen nach einer radikalen Lebensweise erfüllen können.

Es ist bedenklich, daß Jugendliche auf ihrer Suche nach einer alternativen Lebensform die Orden nicht als Verwirklichung ihrer Ideale entdecken können. Woran mag das liegen? An der Ordenstracht? Am Lebensgefühl in den Orden? An den bewußten und unbewußten Wertvorstellungen? An zu geringen Freiräumen in den Gemeinschaften? An einer wenig zeitgemäßen Spiritualität? An der oft beeinträchtigten Glaubwürdigkeit? Oder liegt es ganz einfach daran, daß junge Menschen von ihrer wenig konturierten religiösen Grundstimmung aus den Sprung in eine institutionalisierte kirchliche Lebensform nicht schaffen? Wie auch immer: Wäre das Charismatische in den Orden greifbarer, würden sie auch mehr junge Menschen ansprechen. Dieses Charismatische könnte dann zugleich ein gemeinschaftlicher Protest gegen Unmenschlichkeiten in einer bürokratisierten Gesellschaft sein.

Alle diese Überlegungen werden natürlich letztlich nur dem etwas sagen, der an die bleibende Verheißung Gottes für die Kirche glaubt. Aber auch ein anderer sollte, von der Geschichte belehrt, vorsichtig sein. Was hätte der „Spiegel" im Jahr 100 über die Zukunft des Judentums prophezeit? Hätte er scharfsinnig und weise erklärt, daß die Juden nach Verlust ihrer geographischen Basis und ihres Tempels in spätestens zweihundert Jahren durch Assimilation durch die anderen Völker spurlos verschwunden sein würden wie viele andere Völker auch?

Karl Rahner SJ

Ludwig Wiedenmann SJ

Weltmission heute

Die Entwicklungen im Bereich der Weltmission der letzten Jahrzehnte waren so rasch und so weitreichend, daß man sie kaum mehr überschauen kann. Ich möchte sie durch vier Merkmale kennzeichnen: Das zahlenmäßige Wachstum der Kirche in der südlichen Hemisphäre, die zunehmende Eigenständigkeit der jungen Kirchen, die umfassende Begegnung mit den Weltreligionen und der globale Einsatz der Kirche für Entwicklung und Gerechtigkeit.

1. Das zahlenmäßige Wachstum der Kirche im Süden

Das Wachstum der Kirche im Süden unserer Erde ist atemberaubend. 1926 – bei der Einführung des Weltmissionssonntags – gab es in Afrika, Asien und Ozeanien zwölf Millionen Katholiken. 1976 waren es 102 Millionen. Das heißt, die Katholikenzahl ist in diesen 50 Jahren in den klassischen Missionsländern um 750 Prozent gewachsen. In Lateinamerika stieg die Katholikenzahl im selben Zeitraum von rund 100 Millionen auf 280 Millionen um „nur" 180 Prozent. Zählt man die Katholiken Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zusammen, dann ist die Kirche in diesen südlichen Kontinenten bereits heute zahlenmäßig stärker als die Kirche in Europa und Nordamerika. Und wenn man dieses Wachstum hochrechnet etwa auf das Jahr 2000, dann werden im Jahr 2000 nur mehr 30 Prozent aller Katholiken in Europa und Nordamerika leben, 70 Prozent dagegen in den südlichen Kontinenten Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien.

Das heißt, wir erleben in unserer Generation eindeutig eine „Abwanderung" der Kirche in die südliche Hemisphäre. Die Ursachen dieser Verlagerung sind leicht erkennbar. Die Kirche im Norden stagniert oder nimmt zahlenmäßig sogar ab. Die Kirche im Süden lebt in Kontinenten mit einer massiven Bevölkerungsexplosion – Lateinamerika hat eine Geburtenzuwachsrate von fast drei Prozent – und mit einer starken Zunahme durch Erwachsenentaufen, vor allem in Afrika, wo die Zahl der Christen doppelt so schnell wächst wie die Zahl der Bevölkerung.

Der Kapuzinertheologe Walbert Bühlmann hat aus diesem zahlenmäßigen Wachstum den Schluß gezogen, daß im Süden unseres Globus eine neue Kirche entsteht, die sogenannte *„dritte Kirche"*. Was will er damit sagen? Die „dritte

Kirche" ist für ihn nicht nur die Kirche in der Dritten Welt. Sondern sie ist „dritte Kirche" auch in einer kirchen- und weltgeschichtlichen Perspektive.

In dieser Perspektive ist die *„erste Kirche"* jene Kirche, die sich in den ersten Jahrhunderten nach Christus im östlichen Mittelmeerraum entwickelt hat: die syrisch-griechisch-byzantinische Kirche, die sich später in die slawische Kirche hinein fortgesetzt hat, also die Kirche, die wir heute Ostkirche nennen. Sie bestimmte weithin das erste christliche Jahrtausend. Alle Konzilien dieses Jahrtausends fanden im Raum der Ostkirche statt. Die meisten Theologen dieser Zeit waren Theologen des Ostens. Diese Kirche wurde vom Islam und über 1000 Jahre später vom Kommunismus ausgezehrt, dezimiert und unterdrückt.

Die *„zweite Kirche"* ist die Kirche, die sich im lateinisch-germanischen Mittelalter herausgebildet hat, also die sogenannte westliche Kirche. Sie prägte das zweite christliche Jahrtausend. Alle Konzilien dieses Jahrtausends fanden im Westen statt. Die großen Theologen waren Theologen des Westens. Die politischen Weltmächte des zweiten Jahrtausends sind Nachfahren des christlichen Abendlands. Dieses westliche Christentum wurde und wird geschwächt durch die Säkularisierung und Demoralisierung fast aller Lebensbereiche.

Die *„dritte Kirche"* schließlich ist die Kirche der früheren Missionsländer in Afrika, Asien und Lateinamerika, die aus der westlichen Kirche herauswächst und heute dabei ist, ihre eigene Gestalt anzunehmen. Sie wird die Kirche des Südens sein, die das dritte Jahrtausend prägt, die Kirche der Zukunft unserer Welt, die eigentliche Weltkirche. Es ist hier interessant anzumerken, daß Papst Johannes Paul II. in seinem Gründonnerstagsschreiben an die Priester im Zusammenhang mit der Zölibatsverpflichtung auch die kommende Kirche des Südens ganz offenbar noch als „lateinische Kirche" ansieht. Ob das auch im dritten Jahrtausend noch so sein wird?

2. Die zunehmende Eigenständigkeit der jungen Kirchen

Grundlage der Eigenständigkeit der jungen Kirchen ist die wachsende Zahl des *einheimischen Führungspersonals*. 1926 gab es erst sieben asiatische Bischöfe (einen Inder und sechs Chinesen) und keinen einzigen afrikanischen Bischof. 1976 waren es 520 afrikanische und asiatische Bischöfe, darunter 24 Kardinäle. Heute sind bereits 70 Prozent aller Bischöfe Afrikas Afrikaner. Die Zahl der einheimischen Priester stieg in Afrika, Asien und Ozeanien im gleichen Zeitraum von 4500 auf 26 000 um das Sechsfache, die der einheimischen Ordensschwestern von 10 000 auf 70 000 um das Siebenfache. Wenn man wiederum Lateinamerika hinzunimmt, dann hatten die Bischöfe aus der Dritten Welt bereits auf der römischen Bischofssynode 1974 die Mehrheit, was in den Interventionen auch deutlich zur Geltung kam.

Organisatorisch drückt sich die wachsende Eigenständigkeit der früheren Missionskirchen in nationalen und kontinentalen *Bischofskonferenzen* aus. Das Päpstliche Jahrbuch von 1960 verzeichnet für Afrika vier und für Asien fünf Bischofskonferenzen. Heute, knapp 20 Jahre später, sind es in Afrika 31 und in Asien 15 Bischofskonferenzen. Dazu kommen noch zwei kontinentale Zusammenschlüsse: das Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars und die Föderation asiatischer Bischofskonferenzen, die – ähnlich wie die Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe – viel besser funktionieren als etwa der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen.

Im Zug dieser Entwicklungen hat Rom auch das Verhältnis zwischen den *Missionsorden* und den heranwachsenden jungen Kirchen auf eine neue Rechtsgrundlage gestellt. Im Jahr 1969 wurde das sogenannte „Jus commissionis" abgeschafft und durch das „Jus mandati" ersetzt. Durch das Jus commissionis war einem bestimmten Orden ein bestimmtes Missionsgebiet anvertraut. Er war personell und finanziell für das Gebiet verantwortlich. Es war sein Missionsgebiet, seine Mission. Diese Gebietsübertragung an einen bestimmten Missionsorden wurde abgeschafft und statt dessen das „Mandatum" eingeführt. Das heißt, ein bestimmter Orden erhält von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker den „Auftrag", in einer bestimmten Ortskirche in Afrika oder Asien bevorzugt mitzuarbeiten.

Diese neue rechtliche und faktische Situation hat zu dem Schlagwort geführt: Die Missionare sind ins zweite Glied zurückgetreten. Manche empfinden das als Abwertung. Aber es ist nur der Anfang einer Normalisierung auf eine Situation hin, wie sie in den sogenannten „alten Kirchen" besteht: Die Orden arbeiten – gar nicht mehr in einem spezifischen Sinn als Missionsorden – in dem Apostolat, das ihnen je eigen ist, in einer Diözese oder einem Land mit dem Diözesanbischof und dem Diözesanklerus selbständig zusammen. Für diejenigen Gemeinschaften, die sich ausschließlich als Gemeinschaften für die äußere Mission verstehen, bedeutet diese Lage natürlich ein besonderes Problem. Demnächst wird eine Studie durchgeführt, die den Generalleitungen der Missionsorden helfen soll, ihren Standort neu zu bestimmen.

Die wichtigste Frage bei der wachsenden Eigenständigkeit der Kirchen des Südens ist jedoch die *gesellschaftlich-kulturelle Einwurzelung* oder, wie man heute gern sagt, die Inkulturation, die Authentizitätsfindung und neuerdings die Kontextualisierung.

Welche Aufgaben es dabei zu bewältigen gibt, hat die ökumenische Konferenz der Dritte-Welt-Theologen 1976 in Daressalam beschrieben. Die Schlußresolution der Konferenz erkennt ausdrücklich den hohen persönlichen Einsatz der Missionare an, macht aber zugleich deutlich, wie zeitgebunden dieser Einsatz war, wenn sie feststellt:

„Die Missionare glaubten an der Verbreitung des Christentums zu arbeiten, wenn sie die Institutionen ihrer euro-amerikanischen Kirchen verpflanzten. Die neuen Christen wurden auf diese Weise von ihresgleichen getrennt, ihrem kulturellen und religiösen Erbe sowie ihrem Gemeinschaftsleben entfremdet. Nicht nur die Liturgie wurde von den Mutterkirchen fertig importiert, sondern auch die kirchlichen Strukturen und die Theologien. Desgleichen wurde eine zu der Zeit in Europa vorherrschende pietistische und legalistische Frömmigkeit eingeführt. Im weiteren Verlauf hatte dann das westliche Erziehungssystem durch die Vermittlung der Kirchen in die Kolonien Eingang gefunden. So kam es, daß die neuen Kirchen dieser Kontinente mehr oder weniger Kopien der europäischen Kirchen wurden."

Nun hat man im Verlauf der neueren Missionsgeschichte schon immer von der Notwendigkeit der Anpassung gesprochen. Man denke nur an die großangelegten Versuche solcher Anpassung in China durch Ricci, in Indien durch De Nobili, in Lateinamerika in den Jesuitenreduktionen. Heute erkennt man, daß auch so weitreichende Versuche nicht radikal genug waren. Es geht nicht mehr um die Anpassung des europäisch geprägten Christentums, sondern um die Inkarnation der ursprünglichen Botschaft Jesu in das Lebensgefüge der Völker. Aus der gelebten Botschaft sollen neue asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Formen des kirchlichen Lebens und Dienstes entstehen. So sagte der indonesische Kardinal Darmojuwono auf der römischen Bischofssynode 1974: „Die Verkündigung des Evangeliums in einem bestimmten Volk darf nicht Verpflanzung der Kirche von außen sein, sondern muß Einpflanzung des Wortes Gottes in den jeweiligen soziokulturellen Raum sein, um dort das Leben einer menschlichen Gemeinschaft wie ein Ferment zu durchdringen und zu verwandeln. So entstehen Partikularkirchen, die den christlichen Glauben auf ihre eigene Weise leben."

Am raschesten hat sich diese eigene Weise auf dem Gebiet des *Gottesdienstes,* der Liturgie, entwickelt. In Zaire ist die sogenannte zairische Messe entstanden. Sie ist eine vitale Gemeinschaftsfeier, die mehrere Stunden dauern kann und viel Raum läßt für Tanz, Rhythmik, spontanes Gebet und Begeisterung. In liturgischen Experimenten in Indien herrscht die Meditation und die Besinnlichkeit vor. Es werden Ausdrucksformen der Hindureligiosität übernommen bis hin zu liturgischen Lesungen aus den heiligen Schriften der Hindus. In Taiwan hat man versucht, die öffentliche und die private Ahnenverehrung zu verchristlichen und sie in Verbindung mit Allerseelen und Allerheiligen zu bringen. In Lateinamerika steht die Kirche vor der Aufgabe der Reinigung und Integration der sogenannten Volksfrömmigkeit.

Neben der Liturgie ist es die *Gemeindestruktur,* das Gemeindeleben, die Ämter und Dienste in der Gemeinde, wo die Selbstverwirklichung der Kirche des Südens schon ein gutes Stück vorangekommen ist. Hier sind in erster Linie die Basisgemeinden und der verstärkte Einsatz der Laien zu nennen. Kardinal Malula von Kinshasa ist soweit gegangen, Laien – soweit dies theologisch überhaupt möglich ist – zu Gemeindeleitern zu ernennen. Das Studienseminar der

asiatischen Bischofskonferenz im Februar 1977 in Hongkong zählte über ein Dutzend mögliche Laien-„Dienstämter" (ministries) auf. Es betonte sehr stark die Integration der Frau in diese Dienste und sah die Zukunft der Kirche in Asien in möglichst vielen kleinen christlichen Gemeinschaften. Wenn sich diese Linie durchsetzt, erscheint auch die Frage der personellen Selbständigkeit in einem neuen Licht. Sie ist dann nicht mehr allein eine Frage nach der Zahl der Priester im herkömmlichen Sinn, sondern vor allem eine Frage nach der Lebendigkeit der Gemeinden und der Dienstbereitschaft aller ihrer Glieder.

Von wesentlicher Bedeutung für das Gelingen dieses ganzen Inkulturationsprozesses ist die Entwicklung je eigener *Theologien*. Aus Lateinamerika kennen wir die Entwürfe der Theologie der Befreiung. In Afrika und Asien ist es eher noch ein vorsichtiges theologisches Tasten in einem religiös-kulturell so sehr andersartigen Lebensraum. Es gibt schon eine Anzahl theologischer Fakultäten. Es gibt qualifizierte afrikanische und asiatische Theologen. Es erscheinen in Asien etwa zwei Dutzend theologische Zeitschriften. Es werden theologische Kolloquien abgehalten wie kürzlich die afrikanische Exegetentagung in Kinshasa (Dezember 1978) oder die Studientagung über chinesische Theologie in Hongkong (Februar 1979). Bischofskonferenzen beschäftigen sich vor allem mit pastoraltheologischen Fragen wie etwa die letzte gesamtafrikanische Bischofskonferenz mit der schwierigen Frage der Ehe im afrikanischen Kontext. 1976 hat sich eine Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen unter bewußtem Ausschluß von Theologen aus Europa und Nordamerika gebildet. Sie hat bisher eine kontinentale Tagung für Afrika und eine zweite für Asien abgehalten. Eine dritte ist für Lateinamerika geplant. Durch die Arbeiten dieser Vereinigung scheint eine abgewandelte Theologie der Befreiung auch für Afrika und Asien bestimmend zu werden. Ein Abschnitt aus einem Referat, das der ceylonesische Theologe Aloysius Pieris auf der letzten Tagung in Colombo gehalten hat, deutet an, was hier zu erwarten ist.

„Die asiatische Kirche hat gegenwärtig keine eigene Theologie. Sie ist gefangen zwischen zwei Theologien, die beide westlich sind. Die erste ist die klassische europäische Theologie, die in allen Seminarien der asiatischen Kirche offiziell gelehrt wird. Die andere ist die lateinamerikanische Theologie, die sich bei uns in gewissen theologischen Zirkeln bemerkbar macht. – Die klassische Theologie des Westens erzielte – so heißt es – in der Mitte unseres Jahrhunderts einen größeren Durchbruch zu einer modernen Theologie mit ihrer Offenheit zur Welt hin. Die Zentren dieser Erneuerung waren die französisch- und deutschsprachigen Zonen Europas, weil – wie es heißt – dort die Theologen die notwendige wissenschaftliche Tradition und genügend kreative Energie zur Verfügung haben. – Ein asiatischer Blick aus kritischer Distanz ergibt jedoch ein ganz anderes Bild. Der wirkliche Durchbruch in der westlichen Theologie kam mit der lateinamerikanischen Kritik eben dieser wissenschaftlichen Tradition. Die Offenheit gegenüber der Welt, die europäische Theologen bis zu den sechziger Jahren im Dialog mit den zeitgenössischen Philosophen erzielten, ist nur eine milde Reform im Vergleich zu dem, was die Lateinamerikaner seit den sechziger Jahren erreichten. Sie bewirkten eine völlige Umkehrung der Methode. Es scheint, daß sie mit der europäischen Theologie dasselbe gemacht haben, was Feuerbach mit der Hegelschen

Dialektik gemacht hat. Sie stellten die Theologie wieder auf die Füße. Sie gründeten die Theologie in der Theopraxie. – Für uns Asiaten ist daher die Befreiungstheologie eine durch und durch westliche Theologie. Aber sie ist so radikal erneuert durch die Herausforderung der Dritten Welt, daß sie doch für Asien relevant ist. Die klassische europäische Theologie ist dagegen für Asien bedeutungslos . . ."

3. Umfassende Begegnung mit den Weltreligionen

Es war das Zweite Vatikanische Konzil, das den entscheidenden Anstoß zu einem neuen Verhältnis der Kirche zu den Weltreligionen gegeben hat. 1964 errichtete Paul VI. das Sekretariat für die Nichtchristen. 1965 verabschiedete das Konzil die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Nach dem Konzil richteten asiatische Bischofskonferenzen Kommissionen für den Dialog mit den Nichtchristen ein. Dialogzentren entstanden. Auf allen Ebenen, vom kleinen Kreis bis zur nationalen und internationalen Ebene wurden Dialogveranstaltungen durchgeführt, zuerst im hinduistisch-buddhistischen Raum, dann verstärkt im islamischen Bereich. Die spektakulärste Veranstaltung dieser Art war wohl die christlich-islamische Dialogkonferenz im Februar 1976 in Tripolis (Libyen), an der auch der libysche Staatschef, Oberst Gaddafi, teilnahm. Zuletzt gab es sogar Versuche eines Dialogs mit Vertretern der traditionellen afrikanischen Stammesreligionen. Auf Weltebene konstituierte sich 1970 in Kyoto die Konferenz der Religionen für den Frieden, der sich alle großen Religionen anschlossen. Sie steht unter dem Vorsitz des katholischen Erzbischofs von Delhi, Angelo Fernandez. Sie hält dieses Jahr im September ihre dritte große Weltkonferenz ab.

Selbstverständlich ging dies alles nicht reibungslos vor sich. Es gab Widerstände und Mißtrauen hüben und drüben. Auf christlicher Seite hieß es, der Dialog untergrabe jede Motivierung und jeden ernsten Willen zur Mission. Die Nichtchristen meinten, die christlichen Dialogvorstöße seien nur verkappte Versuche der Mission.

Es ist auch nicht so, als ob in dieser 15jährigen Ära des Dialogs nun eine universale Freundschaft zwischen den Religionen ausgebrochen sei. Erst im Dezember 1978 wurde auf Betreiben von Hindus in das Zentralparlament von Delhi ein Entwurf für ein „Antikonversionsgesetz" eingebracht, gegen das die Christen und andere Minderheiten in Indien zur Zeit Sturm laufen. In Indonesien versuchen Moslems, die Religionsfreiheit in ähnlicher Weise auf dem Verordnungsweg einzuschränken, gar nicht zu reden von der Haltung des Islams in den islamischen Stammländern.

Auch das allgemeine Wiedererstarken des *Islams* und seine politischen und religiösen Wirkungen im kommenden Abschnitt der Weltgeschichte wird uns noch einige Probleme aufgeben. Der Islam ist neben dem Christentum die ein-

zige große Weltreligion mit einem ausgesprochen globalen Sendungsbewußtsein, und zwar so, daß er nicht nur Anspruch auf einzelne Menschen oder auf die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft erhebt, sondern die Herrschaft Gottes auch öffentlich, politisch, staatlich durchsetzen will. Auf diesem Hintergrund hat das Bemühen um einen echten Dialog mit den verschiedenen Richtungen des Islams eine besondere Bedeutung und Dringlichkeit.

Wenn man nach dem Sinn des Dialogs fragt, muß man wohl unterscheiden zwischen den einzelnen Gesprächen und Dialogen, die überall in Afrika und Asien verstreut stattfinden, und einem längerfristigen *Dialogprozeß* zwischen den Religionen. Die einzelnen Dialoge können unterschiedliche Ziele und Ergebnisse haben. Der Dialogprozeß wird auf die Dauer sowohl das Christentum wie auch die anderen Religionen, die sich in den Dialog einlassen, tiefgreifend verändern. Es können neue Formen des Christlichen, des Religiösen entstehen, ja vielleicht eine ganz neue Art der „Konversion", die wir uns heute noch gar nicht vorstellen können.

An dieser Stelle muß auch das Verhältnis der Kirche zu den säkularen Heilslehren und Ersatzreligionen des *Marxismus* und *Kommunismus* erwähnt werden. Es gibt in der Dritten Welt bereits vierzehn Staaten, deren Staatsdoktrin der Marxismus ist (in Europa nur neun!).

In Asien sind es sieben: China, Nordkorea, Vietnam, Laos, Kambodscha, Afghanistan, Südjemen; in Afrika sechs: Äthiopien, Somalia, Benin (früher Dahomé), Kongo-Brazzaville, Mosambik und Angola. In Lateinamerika ist es Kuba. Man hat vor einigen Jahren versucht, in Europa nicht mit, sondern über den Maoismus zu dialogisieren und nach seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung zu fragen. Seit der neueren Entwicklung in China ist man hier etwas nüchterner geworden. Mit dem Marxismus selbst, jedenfalls in den Ländern, in denen er an der Macht ist, gibt es keinen Dialog. Es gibt allenfalls begrenzte Formen der Zusammenarbeit, soweit die kommunistische Taktik das zuläßt. Ansonsten ist hier nur ein „negativer" Dialog zu erwarten: die Unterdrückung und das Martyrium.

4. Der globale Einsatz der Kirche für Entwicklung und Gerechtigkeit

Die nachkonziliare Entwicklung der Kirche in der Dritten Welt und die Gewichtsverlagerung der Weltkirche in die südliche Hemisphäre fiel mit der sogenannten ersten und zweiten Entwicklungsdekade zusammen. So ist es ganz natürlich, daß das Entwicklungsfieber auch die Kirche erfaßte. Die karitative Tätigkeit der Kirche, ihr Gesundheits- und Erziehungswesen in der Dritten Welt weitete sich aus zu einem kräftigen Entwicklungsbeitrag. Die wachsende Entwicklungshilfe der westlichen Kirchen ermöglichte immer mehr kirchliche

Entwicklungsprojekte. Allein das deutsche Hilfswerk Misereor stellte in den 20 Jahren seit seinem Bestehen 2,3 Milliarden Mark für rund 25 000 Projekte in Lateinamerika, Afrika und Asien zur Verfügung. Priester und Ordensleute begannen sich mehr und mehr in der Entwicklungsarbeit zu engagieren, zum Teil unter heftigen internen Auseinandersetzungen. 1967 wurde die Päpstliche Kommission Iustitia et Pax gegründet. Nationale Komitees für Entwicklung, Gerechtigkeit und Frieden entstanden (in der Bundesrepublik der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden KAEF). Ebenfalls 1967 schrieb Paul VI. die Enzyklika „Populorum progressio". 1969 brachte die Bischofskonferenz in Medellin die Wende für Lateinamerika. 1970 befaßte sich das erste Symposium der asiatischen Bischofskonferenzen mit dem Einsatz der Kirche für die Entwicklung der Völker Asiens. 1971 stand die römische Bischofssynode unter dem Thema „Gerechtigkeit in der Welt". 1975 griff Paul VI. das Thema in seinem Rundschreiben „Evangelii nuntiandi" erneut auf. 1978 verabschiedete das Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars eine Erklärung über „Gerechtigkeit und Frieden in Afrika". Und vor kurzem bezogen die lateinamerikanischen Bischöfe erneut Stellung in Puebla.

Eine ganz neue Diktion kommt in die kirchlichen Verlautbarungen. Auch einzelne Bischöfe und Bischofskonferenzen haben sich geäußert, so auf den Philippinen, in Korea, Vietnam, Zaire, Angola, Mosambik, Rhodesien, Südafrika und in zahlreichen Ländern Lateinamerikas. Stellvertretend für alle soll hier *Paul VI.* zitiert werden. In seinem Rundschreiben *„Evangelii nuntiandi"* schreibt er:

„Es ist bekannt, mit welchen Worten auf der letzten Synode (1974, über die Evangelisierung der Welt) zahlreiche Bischöfe aus allen Kontinenten, vor allem die Bischöfe der Dritten Welt, mit einem pastoralen Akzent gerade über die Botschaft der Befreiung gesprochen haben, wobei die Stimme von Millionen von Söhnen und Töchtern der Kirche, die jene Völker bilden, miterklungen ist. Völker, wie Wir wissen, die sich mit all ihren Kräften dafür einsetzen und kämpfen, daß all das überwunden wird, was sie dazu verurteilt, am Rand des Lebens zu bleiben: Hunger, chronische Krankheiten, Analphabetismus, Armut, Ungerechtigkeiten in den internationalen Beziehungen und besonders im Handel, Situationen eines wirtschaftlichen und kulturellen Neokolonialismus, der mitunter ebenso grausam ist wie der alte politische Kolonialismus. Die Kirche hat, wie die Bischöfe erneut bekräftigt haben, die Pflicht, die Befreiuung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt" (Nr. 30).

Wie konkret, ja blutig konkret dieses Zeugnis und diese Mitwirkung der Kirche in der Dritten Welt ist, sei am Beispiel *Lateinamerikas* verdeutlicht, und zwar an einer bloßen Aufzählung von Geschehnissen zwischen Juli 1976 und Dezember 1977:

4. Juli 1976: In Buenos Aires werden fünf Priester und Seminaristen von antikommunistischen Kommandos ermordet. 15. Juli 1976: Von Sicherheits-

kräften gedeckte Grundbesitzer erschießen den Priester Rudolf Lunkenbein auf seiner Missionsstation bei den Bororo-Indianern in Brasilien. 18. Juli 1976: Ermordung von zwei Priestern in der Diözese La Rioja in Argentinien. 4. August 1976: Der Diözesanbischof von La Rioja, Angelelli, wird durch einen fingierten Autounfall getötet. 22. September 1976: Der brasilianische Bischof Adriano Hypolito wird überfallen, mißhandelt, entkleidet, mit roter Farbe begossen in einem Elendsviertel von Rio de Janeiro liegengelassen, sein Auto vor dem Gebäude der nationalen Bischofskonferenz in die Luft gesprengt. 11. Oktober 1976: Der Priester Bosco Burnier wird im Beisein seines Bischofs im brasilianischen Bundesstaat Para verhaftet und von Militärpolizei gefoltert. November 1976: Die österreichische Ordensschwester Herlinde Moises wird zusammen mit drei Priestern unter dem Vorwand verhaftet, in ihren kirchlichen Arbeitsräumen seien mittelschwere Waffen aus Armeebeständen versteckt gewesen. Dezember 1976: In Paraguay werden zwei Bauernführer der christlichen Ligas Agrarias vor den Augen ihrer Familien von Polizisten enthauptet. 13. März 1977: Der Jesuit Rutilio Grande wird in Aguilares (El Salvador) bei der Eucharistiefeier erschossen. Mit ihm sterben ein Bauer und ein 15jähriger Ministrant. Mai 1977: Die Pfarrkirche in Aguilares wird geplündert und zerstört, der Sakristan wird vom Kirchturm gestürzt und gleichzeitig werden alle 60 im Land befindlichen Jesuiten von der rechtsextremen „Union der weißen Krieger" mit Mord bedroht, falls sie nicht das Land verließen. Dezember 1977: Die beiden französischen Ordensschwestern Alice Domon und Renée Duquet werden zusammen mit weiteren zehn Personen von Unbekannten vor einer Kirche in Buenos Aires entführt. Die Leichen der beiden Schwestern werden im Süden des Landes an den Strand gespült.

Dies ist gewiß nur ein Ausschnitt aus dem, was in Lateinamerika geschieht. Die Liste ließe sich beliebig ergänzen aus Rhodesien, Südafrika, Angola, Mosambik, Äquatorial-Guinea, Äthiopien, Korea, den Philippinen, Vietnam usw.

Daß sich die Kirche so massiv für Entwicklung und Gerechtigkeit einzusetzen begonnen hat, ist sicher die Folge einer echten christlichen *Bewußtseinserweiterung* der letzten Jahrzehnte. „In der Vergangenheit", schreibt Walbert Bühlmann (Alle haben denselben Gott, Frankfurt 1978, 5), „hat sich die Kirche vorwiegend mit dem Einzelmenschen beschäftigt, ihm Moral und Askese gepredigt, damit er sich heilige und seine Seele rette. Sie schenkte spiritualistisches und individualistisches Heil." Heute ist die Abhängigkeit des einzelnen von dem ganzen sozialen Geflecht, in dem er steht, sehr viel deutlicher bewußt geworden. Es ist ferner bewußt geworden, daß dieses Geflecht heute weltweite Ausmaße hat und daß wir durchaus die Möglichkeit haben, es zum Wohl der einzelnen zu ändern. In diesem Bewußtsein finden dann auch die christlichen Grunderfahrungen und Grundbegriffe von Heil, Sünde, Erlösung, Glaube, Kirche, Evangelisierung, Heilsgeschichte eine umfassendere Bedeutung. Sie werden zur treibenden Moti-

vation nicht nur für die Bekehrung des einzelnen Menschen, sondern darüber hinaus zur Umformung der Gesellschaft und zur Veränderung unserer Welt.

Wenn man die Entwicklung von der Kirche des Westens zur Kirche des Südens zusammenfassen will, kann man sagen: Die Kirche und ihre Mission ist geographisch, personell und kulturell so sehr in die Dritte Welt mit ihrer großen sozialen und religiösen Problematik hineingewachsen, daß sie dort in stärkstem Maß gefordert wird und diese Herausforderung auch angenommen hat. Das Missionsdokument der Würzburger Synode sagt über die Jungen Kirchen in Afrika, Asien und Ozeanien (ähnliches gilt für Lateinamerika): Sie „sehen sich am stärksten mit nichtchristlichen Religionen und außerchristlichen Weltanschauungen konfrontiert. Sie leben in Nationen mit wachsenden Bevölkerungsmassen und ungeheueren sozialen Umbrüchen. Sie nehmen teil an Entwicklungen, die für die Zukunft unserer Erde entscheidend sind. Sie machen dabei einzigartige missionarische Erfahrungen: im schlichten Zeugnis mitmenschlicher Solidarität und Hilfsbereitschaft, in der Erstverkündigung des Glaubens, im Dialog mit anderen Religionen, in der Zusammenarbeit mit nichtchristlichen Gruppen beim Aufbau einer neuen Gesellschaft" (Nr. 3.1).

Damit ist auch offenbar geworden, wie sehr sich die Gestalt der herkömmlichen Weltmission verändert hat. Nicht mehr wir von Europa aus missionieren in Afrika, Asien oder Lateinamerika, nicht mehr wir bestimmen mit unserem Personal und mit unserem Geld, was dort geschieht, sondern die Kirchen des Südens selbst tragen die Verantwortung für ihre Mission. Wir sind Partner, Mitarbeiter dieser Kirchen geworden, zugleich aber auch Empfänger, die von der Dynamik, den neuen Lebensformen, den missionarischen Diensten der Jungen Kirchen für unsere eigene Situation, die immer mehr missionarisch wird, lernen können und sollen. Mehr noch, wir stehen in zunehmendem Maß gemeinsam vor den gleichen Problemen und Aufgaben in unserer Welt, die nur gemeinsam gemeistert werden können. Dazu noch einmal das Missionsdokument der Würzburger Synode:

„So wird die Mission der Zukunft immer mehr ein Gemeinschaftswerk aller Teilkirchen, die sich im Austausch der jeweiligen Gaben, Kräfte und Mittel vollzieht. Sie wird zu einem brüderlichen Dienst der Kirche an den Menschen der immer näher zusammenrückenden Welt. Als *ein* Volk in allen Völkern hat die Kirche heute eine besondere Gelegenheit, immer mehr Menschen über alle Grenzen und Schranken hinweg in Jesus Christus miteinander zu versöhnen und in Fortführung seiner Sendung der Gerechtigkeit und der Liebe, der Einheit und dem Frieden in unserer Welt zu dienen" (Nr. 11.2).

Peter Antes

Die Schiiten

Zur Geschichte einer Oppositionsbewegung innerhalb des Islams

Die Unruhen in Persien, die im Januar/Februar 1979 zum Sturz des Schahs geführt haben, haben vielen europäischen Beobachtern zweierlei deutlich gemacht: Es gibt Schiiten, und es gibt auch in Iran Anzeichen für eine Erneuerung des islamischen Denkens. Während die zweite Aussage lediglich einen weiteren Mosaikstein zum Gesamtbild des gegenwärtigen Islams hinzufügte, löste die Erkenntnis, daß die Muslime offensichtlich ihrerseits in Untergruppen, vielleicht sogar so etwas wie „Konfessionen" oder „Sekten", einzuteilen sind, Überraschung und Bestürzung aus.

Dem Vernehmen nach hat der amerikanische Präsident Jimmy Carter, bislang über solche Phänomene in Unkenntnis, inzwischen eine Studie in Auftrag gegeben, die die einzelnen Gruppen und Richtungen des Islams beschreiben und ihre politischen Ziele genau analysieren soll, damit die Verantwortlichen der amerikanischen Außenpolitik künftig besser unterrichtet sind. Aber auch der durchschnittlich Gebildete in Europa hat normalerweise während seiner gesamten Schulzeit nie etwas von den Schiiten gehört. Er kennt weder ihre Geschichte noch ihre religiösen und politischen Vorstellungen und erst recht nicht ihre Bedeutung für den Islam. Und dennoch sind sie durch viele Namen und zahlreiche Gruppierungen in der Geschichte des Islams präsent, ja ihre Geschichte ist zu einem großen Teil die Geschichte des Islams überhaupt.

Entstehung und geschichtlicher Werdegang

1. *Die islamische Frühzeit*

Die Anfänge der Schiiten reichen zurück bis in die Zeit unmittelbar nach Muhammad. Um die damaligen Auseinandersetzungen richtig erfassen zu können, muß man sich zunächst kurz die Bedeutung des Propheten für die islamische Gemeinde in Erinnerung rufen.

Muhammad vereinte in sich eine doppelte Funktion: Zum einen gab Gott ihm unmittelbar den rechten Weg zu erkennen – wir sprechen in diesem Zusammenhang von der *„Rechtleitung"* des Propheten durch Gott – und zum anderen nahm Muhammad die Aufgaben des politischen Führers der Gemeinde wahr –

letzteres ist, kurz gesagt, die Rolle des *„Kalifats"*[1]. Ein Auseinanderfallen beider Funktionen war zu Muhammads Lebzeiten nicht gegeben. Im Gegenteil: Die Funktion der „Rechtleitung" kam stets stützend und rechtfertigend zu der des „Kalifats" hinzu. So war es beispielsweise möglich, daß früher geoffenbarte Verse des Koran in einer späteren Situation nicht mehr als verbindlich erachtet wurden. Das nun gültige, andere Verhalten aber wurde von Muhammad im konkreten Fall durch neu geoffenbarte Verse legitimiert, die die früheren aufhoben (Abrogationsproblematik). Diese ideale Kombination von „Rechtleitung" und „Kalifat" fand durch den unerwarteten Tod des Propheten im Jahre 632 n. Chr. ein jähes Ende.

Die islamische Gemeinde erlebte ihre erste große innere Krise. Lediglich dem mutigen Einsatz von *Abu Bakr* (632–634) ist es zuzuschreiben, daß sie nicht völlig zerfiel. Er löste das Problem dadurch, daß er sich selbst als *„Nachfolger"* (arab.: ḫalīfa = Kalif) von Muhammad begriff und tatsächlich auch von der Mehrheit der Muslime als *„Befehlshaber der Gläubigen"* anerkannt wurde. Allerdings war er nicht der einzige, der Anspruch auf dieses Amt erhob. So jedenfalls stellt es die spätere schiitische Geschichtsschreibung dar. Ihrzufolge regte sich schon unter Abu Bakr Widerspruch gegen sein Kalifat. An seiner Stelle wollten einige als „Kalif" *Ali* sehen, einen nahen Verwandten des Propheten und Gemahl Fatimas, der Tochter des Propheten. Ali aber trat erst nach Abu Bakr, Umar und Uthman als vierter „Befehlshaber der Gläubigen", wie man gerne den Kalifen nennt, dieses hohe Amt an. Alis Herrschaft war kurz (656–661). Seine Nachkommen aber versuchten vergeblich, an die Macht zu kommen. Alis ältester Sohn *Hasan* kam unter bislang ungeklärten Umständen um. Der andere Sohn Alis, *Husain ibn Ali,* fand 680 bei Kerbela im Irak unter dramatischen Umständen den Tod. Die Macht der Aliden schien endgültig gebrochen und der Sieg der umaiyadischen Familiendynastie für das Kalifat (in Damaskus) besiegelt.

Die Partei Alis (arab.: šī'a Alī, kurz: die *Schia*) war unterlegen, sie blieb aber weiter bestehen. Ihre politische Einstellung bekam bald sogar eine religiöse Färbung. Man lehrte: das Amt der Nachfolge des Propheten ist ein göttliches Amt. Gott selbst hat die Amtsträger ausgewählt, und nach dem göttlichen Willen gehört das Recht der Nachfolge einzig und allein in die Familie des Propheten, d. h. es gehört Ali und seinen Nachkommen. Diese rechtmäßigen Nachfolger des Propheten nennt man *Imame.* Da sie – mit Ausnahme von Ali – nicht an die Macht gelangt sind, sieht man in den tatsächlich die Macht ausübenden Kalifen (außer Ali) nur Pseudokalifen, Usurpatoren eines Amts, das nach göttlichem Recht anderen gehört. Den Schiiten selbst blieb, wollten sie ihren Imamen nicht untreu werden, nur eines: Sie gingen in den Untergrund – würden wir heute sagen – und arbeiteten von dort am Sturz der Usurpatoren. Das Ende der Umaiyadendynastie (750) durch die „abbasidische Revolution" ist sicher – zu einem

guten Teil wenigstens – das Werk der Schiiten. Spannungen zwischen den Abbasiden und den Schiiten trieben allerdings letztere sehr bald erneut in den Untergrund.

Das Bild der ersten Zeit des Islams nach Muhammad wäre allerdings zu einseitig, würde man nicht noch eine andere Gruppe von Muslimen erwähnen, die den umaiyadischen Kalifen ebenfalls die Legitimität bestritt: die sogenannten *Khāriǧiten*. Anders als die Schiiten, deren Imam charismatische Züge hatte und eine direkte göttliche Legitimation als Nachkomme Alis beanspruchte, galt den Khāriǧiten der Koran allein als Maßstab, und Kalif konnte jeder Muslim, „selbst ein abessinischer Sklave", sein.

Die „Leute der Sunna (= Gewohnheit) und Gemeinde", kurz: die *Sunniten*, also die Mehrheit der Muslime, fühlten sich folglich in ihrer Treue zu den Kalifen permanent durch zwei Gruppen herausgefordert: durch die Schiiten und durch die Khāriǧiten. Und diese Herausforderung nahm im übrigen zu gewissen Zeiten noch zu durch den despotischen Machtmißbrauch tyrannischer Kalifen und durch die vorübergehende Herrschaft dieser gegnerischen Gruppen in Teilen des islamischen Reichs.

2. *Schiitische Untergruppen*

Lediglich einige Gruppierungen der Schiiten und ihre Erfolge sollen hier erwähnt werden[2]. Daß es zu solchen Untergruppierungen überhaupt kommen konnte, hat einen Grund darin, daß mehrere Nachkommen der Aliden gleichzeitig den Anspruch erhoben haben, der rechtmäßige Imam zu sein. Bereits nach dem Tode von Ali Zain al-Abidin (gestorben 712), dem unmittelbaren Nachfolger von Husain und vierten Imam, pochte sowohl Zaid (gestorben 740) als auch Muhammad al-Baqir (gestorben 731) auf das Imamat. Während Zaid selbst bei einem erfolglosen Aufstand ums Leben kam, hatten seine Nachfahren größeres Glück. Etwas mehr als ein Jahrhundert später (etwa um 864) gelang es diesen *„Zaiditen"*, am Kaspischen Meer einen Staat zu errichten, der fast drei Jahrhunderte hindurch Bestand hatte; kurz nach der Bildung des kaspischen Zaiditenstaats (893) hat der Imam Yahya b. al-Husain im *Jemen* die Unabhängigkeit erklärt und die zaiditische Herrschaft begründet, von der bis heute der Imam in Sanaa seine Legitimität ableitet. Es fällt auf, daß die zaiditische Imamatslehre sehr realistisch ist und deshalb wohl die Jahrhunderte überdauerte. Vom Imam wird gefordert, daß er Alide ist, wobei er sowohl von Hasan als auch von Husain abstammen darf. Man verlangt von ihm keine unmittelbare Amtsnachfolge oder gar eine ausdrückliche Ernennung durch den Vater. Der Imam muß ein Kriegsmann und in der theologischen Wissenschaft versiert sein. Wird er von einem anderen besiegt und abgesetzt, so braucht dieser neue Herrscher nur Alide zu sein, und damit ist er auch schon rechtmäßiger Imam, ja es darf durchaus auch einmal mehrere Imame geben.

Zaid, so stellten wir fest, erhob den Imamatsanspruch zusammen mit Muhammad al-Baqir (gestorben 731), auf den Ga'far al-Sadiq (gestorben 765) in der nichtzaiditischen Linie der Imame folgte. Die Nachfolge Ga'fars ihrerseits führte zu einer weiteren, folgenschweren Spaltung der Schia. Die einen erkannten Musa al-Kazim (gestorben 799) als rechtmäßigen siebten Imam an. Ihre Linie setzt sich fort bis zum zwölften Imam Muhammad al-Mahdi, der im Jahr 873/74 (?) entrückt worden sein soll. Man spricht deshalb – auf Grund der Zwölfzahl der Imame – bei dieser Richtung von den sogenannten *„Zwölferschiiten"* oder den *„Imamiten"*. Andere erkannten dagegen Musa al-Kazim nicht als rechtmäßigen Imam an. Sie hielten für den rechtmäßigen siebten Imam Isma'il, der jedoch noch vor dem sechsten Imam Ga'far starb. Die Frage bei der Spaltung ging darum, ob ein Imam, der seinen Sohn als Nachfolger einsetzt, diesem – im Fall eines vorzeitigen Todes – das Imamat wieder entziehen und es einem anderen Sohn anvertrauen darf, wie es die Zwölferschiiten behaupten, oder ob nicht dann der Sohn des zu früh verstorbenen Imams als Nachfolger in Frage kommen muß, wie es die Anhänger von Isma'il als siebten Imam behaupten, die man daher *„Isma'iliten"* oder *„Siebenerschiiten"* nennt.

Diese Spaltung ist für den Islam im allgemeinen und die Schia im besonderen deshalb besonders wichtig, weil gerade die Isma'iliten und ihre Untergruppen politisch sowie geistig sehr bedeutsam waren und sind. Zu diesen Untergruppen zählen bis heute die *Drusen*, zu ihnen gehörten auch die *Fatimiden*, die um die Jahrtausendwende das geistige und kulturelle Leben in Ägypten bestimmten, und zu ihnen gehörten schließlich die *Karmaten*, eine Bewegung, die vom 9. bis 12. Jahrhundert in der islamischen Welt viel Aufsehen erregt hat und dann wieder verschwunden ist. Ihr Wirken aber setzt sich indirekt auch später noch fort, weil sie weitgehend die Terminologie der späteren islamischen Theologie und vor allem der Mystik geprägt hat. Diese Bewegung schuf die ersten feststellbaren Bruderschaften mit Geheimriten und diente für spätere islamische Geheimbünde und Zünfte als Vorbild. Dadurch soll sie – wenn auch sehr indirekt – sogar für westliche Geheimbünde späterer Zeiten bzw. die Freimaurerei Pate gestanden haben. Es fällt auf, daß zumindest bei den Karmaten eine Beziehung zwischen Schia und Mystik besteht, worauf wir noch zurückkommen werden.

Zunächst aber soll der kurze, allzu knappe historische Überblick noch um eine Facette angereichert werden: die weitere Geschichte der *„Zwölferschia"*. Die Reihe der Imame setzt sich problemlos fort und bricht mit dem zwölften Imam abrupt ab. Über das Leben dieses Imams ist kaum etwas Sicheres bekannt, dafür sind die Legenden um so zahl- und ereignisreicher. Alles deutet auf wunderbare Geschehen hin. Bereits bei der Geburt soll er das schiitische Glaubensbekenntnis ausgesprochen haben: „Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Gott, daß mein Ahn (= Muhammad) der Gesandte Gottes ist und daß mein Vater der Be-

fehlshaber der Gläubigen und Freund Gottes ist (= Ali)." Des weiteren soll er im Anschluß daran gleich die Namen der ihm voraufgehenden Imame aufgezählt haben, und nach dem Tod des Vaters soll er sich noch als Kind (fünf bis sechs Jahre alt?) von den Menschen zurückgezogen haben. In dieser Verborgenheit ist er geblieben bis heute. Gott läßt ihn dort auf wunderbare Weise am Leben (Kyffhäusermotiv!).

Die schiitischen Theologen teilen diese „Abwesenheit" (gaiba) des zwölften Imam in zwei Phasen ein: Zunächst – und das ist die „kleine Abwesenheit" – gab es noch einen Mann, der als Statthalter (wakil) des entrückten Imam bei den Menschen zurückblieb. Er stand angeblich mit dem verborgenen Imam ständig in Verbindung. Nach dem Tod des Statthalters trat ein von ihm ernannter Nachfolger an seine Stelle. Vier solcher Nachfolger gab es nacheinander. Der letzte aber ernannte keinen Nachfolger mehr. Mit seinem Tod begann die „große Abwesenheit", die bis zur Wiederkehr des Mahdi, des entrückten zwölften Imam, dauert. Während der Zeit der großen Abwesenheit nun liegt die Autorität stellvertretend für den verborgenen Imam bei den obersten geistlichen Würdenträgern. Sie führen die Bezeichnung *„Ayatullah"* („Zeichen Gottes") und bilden einen engeren Kreis von führenden Geistlichen, der sich aus den Religionsgelehrten (= Muǧtahids) rekrutiert. Aus diesem Kreis von „Gleichen" ist jedoch immer einer durch Konsens zum „Ersten unter ihnen" (primus inter pares) geworden. Weder Wahl noch Designation spielen hierbei eine Rolle. Irgendwie hat es immer einer von ihnen geschafft, sich zu profilieren und sich Respekt und Anerkennung zu verschaffen, so daß er eines Tages als führender Ayatullah und damit als Oberhaupt der Zwölferschiiten anerkannt wurde.

In der Theorie herrscht dieser oberste Schiitenführer in Kerbela (Irak), wo das große Mausoleum des Husain an dessen Martyrium im Kampf gegen den ungerechten Usurpator, den Umaiyadenkalifen Yazid I. (680–683), erinnert. Häufig aber konnte der Traum von der Residenzstadt Kerbela nicht verwirklicht werden. Die politischen Verhältnisse waren anders. Die Sunniten regierten dort; die Zwölferschiiten mußten im Untergrund leben und um ihr Leben bangen.

Angesichts dieser Situation, in der Schiiten generell – modern würden wir sagen – wie „Sympathisanten" im Bereich des Politterrors behandelt wurden, war es wie eine Befreiung, als Mitglieder eines schiitisch-mystischen Ordens, die Safawiden, in Persien an die Macht kamen und Schah Isma'il (1502–1524) dort die Zwölferschia zur Staatsreligion machte. Der Prozeß der *Schiitisierung Persiens* war langwierig und ist in seinen Einzelheiten bis heute ungeklärt. Die Einführung der Schia in Persien veränderte grundlegend die Religionsgeographie des Islams und verdient bis in die Gegenwart als bedeutendes Phänomen Beachtung. Mit staatlicher Billigung konnten schiitische Hochschulen in Qum, Isfahan, Täbris und Teheran entstehen, wo neben den hochqualifizierten Religionsgelehrten auch die Geistlichen für das einfache Volk, die *Mullahs*, ausgebildet wurden. Die

Lehre von den Imamen konnte, ohne Gefahr für das eigene Leben, von den Theologen entfaltet werden. Gerade die wechselvolle Geschichte der vielen Untergruppierungen der Schia, die so oft verfolgt wurden, macht deutlich, welch einmalige Chance der Zwölferschia in Iran seit dem 16. Jahrhundert gewährt ist. Die Freiheit der Schiiten – auch das sei nicht verschwiegen – hatte vor allem in der ersten Zeit eine Kehrseite: Mit aller Grausamkeit wurden die Sunniten verfolgt. Es wird berichtet, daß man an den Toren Isfahans mit den Köpfen der zum Tod verurteilten sunnitischen Theologen Pyramiden baute, und die sunnitischen Machthaber der Nachbarstaaten erwogen sogar eine militärische Intervention, die sie zum „ǧihād" (= „heiligen Krieg") erklären wollten.

Es kann hier nicht darum gehen, die außerordentlich vielfältige und verwirrende Geschichte all dieser Gruppierungen im einzelnen nachzuzeichnen. Bereits die wenigen bisherigen Bemerkungen lassen erahnen, um welch komplexes Phänomen es sich bei der Schia handelt. Vielleicht wäre es sogar besser, wenn man wie Klaus E. Müller[3] erst gar nicht von der Schia bzw. den Schiiten spräche und statt dessen die einzelnen Gruppierungen gesondert und unabhängig voneinander behandelte. Dennoch würde diese Sicht der Dinge der Genese dieser Gruppierungen nicht gerecht. Sie ist im übrigen auch unrealistisch, weil die Sunniten und manche Schiiten doch größere Zusammenhänge sehen und deshalb nicht auf den Sammelbegriff verzichten wollen.

Die Lehre der Zwölferschia

Einig jedenfalls sind sich alle schiitischen Gruppen darin, daß die Kalifen – Ali ausgenommen – nicht als die rechtmäßigen „Befehlshaber der Gläubigen" anzuerkennen sind. Die Schiiten haben infolgedessen stets ein *distanziertes Verhältnis zu den tatsächlichen Machthabern.* Sie sehen in ihnen keine von Gott beauftragten Ordnungshüter, sondern im Gegenteil Herrscher, deren Tage gezählt sind, weil sie den Imam, den von Gott bestellten, wahren Führer der Gemeinde, an der Verwirklichung seines göttlichen Auftrags hindern. Mit Blick auf die sunnitische Theologie besagt dies, daß die Schiiten die Freiheit des Menschen – auch die, gegen Gottes Willen zu handeln! – in höchstem Maß betonen.

Zugleich fand der Unmut der Schiiten in der immer größeren *Idealisierung des Imams* seine Entsprechung. Man lehrte in der Zwölferschia, der Imam sei von jedem Irrtum und jeder Sünde gänzlich frei. Während der Prophet nach Vorstellung der Sunniten durchaus menschliche Grenzen hat, war nach Meinung der Imamiten im Imam ein inneres Licht wirksam, mit dem Irrtum und Sünde unverträglich sind. In seiner Eigenschaft als Imam kann der Imam nicht irren, nicht sündigen, keine fehlerhaften Begierden haben. All diese Aussagen klingen für sunnitische Ohren wie ein Abfall vom Islam. Die Schiiten dagegen werfen den

Sunniten vor, nur das Äußere, die Buchstaben des Korans zu sehen und dabei stehenzubleiben, während sie selbst, vom Äußeren ausgehend, zum Inneren vorzudringen vorgeben und damit dem Geist des Korans näherzukommen glauben.

Neuplatonisches Gedankengut fand so in den Islam Einlaß. Auch der traditionelle *Dualismus* der persischen Zoroastrier bot sich als Interpretationsmuster an. Er war besonders gut geeignet, um den Machtkampf zwischen dem Imam und dem Kalifen zum kosmischen Kampf zwischen dem Prinzip des Guten und dem des Bösen auszuweiten, so daß gerade der Bereich der Politik zum Kampfplatz par excellence zwischen den Mächten des Lichtes und denen der Finsternis wurde. Die Identifizierung politischer Gruppen mit abstrakten Prinzipien wie „Finsternis" und „Licht" ermöglichte eine politische Schwarzweißmalerei von großer Einfachheit. Sie feuerte die Bedrängten an, in einem beispiellosen Einsatz der Herrschaft des Guten zum Durchbruch zu verhelfen.

1. *Die Wiederkunft des Mahdi*

Dieses Engagement gründet auf der messianischen Heilserwartung der Wiederkunft des Mahdi, des verborgenen Imams, der dann endgültig den Kampf gegen die Mächte der Finsternis durch Sieg entscheiden und ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens aufrichten wird. Dann endlich werden die, die jetzt am Rand der Gesellschaft stehen, die hungern und leiden, zu ihrem Recht kommen und für ihre Mühen belohnt werden, während die Mächtigen und Satten bestraft und elend zugrunde gehen werden. Diese apokalyptische Vision darf nicht mit dem Ende der Welt gleichgesetzt werden. Sie beschreibt vielmehr die letzte Phase der Menschheitsgeschichte, auf die erst das allgemeine Gericht mit der Zuweisung der Menschen zu Himmel und Hölle folgen wird.

Bei all diesen messianischen Erwartungen handelt es sich keineswegs nur um Theorien. Immer wieder traten religiöse Persönlichkeiten auf und gaben sich als der erwartete Mahdi aus. Ihre Bewegungen wurden oft grausam zerschlagen; die Hoffnung hatte sich wieder einmal nicht erfüllt.

Zahlreiche Blutzeugen gehören zu dieser tragischen Bilanz. Und anders als sonst im Islam hat die Passion im Denken der Schiiten einen festen Platz. Ihrer wird exemplarisch im Martyrium Husains gedacht, im Rahmen der Muharram-Trauerfeierlichkeiten, deren Höhepunkt der 10. Muharram (Ašura-Tag) ist.

2. *Die Muharram-Trauerfeierlichkeiten*

Häufig werden an diesem Tag Gedichte vorgetragen, die – in chiffrierter Form, verfremdet und verlegt in die Zeit Husains – die Not der Bevölkerung zum Ausdruck bringen. Als Beispiel sei hier ein solches Gedicht aus dem Irak auszugsweise angeführt, das 1965 in Kerbela vorgetragen wurde und bei dem die allgemeine Stimmung des Volkes sowie die revolutionäre Sprengkraft dieser Feier gleichermaßen deutlich werden:

„O Husain, Dir klagen wir unsere Lage!
Auf uns liegt die Herrschaft der Gemeinen,
oh, der Du uns Zuflucht gewährst!
Das Gesetz des Abu Sufyans (Umaiyden) hat Macht
über das Land errungen.
Auf uns liegen Unterdrückung und Tyrannei,
oh, der Du uns Zuflucht gewährst! . . .
Wir gedulden uns nicht mehr,
wir tragen die Schande
nicht!
Die Lage des Volkes muß unbedingt geändert werden!
Erwarten wir noch Tapfere, zerschlagen wir die
Tyrannei und beseitigen die Dunkelheit,
so daß Licht wird . . .? . . .
Laßt uns weiter sprechen, denn die Scheu
ist aufgehoben.
Millionen Familien klagen vor Hunger!
Wo ist das Gute, wo?
Wird davon etwas uns erreichen?“ [4]

Angesichts solcher Verse ist es kaum verwunderlich, daß immer wieder Dichter, Vortragende von Gedichten und Mullahs verhaftet werden. Besonders die Mullahs zeichnen sich in ihren Predigten oft durch eine unmißverständliche Sprache der Kritik aus, und sie sind häufig – im wahrsten Sinn des Wortes – „die Stimme des Volkes“. Schiitische Geistliche erhalten nämlich ihren Lebensunterhalt von ihrer Gemeinde und sind deshalb von der schiitischen Masse abhängig, während die sunnitischen Geistlichen vom Waqf-Ministerium bezahlt werden und damit von der Regierung abhängig sind.

Zu den Muharram-Trauerfeierlichkeiten gehören auch die *Passionsspiele*, deren Prozessionen auf uns äußerst merkwürdig, ja abstoßend wirken. Je nach „Spezialität“ unterscheidet man drei Sorten von Prozessionen: die der Brustschläger, der Kettengeißler und der Säbelgeißler [5].

Während die „Brustschläger“ im Rhythmus der Klagelieder mit beiden Händen die entblößte Mannesbrust schlagen, geht es bei der zweiten Gruppe von Selbstgeißlern für Husain schon blutiger zu. Im Rhythmus der Musik und der Gesänge geißeln sich diese Teilnehmer mit Eisenketten, mit denen sie sich abwechselnd auf die eine und die andere Schulter schlagen. Dabei tragen sie lange schwarze Hemden, die auf der Rückseite offen sind, damit sie sich auf die freien Schultern schlagen können. Die „Säbelgeißler“ schließlich tragen Säbel und große Dolche, um sich am Kopf schwere Wunden beizubringen. Dadurch geraten sie allmählich in Ekstase, wobei es sogar vorkommt, daß manche sich so schwer verwunden, daß sie bewußtlos werden und einige sogar sterben. Um zu verhindern, daß sich die Säbelgeißler zu schwer verletzen, werden sie jeweils von einem Angehörigen begleitet, der verhindern soll, daß der Kopf von tödlichen Säbelhieben getroffen wird. Kopf und Hemd sind natürlich in jedem Fall blutüberströmt.

Die Selbstgeißler glauben, daß sie, indem sie ihr Blut für Husain vergießen, beim Jüngsten Gericht an der Seite Husains stehen und errettet werden.

3. *Die Verheimlichung des religiösen Bekenntnisses*

In einem gewissen Gegensatz zu dieser Verherrlichung des Martyriums steht das Gebot der Verheimlichung des religiösen Bekenntnisses (taqīya). Eigentlich ist es ein allgemeines Zugeständnis, das für alle Muslime gilt, in der Sunna aber nie sehr wirksam geworden ist. Wenn dem Muslim ob seines Glaubens Gewalt oder Schaden droht, so darf er diesen Glauben verleugnen, sofern er ihn in seinem Herzen weiterhin bewahrt. Die Schiiten halten diese Verheimlichung unter bestimmten Voraussetzungen nicht nur für erlaubt, sondern sogar für geboten. Sie ist für den Schiiten Pflicht.

Dies klingt zunächst recht sympathisch. Die Praxis lehrt jedoch, daß eine solche Verheimlichungspflicht auch den Gegnern recht bald bekannt wird, so daß es nun bei Verfolgungen kein Entrinnen mehr gibt. Der der Schia Verdächtige gesteht entweder ein, daß er Schiit ist, und muß dann verurteilt werden, oder er leugnet es und beweist dadurch seine Zugehörigkeit, weil er „Verheimlichung" übt. Tausende und Abertausende mußten so im Lauf der islamischen Geschichte ihr Leben als „Schiiten" lassen. Von vielen wissen wir bis heute nicht, ob sie Schiiten waren. Die Bezeichnung „Schiit" wird zu einem Sammelbegriff für „Ketzer", „Rebellen" und „Aufrührer". Und viele, deren Theorien im offiziellen Islam der Sunna keinen Platz mehr haben, sind dementsprechend von selbst in die Schia „abgewandert".

Wilferd Madelung[6] hat dieses Abwanderungsphänomen sogar für eine ganze theologische Richtung festgestellt: die mu'tazilitische Theologie, die zunächst in der Sunna hochgeachtet war und dann (im 10. Jahrhundert) von der asharitischen Theologie bekämpft und verdrängt wurde. Wenig später taucht ihr Lehrsystem in der imamitischen Theologie auf. Ein anderes theologisches Denken, das ebenfalls innerhalb der Sunna der Häresie angeklagt war, ist das Denken vieler *Mystiker* des Islam. Stellvertretend für viele Mystiker, die die schiitische Theologie beeinflußt haben, will ich hier Sayyid Haidar Amuli (14. Jhdt.)[7] nennen. Indem er immer wieder betont, daß der normale Muslim nur am Buchstaben des Gesetzes, am „Äußeren" hängt, kann er sein eigenes Denken als Weg zum Geist des Gesetzes, zum „Inneren", zum wahren Verständnis des Islams beschreiben. Die Verquickung von Schia und Mystik ist innerhalb der islamischen Geschichte (spätestens ab dem 12. Jahrhundert) sehr gut belegt, was natürlich nicht heißt, daß jeder Mystiker (Sufi) zugleich Schiit ist. Die Skepsis der sunnitischen Machthaber gegenüber diesen umstürzlerischen Religionseiferern war auch nicht ganz unbegründet. Auffallend viele Soldaten suchten zu gewissen Zeiten bei großen „Heiligen" (nicht nur spirituellen!) Rat. Ich habe bereits erwähnt, daß Schah Isma'il, der aus Persien ein Land der Zwölferschia gemacht hat, selbst aus einem

mystischen Orden hervorging, und diese Ordensgeschichte zeigt, daß man durchaus auch mit Kampfeseifer an die Verwirklichung des kommenden Reichs der Gerechtigkeit gegangen war.

Die islamische Republik

Der Rekurs auf das „Innere", das „wahre Verständnis des Islam", ja die gesamte Imamatslehre zeigt, daß nach schiitischem Verständnis die Offenbarung mit dem Koran nicht endgültig abgeschlossen ist, so daß durchaus neue Wege nachher noch eingeschlagen werden können.

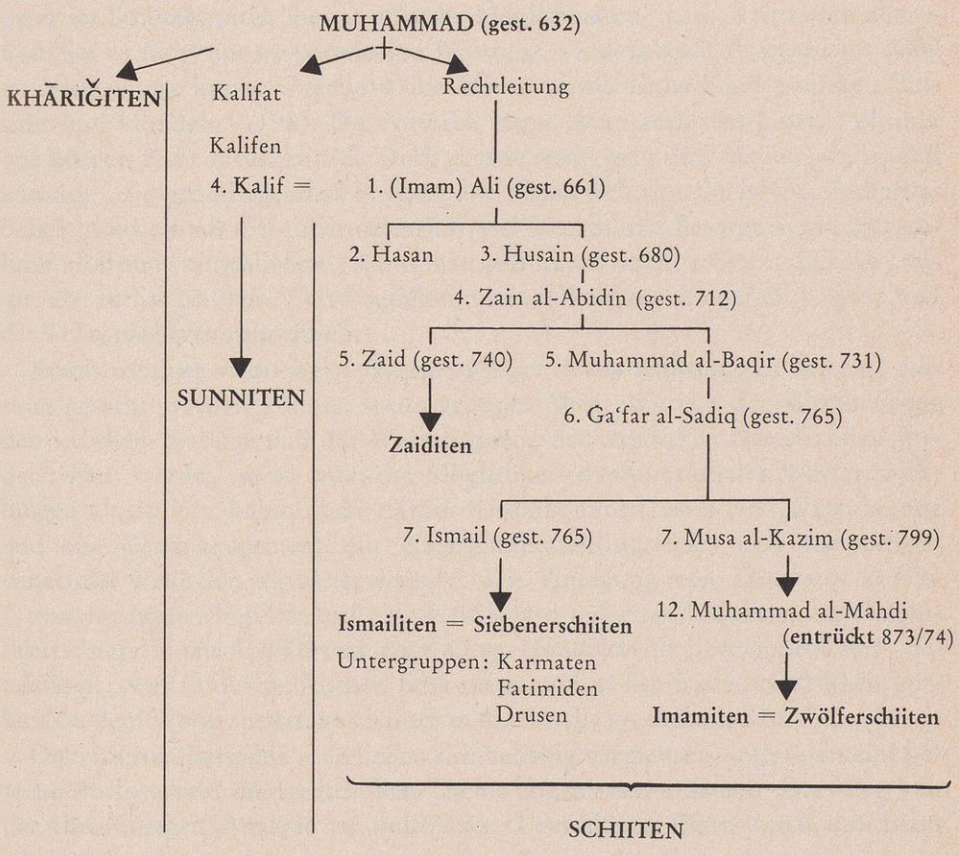
Der Imam bzw. sein Stellvertreter auf Erden kann unter gewissen Umständen durchaus etwas bisher Geltendes aufheben, „abrogieren". Deshalb ist es auch nicht möglich, in allen Details vorherzusagen, wie die islamische Republik des Ayatullah Khomeini (= Khumainī) aussehen wird. Nur zwei Dinge sind klar: sie kann sich flexibler geben als die Ordnung des Religionsgesetzes der Sunna, und sie wird eine Lebensweise westlichen Stils ablehnen. Als historisches Vorbild für diese Republik gilt neben der Zeit unter Muhammad lediglich das kurze Kalifat unter Ali. Das reicht aber nicht aus, um eine neue Republik daraus zu rekonstruieren. So wird es maßgeblich von der Interpretation der höchsten schiitischen Geistlichen abhängen, wie sie sich das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens vorstellen. Es ist ihnen überlassen, ob sie sich dies mit oder ohne Schleier für die Frau vorstellen usw. Die mögliche *Flexibilität* hinsichtlich der sunnitischen Auslegung und das Unbehagen, mit dem Sunniten die Herrschaft der Schiiten verfolgen, sind sicher auch der Grund dafür, daß die Veröffentlichungen der „Liga der islamischen Welt" (Rābiṭat al-'ālam al-islāmī) mit Sitz in Mekka bislang kaum von den Vorgängen in Iran berichten, während sie ansonsten jede, auch nur ansatzweise erkennbare Reislamisierungstendenz in der Welt herausstellen und preisen.

In der *Ablehnung der westlichen Zivilisation* aber sind sich die Vertreter der „Liga der islamischen Welt" mit den Anhängern Khomeinis einig. Sie alle lehnen, wie neuerdings mit Recht Arnold Hottinger festgestellt hat[8], eine westliche Überfremdung als geistigen Imperialismus ab. Und wie die tatsächliche Überfremdung im Bildungssystem Irans ausgesehen hat, kann man inzwischen ebenfalls nachlesen[9].

Sicher ist, daß die immer stärkere Verwestlichung aller Bereiche des politischen und kulturellen Lebens in Iran eine Identitätskrise bei den Muslimen ausgelöst hat, die um so leichter auch Gegenkräften Auftrieb verleihen konnte, als die Mehrheit der Bevölkerung vom Wohlstand dieser Entwicklung ausgeschlossen blieb. Es entstand der Eindruck, daß die Verwestlichung nur einigen wenigen diene, für die Mehrheit des Volkes keine Vorteile biete, aber langsam und den-

noch stetig den Abfall vom Islam bei allen einleite. Kinos, Nachtbars und Sexwelle (dabei werden Emanzipation der Frau, Sittenverfall und Prostitution gleichgesetzt) sind die markantesten Erscheinungen dieses Auflösungsprozesses der Religion. Gewinnsucht, Machtstreben und Luxus zeigen die antisolidarischen, weil egoistischen Ideale dieser Verwestlichung. Sie widersprechen dem Islam ebensosehr wie der Atheismus, der mit ihnen ebenfalls Einzug hält. Die Schahzeit schien dafür reif zu sein, daß der oberste Ayatullah gegen all diese Tendenzen vorgeht und wieder einmal massiv eingreift, um für die Einhaltung der religiösen Vorschriften und der Werte der Religion zu sorgen. Der Moment war gut gewählt, denn alle Schahgegner waren bereit, ihn zu unterstützen. Ob aber mit dieser „islamischen Republik" auch das von den Schiiten erwartete Reich der Gerechtigkeit und des Friedens kommen wird, muß sich erst noch zeigen.

Geschichte der Schia



ANMERKUNGEN

[1] T. Nagel, Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte (Bonn 1975).

[2] Vgl. F. M. Pareja, Islamologie (Beyrouth 1957–1963) 814 ff.

[3] K. E. Müller, Kulturhistorische Studien zur Genese pseudoislamischer Sektengebilde in Vorderasien (Wiesbaden 1967).

[4] Ibrahim al-Haidari, Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus. Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionsspiels (Freiburg 1975) 189 f.

[5] Vgl. Haidari, 42–48.

[6] W. Madelung, Imâmism and Mu'tazilite Theology, in: Le Shî'isme Imâmite, Colloque de Strasbourg (6.–9. 5. 1968) (Paris 1970) 13–29.

[7] Vgl. P. Antes, Zur Theologie der Schi'a (Freiburg 1971).

[8] A. Hottinger, Islamische Revolution? Die Muslims im Konflikt mit der westlichen Moderne, in: Merkur 33 (1979), H. 3, 203–216.

[9] Vgl. J. S. Szyliowicz, Education and Modernization in the Middle East (Ithaca-London 1973) 387–439.

Warnfried Dettling

Politik, Freiheit und Glück

Die Folgen des Wertwandels für die Politik

Einen ersten Beitrag[1] hat den Wertwandel als Zeichen eines Epochenwandels beschrieben und daraus die Forderung nach einer Neuorientierung der Politik abgeleitet. Die Umrisse dieser „neuen Politik" blieben weitgehend im Dunkeln, die Frage nach den Folgen des Wertwandels für die Politik noch ohne Antwort.

In dieser Aporie enden auch die meisten anderen Untersuchungen zu diesem Thema – nicht, weil weitergehende Fragen als unwichtig angesehen werden, sondern weil die Antwort offensichtlich schwerfällt. *Peter L. Berger* und andere, die den Gründen und Abgründen des „homeless mind" nachgehen[2], denken zwar im Schlußkapitel über „politische Möglichkeiten" nach, kritisieren aber – und dies ist nicht nur als berechtigte Warnung, sondern auch als gescheites Alibi zu lesen – „die krasse Ungeduld über die unvermeidliche Kluft zwischen Einsicht und Handeln" (198). Die Autoren lassen dann auch den Leser, Politiker wie Bürger, recht ratlos zurück. Doch gerade wenn man ihre Meinung teilt, daß nämlich „die grundlegenden Fragen, mit denen sich der Sozialwissenschaftler befaßt, solche sind, die außerordentlich viel menschliche Besorgnis und menschliche Hoffnung einschließen", kann man sich kaum damit trösten, daß die Diagnose – zumal bei dem Wertwandel und seinen Folgen – immer auch einen Teil der Therapie bereits einschließt.

Etwas mutiger schon weist *Helmut Klages* in die Richtung, in der eine Lösung gesucht werden könnte, wenn er einen Weg zwischen der Wertdiktatur der östlichen Systeme und der Wertabstinenz der westlichen Demokratien fordert: man werde, „wenn man die Möglichkeit dysfunktionaler Wertentwicklungen akzeptiert, kaum mehr darum herumkommen, auch eine Wertplanung und ein Wertmanagement mit gesellschaftsstabilisierender und fortschrittssichernder Funktion zu akzeptieren"[3]. Die Anregung von *Elisabeth Noelle-Neumann* laufen implizit auf eine Kritik und auf eine Reduktion des Wohlfahrtsstaats hinaus[4], während *Karl Otto Hondrich* als „Scheinproblem" bezeichnet, „was in der politischen Diskussion und in der wissenschaftlichen Diskussion dem Wohlfahrtsstaat vielfach in die Schuhe geschoben wird"[5].

Die zitierten Beispiele – sie ließen sich beliebig vermehren – verraten eine gewisse Ratlosigkeit, die freilich dem Thema angemessen erscheint. Der Weg von der theoretischen Analyse zu politischen Vorschlägen führt durch unsicheres

Gelände. Im folgenden kann es deshalb nur darum gehen, die Richtung etwas genauer zu bestimmen, die analytischen Befunde in politisch handhabbare Fragen und Strategien zu übersetzen und dies nicht umfassend, sondern exemplarisch.

Vorpolitische Grundlagen der Politik

Der Wertwandel hat Folgen für die Politik, also ist die politische Gestaltung des Wertwandels möglich und nötig. Dies ist ein naheliegendes, aber in dieser vereinfachten Form gefährliches Mißverständnis. So wie die Ursachen des Wertwandels nicht nur, ja nicht einmal primär im politischen Bereich zu suchen sind, so betreffen seine Folgen keineswegs nur die Politik; *vor allem sind die politischen Folgen des Wertwandels nicht nur von der Politik her aufzufangen.* Es geht bei dieser Frage um die (scheinbar!) unpolitischen Grundlagen der Politik, um ihre Voraussetzungen und Bedingungen, über die sie nicht oder nur sehr begrenzt verfügen kann, auf die sie aber angewiesen ist, will sie ihre humane Qualität nicht verlieren. Anders formuliert: Der Wertwandel wirft Fragen für nahezu sämtliche Bereiche der Gesellschaft auf; versuchte die Politik, aus eigener Kraft mit ihm „fertig" zu werden, seine Ursachen und Folgen politisch „in den Griff" zu bekommen, wäre sie nicht nur überfordert, sie würde die Dinge nur verschlimmern und vor allem ihren freiheitlichen Charakter verlieren.

So ist der Wertwandel auch eine Folge der Säkularisierung und Entchristlichung der Gesellschaft; er hat religiöse Ursachen – und Folgen für die Religion, die wiederum auf die politische Kultur zurückwirken. Hinterlassen die Kirchen ein Vakuum, so kann Politik dies nicht einfach füllen, so funktional dies auch immer wäre, etwa für die Integration des Gemeinwesens. Religion läßt sich nicht beliebig ersetzen. Es ist nützlich, sich in diesem Zusammenhang an die entlastende und damit humanisierende Funktion des Christlichen für die Politik zu erinnern[6].

Pflege von Werten und Institutionen

Was für Kirche und Religion zutrifft, gilt, in abgeschwächter Form, auch für andere nichtstaatliche Institutionen der Gesellschaft. Die Politik des vergangenen Jahrzehnts hat, so scheint es, eine alte Erfahrung der Tradition und eine zentrale Erkenntnis der modernen Soziologie vergessen: Gesellschaftliche Institutionen sind nicht nur formale Gehäuse, die man nur nach ihrer Zweckhaftigkeit beurteilen und deren innere Struktur man beliebig auf ein Ziel hin disponieren könnte. In jeder Institution leben Menschen zusammen, mit Hoffnungen

und Ängsten, Gefühlen und Wertorientierungen. Institutionen haben Geschichte und Gedächtnis, sie symbolisieren Gefühl und Gemeinschaft, und sie verkörpern, dies vor allem, immer auch einen Bestand von Werten. Wenn dies zutrifft, dann ist *die behutsame, pflegliche Behandlung von Werten und Institutionen eine vorrangige Aufgabe des Politikers und des Staats.* Zwei Beispiele, Familie und Bildungswesen, beides gleichsam negative Fallstudien, können verdeutlichen, was gemeint ist:

Nach allem, was wir wissen, ist die *Familie* für Glück und Zufriedenheit der Menschen mitentscheidend. Zugleich sind, wie eine Emnid-Umfrage jüngst gezeigt hat, die Deutschen mit ihrem Familienleben weniger zufrieden als andere Völker, z. B. die Schweizer, Franzosen und Skandinavier. Modernisierung und Industrialisierung haben in allen diesen Ländern zu einem Bedeutungswandel und zu einem Funktionsverlust der Familie geführt. Bei uns aber, so scheint es, kommen noch besondere politische und ideologische Faktoren hinzu, wie z. B. die Abwertung der Familie und familialer Rollen (Hausfrau und Mutter) oder der Glaube, daß sich Frauen vor allem in Beruf und Arbeit selbst verwirklichen.

Wiederum gilt: Politik kann Glück und Zufriedenheit, die aus einem glücklichen Familienleben erwachsen, nicht schaffen oder gar garantieren. Dieser Anspruch wäre vermessen. Aber sie kann jene Bedingungen (mit-)beeinflussen, pflegen oder gefährden, die dies mehr oder weniger wahrscheinlich machen. Und weiter: Es hülfe wenig, wenn Politik den Wert der Familie predigte, wäre dieser nicht in den Menschen eingewurzelt. Aber Politiker können diese und andere Werte, wo sie vorhanden sind, bestätigen und verstärken oder aber ignorieren und relativieren; beides bleibt nicht ohne Folgen gerade in einer Gesellschaft, in der die Kluft zwischen dem, was die Menschen glauben, und der Art und Weise, wie öffentlich (besser: veröffentlicht!) darüber geredet wird, so groß ist wie in der Bundesrepublik Deutschland. *Auch Politiker können dazu beitragen, bürgerlichen Tugenden das schlechte Gewissen zu nehmen.*

Eine neue Familienpolitik, die wesentlich mehr umfaßt als finanzielle Transfers, als Antwort auf neue Wertorientierungen wie Entfaltung, Selbstbestimmung, Befreiung von alten Abhängigkeiten, ohne sich dafür gleich neue einzuhandeln; eine Familienpolitik, die die Frauen (aber auch die Männer!) weder im Namen alter noch im Namen neuer Autoritäten a priori auf bestimmte Rollen fixiert, sondern sie darüber in einer Gesellschaft vielfältiger Möglichkeiten selbst entscheiden läßt und ihnen in verschiedenen Lebensphasen den Wechsel zwischen Familie und Beruf erleichtert; eine Familien- und Gesellschaftspolitik, die einen gesellschaftlichen Kontext schafft, in dem Familie nicht durch Verzicht auf Beruf, und Beruf nicht durch Verzicht auf Familie bezahlt werden muß: Hier liegt noch ein weites Feld brach, auf dem Politik die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Entfaltung und menschlichen Glücks schaffen kann. Das setzt allerdings eine unverstellte, weder konservativ noch sozialistisch

fixierte Analyse voraus[7], dazu aber auch den politischen und persönlichen Mut, den Wandel der Geschlechts- und Familienrollen zu akzeptieren[8]. Wie die Industrialisierung, so wird auch der Übergang zur nachindustriellen Gesellschaft eine weitere Umstrukturierung der Rollendefinitionen mit sich bringen, so insbesondere eine Änderung der Vaterrolle.

Dies alles gilt es zu bedenken, wenn man in einer Pflege der Institutionen und ihrer Werte eine Aufgabe der Politik sieht. Daran hat es im vergangenen Jahrzehnt gefehlt. Dieses Defizit und seine Folgen läßt sich an der *Bildungspolitik* besonders anschaulich zeigen: eine eindimensionale Reformstrategie hat Schulen und Hochschulen gleichsam wie mechanische Systeme behandelt, die man nur auf bestimmte Systemziele hin konstruieren oder reorganisieren müsse, ohne auf die „Neben"folgen für jene Menschen zu achten, die schließlich in und mit diesen Institutionen leben müssen. Diese Reformen haben nicht nur ihre positiven Ziele weitgehend verfehlt, sondern haben auch das Lebensgefühl der Betroffenen, der Schüler wie Lehrer, Eltern und Kinder, Studenten und Professoren negativ beeinflußt. Kinder und Jugendliche werden von Technokraten, Ideologen und Moralisten unter dem Vorwand, sie besser auf das Leben vorzubereiten, immer wirksamer (und länger) vom Leben ferngehalten. Das Vertrauen der Bevölkerung in die Verläßlichkeit der Bildungspolitik hat einen Tiefstand erreicht.

In diesem wie in anderen Fällen (Gebietsreform!) läßt sich nachweisen, daß der Fehler nicht in dieser oder jener Einzelmaßnahme, sondern – oft über Parteigrenzen hinweg – in einem falschen, im konkreten Sinn un-menschlichen Ansatz lag: man hat soziale Institutionen und Beziehungen verdinglicht, sie gleichsam als Sache behandelt, dabei von den Werten, Gefühlen, Erwartungen der Menschen, von dem sozialen, psychologischen, emotionalen Umfeld abgesehen, um dann um so ungestörter in Strukturen und Prozesse eingreifen zu können. Hinterher hatten sich dann viele gewundert, daß sich das, wovon man ursprünglich abstrahiert hatte, später als störende Variable bemerkbar machte.

Hinter vielen Reformen, die fehlschlugen, steht der soziologische und politische Irrtum, daß man die manifesten, d. h. sichtbaren Funktionen von Institutionen isolieren und perfektionieren wollte, und dabei die latenten, die unsichtbaren, aber für die Menschen oft wichtigeren Funktionen vergaß. Am Ende hat man vielfach erreicht, daß beides schlechter, daß die Gesamtbilanz negativ wurde, weil scheinbare, verkürzte Rationalitäten im einzelnen umschlagen in eine Irrationalität im Ganzen: Schule macht nicht nur weniger Spaß, Kinder lernen auch weniger und schlechter. Die Gebietsreform erhöht (scheinbar) die Verwaltungsrationalität, bringt aber längere Wege, kostet mehr Zeit, kurz: sie erhöht die menschlichen und finanziellen Bürgerkosten, führt langsam, aber sicher zu Staatsverdrossenheit, untergräbt, wenn auch indirekt und langfristig, u. a. die Steuermoral, und ist dann am Ende auch ökonomisch unsinnig.

Gegenseitige Abhängigkeit der Grundwerte

Diese Beispiele sollen verdeutlichen: Eine Politik, die auf die Herausforderung des Wertwandels angemessen antworten will, wird sich dieser Aufgabe am besten auf indirekte Weise nähern. Politik kann der stärkeren Wertorientierung gerade junger Menschen nicht nur damit genügen, daß sie sich verstärkt auf Grundwertediskussionen einläßt, daß Politiker und Parteien mehr über Grundwerte reden. Gewiß, in der Politik ist auch Reden Handeln. Aber nur in ruhigen, stabilen Zeiten, in denen die Sozialbeziehungen gefestigt sind und die Tradition tief in die Gegenwart hinreicht, mag es, salopp formuliert, ausreichen, werktags den Geschäften nachzugehen und sonntags seine Prinzipien zu verkünden. In Phasen des Umbruchs, in Zeiten der Wertunsicherheit und des Wertwandels verstärkt bloßes Reden nur das Übel, das es bekämpfen will. Eine politische Rhetorik der Werte, die die Adressaten als hohl empfinden, weil sie sie als folgenlos erleben, schmiedet bestenfalls die Maßstäbe, an denen sie gemessen wird und scheitern muß.

Es geht auf Dauer nicht zusammen, wenn im Grundsätzlichen Solidarität, Nächstenliebe und Mitmenschlichkeit angemahnt werden, während etwa die Wirtschaftsphilosophie nur an Erfolg, Durchsetzungswillen und ökonomisch definierte Leistung appelliert – und auf diese Weise den Menschen de facto auf einen Homo oeconomicus verkürzt. *Grundwerte ohne Handlungsfolgen widerlegen sich selbst und vergrößern die Glaubwürdigkeitslücke in der Politik.*

Wenn die Grundwerte nicht vom Ideenhimmel heruntergeholt werden und als regulative Prinzipien den politischen Alltag prägen, dann verlieren sie mit der Zeit auch ihre normative Kraft, dann bauen sie Legitimität nicht auf, sondern untergraben sie. Die Grundwerte müssen gleichsam, auch dies ist eine Antwort auf die Folgen des Wertwandels, durch die Empirie hindurch, d. h. *erfahrbar Wirklichkeit verändern.* Grundwerte bergen ja immer ein doppeltes Potential: zur Rechtfertigung und zur Veränderung bestehender Zustände. Dieses Potential wurde bisher meist nur nach der einen Seite hin aktualisiert. Darüber hinaus waren die Grundwerte bisher ziemlich einseitig bestimmten Politikbereichen zugeordnet. Beides hat dazu geführt, daß die Rede über Grundwerte vielfach als Rechtfertigung und Zementierung des Status quo mißverstanden werden konnte. Man hat den Himmel der Werte und die Felder der Gesellschaft großzügig vermessen – und dann recht schematisch zugeordnet: die wirtschaftliche (Markt-)Ordnung ist der Bereich der Freiheit; Gleichheit und Gerechtigkeit müssen vornehmlich durch Bildungspolitik verwirklicht werden; Solidarität ist Gebot und Ziel der Sozialpolitik.

Dies mag gewiß vereinfacht sein, aber es scheint doch die Wirklichkeit eher zu kennzeichnen denn zu karikieren. Unstrittig ist: Die kurzschlüssige Gleichsetzung von bestimmten Werten und bestimmten Politikfeldern hat ganze Be-

reiche der Politik und Gesellschaft in Unordnung gebracht, und darüber hinaus die Legitimation von Ordnungen durch Grundwerte nicht immer gefördert. Die Realität straft den hohen Anspruch vielfach Lügen. So wachsen in der Einschätzung der Bürger die Zweifel, ob Maßnahmen und Defizite im Bereich der Sozialpolitik sich durch das Prinzip der Solidarität rechtfertigen lassen; die Bedenken nehmen zu, ob Bildungspolitik mehr Chancengerechtigkeit oder neue Ungleichheiten geschaffen hat; und selbst die Zustimmung zur marktwirtschaftlichen als einer freien und im Interesse aller (und nicht nur weniger: der Unternehmer) liegenden Wirtschaftsordnung erweist sich bei Umfragen als wesentlich geringer denn vermutet. Nur wenn es der Politik gelingt, die Grundwerte in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit zu sehen und zu verwirklichen, das heißt: sämtliche Grundwerte in sämtlichen Bereichen anzuwenden, wird sie in der Lage sein, drängende Probleme in Staat und Gesellschaft zu lösen und bei den Bürgern eine Zustimmungsbereitschaft auszulösen, die tiefer wurzelt als in wirtschaftlichem Erfolg. Eine solche Politik aber wäre zugleich die Antwort auf die Fragen, die der Wertwandel aufwirft.

In einzelnen würde dies bedeuten:

1. Die *Wirtschaftsordnung* und die Wirtschaftspolitik dürfen nicht nur von dem Prinzip Freiheit her gedacht und bewertet werden, sondern man muß auch fragen, wo und wie mehr Spielräume für Brüderlichkeit und Solidarität, für eine breitere „Motivationsvielfalt menschlichen Handelns" im Wirtschaftsleben geschaffen werden könnten und müßten[9]. Ist die Ungleichheit in der Vermögensverteilung wirklich noch zu verteidigen durch Verweise auf Freiheit, Marktwirtschaft und Leistungsprinzip, oder hängt am Ende die Zukunft einer freien Wirtschaftsordnung nicht auch an mehr Gleichheit?

2. In der *Bildungspolitik* ist abzurücken von einer eindimensionalen, nur auf Gleichheit und Gerechtigkeit fixierten Strategie, deren Kontraproduktivität inzwischen auf weiten Strecken sinnfällig geworden ist (so gibt es heute mehr Abiturienten, aber auch mehr Hauptschüler ohne Abschluß als vor zehn Jahren). Die Bildungspolitik war auf Gerechtigkeit und Gleichheit fixiert, und hat gerade deswegen vielfach beides verfehlt. Daß Freiheiten zu schaffen auch im Schul- und Hochschulwesen richtig und nützlich ist, blieb unbeachtet, und damit entfielen Anreiz- und Steuerungssysteme, die das Bildungswesen insgesamt nicht nur freiheitlicher, sondern auch leistungsfähiger und sozial gerechter machen könnten.

Eine solche Reform der Reform unter dem Motto „Mehr Freiheit im Bildungswesen" hätte weitreichende und befreiende Konsequenzen: mehr Vertrauen statt Kontrolle (von der Einstellung der Lehrer bis zur Gestaltung der Lehrpläne); Abbau der Überbürokratisierung und Regelungswut; Förderung von Alternativen und Konkurrenz zum staatlichen Schulmonopol.

3. In der *Sozialpolitik* muß das Denken in falschen Alternativen (Freiheit

contra Gleichheit) überwunden werden. Der Sozialstaat ist nicht an seine Grenzen gestoßen, wie die einen vereinfachend behaupten, und er läßt sich nicht beliebig ausdehnen, wie andere meinen. In dieser verzerrten Perspektive läßt sich nur noch entscheiden, ob man mehr oder weniger tun, d. h. mehr oder weniger Geld ausgeben will. Sozialpolitik wird nach den finanziellen Eingaben beurteilt (quantitative Sozialpolitik), nicht nach ihren Ergebnissen für die Menschen (qualitative Sozialpolitik). Es kommt nicht in den Blick, ob und was man anders tun kann und soll: um auch die Neue Soziale Frage zu lösen[10], um nicht nur materielle Armut, sondern auch seelische Not und Einsamkeit zu lindern, um soziales Wirken nicht auf staatliche Leistungen zu beschränken, sondern auch auf zwischenmenschliche Solidarität auszuweiten[11]. Die verschütteten Möglichkeiten zwischenmenschlicher Solidarität freizulegen und sie zu aktualisieren ist eine vorrangige Aufgabe der Sozialpolitik.

Die Bereitschaft zu helfen ist vorhanden. Aber für die, die helfen wollen und können, ist es oft schwierig herauszufinden, wer Hilfe braucht und anzunehmen bereit ist. In Begriffen der ökonomischen Theorie gesprochen: Angebot und Nachfrage nach zwischenmenschlicher Zuwendung treffen sich nicht, es gibt dafür keinen „Markt". Niemand scheint auch so recht ein Interesse daran zu haben, dies zu ändern. Staatliche und andere Sozialbürokratien haben sich kräftig eingerichtet und ausgebreitet: Sie sprechen von „Krankengut", definieren „Sozialfälle", betreuen, beherrschen, verteidigen Betreuungsdomänen. So entwikkeln auch „soziale" Institutionen recht handfeste Eigeninteressen. Wer, am Rand der Gesellschaft, Hilfe braucht, sieht sich schnell behandelt, eingeteilt, zugewiesen. Und wer helfen will, muß sich vielfach in diese Bürokratien hineinbegeben. Mehr soziale Gerechtigkeit ist auf den eingefahrenen Geleisen nicht zu erreichen. Wir brauchen mehr *angewandte Sozialpolitik*, einen „Sozialstaat zum Anfassen" (Rolf Zundel).

Ein neuer Begriff von Politik

Der Versuch, die Folgen des Wertwandels für die Politik zu bedenken, hat zu Vorschlägen geführt, die den einen nicht konkret genug, den anderen zu konkret erscheinen werden. In jedem Fall bestand die Antwort nicht in einem neuen großen Entwurf für die Politik der Zukunft. Dies ist kein Zufall, sondern ein Zeichen für die veränderte Situation. Liberalismus und Sozialismus, die großen Entwürfe der Neuzeit für die Gestaltung der Gesellschaft, folgten, bei aller politischen Gegnerschaft, einem gemeinsamen politischen Paradigma, das inzwischen an seine Grenzen gestoßen ist. Nach 1945 wollte die „Soziale Marktwirtschaft", wie in den „Düsseldorfer Leitsätzen" der CDU von 1949 nachzulesen ist, den Sozialismus ebenso überwinden wie die „sogenannte ‚freie Wirtschaft'

liberalistischer Prägung". Sie hat damit vom Ansatz her die traditionellen Entwürfe überwunden, ohne den Versuch zu machen, die Gesellschaft konstruktivistisch nach einem vorgängigen Entwurf zu gestalten. Diesen Versuch einer „blue-print-policy" (Politik nach einer Blaupause) hat die Bundesrepublik erst nach 1969 gesehen.

Wenn es zutrifft, daß der Wertwandel nur Zeichen eines Epochenwandels ist, dann bedeutet dies auch: die Grenzen traditioneller Entwürfe für Wirtschaft und Gesellschaft verlangen nicht einfach nach anderen, neuen, aber ebenso umfassenden Entwürfen, sondern sie erfordern den Abschied von Hoffnungen, die die Politik nicht einlösen kann. *Sie erfordern einen neuen Begriff von Politik, der nicht auf ein durch Politik zu erreichendes Ziel abstellt, sondern von ihren Ergebnissen, das heißt von ihren Folgen für die Menschen her denkt.* Das ist ein grundlegender Unterschied. Im ersten Fall ist immer die Einladung zur Immunisierung der eigenen Ordnungsentwürfe enthalten. Dies ließe sich an der ordnungspolitischen Debatte der vergangenen Jahrzehnte deutlich zeigen. Vertreter des Liberalismus wie des Sozialismus haben immer wieder versucht, durch Zusatzannahmen, Ad-hoc-Hypothesen, Aufspüren von Sündenböcken ihre reine Lehre zu retten. Die Diskussion wurde immer abstrakter – und sie hat sich immer weiter von den Problemen der Zeit entfernt. Die einen haben vergessen, daß individuell-rationales Kalkül nicht immer zum gemeinsamen Vorteil aller führen muß, die anderen ließen sich von Kapitalismuskritik und Staatsvertrauen dazu verführen, über ganze Gesellschaftsbereiche Bürokratien überzustülpen, ohne zu fragen, was sich darunter verbirgt und was dabei herauskommt.

In beiden Fällen läßt sich also eine Selbsttäuschung über die Folgen des eigenen Handelns beobachten, die die traditionelle Politik, so unterschiedlich auch ihre Vorzeichen sein mögen, kennzeichnet. Ein Ausweg aus diesem Dilemma läßt sich nicht umfassend und pauschal beschreiben. In jedem Fall aber führt er über eine umfassende Ordnungspolitik, die den Dualismus von Markt und Staat überwindet[12], und über eine bloße Wirtschaftsgesellschaft hinaus.

Beide Aspekte hängen eng zusammen. Und beide führen zurück zu inzwischen verschütteten Quellen ordnungspolitischen Denkens. „Im Mittelpunkt der liberalen ordnungstheoretischen Diskussion steht seit nunmehr fast drei Jahrhunderten das Problem, wie die Gesellschaft zu gestalten sei, damit die Freiheit des einen Menschen nicht die Freiheit des anderen gefährde, damit jeder einzelne sich dem eigenen Lebensentwurf entsprechend realisieren könne, ohne den anderen um dessen Selbstverwirklichung zu bringen. Bei der Behandlung dieses Problems lag der Hauptakzent anfangs auf der Gestaltung von Kollektiven und von deren Beziehungen . . . Die Regelung der sozialen Beziehungen wurde am Beginn der ordnungspolitischen Diskussion in der Gestaltung von Kollektiven gesucht." [13]

Am Anfang stand also eine Ordnungstheorie und Ordnungspolitik der Kollektive (Federalist Papers in den USA; Staatslehre und Verfassungsrecht in Deutschland), nicht des Marktes. Die klassischen Liberalen, auch Adam Smith, wollten eine Gesellschaft gestalten, nicht nur eine Wirtschaft ordnen. Die Theorie der Sozialen Marktwirtschaft umfaßt schon vom Begriff her nicht nur eine Ordnung des Marktes, sondern auch des sozialen Bereichs. Und die katholische Soziallehre hat immer die personale und die soziale Dimension des Menschen betont. Gerade wer nicht von Systemen und von Ideologien, sondern vom einzelnen Menschen her Politik denkt und gestaltet, kann und muß ganz unorthodox fragen, welche Werte und Ziele, welche Bedürfnisse und Interessen der Mensch allein oder in Primärgruppen, welche er auf dem Markt und in Verbänden, welche er nur über den Staat und supranationale Organisationen erreichen bzw. befriedigen kann und wie die Ordnungen und Beziehungen jeweils zu gestalten sind.

Diese Perspektive ist zugleich bescheidener – sie erwartet nicht mehr alles vom Markt oder vom Staat, und umfassender – sie verkürzt das Zusammenleben der Menschen nicht auf ökonomische Beziehungen und reduziert die Gesellschaft nicht auf eine Wirtschaftsgesellschaft. Diese umfassende Perspektive ist unerläßlich, um die Politik wieder mit den Erwartungen der Menschen in Einklang zu bringen[14].

In den fünfziger Jahren war dies mehr der Fall als heute. Damals war eine wirtschaftlich erfolgreiche Gesellschaft mehr als nur wirtschaftlich erfolgreich. Heute wissen wir, daß wirtschaftliches Wachstum nicht nur Möglichkeiten schafft, sondern auch einschränkt[15]. Mit der Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland zu einer erfolgreichen Wirtschaftsgesellschaft ist auch der Glaube an die problemlösende, Glück und Zufriedenheit stiftende, legitimierende Kraft dieser Wirtschaftsgesellschaft gewachsen. Dieser Glaube enthüllt seltsame Paradoxa: Es ist, als hätten einige Gegner des Marxismus dessen zentrale These übernommen, das ökonomische Sein bestimme das Bewußtsein, während der Marxismus durch die anhaltende Attraktivität seiner Ideen auf viele Intellektuelle gerade die Macht von Ideen und die Grenzen der Ökonomie erweist – und sich damit selbst widerlegt, während seine Gegner ihm zu glauben scheinen.

„Jeder hat Anspruch auf eine Aufgabe"

Damit schließt sich der Kreis. Glücksvermittlungsprogramme zu entwerfen und durchzusetzen, auf diesen einfachen Nenner, so sagten wir zu Beginn, lasse sich die Politik der Neuzeit bringen. Dabei ging diese Politik – einfach und bildlich gesprochen – von der Vorstellung aus, der Mensch gleiche einem leeren Gefäß, das man nur mit Gütern anzufüllen brauche, und schon steige entsprechend

der Grad der Zufriedenheit und des Glücks. Eine ähnliche Denkfigur herrschte lange Zeit auf einem anderen Gebiet: Die positivistische Wissenschaftslehre erklärte sich so den Erkenntnisfortschritt der Wissenschaften. Karl R. Popper hat dies in seiner Kritik des Positivismus als die „bucket-mind-theory" der Wissenschaft beschrieben und kritisiert: der menschliche Geist als leerer Korb, in den man nach und nach empirische Betrachtungen, Sinneseindrücke usw. hineinfüllt, um auf diese Weise das Wissen anzureichern.

Dieses überholte positivistische Wissenschaftsverständnis ist heute weitgehend verabschiedet, das ebenso überholte positivistische Politikverständnis beherrscht jedoch nach wie vor die Szene. Wie aber Wissenschaft nicht durch Beobachtungen, sondern durch Theorien fortschreitet, sowenig wird sich der politische Fortschritt künftig im Rahmen des traditionellen politischen Glücksparadigmas vollziehen. Der *Wert- und Epochenwandel erfordert einen Glücksparadigmawechsel.* Über die Zielerfüllung der Politik entscheiden künftig nicht mehr nur äußere Daten und Gaben, sondern die Fähigkeit der Menschen, damit umzugehen. Über Glück und Zufriedenheit entscheiden nicht allein objektive Ressourcen, sondern das subjektive Vermögen der Menschen, davon den rechten Gebrauch zu machen. „Haben oder Sein" (Erich Fromm) ist keine Alternative, die Formel verweist aber doch in die richtige Richtung.

Wenn Politik weiterhin dem Glück der Menschen dienen will – und dies ist seit Aristoteles ihre klassische Bestimmung –, dann kann sie dies vor allem dadurch tun, daß sie Spielräume für sinnvolles Handeln schützt und schafft. Den Pessimismus Sigmund Freuds, das Glück der Menschen sei im Schöpfungsplan nicht vorgesehen, widerlegen Menschen, die den Sinn ihres Tuns erleben. Politik stößt hier gewiß an ihre Grenzen. Sie kann die Wunden nicht heilen, die andere geschlagen haben. Das „Leiden am sinnlosen Leben" [16] läßt sich politisch nicht beheben, aber es ist auch nicht unberührt von Politik. Über die Gesamtheit persönlicher und gesellschaftlicher Möglichkeiten und über die Möglichkeiten, die dem einzelnen zur Verfügung stehen, entscheidet immer auch die Politik, direkt oder indirekt.

Der Übergang von den sechziger zu den siebziger Jahren stand im Zeichen großer Hoffnungen. Jetzt, nach zehn Jahren, richtet man sich ein in den Beständen. Man konjugiert Politik im Passiv: sie wird gemacht, geschieht, ereignet sich. Man glaubt die Ursachen für die Folgen, die uns betreffen, weit draußen, unerreichbar, nicht zu beeinflussen, ähnlich wie bei Naturkatastrophen. Politik als Schicksal; Betroffene, nicht Beteiligte; Fatalismus durchsetzt mit dem vagen Glauben, es werde nochmal gutgehen: dies ist die Innenansicht eines zu den Richtlinien der Politik erhobenen verkürzten Pragmatismus. Unfähigkeit zur Politik, heute wie damals, als alles machbar schien.

Die Folgen dieser Unfähigkeit zur Politik beeinflussen das Lebensgefühl der Menschen. Ihr Glück erschaffen sie nicht nur aus sich selbst, es erwächst auch aus

überindividuellen Sinnzusammenhängen, es lebt von dem Gefühl, einen Beitrag zu leisten, eine Aufgabe zu erfüllen, etwas Sinnvolles zu tun. *„Jeder hat Anspruch auf eine Aufgabe"*, so verwandelte Gerhard Schmidtchen Dorothee Sölles Satz: „Jeder hat einen einklagbaren Anspruch auf Glück"[17]. Von Aufgaben, die die Grenzen der eigenen Interessen, des eigenen Lebens, des eigenen Landes und der eigenen Generation übersteigen, von Aufgaben, die der Anstrengungen und auch der Opfer würdig sind, davon hängen Glück und Sinnerfüllung ab.

In der Vormoderne waren solche Aufgaben und Ziele vorgegeben. Auch für den calvinistischen Kapitalisten waren sie unproblematisch: Das Streben nach Reichtum war in einer Wettbewerbsgesellschaft nicht nur Vorbedingung für das Überleben, es verbürgte auch das Heil im Jenseits. Das 19. und 20. Jahrhundert sahen Aufstieg und Perversion von Ersatzreligionen. Die USA erlebten positivere Beispiele: Roosevelts „New Deal"; Kennedys Raumfahrtprogramm, Johnsons „Great Society", Carters Politik der Menschenrechte.

In der Bundesrepublik Deutschland lagen Aufgaben und Ziele zunächst auf der Straße (Wiederaufbau), teils wurden sie in kühnen Visionen wider alle Erfahrung und Vernunft entwickelt (Europäische Einigung), teils wurde ihre geistige Faszination gar nicht richtig erkannt (Soziale Marktwirtschaft). Die Studentenbewegung formulierte neue Ziele. Die Politik des vergangenen Jahrzehnts hat viel angestrebt und wenig erreicht. Heute ist das Angebot an gesellschaftlichen Zielen defizitär. Was aber machen Jugendliche, die aktiv sein wollen, ohne Möglichkeiten sinnvollen Handelns zu haben? Die Antworten werden täglich gegeben, und nicht immer berichtet die Tagesschau darüber.

Hier liegt eine Herausforderung für die Politik, vor allem für eine Politik, die sich der Freiheit verpflichtet weiß – Freiheit nicht nur als Befreiung von äußeren Abhängigkeiten, auch nicht nur als Wahl zwischen Konsumgütern, sondern als Freiheit, zwischen Aufgaben und Zielen entscheiden zu können.

ANMERKUNGEN

[1] In dieser Zschr. 197 (1979) 363–372.

[2] P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, Das Unbehagen in der Modernität (Frankfurt 1975) (Der Titel der amerikanischen Ausgabe trifft Inhalt und These genauer: The Homeless Mind. Modernization and Consciousness, New York 1973).

[3] H. Klages, Handlungsrelevante Probleme und Perspektiven der soziologischen Wertforschung, in: Handlungstheorien interdisziplinär IV, hrsg. v. H. Lenk (München 1977) 304.

[4] E. Noelle-Neumann, Politik und Glück, in: Freiheit und Sachzwang, hrsg. v. H. Baier (Opladen 1977) 208–263, 252 ff.

[5] K. O. Hondrich, Der Wohlfahrtsstaat und die Konstitution sozialer Probleme (Referat auf dem 19. Deutschen Soziologentag, Berlin 1979); Machen soziale Reformen glücklich? in: Die Zeit Nr. 30, 18. 7. 1975.

[6] Vgl. dazu W. Weidenfeld, Konrad Adenauer und Europa (Bonn 1976) 92–100, wo „die politische Funktion des Christlichen" im Verständnis Konrad Adenauers beschrieben ist.

[7] Auch daran hat es in den letzten Jahren gefehlt: Die einen haben den sozialen Wandel hypostasiert und geglaubt, vom Verlust einiger Funktionen der Familie auf deren Funktionslosigkeit insgesamt schließen zu können, die anderen haben gemeint, es bedürfe nur der Wiedererweckung der alten Werte, um auch die alten Sicherheiten herzustellen. Eine schlechte Analyse ist auch hier Grundlage einer schlechten Politik, die die Hoffnungen der Menschen verfehlt.

[8] R. Eckert, Geschlechtsrollen, Familienstruktur und Bevölkerungsentwicklung, in: Schrumpfende Bevölkerung – wachsende Probleme?, hrsg. v. W. Dettling, 207–214.

[9] K. Mackscheidt, Der Entfaltungsspielraum bei dezentraler Steuerung (Manuskript 1979).

[10] H. Geißler, Die neue Soziale Frage (Freiburg 1976); W. Dettling u. a., Die Neue Soziale Frage und die Zukunft der Demokratie (²1977).

[11] B. Badura, P. Gross, Sozialpolitische Perspektiven (München 1976).

[12] Dazu ausführlicher: W. Dettling u. a., Die Neue Soziale Frage, 139 ff.; Ph. Herder-Dorneich, Soziale Ordnungspolitik (Stuttgart 1979).

[13] G. Kirsch, Ordnungspolitik und interkollektive Beziehungen (Manuskript 1979).

[14] Dies ist eine ebenso aktuelle wie grundsätzliche Frage der Politik. Vgl. dazu auch die Gedanken und Erinnerungen von Peter Glotz über Gespräche mit Helmut Schmidt, in: P. Glotz, Die Innenausstattung der Macht. Politisches Tagebuch 1976–1978 (München 1979).

[15] B. Strümpel, Die Krise des Wohlstands (Stuttgart 1977).

[16] So etwa die Nöte jenes amerikanischen Studenten, den Viktor E. Frankl immer wieder zitiert: „Ich bin 22 Jahre alt. Ich besitze einen akademischen Grad, besitze einen luxuriösen Wagen, bin überhaupt finanziell unabhängig, und es steht mir mehr Sex und Prestige zur Verfügung, als ich verkraften kann. Was ich mich frage, ist nur, was das alles für einen Sinn haben soll" (V. E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg 1978, 32).

[17] G. Schmidtchen, Die Kosten des Fortschritts, 23.

Heinz-Egon Rösch

Politik mit dem Sport

Der Vierte Sportbericht der Bundesregierung

Seit der Antike stehen Politik und Sport in ihrer geschichtlichen Entwicklung in einer engen Wechselbeziehung. Der Athlet der Olympischen Spiele und der panhellenischen Spiele des Altertums war als Vertreter seiner Vaterstadt, der Polis, ein vom Volk und der Volksvertretung gefeierter Held, wenn er als Olympionike, als Olympiasieger, zurückkehrte. Dichter und Künstler rühmten ihn in Hymnen und Bildwerken (Oden des Pindar, Pheidias usw.). Er wurde mit vielen Ehren überschüttet, und es wurden ihm materielle Vergünstigungen eingeräumt, wie sie anderen freigeborenen Mitgliedern der Polis nie zuteil wurden. Der Kölner Sporthistoriker Manfred Lämmer berichtete in einem Vortrag vor der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg über den antiken Olympiasieger:

„Es wird häufig übersehen, daß die Sieger in Olympia und bei anderen panhellenischen Spielen zwar auf dem Kampfplatz selbst nur einen Ehrenpreis in Form eines Kranzes erhielten. Doch in ihren Heimatstädten wurden sie mit Belohnungen und Privilegien überschüttet. So zahlte der athenische Staat seit dem Anfang des 6. Jh. v. Chr. einem Olympiasieger 500, einem Sieger bei den Isthmischen Spielen 100 Drachmen . . . In fast allen griechischen Städten hatten Sieger bei den panhellenischen Spielen das Recht, ihr ganzes Leben hindurch kostenlos im Prytaneion (Rathaus) der Stadt zu speisen . . . Die Sieger waren fast überall von Steuern und Liturgien, den hauptsächlichen Belastungen eines griechischen Bürgers, befreit. Sie besaßen besondere Rechte in politischen Gremien, bekleideten im Kriegsfall hohe militärische Ränge mit besonderem Anspruch auf Beute und nahmen Ehrenplätze bei Festen und Prozessionen ein." [1]

Olympiasiege waren keine Privatangelegenheit, sondern in der Regel eine Staatssache. Zu ähnlichen Ergebnissen im Verhältnis von Politik und Sport in der Antike kommen die subtilen Untersuchungen des Münchener Altphilologen Horst Buhmann, wenn er auf die von der Polis mitgetragenen Vorbereitungen der Olympiakämpfer und die damit verbundenen Gefährdungen und Probleme hinweist:

„Mit dem Ziel, bei den panhellenischen Spielen möglichst erfolgreich abzuschneiden, ließ man, zunächst nur in Sparta, seit der 2. Hälfte des 6. Jh. v. Chr. aber auch in den übrigen Staaten, bereits Jugendliche regelmäßig zu Wettkämpfern ausbilden und dabei (wohl seit dem Ende des 5. Jh. v. Chr.) sogar die Anwendung von Zwangsdiät und Zwangsanstrengungen zu; man merkte nicht oder übersah bewußt, daß dies, wie Aristot. polit. 8, 1338b feststellt, einen Raubbau am jugendlichen Organismus bedeute, weswegen es auch kaum olympische Knabensieger gebe, die später noch einmal in der Männerklasse gesiegt hätten." [2]

Es ließen sich noch viele Beispiele zu dem Verhältnis von Politik und Sport in der Geschichte aufzeigen. Es sei nur erinnert an die Ritterturniere, die in einem politischen Zusammenhang standen, an die Verbindung von nationalstaatlicher Politik und deutschem Turnen in der zweiten Hälfte des 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert. Der Begründer des Turnens, Friedrich Ludwig Jahn, war alles andere als ein unpolitischer Mensch, der sich in den Befreiungskriegen und in der Frankfurter Nationalversammlung 1848 hervortat. Die Sportpolitik im Dritten Reich wie auch die der DDR ist in jüngster Zeit ein ausführliches Studienobjekt von Sporthistorikern und Sportsoziologen[3].

Sportpolitik nach 1945

Nach dem vorübergehenden Verbot der turnerischen und sportlichen Aktivitäten nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Besatzungsmächte konnte sich erst allmählich der Sport in Deutschland konsolidieren. 1950 wurde in Hannover der Deutsche Sportbund (DSB) gegründet, mit ein Verdienst der geschickten Leitung von Prälat Ludwig Wolker, dessen Mitarbeit im DSB später von Willi Bokler und Paul Jakobi weitergeführt wurde. Der DSB entwickelte sich zum mitgliederstärksten Verband in der Bundesrepublik Deutschland (heute 16 Millionen Mitglieder), mit das Verdienst einer ausgezeichneten, im guten Sinn „Sportpolitik". An der Spitze des DSB steht heute ein Politiker vom „alten Schrot und Korn", der langjährige ehemalige Innenminister von Nordrhein-Westfalen, Willi Weyer. Der DSB, seine Landes- und Fachverbände, seine Verbände mit besonderer Aufgabenstellung (zu denen auch der 355 000 Mitglieder zählende DJK-Sportverband gehört), seine 45 000 Vereine, stellen in sich schon ein politisches Potential, ein politisches Gemeinschaftsgefüge überparteilicher Art von hohem Rang dar.

Sieht man einmal von den Sportarten wie Fußball, Handball, Schwimmen, Leichtathletik usw. ab und differenziert man den Sport in seine Schwerpunktgebiete wie Breitensport, Freizeitsport, Hochleistungssport, Spitzensport, Berufssport, Schulsport, Behindertensport usw., so wird deutlich, daß der Sport ein ausgesprochenes „Subsystem" unserer Gesellschaft geworden ist, das alle Charakteristika unserer heutigen Gesellschaft trägt. An diesem Subsystem partizipiert in gleicher Weise die Politik, sei es Kommunal-, Landes- oder Bundespolitik.

Versucht man das *Verhältnis von Politik und Sport* ein wenig näher zu differenzieren, so ergeben sich zumindest drei Bereiche, die von Bedeutung sind[4]:

1. *Sportpolitik* im Sinn einer Weiterentwicklung und Förderung des Sports auf allen Ebenen. In diese Kategorie fallen die Aktivitäten des Deutschen Sportbunds und seiner Organe.

2. *Politik und Sport* mit den Mitteln der Politik und der (demokratischen) Parteien, teils bewußt als Prestige-Politik betrieben (international, national, zum Nutzen der Partei), teils im Sinn der Weiterentwicklung und Förderung des Sports für das Individual- und Gesamtwohl. Die Parteiprogramme von SPD, CDU, CSU, FDP zum Sport zeigen in ihren Grundzügen deutlich diese Merkmale. Sie sind in ihren Aussagen nahezu identisch[5].

3. *Politische Ideologiebildung im Sport,* zumeist theoretischer Art, bringen vorwiegend (zumeist einseitige) gesellschaftspolitische Absichten zum Ausdruck. Sie zeigte sich besonders stark in der Diskussion um die „Leistung im Sport" (ab 1969), aber auch in kommunistischen und sozialistischen Sportauffassungen, die von Parteiideologien bestimmt werden[6].

Die beiden erstgenannten Bereiche „Sportpolitik" und „Politik und Sport" sind auch maßgebend für das Verhältnis von Gemeindepolitik, Landespolitik und Bundespolitik zum Sport.

Der Vierte Sportbericht der Bundesregierung

Als Bundestagsdrucksache 8/2033 erschien am 3. August 1978 der „Vierte Sportbericht der Bundesregierung". Vergleicht man diesen Bericht mit dem am 22. Januar 1976 erschienen „Dritten Sportbericht der Bundesregierung" (Drucksache 7/4609), so fällt sofort die neue Aufmachung des Berichts in Buchformat auf gegenüber der losen Amtsblatt-Veröffentlichung des dritten Berichts. Die Titelseite ziert der deutsche Bahn-Vierer der Radamateure, der bei den Olympischen Spielen 1976 in Montreal Olympiasieger wurde. Im Inneren des 176 Seiten starken Berichtsbands, der vom Referat Öffentlichkeitsarbeit des Bundesinnenministeriums herausgegeben wurde, sind ganzseitige Fotos von Olympiasiegern, Weltmeister- und Europameisterschaftsersten wie Guido Kratschmer, Annegret Richter, Brigitte Holzapfel, Hans-Günter Winkler, Eberhard Gienger und anderen als „Aushängeschilder der Nation" zu sehen.

Seit vielen Jahren gilt die Abmachung, daß die Förderung des Hochleistungssports, die Errichtung und der Ausbau von Bundesleistungszentren, die Anstellung und Bezahlung der immer zahlreicher werdenden Bundestrainer, die Unterhaltung des Bundesinstituts für Sportwissenschaft, die Verwaltungskosten des Deutschen Sportbunds und bestimmte nationale und internationale Sportangelegenheiten vom Bund finanziert und betreut werden. Hingegen werden im Rahmen der Kulturhoheit der Länder der Vereins- und Schulsport, der Breiten- und Freizeitsport und der Sportstättenbau (mit Ausnahme der Bundesleistungszentren) von den Ländern gefördert, so von den Sozial- und Kultusministerien. Die Städte und Gemeinden beteiligen sich zum Beispiel beim Sportstättenbau nach Maßgabe ihrer Steueraufkommen. Diese Aufteilung der einzelnen „Sportkompetenzen" hat sich im allgemeinen bewährt.

Die Autonomie des Sports wird von den Politikern bei jeder sich bietenden Gelegenheit beteuert, so auch im Vorwort zum Vierten Sportbericht durch den Minister des Inneren, Gerhart Rudolf Baum, als dem zuständigen Minister:

„Die Bundesregierung läßt sich in ihrer Sportpolitik vom Grundsatz der Autonomie und der Selbstverwaltung des Sports leiten. Sport ist grundsätzlich Sache der sporttreibenden Bürger und ihrer Organisationen. Der Staat kann nur dort entscheidend und helfend eingreifen, wo die Kräfte der Selbstorganisation nicht ausreichen. Eine derart verstandene Sportförderung erfordert eine partnerschaftliche Zusammenarbeit von Staat und Sport. Für Dirigismus und staatliche Reglementierung ist hier kein Raum. Die Bundesregierung fördert den Sport mit beachtlichen finanziellen Mitteln. Ihr Ziel ist es, die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen für den Sport so zu gestalten, daß unsere Sportler bestmöglichst gefördert werden und auch in internationalen Wettkämpfen bestehen können." [7]

Auf der anderen Seite legen der Deutsche Sportbund und sein Präsident Willi Weyer entschiedenen Wert auf Unabhängigkeit und Selbstverwaltung des deutschen Sports. Für Staat und Sport gilt das Subsidiaritätsprinzip, das vom Bund gewährleistet wird:

„Der Bund gewährt den zentralen Sportorganisationen finanzielle Zuwendungen für die sportlichen und organisatorischen Maßnahmen, die im Bundesinteresse liegen. Er leistet diese Hilfe jedoch nur, wenn und soweit die eigenen Kräfte und Mittel der Sportorganisationen nicht ausreichen. Nach diesem Grundsatz der Subsidiarität ist staatliche Sportförderung Hilfe zur Selbsthilfe." [8]

Das „partnerschaftliche Zusammenwirken" von Politik und Sport, hier Bundesregierung und dort Deutscher Sportbund, ist daher Prinzip der Kooperation:

„Partnerschaft ist Ausdruck der Autonomie des Sports. Sie ist Voraussetzung für eine effektvolle Sportförderung, denn nur mit- und aufeinander abgestimmte Aktivitäten von Sport und Staat gewährleisten den Erfolg . . . Die Aufgaben der Bundesregierung erschöpfen sich nicht in der bloßen Mittelbereitstellung. Die Bundesregierung sieht vielmehr einen Schwerpunkt ihrer partnerschaftlichen Funktion darin, die Pläne und Vorstellungen des Sports ‚flankierend' zu unterstützen sowie Anregungen und Impulse zu geben. Ziel aller Bemühungen der Bundesregierung ist es, ein Klima zu schaffen, das dem Sport in unserem Lande günstig ist und seine optimale Entfaltung ermöglicht." [9]

Im Bericht werden nun alle Förderungsmaßnahmen des Bundes in den Jahren 1976–1978 angeführt. Dabei ist von Bedeutung, daß nicht nur das Bundesministerium des Inneren den bundesrepublikanischen Sport fördert; noch neun weitere Bundesministerien beteiligen sich an den Förderungsmaßnahmen. Zu den Aufgaben des Innenministeriums gehören unter anderen: die Förderung des Deutschen Sportbunds (DSB), des Nationalen Olympischen Komitees für Deutschland (NOK), der Leistungssportmaßnahmen der Bundessportfachverbände, die Sportinternate, Talentsuche und Talentförderung, soziale Betreuung der Hochleistungssportler, sportmedizinische Maßnahmen zugunsten der Hochleistungssportler, Förderung der Behindertensportverbände, Förderung des Sportstättenbaus, Förderung der Sportwissenschaft und des Bundesinstituts für

Sportwissenschaft, die innerdeutschen Sportbeziehungen, die Sportförderung in den Entwicklungsländern, die Deutsche Sportkonferenz, die internationalen Konferenzen im Rahmen der UNESCO und die Europäische Sportkonferenz. Das Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung beschäftigt sich u. a. mit dem Behindertensport, dem Sport im Arbeitsleben und mit der Betreuung ausländischer Arbeitnehmer. Das Verteidigungsministerium sorgt für den Sport in der Bundeswehr. Im Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit steht die Förderung der Deutschen Sportjugend und anderer zentraler Jugendverbände obenan und es kümmert sich um den „Plein-air-Sport" und um die Förderung von Sport und Spiel für ältere Menschen. Im Verkehrsministerium wird der Wasser-, Luft- und Motorsport verwaltet und das Postministerium kümmert sich um seine Postsportvereine. Der Bundesminister für innerdeutsche Beziehungen sorgt sich um die immer noch unzureichenden innerdeutschen Sportbegegnungen (laut Kalender, der mit den DDR-Sportbehörden abgestimmt werden muß, etwa 70 Begegnungen pro Jahr) und es fördert Sportmaßnahmen in Berlin. Das Ministerium für Bildung und Wissenschaft bemüht sich um die Förderung des Sports im Kindergarten-, Schul- und Hochschulbereich und widmet sich dem Spiel und Sport für behinderte und sozial benachteiligte Kinder und Jugendliche. Das Bundesfinanzministerium beschäftigt sich mit Steuervergünstigungen für Sportverbände und -vereine, behandelt die Übungsleiter-Frage und zögert die Spendenbescheinigungskompetenzen hinaus. Schließlich erläutert auch das Entwicklungsministerium seine Vorstellungen zur Förderung des Sports in der „Dritten Welt".

Man kann eine Fülle von Kompetenzen und Inhalten der Sportförderung in den einzelnen Bundesministerien feststellen. Sie führen mitunter zu Überschneidungen und verstärken ungewollt den bürokratischen Apparat in der Sportmittelverwaltung. Der Ruf nach einem einheitlichen „Bundessportministerium" ist daher schon des öfteren laut geworden, um die Angelegenheiten stärker zu konzentrieren, etwa nach dem Vorbild Frankreichs, der UdSSR und anderer Länder, die einen eigenen Sportminister haben. Man ist sich im Deutschen Sportbund und im deutschen Sport wie auch in der Bundesregierung einig, daß eine derartige Zentralisierung des Sports nicht nur ein weiteres Politikum bedeutet, sondern auch die bisherige Autonomie des Sports gefährdet.

Die finanzielle Förderung aus Bundesmitteln hat sich im Zeitraum von zehn Jahren beispielsweise im Haushalt des Bundesinnenministeriums nahezu vervierfacht. In den letzten drei Jahren betrugen die Mittelzuwendungen der zehn Bundesministerien: 1976: 228,222 Millionen DM (Olympia-Jahr!), 1977: 200,953 Millionen DM und 1978: 228,790 Millionen DM. Für 1979 und 1980 (wieder ein Olympia-Jahr) dürften sie weiter steigen.

Der „Anhang" des Vierten Sportberichts der Bundesregierung enthält eine Reihe von interessanten Dokumenten, die im einzelnen eine eingehende Würdi-

gung und Kritik verdienten. Diese Dokumente können im Rahmen dieses Beitrags nur genannt werden. Selbst in der Aufzählung machen sie die Vielfalt der Aufgaben und Probleme im Sport deutlich (in Auswahl): Leistungssportprogramm der Bundesregierung; Grundsätze für die Planung, Errichtung, Benutzung, Unterhaltung und Verwaltung von Bundesleistungszentren; Zweites Schwerpunktprogramm der sportwissenschaftlichen Forschung des Bundesinstituts für Sportwissenschaft; Resolutionen der II. Europäischen Sportministerkonferenz vom 4. bis 7. April 1978 in London (Resolution über „Sport in der Gesellschaft", über die künftige europäische Zusammenarbeit, über ethische und humane Probleme im Sport).

Kritik aus politischer Sicht

Landesregierungen haben darauf hingewiesen, daß der Bundesbericht die Kooperation und die Leistungen der Länder nahezu ausklammert. Auch wenn es sich um einen Bundesbericht handle, müßten landespolitische und kommunale Förderungsmaßnahmen koordinierend erwähnt werden, denn immerhin geben die Länder auf dem Sektor Sport (einschließlich Sportlehrer-Gehälter) jährlich 2 Milliarden DM aus, die Städte und Gemeinden in ihren Haushalten jährlich sogar 3 Milliarden, also insgesamt 5 Milliarden DM (!), wohingegen die knapp eine Viertel Milliarde DM des Bundes nur ein kleiner Betrag sei. So meldete in einer ersten Stellungnahme der rheinland-pfälzische Minister für Soziales, Gesundheit und Sport, Dr. Georg Gölter, Kritik am Vierten Sportbericht an:

„Er bedauere, daß die Leistungen der Länder und Gemeinden insbesondere auf dem Gebiet der Förderung des Schul- und Breitensports nicht ausreichend dargestellt worden seien . . . daß die Bundesregierung zur Frage, ob und wieweit sie den Wünschen der Turn- und Sportvereine nach weiterer steuerlicher Besserstellung Rechnung tragen wolle, keine Stellung genommen habe. Eine Verringerung der Abgaben könne den Vereinen wirksamer helfen und das ehrenamtliche Element stärker unterstützen, als dies staatliche Zuschüsse bewirkten." [10]

Aus dem Vierten Sportbericht wie auch aus der Stellungnahme von Minister Gölter wird deutlich, wie sehr es im politischen Tauziehen um die Gunst der Sportler und die Forderungen des Sports auf Profilierung ankommt.

Fragwürdige Projektförderung

Zu den neuen Projekten, die gefördert werden, gehört der weitere Ausbau der Autorennstrecke „Nürburgring", der immerhin die stolze Summe von 93 Millionen DM (nach Angabe der „Rheinzeitung", Koblenz, vom 11. 4. 1979) verschlingen wird und damit das größte Einzelprojekt einer Förderung dar-

stellen dürfte. Zudem sind seit 1970 mehr als 20 Millionen DM bereits in Baumaßnahmen am Nürburgring geflossen. Erstaunlich an dem ganzen Förderungsprojekt ist dabei die Tatsache, daß eine gemeinsame Förderung durchgeführt wird, an der sich der Bund und das Land Rheinland-Pfalz je zur Hälfte beteiligen. Alle im rheinland-pfälzischen Landtag vertretenen Parteien CDU, SPD, FDP haben das Projekt gebilligt (es war kurz vor den Landtagswahlen!). Als Begründung der Förderung des Projekts Nürburgring wurden weniger sportliche als infrastrukturelle, wirtschaftliche Gesichtspunkte geltend gemacht.

Nun ist gegen eine solche Begründung kaum etwas einzuwenden. Es fragt sich aber, ob tatsächlich durch die etwa fünfzehn Motorsportveranstaltungen auf dem Nürburgring, die jährlich stattfinden, viele neue Arbeitsplätze und eine Belebung des Fremdenverkehrs zu erhoffen sind, zumal eine exakte Entwicklungsprognose aussteht. Diese Gelder hätten beispielsweise für die Anstellung von dringend benötigten Sportlehrern an Berufsschulen besser verwendet werden können oder zur weiteren Förderung von Baumaßnahmen auf dem Gebiet des Sportstättenbaues, der Schaffung von Spielplätzen und Freizeitsportanlagen, oder zum Ausbau des dringend benötigten Radwegnetzes in den Städten, Gemeinden und auf dem Land. Sehr bedenklich ist generell die Förderung des Motorsports, speziell des Autorennsports, durch staatliche Mittel – einer Sportart, die am wenigsten mit Bewegung, Spiel und Sport zu tun hat, die als ausgesprochen ungesund und umweltfeindlich gilt. Diese, zusammen mit dem Boxsport, neuerdings als „Brutalsportart" bezeichnete Sportart zeigt eher negative als positive Auswirkungen auf die Bevölkerung im Nachahmungsverhalten vorwiegend jugendlicher Menschen. Des weiteren gilt es zu bedenken, daß der Motorsport fast vollständig kommerzialisiert ist (Autofirmen und Autozubehör, Erdölgesellschaften konkurrieren miteinander, Werbung und Reklame auf Rennwagen, Anzügen, Fahrerhelmen und an der Rennstrecke), so daß eher die beteiligten Firmen als Bund und Länder zur Finanzierung solcher Projekte dieses ausgesprochenen Berufssports schreiten müßten. Die Entwicklung im Motorsport wird ohnehin dazu führen, daß in etlichen Jahren der erfolgte Ausbau überholt sein wird.

Andere Projekte, die gefördert werden, betreffen Sportarten, die in der Klasse der Hochleistungs- und Spitzensportler heute bereits ausgesprochenen professionellen Charakter haben und sehr stark von kommerziellen Interessen und geschäftstüchtigen Managern gesteuert werden. Es handelt sich dabei vor allem um die Wintersportarten wie Ski alpin, Eishockey, Eiskunstlauf, um Fußball, Boxsport und Reiten. Die „Amateure" in diesen Sportarten benutzen die Gelegenheit eines Weltmeisterschafts- oder Olympiasiegs, um in das Profilager überzuwechseln. Dabei ist nichts gegen den Berufssport zu sagen – er gilt wie jeder Beruf; es ist jedoch fraglich, ob er indirekt mit Steuergeldern gefördert werden soll. Gleiches gilt auch für die Subventionierung oder gar Schulden-

erlasse von Profiklubs – vorwiegend im Fußball –, wenn Stadtparlamente aus kommunalpolitischen Erwägungen nur zu gern bereit sind, dem angestammten Stadtverein die Schulden zu erlassen, die oft mehrere Millionen DM betragen.

Vernachlässigung humaner, ethischer und sozialer Bereiche des Sports

Die Förderung des Sports durch den Bund, aber auch durch die Länder, ist vorwiegend materiell-finanzieller Art, was durchaus zu begrüßen ist. Sozial oder gar human und ethisch ist sie nur indirekt, insofern sie für die Existenzsicherung von Sportfunktionären, Trainern und Hochleistungssportlern eintritt, wenn diese in gesundheitliche oder soziale Nöte geraten. Sicherlich wird auch für die gesundheitlich-medizinische Betreuung gesorgt durch sportärztliche Untersuchungen. Sogar auf den Sektor der in ethische Bereiche führenden Doping-Probleme wird Bezug genommen durch den Ausbau des Doping-Kontrollsystems. Das alles ist aber noch relativ wenig, gemessen an dem Gesamtvolumen des Haushalts für die Sportförderung.

Was speziell auf diesen Gebieten in Zukunft noch stärker im Interesse der Förderung des Sports durch Bund und Länder zu berücksichtigen ist, könnte etwa folgende Bereiche erfassen:

1. Weiterer Ausbau der sportärztlichen und sportpsychologischen Beratung, Betreuung und Untersuchung nicht nur von Hochleistungssportlern, sondern auch von sporttreibenden Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, vornehmlich älterer Menschen.
2. Weiterer Ausbau des Doping-Kontrollsystems (eine Analyseeinrichtung und ein Doping-Beauftragter sind zu wenig) und der prophylaktischen Betreuung von Hochleistungssportlern bei der Verwendung von Anabolika und technischen Leistungs„hilfen", gemäß der Erklärung des Deutschen Sportbunds zum Spitzensport 1978.
3. Intensivere Planung und Bau von menschen-, umwelts-, bedürfnis- und behindertengerechten Spiel-, Sport- und Freizeitanlagen für alle Altersgruppen (wie das Beispiel Modellspielplätze Rheinland-Pfalz von 1976–1978 zeigt[11]).
4. Unterstützung von Projekten, die auf eine umweltfreundlichere sportliche Betätigung im Interesse eines ganzheitlichen Wohlbefindens von Personen und Gruppen hinauslaufen. Dazu zählen Radwegebau, Gewässerschutz vor Verschmutzung, Förderung der sog. Natursportarten, die nicht wettkampfbezogen sind, wie Radfahren, Klettern, Rudern, Schwimmen, Skiwandern. Bessere Planung und Erschließung von – auch fremdenverkehrsmäßig nutzbaren – Gebieten, in denen landschaftsbezogener Sport durchgeführt werden kann, der der Gesamtbevölkerung zugute kommt.
5. Die Förderungsmaßnahmen für den Sport in der Dritten Welt bedürfen

einer Akzentuierung. Bisher wurden in diesem Zusammenhang vorwiegend Bereiche gefördert, die zu sehr einem „industriegesellschaftlichen Sport-Export" gleichkamen, also Errichtung von Sportstätten europäisch-amerikanischer Prägung für entsprechende Leistungssportarten wie Leichtathletik, Gerätturnen und Ballspiele. Bei der Förderung des Sports in der Dritten Welt müßten vielmehr die sozio-kulturellen und ethnologischen funktionellen Gegebenheiten der Bevölkerung Berücksichtigung finden, um diese zu erforschen und sie im Sinn einer ihnen entsprechenden humanen und sozialen Weiterentwicklung – auch umgekehrt für Bevölkerung von Industrieländern – dienstbar zu machen[12]. Besonders der Schulsport in den Entwicklungsländern harrt einer gründlichen Förderung.

Trotz der hier vorgetragenen notwendigen Kritik kann der Vierte Sportbericht der Bundesregierung alles in allem als ein recht positiver Aufweis der zahlreichen Aktivitäten und der Durchführung von Projekten gewertet werden. Das gilt einmal für das partnerschaftliche Zusammenwirken mit den Sportgremien und der Subsidiarität in der Dienstfunktion (Dienstleistung) für den Sport und die sich sportlich betätigenden Menschen. Zum anderen handelt es sich um einen umfassenden Katalog von Aufgaben und Forschungsmaßnahmen, die einen repräsentativen Charakter haben und sich im internationalen Vergleich sehen lassen können. Nicht umsonst gelten diese Maßnahmen der Bundesrepublik in der ganzen Welt als ein einzigartiges Modell der Sportförderung.

ANMERKUNGEN

[1] M. Lämmer, Zur ideologischen Krise der Olympischen Spiele aus historischer Sicht, in: Bensberger Manuskripte Nr. 4 (Thomas Morus Akademie Bensberg 1976) 6. – 500 Silberdrachmen entsprachen etwa 1000 Tageslöhnen eines Handwerkers, also drei Jahren Arbeitslohn/Arbeitszeit.

[2] H. Buhmann, Der Sieg in Olympia und in den anderen panhellenischen Spielen (München 1972) 48.

[3] H. Bernett, Sportpolitik im Dritten Reich (Schorndorf 1971); G. Friese, Anspruch und Wirklichkeit des Sports im Nationalsozialismus (Ahrensburg 1974); H. J. Kramer, Körpererziehung und Sportunterricht in der DDR (Schorndorf 1969); A. Krüger, Sport und Politik (Hannover 1975); ders., Die Olympischen Spiele 1936 und die Weltmeinung (Berlin 1972); S. Moosburger, Ideologie und Leibeserziehung im 19. und 20. Jahrhundert (Ahrensburg 1972).

[4] Demnächst ausführlicher in: H.-E. Rösch, Politik und Sport in Geschichte und Gegenwart (Ploetz-Taschenbücher zum Zeitgeschehen, Freiburg 1980).

[5] W. Weichert, Sportpolitik und Sportcurriculum (Schorndorf 1976).

[6] Dazu: Einführung in die Sportwissenschaft, hrsg. v. H.-E. Rösch (Darmstadt 1978) 65 ff.

[7] Vierter Sportbericht der Bundesregierung (Stuttgart 1978).

[8] Ebd. 13. [9] Ebd.

[10] Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport Rheinland-Pfalz, Presseerklärung vom 19. 2. 1979.

[11] Spielplatzbericht Rheinland-Pfalz, vorgelegt vom Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport (Mainz 1978).

[12] Sport und Kulturwandel. Materialien zum internationalen Kulturaustausch (Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart 1978).

Lorenz Wachinger

Vergessene Themen der Theologie

Leben und Werk Joseph Bernharts

Joseph Bernhart, 1969 als 88jähriger gestorben, ist heute ein Vergessener. So mag es nicht umsonst sein, einen Lebenslauf aus seiner Feder voranzustellen.

„Geb. 8. 8. 1881 in Ursberg (Schwaben), 1900–1904 philosophisches und theologisches Studium an der Universität München. 1904–1907 in der Seelsorge. Erneutes Studium in München und theologische Promotion in Würzburg 1910. Philologische und historische Studien an der Universität Jena 1911/12. 1913 Heirat in London. Philosophische Promotion Würzburg 1928 (Herders Sprachästhetik). Schriftstellerisch tätig seit 1901, an ‚Hochland' seit 1905, durch Jahre Mitarbeiter der ‚Frankfurter Zeitung'. Reichliche Vortragstätigkeit, auch Reisen ins Ausland. Nach einer nationalsozialistischen Invektive (Parteitag 1937) gegen das Werk ‚Der Vatikan als Weltmacht' Publikation durch vier Jahre unmöglich geworden. 1943 Tod meiner Frau und Mitarbeiterin. – Mitglied der Bayerischen Akademie der Schönen Künste 1948. Mitglied der Società di Cultura, Venedig 1949. Honorarprofessor für mittelalterliche Geistesgeschichte, Universität München 1952. Großes Verdienstkreuz der Bundesrepublik 1956" (folgt eine Aufzählung der wichtigsten Bücher)[1].

Der Historiker des literarischen und geistigen Münchens der zwanziger Jahre und der Historiker des süddeutschen Katholizismus seit der Modernismus-Krise wird zu fragen haben, wer dieser Joseph Bernhart war – der Freund und Gesprächspartner der Peter Dörfler, Carl Muth, Philipp Funk und Hermann Hefele, der Josef Hofmiller, Paul Nikolaus Cossmann und Karl Alexander von Müller, Alois Dempf, Erik Peterson, Friedrich Heiler, Edgar Dacqué, Isolde Kurz und Konrad Weiß, Peter Lippert und Carl Sonnenschein. Wie steht er als Publizist, Theologe und Philosoph, Historiker und Herausgeber mystischer Texte zu dem Aufschwung des katholischen Geisteslebens der zwanziger Jahre: Münchener Hochland-Kreis, Kreis um Ildefons Herwegen und Maria Laach, um Max Scheler in Köln, um Guardini und Burg Rothenfels, Schell-Kreis um Hermann Platz in Bonn?

Und die andere Frage wird zu stellen sein, nicht anders als bei Guardini, Przywara u. a.: was von seinem Werk spricht noch zu uns, abgesehen von seiner Übersetzung der augustinischen Confessiones (bei Kösel, auch Fischer-Taschenbuch), der Auswahl aus Augustins „Gottesstaat" und „Bekenntnissen" bei Kröner, der dreibändigen kommentierten Thomas-Auswahl ebenda, und seiner „Philosophischen Mystik des Mittelalters" in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft?

Es ist ein weitläufiges, um nicht zu sagen zersplittertes Werk, dem der Zwang der Brotarbeiten oft anzumerken ist; dem ehemaligen Priester und freien Schriftsteller bot kein Lehrstuhl die Sicherheit, in der ein Opus magnum hätte reifen können. Sucht man nach einem Blickwinkel, unter dem sich sein Schrifttum halbwegs zu einer Einheit zusammensehen läßt, so bietet sich der Gesichtspunkt des Irrationalen: daß Bernhart mehr als die Theologie seiner Zeit von den dunklen Seiten der menschlichen Existenz angezogen, beunruhigt und herausgefordert ist. Das in den Beständen unseres Wissens nicht aufgehende Über- und Irrationale, das die mit dem Nachweis der Vernunftgemäßheit des Glaubens beschäftigte Theologie nicht wahrnimmt, könnte der rote Faden sein, der sich durch Bernharts theologische und philosophische Essays zieht und die vielfältigen Themen zusammenhält. Ein Denken also von den Grenzen des Wissens her, der Überlieferung und dem Mythischen verbunden, durch Ahnung und feine Fühlung in geschichtliche und natürliche Spannungen verstrickt, den Nachtseiten des Daseins, ja dem Mysterium des „Lammes, das geschlachtet ist von Anbeginn der Welt" (Offb 13, 8) ohne Ausweichen verpflichtet.

Das Irrationale – ein suspekter Begriff, obwohl R. Otto ihn im Untertitel seines berühmten Buchs über „Das Heilige" (1917) verwendet; die Theologen mochten sich nicht zu Protest und Provokation gegen den Rausch der technisch-naturwissenschaftlichen Rationalität entschließen. Heute wird das Irrationale philosophisch wieder interessant; der politologische Aspekt des Problems besonders zwingt zur Klärung und Unterscheidung; das beunruhigende Phänomen der Jugendreligionen demonstriert die Faszination, das Protest-Potential aus jenen dunklen Bereichen, über die eine moderne Theologie sich nicht ungestraft erhaben fühlen dürfte. Bernhart tritt zunächst auf als Zeuge einer seit hundert Jahren im Schatten stehenden, verdrängten theologischen Tradition, in der die Sache, wenn schon nicht der Begriff des Irrationalen präsent ist, und zwar bei gleichzeitigem höchstem Anspruch an die der Philosophia perennis verpflichtete Vernunft.

Traum, Okkultes, Mystik

Bernharts unbefangenes, gelegentlich leidendes, jedenfalls ganz und gar nicht psychoanalytisches Verhältnis zum *Traum* ist ein ganz offensichtlicher, deshalb nicht weiter zu behandelnder Beleg für seine Faszination durch die irrationalen Seiten des Lebens. Eine ungebrochene Kontinuität zu Nachklängen der Romantik zeigt sich darin[2], wie sie bei vielen dichterischen Zeugen des 19. Jahrhunderts da ist, gerade auch mit dem Unterton des Erschreckenden, das klare Erleben des Tages in Frage Stellenden. Vor allem ist an Alban Stolz zu erinnern, den Bernhart früh gelesen und dem er einen seiner ersten Hochland-Aufsätze gewidmet hat[3].

Das Thema Traum ist zu der Zeit – Freuds Traumdeutung erscheint 1900! – weder gesellschaftlich noch theologisch genehm und geht in die alleinige Zuständigkeit der Tiefenpsychologien über, bis in unseren Jahren das theologische Gespräch mit diesen dringlich wird und viel Erfahrung nachgeholt werden muß.

Neben Bernharts Ernstnehmen des Traums sind seine *okkulten Erlebnisse* zu erwähnen, von denen er in seinem Tagebuch aus den Jahren um 1944 und in den „Erinnerungen" erzählt: „meine von der Zukunft berührten Träume", besonders der in Jena, 1912, den er im nächsten Jahr anläßlich des London-Aufenthalts bestätigt findet; außersinnliche Wahrnehmungen, Totenanzeigungen, wieder wie bei Alban Stolz. Solche Erlebnisse öffnen ihn für den Bereich des Okkulten, dem er später nachgeht; von einer „dilatatio cordis" sprechen die „Erinnerungen", die sich, nimmt man sie mit den lebenslangen Angst- und Schuldträumen zusammen, als eine, auch schmerzhafte, Aufgebrochenheit für die „Nacht" zeigt – wieder hat man an die Romantik zu erinnern. Die Richtung seines Denkens ist damit auf ein bohrendes Grübeln verwiesen, ausgehend vom Erlebnis seiner selbst und des eigenen Wissens oder Ahnens vor dem Rätsel der Zeit, auf der Suche nach dem, was das in der Zeit Auseinanderliegende zusammenhalte.

Auf den Bahnen der alten Naturphilosophie geht er bis an die Grenzen der Theologie, einer naturphilosophisch angeregten und befragten Theologie, deren Geistbegriff die Natur einschließt wie das wissens- und sprachmächtige „hoc quod continet omnia" der Stoiker, das in Schrift und Liturgie eingegangen ist; ein Geistbegriff übrigens, der sich gegen das tiefenpsychologische Unbewußte nicht grundsätzlich wehren müßte.

Der Versuch, die Besonderheit Bernharts im Wahrnehmen des Überrationalen und Irrationalen, der „Nacht" zu finden, führt zu seiner Beschäftigung mit der *Mystik; Joseph Görres* ist dabei besonders zu erwähnen. Görres' kirchlich-politische Bedeutung ist im frühen „Hochland" viel diskutiert worden; die Görres-Gesellschaft hielt auf wissenschaftlichem Gebiet die Bedeutung dieser katholischen Symbolfigur des 19. Jahrhunderts hoch. So muß Bernhart ihn schon gekannt haben, als ihn der Insel-Verlag 1918 mit der Herausgabe einer Auswahl aus der „Christlichen Mystik" betraute, die dann erst 1927 in einem andren Verlag erscheint[4], mit einem großen Vorwort Bernharts.

Nun erscheint die Mystik in Görres' mächtigem Werk nicht nur als die helle, gottselige Innigkeit; seine grundlegende Zweiteilung, die über der „aufsteigenden" nicht die „absteigende" Mystik vergißt, gibt dem Thema Tiefe und Dunkelheit. Okkulte Phänomene, Besessenheit, die Dämonie der Natur, auch der menschlichen, die Polarität der Geschlechter, die Polarität Natur und Geist, die um einer höheren Einheit willen da sei, das Böse – aus all dem entwickelt Görres eine „Mystik der Geschichte" von neuplatonischen Gedanken aus, wie sie bei den deutschen Mystikern des Mittelalters da sind und über Böhme bei Fichte und besonders Schelling nachklingen.

So bestätigt und verstärkt Görres, was an eigener Betroffenheit, eigenem Leiden bei Bernhart bereitliegt, und bestimmt damit seine Auffassung der Mystik. Das Thema Mystik lag ja in der Luft, als er die Münchner Universität bezog; der Dogmengeschichtler Joseph von Bach empfiehlt ihm im ersten Semester schon die deutsche Mystik als besonderes Arbeitsgebiet, Carl Muth stellt ihm in seinem ersten Brief die Aufgabe, klärend in die mystische Sehnsucht der Zeit einzudringen. Es ist die Zeit der Eckhart-Renaissance und seiner monistischen Vereinnahmung; der Kampf um Eckhart fordert den historisch und dogmatisch sichtenden Theologen zu seiner theologischen Dissertation und zu einer schmalen Auswahl, die 1914 erscheint[5]. Die Mystiker-Ausgaben der folgenden Jahre, aus dem Ungenügen an der „theologisch mumisierten Religion", aus Sehnsucht nach dem Leben entstanden, ringen um die „Mittelbahn zwischen kirchenloser Mystik und moralisch-mystiklosem Kirchentum", wie Bernhart Taulers Position kennzeichnet[6].

Kongenialer, erlebender und erleidender Zeuge der uralten Spannung zwischen einem mystisch verinnerlichten, subjektiven Christentum und den objektiven Gegebenheiten von Kirche, Sakramenten, Liturgie, die er keineswegs hintansetzt, steht Bernhart in jenen zwanziger Jahren doch woanders als Guardini, der damals über den „Geist der Liturgie" und den „Sinn der Kirche" schreibt.

Bernharts Weg führt von diesem frühen Dienst an der mystischen Tradition zu einem bohrenden metaphysischen Bedenken des Individuellen in den Jahren um und nach 1945; der mystisch-okkulte Einschlag geht in eine anthropologisch-naturphilosophische Auffassung der Mystik über, die nun als „Zug ins Tiefe und Ganze der Wirklichkeit" auf der Basis des „Weltgesetzes der Sympathie" erscheint – so in dem Bändchen „Das Mystische" (1953).

Natur, Dämonie, Tier und Tierleiden

Von dieser Mystik-Auffassung ist kein weiter Schritt zu den Problemen, die mit Bernharts Natur-Anschauung zusammenhängen. Wieder wäre an Görres zu erinnern, an Hamann, Herder, die Romantiker, an Goethe vor allem, oder auch an den Freund Edgar Dacqué. Gerade der letztere fragt ja kritisch nach dem Herrschaftswissen der modernen Naturwissenschaften und sucht nach einer anderen, philosophischen, ja mythischen Natur-Anschauung; der streng theologische Schöpfungsbegriff scheint eine solche Natur-Anschauung nicht zu ersetzen, denkt man an den Zusammenhang zwischen biblischem Schöpfungsbericht und der Geschichte der Naturwissenschaften bis hin zur heutigen hemmungslosen Ausbeutung der Natur.

Bernhart jedenfalls spricht von einer „abseitigen Scheu" der Kirche vor dem Naturproblem. Er beruft sich gern auf den Satz, die Natur sei erst verstanden, wenn sie symbolisch verstanden ist; dieser Satz stammt aus der alten Natur-

philosophie, wie sie die Griechen, das Mittelalter, die Renaissance gepflegt haben, und die „aus dem Geiste der Mystik" entsprungen ist[7]. So fragt er etwa, „was mit der Formenfülle des Organischen letztlich gemeint sei"; oder er fragt philosophisch und theologisch nach dem *Tier*, ein Thema, für das generell gelten wird, was A. Schweitzer in bezug auf die Ethik sagt: „Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, daß die Tür zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spuren seiner Pfoten entstelle, also wachen die europäischen Denker darüber, daß ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen." Kleinere Arbeiten dazu faßt Bernhart in dem 1961 erschienenen, etwas heterogenen Buch „Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier" zusammen, schlägt also vor, „an dieser Stelle durch den Schleier zu dringen, hinter dem sich regt und webt, was er die Natur nennt", und damit eine alte Schuldigkeit an die Tierwelt abzutragen.

Zunächst bezieht er in das Reich des Seelischen, der Anima, auch die Formen des Animalischen ein; sieht das Tier mit einem andern Verhältnis als dem unseren zu Raum und Zeit begabt, deshalb auch zu sympathetischer Fühlung, sogar mit Künftigem, fähig; bis zu *einem gewissen* Grad von einem Innen aus lebend, ja der Seinsvollkommenheit des Individualen teilhaftig, habe es sogar, antik gesprochen, seinen Anteil am „sophon", am Weltverständnis. Dahinter steht für Bernhart, wie für Antike und Mittelalter, die Suche nach einer „Gesamtordnung der Dinge, ihrem kosmisch-allheitlichen Zusammenhang", die ihn den in Antike, Renaissance und Romantik gebrauchten Begriff einer Weltseele – zwar christlich verdächtig, aber nicht unbedingt pantheistisch – verfechten läßt: „Die Gedanken vieler, die von einer Weltseele träumen müssen, gar sie auszudenken wagen, müssen sich verknüpfen, um ihre verlorene Ehre wiederherzustellen." Es ist das Bedürfnis, die Welt als Ganzes aufzufassen, der Ruf nach einer „Metaphysik als Lehre vom Weltganzen und seinem letzten Grund".

Darüber hinaus aber die theologische Frage nach dem Tier, wie in der Bibel und bei allen großen christlichen Denkern bis hin zu Thomas: bei den Theologen etwa die Aussage, das Tier sei kraft seines Instinkts „gottunmittelbar", es gehorche Gott; im Hiob-Buch die Tiere als Gotteszeichen, gerade in ihrem Unerforschlich-Dämonischen. Bernhart sieht die Tiere als Kreatur in den Wortcharakter der Schöpfung aufgenommen, nicht in der Klarheit des Logos, wohl aber als Mythos, als Bildrede. Im Neuen Testament findet er, um nur ein Zeugnis zu nennen, das Tier in den Zusammenhang des Leidens, auch stellvertretend, einbegriffen, so daß er im Tierleiden zuletzt einen Schlüssel zum Weltverständnis sehen kann: im Bild des „Lammes, das geschlachtet ist von Anbeginn der Welt" (Offb. 13,8).

Was haben wir theologisch zur modernen technisch-ökonomischen Produktion von tierischem Eiweiß – Kälber- und Schweinemast in Boxen, Schlachthühnerhaltung und Legebatterien – zu sagen? Den Themen der theologischen Literatur

nach zu urteilen, nicht viel; Tierfreunde und ökologisch Bewegte tragen die Hauptlast des Protests gegen die Vernutzung der Tiere. Um uns theologisch für dieses Problem zu sensibilisieren, bleibt nicht viel übrig als zu Bernhart zu greifen, der es ganz unmodern angeht; der das Leidensproblem nicht gesellschaftlich vermittelt, sondern von der Natur, dem Tier her seinen ungreifbaren irrationalen Kern bloßlegt.

Das Thema des *Dämonischen* zeigt noch tiefer die Faszination des Irrationalen; es ist ein goethisches, ja schon platonisches, und ein romantisch-naturphilosophisches Thema, in den zwanziger Jahren geradezu modisch, von Jaspers als Beispiel einer „zwar tiefsinnigen, aber im Ganzen durchaus unklar bleibenden Denkungsweise" gekennzeichnet. Bernhart greift den Begriff in den letzten Kriegsjahren wieder auf, macht ihn zum Thema von Vorträgen im Herbst 1945, und publiziert 1950 das Bändchen „Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung".

Mit „dämonisch" meint er „eine vorsittliche, weder gute noch böse Energie von ungewöhnlicher Triebgewalt über das Ganze des Menschenwesens, ein unbegrenztes Zutrauen zu sich selbst, woraus ebenso Gutes wie Verderben entspringen kann, die urgegensätzliche Geladenheit vom Charakter des ‚sacrum', einer heilig-verflucht nach oben und unten gespannten Vermöglichkeit". Dieses Dämonische, nach Goethe („Urworte orphisch": Daimon) der Ursprung des Individuellen, eigentlich eine anthropologische Kategorie also, könne aber kraft unserer anthropomorphen Naturerkenntnis von der Natur als ganzer ausgesagt werden: da alle Wesen schöpfungsmäßig, eben weil sie nicht das Eine und Ganze sind, das Angewiesensein auf anderes in sich tragen, in grundsätzlicher polarer Spannung zueinander stehen und sich – das ist der Eros – nach Einssein sehnen, gleichzeitig aber aus dem Drang zur Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung andere auch zerstören; da sie also in Sympathie und Kampf die Dramatik und Polarität der Natur darstellen, in die folglich das Übel von der Schöpfung her, auch ohne den ersten Sündenfall, hineingehört.

Bernhart prüft seine These an der theologischen Urstandslehre und findet in dem paradiesischen Baum des Erkennens von Gut und Bös, der „das dämonisch Faszinose der Natur als bloßer Natur" ausübe, das größte Symbol des Dämonischen, dem nun menschlicherseits der zur Entscheidung gerufene freie Wille, seinerseits dämonischen Charakters, zu antworten hat. Hier, nicht erst bei der Sünde, setze dann auch die Erlösung an, in der es für den Menschen darum gehe, „sein dämonisch zwiespältiges Urgesicht zur Gottähnlichkeit zu reinigen". Christus habe „mit der menschlichen Natur auch ihre natürliche schöpfungsmäßige Dämonie angenommen"; die Menschwerdung sei nach Irenäus und der auf Duns Skotus zurückgehenden Tradition als Endzweck der Schöpfung bereits anzunehmen; die Enge der juridisch denkenden Theorie, die die Erlösung nur als Wiedergutmachung und Sühne betrachtet, wäre damit wesentlich überboten.

So bleibt für Bernhart „Daimon" auch ein „Urwort christlich", unbeschadet der ersten Formulierung bei den Griechen (Heraklit besonders). Er sieht es exemplarisch verwirklicht in dämonischen Charakteren wie Bernhart von Clairvaux oder Franz von Assisi, ja in der Kirche selber, die als geschaffene Größe „selbst auch der Dämonie der natürlichen und der sittlichen Sphäre ausgesetzt ist", selber in den „Austrag widerstreitlicher Dualitäten der Weltanlage" hineingezogen ist.

Schon der Titel „Chaos und Dämonie" schien vielen damals zu scharf; ich weiß aber auch von Theologen, die das Buch während ihres Studiums in den fünfziger Jahren wie eine Befreiung erlebt haben. Der Begriff des Dämonischen mag mißbrauchbar sein, mögliche rationale (psychologische, soziologische) Erklärungen verhindern; immerhin ist mit ihm den Rechnungen, theologischen und anderen, die immer aufgehen, widersprochen. Wie die Diskussionen um den angeblichen Besessenheitsfall von Klingenberg gezeigt haben, ist die Kluft zwischen den alten dämonologischen Vorstellungen und den rationalen Erklärungsmodellen zu weit, die Theologie operiert im fast luftleeren Raum, es fehlen Kategorien, die zwischen der modernen Naturwissenschaft und der religiösen Naturanschauung vermitteln könnten. Das Dämonische könnte eine solche Kategorie sein.

Geschichte und Tragik

Bernhart, Geschichtsphilosoph und Geschichtstheologe auch da, wo er ein Stück Geschichte zu erzählen hat, wie vor allem in seinem erfolgreichsten Buch „Der Vatikan als Weltmacht" (1930, 5. Aufl. 1951), in seinen Heiligenbiographien (Franz von Assisi, Bonifatius) und in seinen Arbeiten zur Geistesgeschichte[8], sieht mit J. J. Bachofen darin, daß im Christentum „das Naturdenken, das Muttertum des Stoffes, vom Geiste, das heißt aber auch vom geschichtlichen Bewußtsein überwältigt wurde ... das wichtigste Ereignis der Weltgeschichte".

Der geschichtsphilosophische Impuls mag gesteigert und geschärft worden sein durch die ausgedehnte Beschäftigung mit Herder in den zwanziger Jahren; Bernhart findet bei ihm die tiefere, gegen den Rationalismus der Aufklärung gerichtete, mehr von Gefühl und Erfahrung, von Sprachphilosophie und Poesie, vor allem von der Bibel berührte Sicht der Geschichte und die gerechtere Einschätzung des Mittelalters. Gegen Herders Fortschrittsgläubigkeit und gegen den „unerschöpflich reichen Propheten seines pantheistischen Geschichtsgotts" setzt er sich aber ab durch seine tragische Sicht der Geschichte.

Mit dem Begriff des *Tragischen* ist wieder der Knoten des Irrationalen geschürzt, diesmal die Rationalität geschichtsphilosophischer Konstruktionen ebenso herausfordernd wie einen platten Vorsehungsglauben, der vor Natur- und Geschichtskatastrophen versagen muß. 1917, als das Thema noch allgemein im Gespräch ist, veröffentlicht Bernhart ein Bändchen "Tragik im Weltlauf",

faßt das Thema noch einmal schärfer in dem Hochland-Aufsatz von 1933 „Tragische Welt", in „De Profundis" (1935), behauptet es bis in seine spätesten Jahre.

Tragik als geschichtliche Kategorie setzt Freiheit voraus, ist also nicht schon mit dem natürlichen Werden und Vergehen gegeben; entscheidend ist der Widerstreit zweier Gesetze oder aber das Umschlagen einer positiven Entwicklung ins Negative. Vor allem aber, und hier unterscheidet sich Bernhart scharf von der Tragikauffassung seines Freundes Theodor Haecker, ist ihm Tragik von der Schöpfung her gegeben, aus der Analogia entis abzuleiten, nicht erst aus der Sünde: das geschöpfliche Sein ist zeit-räumlich begrenzt und gesondert, so daß der „Anteil des Geschöpfes am Sein in gewissem Sinne zugleich sein Ausschluß" ist; „indem wir sind, sind wir auf tragische Weise".

Im Erleben des Tragischen liege aber auch die Erkenntnis, daß Sinn und Wert jenseits dieser zeitlichen und tragischen Welt liegen; das Tragische also als Krisis, Gericht wie das Wort Gottes: „Es ragt herein als immerwährende, allen zugängliche Nähe der letzten Dinge" – so daß er im Tragischen, wozu er das Kreuz Christi rechnet, Gott auf besondere Weise nahe sieht.

Wenn mit dem Tragischen das Scheiternmüssen gemeint ist, der notwendige Widerspruch gegen alles normgerechte Ablaufen, so stimmt der Begriff zu dem Grundzug des Bernhartschen Denkens, nämlich die dunklen Ränder und Grenzen des Verstehens und des geschichtlichen Handelns niemals aus dem Auge zu verlieren. Tragik scheint ein Thema des dichterischen Verstehens von Geschichte und menschlichem Geschick zu sein, zu einer geschauten, poetischen, meditativen Geschichtsdeutung zu gehören, die heute, auch in der Theologie, außer Kurs gekommen ist. Wie in Bernharts Natur-Anschauung, so finden wir auch im Bereich des Geschichtsdenkens anschauliche Begriffe, deren Wurzel im Ästhetischen liegt und deren tiefster Impuls kulturkritischer, ja paränetischer Art ist. Mag das Anschauliche den Reichtum wie auch die Grenze des Bernhartschen Denkens ausmachen, so ist doch zu fragen, ob dieses schauende und sprechende Denken nicht in seiner die Welt des Menschen zusammengreifenden Art seinen Wert auch in unserer, mehr auf analytische Schärfe sehenden Zeit behält.

Daß Bernhart an dem Begriff des Tragischen so zäh festhält, muß letztlich als Verarbeitung seines eigenen Erlebens angesehen werden: das Aufgeben des Priesteramts und die heimliche Heirat brachten ihn in schweren Zwiespalt: seinem Vater gegenüber, dem er sich nicht eröffnete; der Kirche gegenüber, an der er doch hing und die ihn exkommunizierte, seine Ehe erst nach nahezu 30 Jahren anerkannte[9]. Zu dieser Erschütterung durch das persönliche Schicksal kam der publizistische Kampf gegen den aufkommenden Nationalsozialismus; Bernhart führt auch nach 1933 im „Hochland" eine erstaunlich deutliche Sprache; ein Zeitungsartikel vor der März-Wahl 1933, und seine Wirkung läßt es ihm geraten erscheinen, ins stillere Türkheim umzusiedeln, wo er die NS-Zeit, den Krieg und die Jahre danach in Trauer und Schmerz, persönlich vereinsamend, erlebt.

Das Heilige und das Böse

Wann hatte das Problem des Bösen – sein Woher, sein Sinn – zuletzt Philosophie und Theologie leidenschaftlich bewegt? Das „radikal Böse" bei Kant, dann die Philosophen und Theologen der Romantik; seit Baudelaire wird es, von der alten Theologie und Metaphysik gelöst, ein Thema der Literatur.

Romantik, Literatur und eigenes Leiden an der uralten Menschheitsfrage mögen Bernhart früh sensibilisiert haben für den „Schatten" des Ethischen, des Heiligen; dann muß ihm die Beschäftigung mit Augustinus seit der Studienzeit das Problem unübersehbar in den Kreis der theologischen Themen gerückt haben. Die scholastische Lösung – „göttliche Zulassung des Bösen" – dürfte ihm letzten Endes zu unernst gewesen sein, nicht zu reden von späteren Versuchen der Theodizee. So bleibt die Frage offen, und zwar in aller Arbeit an der christlichen Mystik, an Geschichte der Kirche und des Papsttums, an den Biographien der Heiligen.

So wie Bernhart über der Gemeinschaft der Kirche niemals das philosophische Problem des Individuellen vergißt und deswegen in die Begeisterung über die „in den Seelen erwachte Kirche" nicht völlig hineinpaßt; wie er über der objektiven Liturgie und dem klassischen „Gesetz der Form" (H. Hefele, seit etwa 1910 mit Bernhart befreundet) das Recht der Mystik, der Romantik hochhält; wie ihn neben aller kühlen Gelehrtenarbeit an Thomas-Ausgabe und Augustinus-Übersetzung das Problem des Eros unruhig macht – ebensowenig verschwindet ihm das Mysterium iniquitatis im Licht der Offenbarung. Er denkt von früh an aus Gegensatz-Spannungen (ein Buch „Gegensatzlehre", mit dem er Guardinis „Der Gegensatz" in vielem zu ergänzen hofft, plant er in den Jahren um 1944), fühlt sich zum Dramatiker geboren und ist damit vor jener Eindimensionalität geschützt, zu der das Streben nach Vermeidung der Skandala das gläubige Denken leicht verführt. Kein Wunder also, daß er das Problem des Bösen lieber von seiner mythischen Fassung in Gen 3 aus angeht und von der Prädestinationslehre Augustins als von der Dogmatik aus[10]. Wieder die Neigung zu anschaulichen Begriffen, und der überweite Horizont der alten Seinsphilosophie und der abendländischen Theologie, fernab jeder nur-anthropologischen, soziologischen oder psychologischen Umformulierung des Problems.

Daraus ergibt sich kein „Erkenntnis-Fortschritt", weder für Theologie noch für die Humanwissenschaften; es bleibt bei einem meditierenden Umkreisen des Unlösbaren, bei der Frage nach dem „Sinn" des Bösen, das ja philosophisch am ehesten als das Sinnlose zu bestimmen wäre oder als das Irrationale schlechthin. Nun kann es Bernhart durchaus nicht bei einer irgendwie ästhetischen Rechtfertigung des Bösen belassen, das ihm theologisch viel zu schwerwiegend ist; er kann ebensowenig einer irrationalistischen Verzweiflung am Sinn des Seins und der Geschichte zustimmen, wozu das Ungenügen an allen Theodizeen verleiten

könnte. Es bleibt ihm als Antwort auf die Herausforderung durch das Böse letztlich ein Satz des Augustinus, der nur im Glauben zu halten ist: offenbar sei es gut, daß es auch das Böse gebe.

Themen, die den Bereich des Irrationalen abstecken, bewegen Bernhart sein Leben lang. Man mag dabei auch an seine literarisch, philosophisch und politisch konservative Haltung denken, an seinen Freund Josef Hofmiller, den bedeutenden Literaturkritiker, und an den anderen Freund, den bis 1933 einflußreichen nationalistischen Publizisten Paul Nikolaus Cossmann, beide Mitherausgeber der „Süddeutschen Monatshefte". Oder an die Faszination – bei aller Ablehnung – durch Nietzsche oder den späten Scheler, die der Freundeskreis um Theodor Haecker, energisch den Geist gegen Überschätzung von Leben und Drang verteidigend, teilt. Oder an de Maistre, dessen „Vom Papste" Bernhart 1923 neu herausgibt. Oder an seine tiefe Berührung durch die Kunst, die ihn noch in den letzten Jahren zu einem Versuch einer Sakral-Ästhetik, einer „Kunst als Theodizee" treibt. Oder an Bernharts Schrecken, schon in den dreißiger Jahren, vor dem Phänomen der Technik. Aber gegenüber diesem Fasziniert- und Erschrecktsein durch vielfältige Fühlung mit Momenten des Irrationalen steht der andere Bernhart: der Sucher nach Gestalt und Gestaltung, der Bewunderer von Existenz und Werk Goethes, bei aller Reserve vor dem Überschwang der Verehrer; der Schüler des Thomas von Aquin und seiner abgründigen Klarheit.

Ein großes Werk blieb Bernhart versagt, ebenso wie, auf Grund seines persönlichen Schicksals, eine wissenschaftliche Laufbahn; die „Lebenserinnerungen" sind unvollendet, der Nachlaß, vor allem ein umfangreicher Briefwechsel, harrt in der Bayerischen Staatsbibliothek München seiner Auswertung. Seine Schriften mögen in vielem überholt sein; wichtig scheint jedoch nach wie vor, daß sie zu einem theologischen Rationalismus querstehen, der den Zugang zu den Quellen des religiösen Erlebens und Erfahrens versperrt; daß sie Hinweise geben auf eine notwendige Kultur des irrationalen Bereichs, eingeschlossen seine Ängste und Sehnsüchte, dem das Wegschieben und Verdrängen besonders übel bekommt.

Die literarische Form von Bernharts Arbeiten ist der Essay; noch in dieser sehr persönlichen, um nicht zu sagen subjektiven Form, wie in seiner reich und schwer strömenden Sprache liegt ein Hinweis auf das Geheimnis des Dichterischen, das auch große Theologie nicht entbehren kann: anzurühren, weit über alles Begreifenlassen hinaus[11].

Schließen wir mit einer subtilen, wenn auch verschlüsselten Selbstdarstellung Bernharts, einem Traum, den er im (unveröffentlichten) Tagebuch unter dem 5. Juli 1939 aufzeichnet:

„Ich sehe eine verwitterte Steinplatte aufrecht vor mir, auf der sich allmählich ein Text in Versform hervorentwickelt. Es ist altes Deutsch in der Art Notkers und handelt vom Seligwerden durch die Teilnahme an Gottes Erkenntnisleben. Ich bin überwältigt von der Schönheit und Tiefe der Verse, obwohl ich mit mancher alten Bildung um das Verständnis zu kämpfen habe.

Dabei begleitet mich das unendlich beglückende Bewußtsein, daß ich doch selbst der Hervorbringende bin. Allmählich schwindet das Gefühl meiner Autorschaft vor dem Eindruck, daß der Text schon gegeben und ich nur sein Leser war. Darüber erwache ich sehr niedergeschlagen."

Die großen Themen seines Lebens und Arbeitens sind in diesem Traum Bernharts angeschlagen: die urreligiöse Sehnsucht nach dem Seligsein, nach der Teilhabe an Gottes Leben – das Thema der Mystik; dazu das Erkennen, in dem nach Thomas die Seligkeit besteht; die historische und philologische Sorgfalt, die sich um alte Texte müht; dann die Freude an der sprachlichen Schönheit, das einfühlsame Verstehen der großen Schriften der Tradition, die entschiedene Vorliebe für das frühe Mittelalter seit der Studentenzeit; der Drang zum dichterischen Schaffen – Dichter zu sein, wäre ihm doch das Höchste gewesen, „Halb Poet und halb Gelehrter, nichts ist auf der Welt verkehrter" verspottet er sich selbst noch im Alter. Dazu das tragische Lebensgefühl eines Mannes, der nie aufgibt, sich als freien Willen zu denken, und der doch auch bis ins Innerste erfährt, wie festgelegt der Text seines Lebens durch Fügung und Eigenprägung ist.

Man wird Bernhart nicht einen Gescheiterten nennen können, ebensowenig freilich einen glücklich Vollendeten; ein Vergessener jedenfalls sollte er nicht bleiben – zu wichtig ist für den theologischen Betrieb allein schon seine Verbindung von wissenschaftlichem Denken und Ernstnehmen der Sprache.

ANMERKUNGEN

[1] In: Was halten Sie vom Christentum?, hrsg. v. K. Deschner (München 1957) 41.

[2] Vgl. A. Béguin, Traumwelt und Romantik (1936, Bern 1972).

[3] Alban Stolz. Zur Würdigung des religiösen Schriftstellers, in: Hochland 5 (1907/1908) 1, 697–709.

[4] J. von Görres, Mystik, Magie und Dämonie. Die christliche Mystik in Auswahl, hrsg. v. J. Bernhart (München 1927). Vgl. die gleichzeitigen Görres-Studien von A. Dempf, mit dem Bernhart in jenen Jahren regen Austausch pflegt.

[5] Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (Kösel 1912); Deutsche Mystiker, Bd. 3: Meister Eckhart, ausgew. u. übers. v. J. Bernhart (ebd. 1914).

[6] In: Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie, übertragen u. eingel. v. J. Bernhart, Verlag H. Rinn o. J. (1946); zuerst 1920 im Insel-Verlag in der Reihe „Der Dom. Bücher der deutschen Mystik".

[7] Nach K. Joel, Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (1926).

[8] U. a.: Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance (München 1922, 3. Aufl. Darmstadt 1974); Die Kirche in der Auflösung der antiken Kultur (1938; jetzt Wissenschaftl. Buchges. Darmstadt); Meister Eckhart und Nietzsche (Berlin o. J., 1934); Kurzbiographien vom hl. Ulrich, Albertus Magnus; mehrere Arbeiten zu Chr. von Schmid, Peter Dörfler; Herausgeber von Gregorovius- und Döllinger-Auswahlen etc.

[9] Vgl. dazu G. Denzler, Priester und Frau. Joseph Bernharts Eheprozeß, in: Neues Hochland 66 (1974) 303–320.

[10] Das Böse, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Fries (München 1962).

[11] Die Sammlung von Bernharts weitverstreutem Werk pflegt seit 1974 die Joseph-Bernhart-Gesellschaft in Türkheim (Bayern). Ein Band, der Leben und Werk Bernharts, mit einer Biographie und eigenen Texten, ausführlicher darstellt, wird im Herbst im A. H. Konrad Verlag, Weißenhorn, erscheinen; im selben Verlag sind Editionen von ausgewählten Werken Bernharts geplant.

Ferdinand Reinhard Gahbauer OSB

Die ost-westliche Kirchenspaltung

Theologiegeschichtliche Aspekte ihres Entstehens und ihrer Überwindung

Das Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander ist zwar weitgehend entkrampft worden, aber es bestehen immer noch Barrieren im theologischen und im zwischenmenschlichen Bereich. Dies gilt auch für das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und der (den) orthodoxen Kirche(n). So läßt sich 1025 Jahre nach dem Austausch der Bannbullen in der Hagia Sophia zu Konstantinopel immer noch die Frage stellen, welche unterschiedlichen theologischen Ansätze die Spaltung in eine Ost- und Westhälfte der Kirche begünstigt haben und in welchem Maß diese heute noch die Einheit oder auch nur ein gutes Einvernehmen zwischen beiden Kirchen blockieren.

Ursprünglich stellten die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche eine Einheit dar. Von dieser Einheit zeugt heute noch das Nizänische Glaubensbekenntnis, das beide Kirchen fast im selben Wortlaut beten. Die Verschiedenheit bestand vor allem in der liturgischen Praxis; der Glaube war derselbe. Konzilien und Synoden regelten das kirchliche Leben. Der römische Bischof ließ sich auf den ersten Konzilien durch Legaten vertreten. Die Tatsache, daß Synoden anfangs keine päpstliche Bestätigung zu ihrer Gültigkeit brauchten, zeigt, daß es den Anspruch auf einen päpstlichen Jurisdiktionsprimat in den ersten drei Jahrhunderten, abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen, gar nicht gab. Die Verfassung der frühen Kirche bis etwa zum ersten Konzil von Nizäa (325) kann man als eine kollegiale bezeichnen. Eine Spannung zwischen Ost- und Westkirche konnte es deshalb nicht geben.

Als jedoch Konstantin der Große die Stadt Byzanz zu seiner Reichshauptstadt erwählte und sie unter ihrem neuen Namen Konstantinopel zur Würde einer „Königin der Städte" erhob (330), beanspruchte auch der Bischof der Kaiserstadt seinen kirchlichen Vorrang gleich nach Rom. Ausdruck fand diese Forderung im Kanon drei des Konzils von Konstantinopel (381). Die petrinische Triarchie, d. h. der Vorrang der ehemaligen Bischofssitze des Apostels Petrus – Rom, Alexandrien und Antiochien –, schien durch die dazwischengeschobene Würde der Kirche von Konstantinopel gefährdet zu sein. Rom reagierte zunächst nicht auf diesen Anspruch. Der Glaube, „caput ecclesiae", „Haupt der Kirche" zu sein, hatte sich damals in Rom noch nicht festgesetzt.

Ostkirchliches und römisches Prinzip der Kirchenleitung

Im Konzil von Chalkedon (451) wurde der Anspruch der Kaiserstadt nochmals formuliert. Diesmal ist es der berühmte Kanon 28, dessen Auswirkung auf das Verhältnis zwischen beiden Kirchen im Folgenden deutlich wird. Es ging jetzt nicht mehr nur um die Rangfolge der Kirche von Konstantinopel. Ebenso wichtig war, daß Kanon 17 dieses Konzils den Patriarchen der Kaiserstadt zur Appellationsinstanz für die gesamte östliche Christenheit machte, eben aus dem Grund, weil Konstantinopel Kaiserstadt war.

Damit wird ein Prinzip der Kirchenleitung deutlich, das die lateinische Kirche nicht kannte. In der byzantinischen Kirche galt das *politische* Prinzip der Kirchenleitung, d. h. der Kaiser bestimmte den Rang der Bischofsstädte nach der politischen Bedeutung einer Stadt. Der Kaiser war es auch, der Konzilien einberief und ihnen in den „Nomokanones" Gesetzeskraft verlieh.

Ein anderes Prinzip der byzantinischen Kirche ist die sogenannte *Pentarchie.* Im Lauf der Kirchengeschichte hatten fünf Bischofssitze den Patriarchatsrang erlangt und damit die Oberhoheit über einen weiten Kirchensprengel. Die fünf Patriarchatssitze werden in der Novelle 123, Kapitel 3 Justinians in ihrer Rangfolge aufgezählt: Altrom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem. Aufgabe und Funktion der fünf Patriarchen bestand darin, daß sie ein Bindeglied für die Gesamtheit der Bischöfe bildeten[1]. Da die neugeweihten Bischöfe mit dem Patriarchen in derselben „hierarchischen Gemeinschaft" standen wie die fünf Patriarchate miteinander, waren die fünf Patriarchen die Garanten der kirchlichen Einheit. Den fünf Patriarchaten eignete auch die Unfehlbarkeit in Glaubenssachen. Jeder Gläubige hatte sich ihren Synodalbeschlüssen und Definitionen zu unterwerfen. Damit wird ein weiteres Prinzip sichtbar: die *synodale* oder *kollegiale* Verfassung. Synoden und Konzilien regelten das Glaubensleben und hatten die Leitungsgewalt über die ganze Ostkirche inne.

In *Rom* dagegen wird ein anderes Prinzip der Kirchenleitung wirksam. Etwa seit Beginn des vierten Jahrhunderts beginnt sich der *Primat* der römischen Bischöfe zu entwickeln. So sprach die Synode von Sardica 342/43 Papst Julius I. (337–352) schiedsrichterliche Entscheidungsbefugnisse zu. Julius war überzeugt, daß die Synoden zu ihrer Gültigkeit des päpstlichen Plazets bedürften. So wundert es nicht mehr, wenn um 380 Papst Damasus (366–384) in der weiteren Konsequenz dieser Entwicklung bindende Gesetze erläßt, deren Einhaltung er nicht mehr empfiehlt, sondern unter Androhung von Sanktionen befiehlt. Innozenz I. (402–417) betrachtet seine Mitbrüder im Bischofsamt schlechthin als seine Untergebenen. Ja, die Kirche von Rom ist für ihn die Quelle der Binde- und Lösegewalt.

Ein tragfähiges Element für den Aufbau des römischen Primats liefert auch die Auslegung von Mt 16,18 f. mit der Verheißung Jesu an Petrus: „Auf diesen

Felsen will ich meine Kirche bauen." Hieraus ergab sich das sogenannte *petrinische* Prinzip der Kirchenführung: nicht der Kaiser, sondern Petrus bzw. sein Nachfolger, der Papst, hat die Leitung der Kirche inne. Nicht die politische Bedeutung einer Bischofsstadt gibt den Ausschlag für den Rang eines Bischofssitzes, sondern die Tatsache der Gründung durch einen Apostel.

Aus der Petrusidee entwickelt sich als Konsequenz die *Zweigewaltenlehre* Gelasius' I. (492–496). Danach sind Papsttum und Kaisertum, geistliche und weltliche Gewalt, von Gott gesetzt und auf ihrem Gebiet selbständig und unabhängig. Gelasius ballt die gesamte kirchliche Jurisdiktion in der Hand des Petrus und seiner Nachfolger zusammen. Die Vereinigung der kirchlichen und der staatlichen Gewalt in einer Person wehrt er ab. Als Folge dieser Theorie verkündet er, daß der römischen Kirche die Binde- und Lösegewalt über die ganze Kirche zukomme. Von großer Bedeutung für den römischen Primat wird dann die konstantinische Schenkung, eine geschickte Fälschung des 8./9. Jahrhunderts, wonach Kaiser Konstantin dem Papst das Abendland vermacht habe.

Daß dieser so verstandene Primat zur Auseinandersetzung mit der byzantinischen Kirche führen mußte, liegt auf der Hand. Zum ersten Mal prallten das politische und das päpstlich-primatiale Führungsprinzip auf dem Konzil von Chalkedon (451) aufeinander. Papst Leo I. (440–461) verlangte, daß sein Lehrschreiben über die zwei Naturen Christi ohne Diskussion angenommen werde. Kaiser Markian aber und die Konzilsväter setzten eine Debatte an. Den päpstlichen Widerspruch erregte auch Kanon 28, der der Kaiserstadt die zweite Stelle hinter Rom zuschrieb. Wenn Konstantinopel schon in der Rangliste stehen wollte, dann hätte in römischer Sicht der Stadt am Bosporus nur der vierte Platz nach den drei Sitzen des hl. Petrus Rom, Alexandrien und Antiochien zukommen dürfen.

Die ersten Schismen

Dieser Konflikt barg noch nicht genügend Zündstoff für ein Schisma. Anders wurde es 30 Jahre später. Kaiser Zeno (474–491) versuchte, die wiedereroberten, vorwiegend monophysitischen Ostprovinzen seines byzantinischen Reichs auch religiös zu befrieden. Um es sich mit den Orthodoxen nicht zu verderben, ließ er von den Theologen eine Kompromißformel ausarbeiten, das *Henotikon.* Patriarch Akakian von Konstantinopel segnete diese Formel ab, woraufhin ihn Papst Felix 484 exkommunizierte. Damit war das erste Schisma zwischen beiden Kirchen vollzogen, das gut 30 Jahre dauerte.

Ein weiterer wichtiger Markierungspunkt in der Auseinandersetzung zwischen beiden Kirchen ist die *Trullanische Synode* des Jahres 690. Die Entfremdung beider Kirchen voneinander war schon so weit gediehen, daß römische Ge-

bräuche wie der Priesterzölibat und das Samstagsfasten scharfe Kritik erfuhren. Hätte die byzantinische Kirche die Kirche von Rom als „fons et caput" anerkannt, dann hätte die Synode eine solche Kritik nicht gewagt; aber da sie sich mit der römischen Kirche im Sinn der Kollegialität auf eine Ebene stellte, ist die Kritik nicht verwunderlich.

Knapp 200 Jahre später wurden die Beziehungen zwischen beiden Kirchen einer neuen Belastungsprobe unterzogen. Die Epanagoge, eine Rechtsquelle der makedonischen Dynastie (9. Jahrhundert), hatte den Patriarchen von Konstantinopel als oberste Entscheidungsinstanz bestätigt. So konnte Patriarch *Photius* dem immer mächtiger werdenden Papst die Stirn bieten. Nikolaus I. (858–867) wollte die Weihe des Patriarchen nicht anerkennen, weil die von der Synode von Sardica 342/43 geforderten Zeitabstände zwischen den Weihen nicht eingehalten worden seien. Dagegen wehrte sich Photius mit dem Argument, daß nur solche Kanones befolgt werden müßten, die in Konstantinopel, also in einer Teilkirche, überliefert worden seien. Damit lehnte Photius die Universalität des Kirchenrechts und den päpstlichen Primat ganz entschieden ab. Das nun entstehende Schisma, in dem erstmals auch die Lehre vom Ursprung des Heiligen Geistes („Filioque") eine Rolle spielte, konnte 869/70 wieder beigelegt werden.

Das Schisma des Jahres 1054

Das dritte Schisma des Kardinals *Humbert von Silva-Candida* und des Patriarchen *Michael Kerullarios* vom Jahr 1054 hingegen sollte Bestand haben. Es ist allerdings unter den Kanonisten und Kirchenhistorikern umstritten, ob und wieweit die gegenseitige Exkommunikation der beiden hitzköpfigen Kirchenfürsten überhaupt gültig war[2]. Hier kommt es jedoch nur auf die Frage an, inwiefern der päpstliche Primat an der Auseinandersetzung schuld war.

Nicht Kerullarios, sondern der vom clunaziensischen Reformgeist geschulte Humbert brachte den päpstlichen Primat ins Spiel. Cluny wollte die Kirche dem Zugriff des Staats entziehen; kein Wunder, wenn dies auf dem Weg einer weiteren Aufwertung des Papsttums erfolgte. In Byzanz wurde dieser Versuch nicht gemacht; dort galten Patriarch und Kaiser als zwei Erscheinungsweisen der einen sakralen Gewalt.

Humbert war von Papst Leo IX. (1049–1054) beauftragt, seinen Amtskollegen in Konstantinopel für den gemeinsamen Kampf der Byzantiner, der Deutschen und des Papstes für die Befreiung Süditaliens aus der Bedrohung durch die Normannen zu gewinnen. Er zeigte wenig diplomatisches Geschick, wenn er behauptete, die „Tochter" Konstantinopel beanspruche für sich den Primat, und wenn er deshalb die rebellischen und ungläubigen Griechen, die das Filioque ablehnten, aufforderte, sich der Mutter aller Kirchen, der römischen

Kirche, zu unterwerfen. So bedingten sich der Primatsanspruch und das Filioque als Konfliktstoffe gegenseitig und trugen zum Austausch der Bannbullen im Juli 1054 in der Hagia Sophia bei.

Da Auseinandersetzungen zwischen der Ost- und der Westkirche im 10. und 11. Jahrhundert schon an der Tagesordnung waren, drang dieses sogenannte Schisma von 1054 zunächst gar nicht ins Bewußtsein ein. So erklärt es sich, daß die Väter der ständigen Synode in Konstantinopel im Jahr 1089 von der Spaltung des Jahres 1054 gar nichts wußten.

Polemik und Unionsversuche nach 1054

Erst 1112 griff *Niketas Seides*[3] als der erste byzantinische Theologe nach 1054 den römischen Primat an und stellte ihm die Vorrangstellung der byzantinischen Kirche entgegen. Der Hauptvorwurf war auch hier wieder die mangelnde Rechtgläubigkeit der römischen Kirche, da sie das Filioque lehre. Ein weiterer wichtiger Grund für den kirchlichen Vorrang Konstantinopels liegt nach Niketas in ihrer Eigenschaft als Reichshauptstadt.

Als sich im 12. Jahrhundert die Fronten zwischen Ost- und Westkirche im Zug des selbstherrlichen Auftretens der Kreuzritter und nach der ersten Eroberung Konstantinopels im Jahr 1204 zunehmend verhärtet hatten, versuchten byzantinische Theologen, den päpstlichen Primat und das Filioque mit ihren Argumenten zu entkräften. *Neilos Kabasilas,* ein byzantinischer Theologe des 15. Jahrhunderts, meint, der Papst unterstehe der Autorität der Konzilien und überrage auch nicht die Bischöfe, da er von diesen geweiht sei. Weiterhin sei er nicht unfehlbar, da auch er der Habsucht, der Lüge und anderen Sünden verfallen könne. *Symeon von Thessaloniki,* Zeitgenosse des Neilos, gibt zwar zu, daß der Papst Nachfolger Petri sei; da er aber durch das Filioque vom rechten Glauben abgefallen sei, habe er seine Vorrangstellung verloren.

Beide Kirchen versuchten, durch Unionskonzilien einander näherzukommen. So stand auf dem *Unionskonzil von Ferrara-Florenz* 1438/39 unter anderem auch der päpstliche Primat zur Debatte. Papst Eugen IV. (1431–1447) verlangte von den Griechen die Anerkennung des Primats und damit das Recht, den Glaubensbekenntnissen Zusätze hinzuzufügen. Die Griechen bezeichneten diese Forderung als ungerecht, da die römische Kirche von der Tradition her nicht das Recht habe, ohne ihre Brüder, die Patriarchen, etwas am Glaubensgut zu ändern. Daraus wird deutlich, daß auch im Konzil von Ferrara-Florenz das primatiale Prinzip der Kirchenleitung mit dem kollegialen Prinzip zusammenstieß. Als Kompromiß kam schließlich heraus, daß die Griechen den päpstlichen Primat unbeschadet der Rechte der östlichen Patriarchate anerkannten. Indes scheiterte das Unionskonzil am Widerstand des byzantinischen Klerus und des Volkes.

Das Erste Vatikanische Konzil

Einen tiefen Graben zwischen den beiden Kirchen riß das im Ersten Vatikanischen Konzil (1870) verkündete Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. Schon 1722 war auf einer Synode von Konstantinopel der päpstliche Primat verurteilt worden, ohne daß vorher ein bestimmtes Ereignis das Verhältnis zwischen beiden Kirchen belastet hätte. Und jetzt dieses Dogma! Es erzeugte vielfache Mißverständnisse und rief bei den Orientalen geradezu einen Sturm der Entrüstung hervor. Da Pius IX. (1846–1878) an der päpstlichen Zentralgewalt festhielt, gab es Auseinandersetzungen mit armenischen und chaldäischen Patriarchen[4].

Erst *Leo XIII.* (1878–1903) zeigte mehr Verständnis für das Anliegen der Union und für die Tradition der östlichen Kirchen, die nach Autonomie strebten. Gleichwohl beharrte er auf der Anerkennung des päpstlichen Primats. So wies Patriarch Anthimos von Konstantinopel 1894 die Einladung Leos XIII. zur Union zurück.

Auch an der Schwelle zum 20. Jahrhundert war die Welle heftiger Polemik gegen das Unfehlbarkeitsdogma noch nicht abgeebbt. So fuhr *Chrysostomus Papadopulu*, Erzbischof von Athen († 1938), schwere Geschütze gegen dieses Dogma auf[5]. Es widerspreche, so schreibt er, der Geschichte und der Tradition. Jahrhunderte hindurch verbreitete lügnerische Theorien, Auswüchse von Unwissenheit und mittelalterlichem Dunkel hätten schließlich den Status eines Dogmas erhalten. Zudem habe sich der Papst mit diesem Dogma über die Bischöfe erhoben und sich eine Stellung zwischen ihnen und Gott erobert. Das Dogma verbreitere den Graben zwischen den Kirchen und erschwere die Einheit. Der Standpunkt des Erzbischofs deckt sich mit dem vieler Orthodoxen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sie befürchteten vor allem, daß durch die Unfehlbarkeit des Papstes die Konzilien überflüssig würden.

Die Auseinandersetzungen im 20. Jahrhundert

Erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts wurden die Auseinandersetzungen um den päpstlichen Primat sachlicher. In Kürze sollen hier die wichtigsten orthodoxen Positionen wiedergegeben werden.

N. Afanasieff unterscheidet zwischen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie[6]. Die universelle Ekklesiologie sehe die Kirche als Einheit aller Teilkirchen, zusammengefaßt unter dem Träger des Primats. Organ der Einheit dieser Kirchen seien die Konzilien, die ihrerseits die Macht des Primatsinhabers begrenzen. Allmählich aber habe der Primatsgedanke die Konzilsidee verdrängt. Daraus habe sich die pontifikale Ekklesiologie entwickelt, das heißt der Vor-

rang des Papstes über das Konzil. Dadurch seien die Konzilien zu Konsultativversammlungen und die Bischöfe zu Verwaltungsorganen degradiert worden.

Nach der eucharistischen Ekklesiologie ist jede einzelne Gemeinde, die mit ihrem Bischof Eucharistie feiert, ebenso Kirche wie die Summe aller dieser Gemeinden. Der Vorrang einer Kirche bestehe nur in der Autorität des Zeugnisses. Dieses „ist um so höher, je größer das Maß der Verwirklichung der Gegenwart der Kirche Gottes in ihr ist".

Dieser Vorrang ist also keine rechtlich gesicherte Stellung, sondern ein Dienst aufgrund einer Gnadengabe, durch die eine Gemeinde im Namen der Kirche Zeugnis ablegt. Daher kennt die orthodoxe Kirche keinen Jurisdiktionsprimat über die Gesamtheit der Ortskirchen. Afanasieff gibt jedoch zu, daß deswegen die Einheit der orthodoxen Kirchen zu einer abstrakten Idee geworden sei. Nach Meinung Afanasieffs lassen sich beide Ekklesiologien nicht miteinander vereinbaren. Es bleibe „nichts anderes übrig, als die Tragödie anzunehmen mit offenen Augen".

Schmemann, der diesem theologischen Ansatz folgt, ist aber zuversichtlicher und sieht im Primat „die Aufgabe, die Einheit der Kirchen im Glauben und im Leben zu erhalten . . ., den Ortsgemeinden nicht zu erlauben, daß sie sich im Provinzialismus ihrer lokalen Tradition isolieren . . . Das bedeutet Sorge tragen und darum besorgt sein, daß jede Kirche Fülle ist, denn diese Fülle ist immer diejenige der gesamten katholischen Überlieferung, der einzigen und unteilbaren Gabe Gottes an seine Kirchen." [7] Der Primat ist danach keine höchste Gewalt, da das Wesen der Kirche als Leib Christi diesen Gedanken ausschließe; er ist aber nach Schmemann mehr als ein reines Präsidentenamt, das demokratisch oder parlamentarisch zu verstehen wäre. Der Inhaber des Primats übe eine Machtbefugnis aus, die der des Bischofs in seiner Kirche gleicht.

Da das *Zweite Vatikanische Konzil* in mehreren Dokumenten nicht nur vom Primat, sondern auch von der Kollegialität der Bischöfe spricht – wenn auch ohne das Verhältnis beider Größen zueinander theologisch auszudeuten –, ist für die orthodoxe Kirche der offizielle Dialog mit der römischen Kirche möglich geworden. So zeichnet 1970 der junge orthodoxe Theologe *Farantos* ein Verhaltensmuster für einen solchen Dialog [8]. Demnach müßte die Integrität und die Autonomie der orthodoxen Kirche respektiert werden. Das heißt, der Papst, dem der Primat des Dienstes zusteht, müßte darauf verzichten, in die inneren Angelegenheiten der orthodoxen Kirchen einzugreifen. Wenn der Papst zusammen mit dem ökumenischen Patriarchen für die Koordinierung des kirchlichen Wirkens zum besseren Dienst an den Gläubigen und der Menschheit sorge und wenn er nicht den Glauben an seine Person, sondern an Christus als Haupt der Kirche fordere, stehe der päpstliche Primat dem Dialog und der Einheit der Kirchen nicht mehr im Weg.

Auf katholischer Seite hat seit dem Zweiten Vatikanum ein Prozeß des Nach-

denkens und Umdenkens in der Frage eines neuen Verständnisses des Papsttums eingesetzt. Diese Korrektur hängt zusammen mit dem Verständnis der Kirche als pilgerndes Gottesvolk und des kirchlichen Lebens als Gemeinschaft, als „communio". So spricht *Giuseppe Alberigo* von einem Papst, der sich „in erster Linie als Bischof, als Hirte der pilgernden Kirche Gottes zu Rom" versteht, und von einem Papsttum, das nicht als Konkurrenz zu den großen Machtzentren der Welt auftritt, sondern zeitlich-weltliches Denken aufgibt und zum kollegialen Dienst an der Einheit und Gemeinschaft der Kirche bereit ist[9].

Ähnliche Gedanken äußert auch *Walter Kasper*[10]. Er betont vor allem den charismatischen, missionarisch-apostolischen Charakter des Petrusamts, der Recht und Institution übergreift und die geistige Hellsichtigkeit besitzt, drängende Fragen zu artikulieren und Initiativen zu ihrer Lösung zu ergreifen.

Diese wenigen Beispiele machen deutlich, daß sich die Standpunkte der Orthodoxen und der Katholiken in der Frage des päpstlichen Primats allmählich annähern.

Das Filioque

Neben dem Primat des Papstes spielte die unterschiedliche Interpretation des Hervorgangs des Heiligen Geistes im Verhältnis zwischen Ost- und Westkirche eine wesentliche Rolle. In der Auseinandersetzung mit den dualistischen Priszillianisten des 4. und 5. Jahrhunderts wurde in Spanien die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn („Filioque") entgegen der bisher von Ost und West festgehaltenen Lehre – „der vom Vater ausgeht" – formuliert und 589 vom dritten Konzil von Toledo für verbindlich erklärt. Erst im 11. Jahrhundert erscheint das Credo mit dem Zusatz „Filioque", das bisher nur in der spanischen Liturgie in dieser Form gebetet wurde, auch in der römischen Liturgie.

Daß das Filioque in der Auseinandersetzung mit der Kirche von Konstantinopel zur Zeit des Photius und im Jahr 1054 eine Rolle spielte, wurde bereits angedeutet. Daher sollen nur streiflichtartig einige wichtige Argumente genannt werden, die die Byzantiner zur Verteidigung ihrer Position anführten.

1. Eine gemäßigtere Haltung zu den Lateinern als Kerullarios nimmt sein Zeitgenosse *Petrus von Antiochien* ein. Er lehnt jedoch das Filioque ab, und zwar mit Berufung auf biblische Argumente. Er zitiert Joh 14, 15–17; 15, 26 und 16, 12–15, wo vom Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, die Rede ist.

2. *Theophylakt von Bulgarien* (um 1100) fürchtet, daß die Lateiner zwei Prinzipien für den Ausgang des Heiligen Geistes einführen. Er schreibt: „Was zu seiner Existenz zweier Prinzipien bedarf, ist im Vergleich zu dem, was nur von einem Prinzip kommt, entweder größer oder kleiner oder gleich; gleich kann es nicht sein, sonst wäre es ebenfalls von einem Prinzip . . . Demnach ist der Geist

entweder größer als der Sohn, was eine neue Gottlosigkeit wäre, oder kleiner, was die Häresie des Makedonios ausmacht. Ist der Vater größer als der Sohn im Hinblick auf das Prinzip, so wäre der Sohn in eben dieser Hinsicht größer als der Geist. Wo aber hast du gelesen, daß der Sohn größer als der Geist genannt wird? Und wie kann ein persönliches Merkmal mehreren zukommen?" [11] Um 1100 fanden Dispute zwischen Lateinern und Griechen statt, bei denen die Byzantiner im wesentlichen diese Argumente anführten.

3. Die Griechen befürchteten als Folge des Filioque eine Auflösung der *Trinität*, da der Heilige Geist ähnlich wie der Sohn eine weitere Person hervorgehen lassen müsse, damit seine Göttlichkeit gewahrt bleibe. Daraus ergäbe sich folgerichtig die Vielgötterei.

4. Auf dem Konzil von *Ferrara-Florenz* 1438/39 verteidigten die Griechen ihre Lehre mit dem Argument, daß es verboten sei, „auch nur eine Silbe der Formulierung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses zu ändern, auch dann, wenn die Änderung eine Wahrheit zum Ausdruck bringt" [12]. Schließlich kam eine, wenn auch kurzlebige, Einigung zustande: Man erkannte die Formeln „aus dem Vater allein" und „aus dem Vater durch den Sohn" als gleichwertig an. Damit wurde ein Weg eingeschlagen, den schon die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte vorbereitet hatten und der im 20. Jahrhundert wieder eine Rolle spielte, so beim Petersburger Gespräch des Jahres 1912 zwischen den Anglikanern und den Russisch-Orthodoxen.

Die Lehre der Griechen vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater allein ist kein bindendes Dogma, sondern eine wichtige, ernst zu nehmende theologische Lehre. Eine ähnliche Bewertung könnte auch das „Filioque" erfahren. Das würde den Orthodoxen den Weg zur Einheit erleichtern, vor allem wenn man bedenkt, daß sogar Kirchenväter wie Cyrill von Alexandrien, Athanasius und Chrysostomus das Filioque gelehrt haben.

Von den 22 Gravamina, die Patriarch Kerullarios im Jahr 1054 der römischen Kirche vorgeworfen hatte, spielte außer dem Primat und dem Filioque lediglich noch die Verwendung von ungesäuertem Brot *(Azymen)* in der Liturgiefeier der Westkirche eine gewisse Rolle. Aber es gab schon zur Zeit des Kerullarios tolerante Geister, die der lateinischen Kirche diesen Brauch nicht übelnahmen. Im Konzil von Ferrara-Florenz einigten sich die Konzilsväter dahingehend, daß der Priester bei der Verwendung des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes den Gebräuchen seiner jeweiligen Kirche folgen sollte. Seitdem kann diese Kontroverse als beendet gelten.

Wieweit die beiden Kirchen einander näher gekommen sind, mögen folgende zusammenfassende Thesen zeigen:

1. Die Zahl der strittigen Fragen, die das Verhältnis zwischen den beiden Kirchen belastet haben, ist im Lauf der Kirchengeschichte erheblich zurückgegangen.

2. Die Auseinandersetzung zwischen beiden Kirchen wurde sachlicher, und die Kontakte vertieften sich. Die Einladung orthodoxer Theologen als Beobachter zum Zweiten Vatikanum ist ein Zeichen dafür.

3. Am 7. Dezember 1965 traf eine Gesandtschaft des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras mit Papst Paul VI. zusammen. Dabei wurde das formelle Schisma zwischen beiden Kirchen aufgehoben.

4. Beide Seiten bemühen sich um ein gemeinsames Verständnis des obersten Amtes der Kirchenleitung, wobei sich die Standpunkte allmählich annähern. Dabei ließen sich Vertreter beider Kirchen vom Begriff der Komplementarität in der Vielfalt theologischer Aussagen leiten und betrachteten das Verhältnis beider Kirchen als ein Verhältnis von Schwesterkirchen[13].

5. Die Auseinandersetzung um das Filioque zeigt, daß eine Einigung durch eine Kompromißformel häufiger möglich war und vielleicht wieder möglich sein wird.

ANMERKUNGEN

[1] W. de Vries, Collegium Patriarcharum, in: Concilium I (1965) 657.

[2] Vgl. Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. 3, 1, 475, Anm. 24. Gegen die Gültigkeit argumentieren M. Jugie, Le Schisme byzantin; teilweise E. Herman, in: Orientalia Christiana Periodica 8 (1942) 209–218; für die Gültigkeit A. Michel, in: Byzantinische Zschr. 42 (1943/49) 193–205.

[3] Edition und Kommentar des Textes: R. F. Gahbauer, Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides (München 1975).

[4] W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg 1963) 292 f.

[5] C. Papadopulu, Die Vorrangstellung des römischen Bischofs (griech., Athen 1930, [2]1964).

[6] Meyendorff, Afanasieff, Koulomzine, Schmeman, Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Zürich 1961). Zitate: 31, 65.

[7] Ebd. 141.

[8] M. Farantos, Der päpstliche Primat im Glauben und im Dialog aus orthodoxer Sicht, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 60 (1970) 101–123.

[9] G. Alberigo, Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum, in: Concilium 11 (1975) 513.

[10] W. Kasper, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, in: Concilium 11 (1975) 525–530.

[11] C. Will, Acta et Scripta (Leipzig 1861) 236 f.; J. Hergenröther, Photius, Bd. 3 (Regensburg 1869) 784 f.

[12] Handbuch der Ostkirchenkunde (Düsseldorf 1971) 68 f.

[13] Vgl. Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente (Innsbruck 1976) 15.

UMSCHAU

Kirchliche Jugendszene[1]

Mit wachsender Zustimmung haben wir die ersten sieben Seiten des „Berichts zur Lage" der kirchlichen Jugendszene von Roman Bleistein im Februarheft der „Stimmen der Zeit" (104. Jg., 1979, H. 2, 75–85) gelesen. Uns schienen die Ausführungen bis dahin fast ein offener Szenenapplaus für unsere „Erklärung katholischer Sozialwissenschaftler zu Fragen der kirchlichen Jugendarbeit" vom Herbst 1978 zu sein. Um so mehr überrascht uns auf S. 82 das Verdikt, daß L. Roos zwar zugestanden werden „muß, daß er oberflächlich viele Dinge richtig sieht, seine Remedur (aber) an der Wirklichkeit ebenso vorbeizugehen scheint wie jene prätentiöse ‚Erklärung katholischer Sozialwissenschaftler zu Fragen der kirchlichen Jugendarbeit' vom 19. September 1978 an die Adresse der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda".

Warum diese Inkonsequenz? Zeigt sich Nervosität bei denen, die sich in Sachen kirchlicher Jugendarbeit nicht selten für allein zuständig hielten und solchen Eindruck offenbar bei sich und anderen verfestigen möchten? Wir stellen jedenfalls fest: Wir haben uns bei unserer Stellungnahme streng im Rahmen unseres Fachgebiets gehalten und auch keineswegs die kirchliche Jugendarbeit insgesamt im Auge gehabt. Kritisiert werden kirchliches Selbstverständnis und Teile der Bildungsarbeit zweier namentlich genannter Verbände (KJG und KSJ), deren Publikationen, soweit sie zugänglich sind, nicht nur uns sehr fragwürdig geworden sind.

Mit der von R. Bleistein ironisierten „Memoranden-Theologie" (S. 85, Anm. 7) haben nicht wir begonnen, wie allgemein bekannt sein dürfte, und wir haben auch nicht vor, dieses Instrument in der Zukunft zu strapazieren. Aber leider können wir nichts daran ändern, daß die Öffentlichkeitsstruktur, auch die innerkirchliche, so geartet ist, daß man um der Sache willen schwer auf diese Form der Auseinandersetzung verzichten kann. Um also in einer sehr wichtigen Angelegenheit der Kirche öffentliche Aufmerksamkeit zu erzielen, haben wir deshalb diesen Weg gewählt. Dabei war die Deutsche Bischofskonferenz nur ein wichtiger Adressat unserer Erklärung, keineswegs der einzige.

Der Hinweis darauf, daß auf eine Jugendgeneration Bedacht zu nehmen sei, „die in ihrer Biographie die Jahre 1968 bis 1973 aufzuweisen hat" (S. 83), ist uns zu undifferenziert. Er trägt der Tatsache nicht Rechnung, daß diese Jahre wohl zur Biographie mancher jüngerer (und älterer?) Verbandsfunktionäre und Bildungsreferenten gehören mögen, wofür diese nichts können. Er kann und darf aber keine Entschuldigung dafür sein, daß die mit einer solchen biographischen Hypothek Belasteten (sind denn eigentlich alle damit belastet, die jene Jahre bewußt erlebt haben?) sich nun zu Bildungsfunktionären für solche Kinder und Jugendliche aufschwingen, denen diese Erfahrungen in ihrer eigenen Biographie, schon rein vom Alter her, erspart geblieben sind.

Schließlich fragen wir: Wieso haben wir „jene, die sich um eine in die Zukunft weisende Lösung der von ihnen (von wem?) längst erkannten Probleme bemühen, desavouiert" (S. 83)? Eine solche Behauptung erscheint uns um so widersprüchlicher, als R. Bleistein unsere Analyse, bestimmte Jugendverbände betreffend, weithin bestätigt. Es ging uns um nichts anderes als darum, den Prozeß einer spirituellen und konzeptionellen Neuorientierung der kirchlichen Jugendarbeit, wie er auch von R. Bleistein gefordert wird, durch unsere Kritik anzuregen und zu unterstützen. Selbstverständlich bedarf eine solche Stellungnahme einer weiterführenden Interpretation und Diskussion. Einige der Unterzeichner haben damit längst begonnen und stehen dazu – gerade im

Blick auf die Ausführungen von R. Bleistein – auch für die „Stimmen der Zeit" gerne zur Verfügung.

Prof. Dr. Rudolf Henning (Freiburg) – Prof. Dr. Theodor Herr (Paderborn) – Prof. Dr. Anton Rauscher (Augsburg) – Prof. Dr. Lothar Roos (Bonn) – Prof. Dr. Arthur Fridolin Utz (Fribourg) – Prof. DDr. Wilhelm Weber (Münster)

1. Die zitierte Nervosität derjenigen, „die sich in Sachen kirchlicher Jugendarbeit nicht selten für allein zuständig hielten", kann – falls dieser Eindruck überhaupt richtig ist – nur darin beruhen, daß sich plötzlich, nach jahrelangem Schweigen, Sozialwissenschaftler zu Wort melden, deren Kompetenz in der Frage kirchlicher Jugendarbeit (auch im Sinn der angeführten Einschränkung) zumindest bezweifelt werden darf. Wenn etwa Prof. L. Roos sich im Klerusblatt (58, 1978, 206–212) zum Thema „Kirchliche Jugendarbeit – Analysen und Perspektiven" äußerte und dort schrieb: „Die Zahl ihrer Mitglieder (Anm.: der Jugendreligionen) dürfte die des BDKJ bald erreicht haben!", kurz darauf aber aufgrund des Freiburger Katholikentags (in einem Schreiben vom 25. September 1978 an den Verfasser) diese Aussage zurücknimmt, dann beweist das kaum Kompetenz in diesen Fragen; denn der harte Kern der Jugendreligionen liegt bei 2000 bis 2500 Jugendlichen, die zahlenden Mitglieder des BDKJ sind aber etwa 650 000. Und was die Bewertung des sogenannten Katholikentags der Jugend in Freiburg angeht, so sind sich darüber doch die meisten Teilnehmer im unklaren.

2. Grundsätzlich aber geht es gar nicht primär um diese Tatsachen, sondern um den Stil der Auseinandersetzung. Man sollte zuerst das Gespräch mit den kritisierten Verbänden suchen, man sollte sich manches von den Jugendlichen und auch von ihren „Funktionären" erklären lassen, man sollte zu überzeugen versuchen, man sollte – als Ultima ratio – notfalls ein Memorandum an die Adresse der Kritisierten herausbringen. Diese Wege wurden offensichtlich nicht beschritten. Im Gegenteil: Am Morgen des 21. September 1978 lag bei dem Studientag der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, der sich mit der „Jugendpastoral" befaßte, auf dem Tisch der Bischöfe das besagte Memorandum. Verglichen mit dieser Praxis war die jahrelange Auseinandersetzung des Jugendbischofs mit den Jugendverbänden weitaus mehr von Gesprächsbereitschaft geprägt. Auch der neue Brief des Jugendbischofs H. Tenhumberg an die Mitarbeiter in der Jugendpastoral „Miteinander unterwegs" (vom 2. Februar 1979) atmet einen anderen Geist.

3. Diese Vorgehensweise – fern jeder vorausgehenden Dialogbereitschaft – desavouiert jene, die bereits seit Jahren mit den kirchlichen Jugendverbänden und ihren Vertretern im Gespräch sind; denn die Unterzeichner des Memorandums bescheinigen doch einschlußweise den bisherigen Dialogführern, sie hätten nichts zu erreichen vermocht. Und die Jugendlichen selbst könnten den Eindruck gewinnen, daß der Dialog nur ein Vorwand war, um sie später um so gezielter zu attackieren.

Dies ist für Sozialwissenschaftler ein schlechter Stil, auf wieviel Orthodoxie man sich dabei auch berufen mag. Ein solches, sich auf eine christliche und soziale Verantwortung berufendes Verhalten geht vor allem an der Mentalität jener jungen Generation vorbei, die nach dem Studentenaufbruch und der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland der Meinung war, ein Dialog zwischen den Generationen sei möglich. Diese Gefechte entmutigen mehr, als sie Hoffnung bringen. Und mit Hoffnung sollten Christen wohl den Jugendlichen den Weg in die Zukunft erschließen. *Roman Bleistein SJ*

[1] Die folgende Zuschrift stammt von den Verfassern der „Erklärung katholischer Sozialwissenschaftler zu Fragen der kirchlichen Jugendarbeit" und bezieht sich auf den Artikel Roman Bleisteins im Februarheft, der sich auch mit dieser Erklärung befaßte. Mit einer Stellungnahme des Autors des Artikels schließen wir diese Diskussion ab.

Die Redaktion

BESPRECHUNGEN

Psychologie

SKYNNER, A. C. Robin: *Die Familie.* Schicksal und Chance. Handbuch der Familientherapie. Freiburg: Walter 1978. 432 S. Lw. 68,–.

Man ist hierzulande gewöhnt, daß alle neuen Trends der Psychologie und Psychotherapie aus den USA kommen. Aber der Verfasser dieses Handbuchs der Familientherapie ist Engländer und nicht, wie der deutsche Verleger fälschlicherweise nahelegt, Amerikaner. Er ist Kinderpsychiater und Psychoanalytiker und arbeitet seit vielen Jahren als Familientherapeut. Wie die Literaturverweise zeigen, hat er vieles von der amerikanischen Familientherapie gelernt. Aber er verweist auch auf zwei englische Ahnen, die für ihn besonders wichtig geworden sind: Melanie Klein, für die Einteilung der Phasen psychischer Entwicklung, und S. H. Foulkes, für das Verständnis der Gruppenprozesse und der Gruppen-Psychotherapie.

Der erste Hauptteil des Buchs ist der Darstellung der Konzepte gewidmet, die – aus der Sicht des Therapeuten – für das Verständnis von Ehe- und Familienprozessen wichtig sind. Systemtheorie, Entwicklungspsychologie, Objektbeziehungstheorie, Lernen am Modell, Kommunikationstheorie, aber auch Biologie und Soziologie werden nach ihrem Beitrag zur Analyse individualer und familialer Prozesse befragt. Erstaunlich ist dabei die Fähigkeit des Verfassers, die verschiedenen theoretischen Ansätze zu einer persönlichen, an der therapeutischen Praxis orientierten Synthese, in die auch eigene Forschungsarbeiten einbezogen werden, zusammenzufügen. Allerdings muß einschränkend gesagt werden, daß die Anleihen aus Wissensgebieten, auf denen der Verfasser selbst nicht Fachmann ist, für den Leser gelegentlich nicht voll verständlich sind.

Der zweite Hauptteil ist der therapeutischen Praxis gewidmet. Zunächst werden die verschiedenen Schulen der Familientherapie entsprechend ihren typischen Ansatzpunkten referiert. Dann stellt der Verfasser seinen eigenen Ansatz vor. Dieser ist aus den gruppenanalytischen Grundsätzen, wie sie von Foulkes entwickelt worden sind, erwachsen. Skynner charakterisiert seine Technik als eine Kombination aus der Methode des reagierenden Analytikers und der des Leiters. Die beiden methodischen Ansätze werden nacheinander verwendet und variieren je nach dem Problem, das sich dem Therapeuten stellt. Es handelt sich demnach um eine integrative Therapieform. Nicht die therapeutische Methode allein entscheidet, sondern das zu lösende Problem und die therapeutische Gesprächssituation entscheiden mit, ob sich der Therapeut direktiv oder non-direktiv oder gar manipulativ und paradox verhält.

Skynner nimmt auch zu einzelnen Problemen der therapeutischen Praxis Stellung: zum Umgang mit der Übertragung, aber auch zu Fragen des äußeren Arrangements bei der Familientherapie. Besonders ergiebig ist das Kapitel über Mehrfamilien- und Paargruppen. Hier dürfte ein Schwerpunkt seiner Erfahrung liegen. Er arbeitet aus Überzeugung mit einem Co-Therapeuten. Seine diesbezüglichen Erfahrungen und Reflexionen scheinen mir wichtig.

Den Abschluß des Buchs bilden die Protokolle einer Ehe- und Familientherapie mit einer Mittelschicht-Familie. Trotz der unvermeidlichen Unzulänglichkeit einer literarischen Falldarstellung erhält der kundige Leser einen gewissen Einblick in das Vorgehen des Verfassers.

Das Buch ist gut geschrieben und gewinnt durch die eingestreuten Praxisbeispiele noch an Anschaulichkeit. Gelegentlich stört die mangelnde Strukturierung der Darstellung. Freilich ist das Buch eher die hochinteressante und anregende Synthese eines gescheiten Praktikers als ein Handbuch, wie es der deutsche Untertitel verheißt. Es setzt beim Leser zu viele Kenntnisse voraus, um eine Einführung

in Theorie und Praxis der Familientherapie zu sein. Wer aber bereits über eine gewisse Praxis in der Familientherapie verfügt, dem bietet es eine Fülle von Anregungen.

N. Mulde SJ

HALEY, Jay: *Direktive Familientherapie.* Strategien für die Lösung von Problemen. München: Pfeiffer 1977. 265 S. (Leben lernen. 27.) Kart. 29,–.

Haleys Konzeption der Familientherapie stellt insofern ein Novum dar, als sie keiner der hierzulande bekannten Schulen der Psychotherapie zugeordnet werden kann. Ihr Bezugsrahmen ist weder psychoanalytisch noch gesprächstherapeutisch. Am ehesten lassen sich Parallelen zur Verhaltenstherapie aufzeigen, insofern therapeutisches Ziel nicht die Bewußtmachung von Unbewußtem, sondern die Veränderung von Verhalten ist. Aber der theoretische Hintergrund dieser Familientherapie ist nicht der Behaviourismus, sondern, neben der Systemtheorie, die Kommunikationstheorie. Ihre Praxis ist vor allem durch den in Deutschland noch wenig bekannten M. Erickson, dessen Hypnotherapie und direktive Kurztherapie, beeinflußt. Infolge dieses theoretischen Ansatzes wird z. B. das Symptom oder das störende Verhalten eines Familienmitglieds nicht als dessen individuelles, durch intrapsychische Konflikte bedingtes Problem angesehen, sondern als ein vom Patienten geschaffenes Mittel zum Umgang mit anderen, als Teil eines Arrangements, das in impliziter Kollaboration mit anderen geschaffen wurde. Dementsprechend ist die Therapie an der Veränderung des Beziehungsgefüges orientiert. Sie intendiert aber keine allgemeine Verbesserung des Beziehungsklimas, sondern sieht ihre Aufgabe ausschließlich in der Lösung des hier und jetzt bestehenden Problems. Der Therapeut wird zum Zweck der Problemlösung für kurze Zeit Mitglied der Gruppe (Familie). Seine Aufgabe ist, das Problem gemeinsam mit der Familie klar zu formulieren, d. h. so, daß es auch gelöst werden kann, und dann eine Intervention vorzuschlagen, die die gewünschte positive Veränderung der mitmenschlichen Beziehungen bewirkt. Es werden dafür nicht so sehr Einsichten vermittelt, als Direktiven oder Anweisungen gegeben, die, wenn sie durchgeführt werden, das Beziehungsgefüge in der gewünschten Richtung verändern und dadurch neue Erfahrung und neue Möglichkeiten sozialen Verhaltens erschließen.

Haley beschreibt eingehend die Schritte im Erstinterview, die zu einem Arbeitsbündnis mit der Familie führen müssen, das Fortschreiten der Therapie in Phasen; er spricht über die Kunst, Direktiven zu geben, und über verschiedene therapeutisch relevante Weisen zu kommunizieren. Er geht auf therapeutische Probleme ein, die die Generationenkonflikte stellen. Das Buch enthält auch ein anregendes Kapitel über Ehetherapie. Ein wichtiges Problem ist für Haley die Ausbildung eines wirklich kompetenten Familientherapeuten. Sein Ausbildungskonzept ist betont praxisorientiert. Praktische Schulung in Gesprächsführung erscheint ihm wichtiger als Unterrichtung in Neurosenlehre. Um den Auszubildenden, zum Schutz des Klienten und zum Wohl des Kandidaten selbst, in seinem Vorgehen unmittelbar korrigieren und verbessern zu können, bedient er sich der Einwegscheibe und des Videorecorders. Die Anforderungen an die Ausbildungskandidaten sind nicht gering: Flexibilität im Umgang mit den verschiedensten Menschen und Familien, mit Gesunden und Kranken, sogar mit Psychotikern; Flexibilität auch bezüglich der Rollen, die der Therapeut im Interesse des Therapieerfolgs beherrschen muß; die Kunst, andere zu motivieren, die therapeutischen Direktiven zu befolgen; strategisches Denken und Handeln bei der Lösung der Probleme, kurz: eine Fülle von kommunikativen Fähigkeiten. Haley geht auch den ethischen Fragen nicht aus dem Weg, die besonders eine direktive Therapie aufgibt. Seine Überlegungen kreisen dabei vor allem um zwei Themen: Informationskontrolle und Manipulation. Was jedoch zunächst nur ein spezielles Problem direktiver Therapie zu sein schien, entpuppt sich zusehends als allgemeines therapeutisches Problem. Mir scheint, dieses Kapitel ist auch für Therapeuten anderer Schulrichtungen sehr nützlich. Der Fall-Bericht: ein moderner „kleiner Hans", der die wichtigsten Abschnitte

des therapeutischen Gesprächs im Wortlaut bringt und die gegebenen Anweisungen begründet, veranschaulicht Haleys Vorgehen.

Beim Lesen des Buchs wird einem bewußt, wie sehr Therapie eine Kunst ist, die man begrifflich nur unzulänglich beschreiben, die man sich nur durch konkrete, praktische Unterweisung und Korrektur und unter der ständigen Anleitung eines Meisters aneignen kann. Man mag skeptisch fragen, wie viele Meister es gibt, und wie viele begabte Schüler, die es zur geforderten Meisterschaft bringen können. Aber wenn diese Methode Beziehungsprobleme wirklich lösen kann – was allein die Erfahrung erweisen kann, und weshalb hier von einer Kritik dieser Methode abgesehen werden muß –, dann würde es sich lohnen, diese Kunst zu erlernen, und das um so mehr, als die Lösung von Beziehungsproblemen in der Zukunft eher noch bedeutsamer und lebenswichtiger werden dürfte. Vielleicht erlaubt gerade der Verzicht auf eine umfassende Lebensrevision als Therapieziel und die Orientierung an der Lösung des konkreten Problems, daß noch mehr Menschen erfahren, daß ihre Beziehungsprobleme nicht unlösbar sind.

Es muß der weiteren Erfahrung überlassen bleiben, wo die Grenzen der hier dargelegten direktiven Therapie liegen, ob sie sich wirklich für die Lösung aller Beziehungsprobleme eignet oder nur für ganz bestimmte. Ein weiterer kritischer Punkt betrifft die Einsicht und ihre therapeutische Bedeutung. Ob sie für die Therapie wirklich so irrelevant ist, wie Haley meint? Sicher gibt es Einsicht, die gleichsam auf dem Rücken der Erfahrung gewonnen wird. Aber nicht jede Erfahrung führt notwendig zur entsprechenden Einsicht. Umgekehrt gibt es Einsichten, die gewisse Erfahrungen erst ermöglichen und damit Veränderung längerfristig anbahnen können. Die Verschränkung von Erkennen, Erfahren und Handeln ist ein wichtiges Thema psychologischer und psychotherapeutischer Forschung.

N. Mulde SJ

Verhaltenstherapie in der Praxis. Von Margarete Reiss u. a. Stuttgart: Kohlhammer 1976. 191 S. Kart. 22,–.

Das Buch umfaßt Werkstattberichte junger deutscher Verhaltenstherapeuten, die zugleich in der Therapie-Forschung tätig sind. Die detaillierten Therapie-Berichte vermitteln einen guten Einblick in die Arbeit des Verhaltenstherapeuten. Sie zeigen die Mühe, die er sich macht, um für jedes Problem eine funktionale Verhaltensanalyse zu erstellen. Auch das therapeutische Vorgehen wird geplant, die einzelnen Schritte und Vorgehensweisen werden begründet. Man erlaubt sich keinen Methoden-Eklektizismus, sondern hält sich streng an die Prinzipien von Lerntheorie und Verhaltenstherapie. Die Autoren sind sich bewußt, daß ein puritanischer Behaviourismus für die Therapie nicht ausreicht, daß die Verhaltenstherapie auch kognitive Prozesse einbeziehen kann, ohne sich selbst untreu zu werden. Und wo man wirklich nicht mehr weiter kann, wagt man es auch, über die Zäune zu schauen und sich von anderen Theorien, z. B. der Kommunikationstheorie, anregen zu lassen, jedoch stets bestrebt, das Fremde nicht einfach zu übernehmen und den eigenen Methoden hinzuzufügen, sondern mittels eigener Prinzipien und Methoden zu durchdringen und nur insoweit zu übernehmen, als es sich in das verhaltenstherapeutische Modell integrieren läßt.

Das Buch gibt einen guten Überblick, was die Verhaltenstherapie heute schon leisten kann. Bekannt sind ihre Erfolge bei verschiedenen Formen von Angst, bei Stottern, Arbeits- und Kontaktstörungen, bei manchen psychosomatischen Störungen, z. B. Asthma. Ziemlich neu, zumindest für Deutschland, dürfte die Behandlung von Zwangsgedanken mittels Kognitionstraining sein. Die ausführlichen Berichte erlauben auch den Nachvollzug bestimmter therapeutischer Methoden, wie Desensibilisierung, Flooding, und könnten so dem angehenden Verhaltenstherapeuten als Modell dienen.

In einem einleitenden Kapitel warnen die Autoren davor, die Verhaltenstherapie als Anwendung erprobter und praktikabler Verfahren für fest umrissene Symptomatiken mißzuverstehen. Sie unterstreichen die Notwendigkeit der Diagnostik und verlangen vom Therapeuten, er solle sich der Mühe einer

detaillierten Verhaltensanalyse unterziehen, ehe er sich für ein bestimmtes Vorgehen entscheidet. Dies mag man für selbstverständlich halten. Aber wer weiß, wieviel Mühe eine Verhaltensanalyse macht, kennt auch die Versuchung, ohne viel Untersuchung sofort zur Therapie überzugehen. Jedenfalls wollen die Autoren vermeiden, als Rezeptbuch mißbraucht zu werden. Ihre Berichte wollen die therapierenden Kollegen zu eigenen kreativen Einfällen und Vorgehensweisen anregen.

Kritisch sei angemerkt, daß die Bedeutung der Therapeut-Klient-Beziehung für den Verlauf einer Therapie von der Verhaltenstherapie noch kaum erkannt wurde. In dem Buch finden sich dazu einige schüchterne Hinweise. Aber ein theoretisches Konzept dafür ist nirgends sichtbar. *N. Mulde SJ*

ZU DIESEM HEFT

Ludwig Wiedenmann, Chefredakteur der Zeitschrift „Die katholischen Missionen" und Leiter der Abteilung Bewußtseinsbildung bei Missio Aachen, gibt einen Überblick über die Entwicklungen der Weltmission: Das Wachstum und die zunehmende Eigenständigkeit der Kirchen der Dritten Welt, die Begegnung mit den Weltreligionen und den Einsatz für Entwicklung und Gerechtigkeit.

Seit dem Umsturz im Iran stehen die Schiiten im Blickpunkt der Öffentlichkeit. Der Religionswissenschaftler Peter Antes berichtet über die Geschichte, die religiösen und politischen Vorstellungen und die Bedeutung dieser islamischen „Partei".

Nach seinen Analysen des Wertwandels (Juniheft) fragt Warnfried Dettling, welche Folgen sich für die Politik ergeben. Es komme vor allem darauf an, Spielräume für sinnvolles Handeln zu schützen und zu schaffen.

In Auseinandersetzung mit dem 4. Sportbericht der Bundesregierung (1978) nennt Heinz-Egon Rösch die wichtigsten Probleme im Verhältnis von Politik und Sport, so die Förderung fragwürdiger Projekte und die Vernachlässigung humaner, ethischer und sozialer Bereiche des Sports. H.-E. Rösch ist Professor für Sportsoziologie und Sportpädagogik an der Universität Mainz und stellvertretender Vorsitzender des Katholischen Arbeitskreises „Kirche und Sport".

Der Theologe, Philosoph und Historiker Joseph Bernhart (1881–1969) ist fast vergessen. Sein Denken, das sich vom Irrationalen und von den dunklen Seiten der menschlichen Existenz herausfordern ließ, verdient aber neue Beachtung. Lorenz Wachinger würdigt sein weitgespanntes Werk.

Ferdinand Reinhard Gahbauer, Leiter des Byzantinischen Instituts der Abtei Ettal, skizziert die Geschichte des Verhältnisses der römisch-katholischen Kirche und der Ostkirchen und legt dar, wie sich die Standpunkte allmählich annähern.

Kabelfernsehen

Wer sich in den Auseinandersetzungen um das Kabelfernsehen und die geplanten vier Pilotprojekte zurechtfinden will, trifft zunächst auf ein Gewirr von Schlagworten, die gebetsmühlenartig wiederkehren: Informationsfreiheit, Kommunikationsgerechtigkeit, Meinungsvielfalt, Kommerzialisierung, Massengeschmack, gesellschaftlicher Bedarf und viele andere. Solche Schlagworte sind vieldeutig, lassen mehrere Interpretationen zu und eignen sich daher vorzüglich zur Verschleierung von Interessen.

So lehnen die Rundfunkanstalten und viele Politiker die Zulassung privater Programmveranstalter ab mit dem Argument, diese dächten nur kommerziell und tendierten deshalb notwendig zur Anpassung an den „Massengeschmack", was einen unverantwortlichen Niveauverlust bedeute. Hat man jedoch schon gehört, daß ein Politiker ähnlich abwertend von „Massengeschmack" spricht, wenn es sich um die Massen handelt, die ihn und seine Partei gewählt haben? Oder daß die Rundfunkanstalten erschrecken, wenn ihre Sendungen hohe Einschaltzahlen, also die „Massen" erreichen? In Wirklichkeit wollen die Politiker den Einfluß ihrer Partei oder ihrer Ideologie auf das Programm nicht gefährden lassen, und die Rundfunkanstalten suchen ihr Monopol zu wahren und Konkurrenz fernzuhalten. Oder wenn die Industrie von der demokratischen Freiheit des einzelnen spricht, sein Programm selbst wählen zu können, will sie zunächst einmal ihre Produkte verkaufen.

Schon diese Beispiele machen deutlich: Die Diskussion wird von den Vertretern mächtiger Interessengruppen beherrscht. Aber so lautstark die Argumente und Gegenargumente auch vorgetragen werden, man darf sie nicht ungeprüft übernehmen und muß versuchen, zum Kern der Sache vorzustoßen. Denn beim Kabelfernsehen, das die Übertragung von bis zu 30 zusätzlichen Programmen ermöglichen wird, geht es nicht allein um die rechtlichen, organisatorischen oder wirtschaftlichen Probleme, sondern vor allem um die Folgen für die Menschen und ihr Zusammenleben.

Die erwachsenen Zuschauer in der Bundesrepublik (ab 14 Jahren) sahen im Jahr 1978 im Durchschnitt täglich zwei Stunden und zehn Minuten fern. Das heißt, daß dieses Medium bei vielen den größten Teil der Freizeit ausfüllt. Sie brauchen keine Initiativen mehr zu ergreifen. Sie konsumieren ein Angebot, das ihnen ins Haus geliefert wird, ohne daß sie selbst tätig werden oder Ideen entwickeln müßten. Die Folge: Die aktiven, gestalterischen Kräfte schrumpfen und die vielbescholtene Konsummentalität breitet sich aus.

Das Fernsehen übermittelt Informationen, Bildung und Unterhaltung in

einer vorher nie gekannten Fülle und Breite. Es schafft aber keine „Kommunikation" unter den Menschen, weil es den Zuschauer zur Passivität verleitet. Es verhindert eher, daß die einzelnen miteinander sprechen, daß sie einander besser verstehen und zueinander finden. Der Informations- und Gedankenaustausch vor dem Fernseher verringert sich auf das Notwendigste. Meist sitzt die Familie schweigend vor dem Gerät: Das Fernsehen fördert offensichtlich die Isolierung, nicht die Gemeinschaft.

Die Befürworter des Kabelfernsehens antworten auf solche Einwände, trotz erweiterter Programme sei die Fernsehnutzung in den letzten Jahren bei den Erwachsenen nicht mehr angestiegen. Das werde auch bei zusätzlichen Kabelprogrammen voraussichtlich so bleiben. Die Zwei-Weg-Kommunikation und die Gelegenheit zur Gestaltung lokaler Programme durch die Beteiligten gebe jedem die Möglichkeit, sich zu äußern, Kontakte aufzunehmen und seine Interessen geltend zu machen. Aus dem inaktiven Zuschauer werde wieder ein aktiver Bürger.

Erfahrungen aus den USA zeigen jedoch, daß zwar die Fernsehzeit des einzelnen mehr oder weniger konstant bleibt, daß aber mit der Zunahme des Angebots möglichst jedes Familienmitglied sein eigenes Gerät haben möchte. Bei der Gestaltung lokaler Programme werden auf die Dauer nur die Minderheiten aktiv bleiben, die schon heute in der Öffentlichkeit zu Wort kommen. Schließlich bedeutet es kaum einen Zuwachs an menschlichen Kontakten, wenn der einzelne überhaupt nicht mehr seinen Platz vor dem Fernsehgerät verlassen muß, wenn er mit anderen in Verbindung treten, Auskünfte einholen oder Geschäfte erledigen will.

Wägt man alles ab, dann sind vom Kabelfernsehen mehr Nachteile zu befürchten als Vorzüge zu erhoffen, und zwar nicht nur für die Erwachsenen, sondern in besonderem Maß für die Kinder. Wenn schon das derzeitige Angebot die skizzierten Gefahren nicht verhindern kann, gibt es keinen Grund, dies von einer Vermehrung der Programme zu erwarten. Was erstrebt werden sollte, ist kein größeres, sondern ein besseres Angebot, und von seiten der Zuschauer eine gezieltere Programmauswahl.

Das ist kein Plädoyer für den Status quo. Das Programm der deutschen Rundfunkanstalten ist bei weitem nicht so überragend, wie es von Vertretern der Anstalten gern suggeriert wird, und die öffentlich-rechtliche Struktur konnte nicht verhindern, daß die negativen Folgen der Monopolstellung immer stärker sichtbar werden. Man sollte das Bestehende kritisch überdenken, eine größere Vielfalt, auch echte Konkurrenz ermöglichen, aber im Rahmen des derzeitigen Programmumfangs. Eine Ausweitung, wie sie mit dem Kabelfernsehen geplant ist, dürfte nicht unterstützt werden, vor allem nicht durch den Einsatz öffentlicher Mittel.

Wolfgang Seibel SJ

Hans Waldenfels SJ

Die islamische Provokation heute

Die Ansprache, die der so schnell verstorbene Papst Johannes Paul I. am 10. September 1978 hielt, ist wegen des kurzen Satzes „Gott ist unser Vater; noch mehr, er ist uns auch Mutter" in die Schlagzeilen geraten. Dabei blieb jedoch zumeist unbeachtet, daß der Papst zunächst der Begegnung des Christen Carter mit dem Moslem Sadat und dem Juden Begin in Camp David gedachte und jedem von ihnen ein Wort aus ihren Heiligen Schriften zurief:

„Ich war von der Tatsache stark beeindruckt, daß die drei Staatsmänner ihre Hoffnung auf den Herrn öffentlich im Gebet ausdrücken wollten. Den Glaubensbrüdern des Präsidenten Sadat sind die Worte vertraut: ‚Es ist schwarze Nacht. Da ist ein schwarzer Fels, und auf diesem Fels eine kleine Ameise; aber Gott sieht sie, und er vergißt sie nicht.'

Präsident Carter, ein engagierter Christ, liest im Evangelium: ‚Klopft an, und es wird euch aufgetan. Bittet, und es wird euch gegeben. Kein Haar wird von eurem Kopf fallen ohne euren Vater im Himmel.'

Und Premierminister Begin erinnert sich daran, daß das jüdische Volk einmal schwere Zeiten durchmachte und sich in Tränen an den Herrn wandte und rief: ‚Du hast uns verlassen, du hast uns vergessen.' ‚Nein', antwortete Gott durch den Propheten Jesaja, ‚kann denn eine Mutter ihr eigenes Kind vergessen? Und selbst wenn das geschehen könnte, würde Gott nie sein Volk vergessen.'"

An diese Begebenheit soll erinnert werden angesichts der Tatsache, daß im Anschluß an die iranische Revolution im Februar 1979 die Weltöffentlichkeit in verstärktem Maß dem Wiedererstarken des Islams ihre Aufmerksamkeit schenkt und dabei vielfach die Bereitschaft zu friedvollem Dialog in Skepsis und Mißtrauen umzuschlagen beginnt. Das ist um so mehr der Fall, als die Aufklärung über das islamische Phänomen nicht selten mit dem Etikett „Zurück ins Mittelalter" versehen wird und selbst kirchliche Presseorgane sich gedankenlos eine solche negativ besetzte Parole zu eigen machen[1].

Das iranische Schockerlebnis

Der Schock über die Richtung, die die Politik des aus Frankreich in seine Heimat zurückgekehrten Ayatollah Khomeini eingeschlagen hat, hat mehrere Wurzeln:

1. Zu selbstverständlich hat sich in unseren Breiten der Gedanke eingeprägt, daß der demokratische Staat zwar nicht wert-, wohl aber religions-

neutral zu sein hat und folglich Staat und Religionen im Idealfall in einem positiven Spannungsverhältnis der gegenseitigen Achtung des jeweiligen Eigenbereichs leben müßten.

2. Im beginnenden interreligiösen Dialog ist der Islam in Mitteleuropa zu lange eher höflich übersehen worden. Auch das hat mehrere Gründe:

– Die christlich-islamische Geschichte des Abendlands ist durch die schrecklichen Erfahrungen mit den heiligen Eroberungskriegen über die Süd- und Nordseite des Mittelmeers bis nach Südfrankreich und bis nach Wien einerseits, durch die Kreuzzüge andererseits nach wie vor stark belastet.

– In unserer Gegenwart bedarf das christlich-jüdische Verhältnis nach der tödlichen Unterdrückung der Juden vor und während des Zweiten Weltkriegs der besonderen Sorge. Eine zu deutliche Parteinahme im nahöstlichen Konflikt, in dem vor allem Moslems und Juden gegeneinanderstehen, schien die langsam spürbar werdende Sympathie zwischen Juden und Christen wieder zu gefährden.

– Ein weiteres Moment ist das rassische Überlegenheitsgefühl gegenüber den vielfach aus islamischen Ländern kommenden sogenannten „Gastarbeitern", das zumal in der Bundesrepublik keineswegs gestorben ist.

– Schließlich ist nicht zu übersehen, daß die Anhänger des Islams in der Bundesrepublik mit 1,3 bis 1,4 Millionen die drittgrößte, in Frankreich und anderen europäischen Ländern gar die zweitgrößte religiöse Gruppe des Landes bilden. Das schafft eine Nähe, die dem Dialog einen viel praktischeren Charakter verleiht als etwa dem Dialog mit Vertretern der asiatischen Hochreligionen. Dabei wirken die vielfach mit Schablonen durchsetzten mangelnden Kenntnisse des Islams zusätzlich blockierend.

3. Das schon genannte europäisch-okzidentale Überlegenheitsgefühl hat im übrigen den Blick auf die islamischen Bewegungen in Afrika und Asien so lange verstellt, als die wirtschaftlichen Interessen der Welt davon unberührt blieben. Folglich wurde die keineswegs auf den Iran beschränkte islamische Renaissance in breiteren Kreisen der Öffentlichkeit auch erst nach der iranischen Revolution voll wahrgenommen.

Gerade diese Revolution erlaubte aber dann eine Reihe von Beobachtungen, die befremdlich erschienen: Der greise Ayatollah übte eine charismatische Ausstrahlung aus, die ihm als religiöser Führergestalt nahezu diktatorische Vollmachten verlieh. Die politischen Kräfte des Landes wirken unter ihm wie Marionetten, die er nach Belieben bewegt und entsprechend ein- und absetzen kann. Die Rechtsprechung wird in einer für unsere Verhältnisse unerhörten Leichtfertigkeit und in den Strafmaßnahmen bis zur Ausübung der Todesstrafe in unüberbietbarer Strenge gehandhabt. Die Grenzen von Religion und Politik, Recht und Moral scheinen verwischt zu sein. Der Islam zeigt sich nicht als Ermöglichung von mehr Menschlichkeit, sondern als Forderung einer radikalen

Gesetzesbeobachtung. Im Verhältnis von Mann und Frau wird die Verschiedenheit wiederum mehr betont als die personale Gleichberechtigung. Die Grundlagen demokratischen Verständnisses scheinen ebenso fragwürdig zu werden wie die Grundbedingungen einer dialogischen Grundeinstellung gegenüber Angehörigen anderer Religionen, Juden und Christen nicht ausgenommen, wie gegenüber „Ungläubigen", d. h. heute Vertretern einer säkularisierten Welt- und Lebenseinstellung. Die Rede vom „heiligen Krieg" weckt auch dort, wo er als intensives Bemühen um die Verwirklichung des Willens Gottes erklärt wird, Erinnerungen an den Untergang der nordafrikanischen und vorderasiatischen Christengemeinden während der islamischen Expansion der Frühzeit.

Angesichts solcher Beobachtungen stellen sich eine Reihe von Fragen: Wo liegen die Wurzeln für den Erfolg des heutigen Islams? Worin besteht seine Faszination? Was gibt ihm die Kraft der Erneuerung? Was sind seine Zukunftschancen?

Geschichtliche Erinnerungen

Im Hinblick auf den iranischen Islam ist in letzter Zeit wiederholt auf die Tatsache aufmerksam gemacht worden, daß im Islam schon recht bald nach Muhammads Tod zwei große Gruppen, die Sunniten und die Schiiten, zu unterscheiden sind und die Mehrzahl der iranischen Moslems zur Minderheit der Schiiten gehört, ja daß der Iran das einzige Land ist, in dem der Islam in schiitischer Form zur Staatsreligion geworden ist[2].

Die Spaltung des Islams in Sunniten und Schiiten, die dann in der Folgezeit weitere Teilungen nach sich gezogen hat, hat wesentlich mit der Regelung der Nachfolge des Propheten zu tun. Zwei Lösungsvorschläge konkurrierten miteinander: Entweder hat Muhammad die Nachfolge in der Leitung der islamischen Gemeinde selbst geregelt und diese damit im Spruch Gottes der menschlichen Verfügung entzogen, oder er hat sie nicht selbst geregelt und damit der Gemeinde überlassen.

Die erste Lösung sahen diejenigen gegeben, die die „Partei" (= *Schia*) Alis, des Vetters und Schwiegersohns Muhammads, ergriffen und in ihm den rechtmäßigen Nachfolger des Propheten erblickten. Danach hätte der Prophet ihn zum *„Imam"*, d. h. Führer der islamischen Gemeinde bestimmt, und auch alle weiteren Nachfolger müßten aus dem Haus des Propheten stammen. Die Tatsache, daß Ali tatsächlich erst der vierte in der Prophetennachfolge war, erklären sie damit, daß angesichts der Jugend Alis zunächst Abu Bekr, Omar und Osman als „Stellvertreter" *(Kalifen)* vorgezogen und von ihm selbst als solche anerkannt worden seien; 656, nach der Ermordung Osmans, habe Ali aber dann endgültig sein Amt übernommen.

Etwa neunzig Prozent der heutigen Moslems, die Sunniten – benannt nach der „*Sunna*", dem Brauch und Verhalten des Propheten und der Gemeinde, als der zusätzlichen Richtschnur für das muslimische Verhalten neben dem Koran – folgen jedoch der zweiten Lösungsmöglichkeit. Sie vertreten, daß der Prophet seine eigene Nachfolge nicht genauer geregelt habe und folglich die Gemeinde in der Wahl frei sei, auch wenn man den Nachfolger tatsächlich aus den Stammesgenossen Muhammads zu wählen pflegte.

Je nach der Zahl der Imame, die von den verschiedenen Gruppen der Schiiten als rechtmäßig anerkannt werden, spricht man von Fünfer-, Siebener- oder Zwölfer-Schia. Die Mehrzahl der Schiiten, die selbst nur etwa acht Prozent der Moslems ausmachen, zumal auch die Schiiten des Iran, gehören zur Zwölfer-Schia. Nach ihrer Überzeugung ist der zwölfte Imam, Muhammad al-Mahdi al-Muntasar, nicht gestorben; vielmehr hat er zunächst in „kleiner", dann seit 940 in „großer" Verborgenheit gelebt. Seine Offenbarung wird am Ende der Zeiten erwartet; in diesem Sinn ist er „al Muntasar", der „Ersehnte".

Wo aber die geistige Autorität in mystischer Entrückung lebt, bedarf es auf Erden einer neuen Gestalt der Führung, die den Willen Gottes in den Zeiten, in denen die Menschen leben, zu deuten vermag. Diese findet sich in der großen Zahl religiöser Persönlichkeiten, die als „*mutawalli*", d. h. „Wächter" von wichtigen Heiligtümern tätig sind oder als „*hodschatelislam*", d. h. „Beweise des Islams" in islamischen Schulen unterrichten. Aus dieser recht breiten Schicht von „*Mullahs*", deren Zahl allein im Iran mit über 100 000 angegeben wird, ragt eine in der Koranauslegung besonders erfahrene Gruppe von „*Mudschtahid*" heraus, zu denen auch die eigentlichen religiösen und intellektuellen Führer der iranischen Schiiten zählen, die mit dem Titel „*Ayatollah*", „von Gott gegebenes Zeichen", geehrt werden. Damit erscheint im Schiitentum tatsächlich eine Art von Theologenhierarchie, die im Lauf der Geschichte eher zu einer charismatisch, frei wirkenden religiösen Autorität wurde, die zugleich allen anderen, vor allem auch den politischen Autoritäten gegenüber zu einer kritischen Instanz heranwuchs. Diese Tendenz wurde nicht zuletzt dadurch verstärkt, daß es nur in einem Land zur Übernahme der politischen Herrschaft durch Schiiten kam: 1501 im Iran.

Gerade die Tatsache, daß die Schiiten in der Regel in der Zerstreuung unter anderen Moslems oder auch Anhängern anderer religiöser Richtungen lebten und häufig ihren Glauben aufgrund der Verfolgungen verbargen, hat dem Schiitentum einige Züge eingetragen, die im übrigen Islam nicht in gleicher Weise entwickelt sind. Zu nennen ist das persönliche Verhältnis von geistlichen Schülern und geistlichen Führern. Die Träger der religiösen Autorität dürfen daher auch nicht so sehr als Inhaber von „Seelsorgestellen" gesehen werden, sondern sind vom Maß ihrer geistlichen Ausstrahlung her zu beurteilen. Die Berührung der Schiiten mit anderen islamischen und nichtislamischen Gemein-

schaften führte zu einer bewußteren Ausbildung ihrer Glaubens- und Pflichtenlehren, erschloß aber auch den Sinn für die Fragen der Philosophie und die geistigen und gesellschaftlichen Entwicklungen.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die iranische Revolution einen zwiespältigen Eindruck hinterlassen hat: Einerseits fand die Forderung nach Beseitigung des Schahregimes und der Ruf nach „Befreiung" des Irans gerade auch in gewissen westlichen Kreisen unverhohlene Sympathie. Die Berichte über den triumphalen Empfang des heimgekehrten Ayatollah Khomeini reihten sich entsprechend in diese Sicht der Dinge ein. Anderseits mußte demgegenüber die konkrete Ausübung des Regimes und dessen Abrechnung mit der Vergangenheit ebenso wie die Ohnmacht der politischen Gewalt gegenüber der Mächtigkeit der religiösen Bevormundung Skepsis erzeugen. In diesem Prozeß leben wir. Er entzieht sich bisher noch einer einigermaßen zuverlässigen Prognose.

Befreiung – wozu?

Die Tatsache, daß die iranische Revolution lange Zeit mit dem Etikett der „Befreiung" versehen war und dieses Wort nicht ohne Emotionen zu erzeugen verwendet werden kann, führt zur Frage: Wovon und wozu soll befreit werden?

Hier sei zunächst an die Arbeitshypothese Youakim Moubaracs erinnert, der den Islam als einen negativen oder in der Wüste verharrenden Abrahamismus bezeichnet hat, der besonders auf Juden und Christen als eine marianische, eschatologische und ökumenische Herausforderung abzielt[3]. Das aber besagt: Auch die Völker, die nicht als auserwählte Völker gelten, stehen nach Muhammad unter der liebenden Zuwendung Gottes. So erblickte er auch in seinem Volk Nachkommen Abrahams, nicht nur Söhne und Töchter des in die Wüste verbannten Ismael; auch Ismael war ja Sohn Abrahams, nicht nur Isaak. Die Heilszuversicht, die die Anhänger des Muhammad auf jede Weise zu verbreiten suchten, muß daher auch unter der Rücksicht der Reaktion auf den selbstbewußten, exklusiven Anspruch der Juden und Christen betrachtet werden. Gegen das bekannte „Außerhalb der Kirche kein Heil" setzen sie ihre Botschaft vom Heil der Menschen in der Wüste, wie es im Hadith heißt: „Der Islam ist in der Fremde geboren, und er wird als Fremder enden; selig sind die, die sich zu diesem Schicksal unter Fremden bekennen."

Die Landsleute des Muhammad, denen dieser als „letzter Prophet" im Koran eine eigene Heilige Schrift mit einer eigenen Offenbarung und Verheißung vermittelte, stehen somit für den weiten Umkreis all derer, die sich nicht in den Verheißungsbogen, der sich über Juden und Christen spannt, einbezogen sehen. Die kritische Anfrage an den universalen Anspruch des Christentums, die in

der Verkündigung des Propheten laut wird, soll an dieser Stelle nicht aus christlicher Sicht überprüft werden, zumal eine theoretische Gegenthese ohnehin wenig gegen den existentiellen Druck der islamischen Faszination auszurichten vermag.

Wohl aber stellt sich die Frage, ob und wie der Islam sich auch heute noch als „Religion der Fremden" erweist. Das aber ist deutlich der Fall, wenn man bedenkt, daß das Verbreitungsgebiet des Islams vorrangig in der Dritten Welt liegt und seine Anhänger sich im wesentlichen unter den nicht-weißen Rassen finden. Damit erhält die Verbreitung des Islams zugleich den Charakter einer Befreiung von allen Formen eines westlichen Kolonialismus und Imperialismus mit dem Ziel, den Völkern Afrikas und Asiens, soweit sie sich dem islamischen Einfluß öffnen, ebenso wie den Völkern der Heimat des Muhammad und ihrer Umgebung im Nahen Osten zur wahren Identität zu verhelfen. Die Verkündigung der großen islamischen Bruderschaft und Solidarität ist aber dann nur die Kehrseite der Absage an alle Formen der Unterdrückung und Ungerechtigkeit in den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens.

In diesem Sinn sind auch manche dem westlichen Beschauer unverständliche Reaktionen im Iran, die scheinbar eine Rückkehr in Rückständigkeit signalisieren, in ihrem Kontext als sinnvoll anzusprechen. Dazu gehören die unüberhörbaren antiwestlichen Töne, die nur deshalb immer wieder beschwichtigend heruntergespielt werden, weil es gerade der Erwerb des technologischen Know-how im Austausch mit dem im Westen dringend benötigten Energiespender Öl ist, der dem Land auf die Dauer einen gewissen Wohlstand auch der breiteren Schichten verspricht. Dazu gehört die in westlichen Augen eher frauenfeindliche Einstellung der neuen Führer, die von den Frauen verlangen, sich von westlichen Kleidungs- und Verhaltensformen abzuwenden und in der Öffentlichkeit wieder verschleiert aufzutreten und im Erziehungs- und Berufsleben auf Distanz von der Männerwelt zu achten.

Interessanterweise begegnet die Forderung eines Austauschs von „Methode" und lebenspendender „Sache" selbst dort, wo vom christlich-islamischen Dialog begründend gesprochen wird. So schreibt der Leiter der Islamischen Wissenschaftlichen Akademie in Köln, A. Falaturi[4]:

„Das Christentum hat . . . an emotional-religiösem Charakter, an dem, was die Erwartungen eines sehnsüchtigen religiösen Herzens erfüllt, einiges eingebüßt. Das Formale überwiegt nicht selten dort, wo das Inhaltliche dem Suchenden eine Antwort geben soll. Demgegenüber hat der Islam in seiner Entwicklung zwar nicht diesen höchstwissenschaftlichen formalen Charakter erreicht, er hat aber seinen religiösen Gehalt mehr bewahren können, als das Christentum dies getan hat. Bei einem Dialog zwischen Christentum und Islam hat demnach der Islam die Wege und Methoden zu lernen, durch welche er das Versäumte nachholen kann, während das Christentum vom Islam Erfahrungen zu übernehmen hat, die es ihm ermöglichen, das seinerseits Eingebüßte wieder zurückzugewinnen."

In dem Maß, in dem die nahöstlichen Länder zu Wirtschaftspartnern der westlichen Welt geworden sind, die heute ihre Rechnungen für den begehrten Rohstoff Öl präsentieren, wachsen diese Länder in die Rolle der Sprecher einer an Selbstbewußtsein und Eigenständigkeit gewinnenden nichtwestlichen Kulturwelt hinein, und können zugleich als Vorbilder für die nach genuiner Eigenständigkeit suchenden Völker auf dem schwarzen Kontinent und in neuer Weise auch im mittelasiatischen Raum gelten. Ähnlich wie die wirtschaftlich stärksten Länder der westlichen Welt sich bis heute finanziell und personell für die Ausbreitung des Christentums in aller Welt einsetzen, bemühen sich inzwischen auch die reichen islamischen Länder der arabischen Halbinsel und Nordafrikas auf jede mögliche Weise um die Verbreitung des Islams.

Islamische Weltmission

Die auffallendste Seite jenes Phänomens, das mit „Reislamisierung" bezeichnet wird, ist die seit Jahrzehnten wieder deutlich in Erscheinung tretende missionarische Tätigkeit der Moslems. Nun ist eine solche Tätigkeit nicht denkbar, ohne daß diejenigen, die zur Ausbreitung des Islams beitragen wollen, sich selbst in ihrer islamischen Glaubenshaltung erneuern. Eine solche Erneuerung kann sich aber nicht mit einer intensiveren Beobachtung der geforderten Gebetsübungen, Lebensregeln und Gesetzesvorschriften begnügen. Sie muß vielmehr die gesellschaftliche Relevanz der Religion des Propheten in die Betrachtung einbeziehen. Das hat zur Folge, daß für den islamischen Staat der Vorrang des islamischen Rechts, der *Scharia,* gefordert und vielfach bereits durchgesetzt worden ist. Entsprechend bemühen sich Staaten mit einer mehrheitlich islamischen Bevölkerung, zu einem verfassungsmäßig verankerten islamischen Staat zu werden.

Eine hervorstechende Konsequenz der die Totalität der Lebensbereiche des Menschen einfordernden islamischen Mission ist – im Gegensatz zur starken Privatisierung des Religiösen im vormals christlichen Abendland – eine starke Politisierung des Religiösen im islamischen Einflußbereich. Es ist daher auch heute schon fast leichter, unter den gläubigen Staatsführern der nichtwestlichen Welt gläubige Moslems aufzuführen als gläubige Christen.

Einen Schwerpunkt der Solidarisierung im Islam haben wir zuvor genannt: die Befreiung aus der abendländischen Umklammerung aus wirtschaftlicher, politischer, kultureller und selbst religiöser Überfremdung. Religiös vertritt der Islam diese Befreiung vor allem dadurch, daß die Religion sich zunächst als große Gemeinschaft von Menschen anbietet, die in gleicher Weise sich dem Willen Gottes unterwerfen, und demgegenüber organisatorische Formen eher zweitrangig erscheinen.

Das fehlende Erlebnis von „Kirche" als religiöser Organisation ist offensichtlich durch das Gefühl, zu einer unüberschaubar großen Gemeinschaft zu gehören, voll aufgewogen. Für eine solche Gemeinschaft bringt man auch Opfer. Sie ist nicht – wie für viele westliche Menschen – zu jener bedrängenden Instanz geworden, der gegenüber der einzelne seine Personalität und seine persönlichen Rechte schützen müßte. Der westliche Mensch wird tunlicherweise auch über die „Einfachheit" des Glaubensbekenntnisses und die angeblich wenig anspruchsvollen Regeln des moralischen Verhaltens mit Vorsicht urteilen.

All das sollte man beachten, ehe man auf die vielfach auch unerfreulichen Begleiterscheinungen der islamischen Mission zu sprechen kommt, die im Augenblick das Verhältnis von Christen und Moslems erneut zu belasten beginnen.

Afrika

Die Hauptstoßrichtung der modernen islamischen Missionstätigkeit richtet sich auf Afrika. Angefangen hat die Islamisierung Afrikas bereits in der Zeit nach Muhammads Tod, als zwischen 638 und 644 muslimische Araber ins Niltal vorstießen und Ägypten und anschließend die nordafrikanischen Länder eroberten. Der Islam wurde dann überall dort heimisch, wo arabische Kaufleute an den Handelsstraßen Afrikas Niederlassungen gründeten.

Inzwischen kann man sieben islamische Kulturbereiche in Afrika unterscheiden, von denen drei in verschiedenem Ausmaß die arabische Sprache und Kultur angenommen haben: Ägypten, der „Maghreb", d. h. – im Unterschied zum „Maschrik", dem arabischen Osten – der Westen der arabisch-muslimischen Welt (Tunesien, Nordalgerien, Marokko), und der Nordsudan. Die anderen vier Bereiche mit stärker afrikanischer Eigenkultur sind Westafrika, das Gebiet Tschad–Nordnigeria–Nordkamerun, Äthiopien–Somalia und die suahelische Küste.

Die jüngste Aktivierung der missionarischen Tätigkeit des Islams in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg steht in Verbindung mit der Gewinnung der politischen Unabhängigkeit der islamischen Länder und steht im Zeichen der schon beschriebenen Identitätssuche der von der Kolonialherrschaft freigewordenen Völker. Seit dieser Zeit spielen die großen theologischen Hochschulen von Fes in Marokko, Constantine in Algerien und Tunis in Tunesien zusammen mit der ägyptischen Al-Azhar-Universität eine bedeutende Rolle in der Ausbildung afrikanisch-muslimischer Studenten, die dann als Missionare sowie als Lehrer des Islams und der arabischen Sprache und Kultur für eine vertiefte Verwirklichung der religiösen Praxis, aber auch für eine stärkere Durchdringung der gesellschaftlichen Ordnungen mit den Prinzipien des Korans und der islamischen Gesetzlichkeit Sorge tragen.

Unter den Ländern, die ihr religiöses Engagement durch finanzielle Hilfsmaßnahmen auf politischer und wirtschaftlicher Ebene unterstreichen, sind in Afrika selbst vor allem Ägypten, Algerien und Libyen zu nennen. Das Gesamtvolumen dieser Hilfsmaßnahmen lag 1974 in Algerien nach Schätzungen zwischen 115 und 135 Millionen Dollar und wurde im selben Jahr für Libyen mit 375–700 Millionen angegeben. Von den arabischen Staaten ist Saudi-Arabien in besonderer Weise zu erwähnen; doch beteiligen sich auch Irak, Iran, Kuwait und die Vereinigten Arabischen Emirate an den finanziellen Entwicklungshilfsprogrammen.

Der religiös-kulturelle Einfluß und die wirtschaftlichen Hilfsmaßnahmen haben inzwischen auch zu intensiven politischen Bindungen geführt, die in einem ersten Gipfeltreffen zwischen Vertretern der Länder der Arabischen Liga und Vertretern islamisch orientierter afrikanischer Staaten vom 7. bis 9. März 1977 in Kairo eine vorläufige organisatorische Form gefunden haben. Dabei gewannen die arabischen Staaten mit ihrem Angebot einer langfristigen Zusammenarbeit in technischer, politischer, finanzieller und kultureller Hinsicht und der Unterstützung der afrikanischen Befreiungsbewegungen ihrerseits eine weitreichende schwarzafrikanische Parteinahme für die palästinensische Befreiungsfront. Ein solches Gipfeltreffen soll in der Zukunft alle drei Jahre stattfinden; in der Zwischenzeit sollen Kontakte zwischen den Mitgliedsstaaten dieses Bundes auf der Ebene eines Ministerrats gepflegt werden.

Bedenkt man aber, daß die Arabische Liga in ähnlicher Weise Kontakte nach Asien hin entwickelt hat, so bemerkt man, wie um Arabien als Zentrum ein wachsender Block einer islamisch orientierten Einflußzone entsteht. Dieser kann weder rein religiös – als gehe Religion nur die private Innenwelt der menschlichen Person an – noch rein politisch – als sei die Politik ein von religiösen Ansprüchen unberührter Freiraum reiner Weltbeziehungen – betrachtet werden; vielmehr muß er in seiner unaufhebbaren Verflechtung von Islam und Gesellschaft gesehen und aus der Sicht einer islamisch zu formulierenden „politischen Theologie", d. h. einer grundsätzlichen Gesellschaftsorientiertheit des islamischen Glaubens beurteilt werden. Diese Verflechtung zeigt sich auch in der Tatsache, daß die Moslems eine Reihe ihrer religiösen Forderungen mit Hilfe staatlicher Stellen durchsetzen wollen.

So verlangte die traditionalistische Weltmoslemliga, die 1961 mit Sitz in Mekka gegründet wurde und im Mai 1976 ihre erste afro-islamische Konferenz in Nouakchott (Mauretanien) abhielt, daß die verschiedenen technischen Mittel in den Dienst der islamischen Verkündigung gestellt würden. Gefordert werden u. a. Rundfunksendungen, die der Unterweisung im Koran gewidmet sind, die Errichtung von Hochschulen und Institutionen, in denen Missionare in Afrika ausgebildet werden, die Unterrichtung in der arabischen Sprache und zentrale Einrichtungen zur Förderung des Islams und der arabischen Kultur.

Die bleibende Frage ist nur: Handelt es sich bei all diesen Beobachtungen wirklich um eine grundlegende religiöse Erneuerung, oder signalisieren sie am Ende doch nur, wie es ein früherer Mitarbeiter des hingerichteten pakistanischen Ministerpräsidenten Bhutto, Detlef Khalid, formuliert hat[5], „das Ende des Eurozentrismus im überwiegenden Teil der Dritten Welt"?

Asien

Das Gegenbeispiel zur afrikanischen Islamexpansion stellt die Ausstrahlung des Islams nach und in Asien dar. Hier handelt es sich einmal um Afghanistan mit 99 Prozent Moslems unter der Gesamtbevölkerung, Pakistan (97 Prozent), Bangladesh (85 Prozent), Indonesien (90 Prozent), Malaysia (50 Prozent), Brunei (60 Prozent). Beachtliche Minderheiten gibt es in Indien (13 Prozent), Singapur (15 Prozent), Sri Lanka (sieben Prozent), aber auch in Burma (vier Prozent), Thailand (vier Prozent) und auf den Philippinen (fünf Prozent). Dabei sind noch nicht die Gruppen im kommunistischen Machtbereich genannt, die zumal im Grenzbereich der UdSSR von den neueren Bewegungen des Weltislams nicht unberührt sein dürften.

An dieser Stelle soll nun nicht noch einmal ausführlich wiederholt werden, was schon im afro-arabischen Verhältnis in Erscheinung trat: die Verflechtung von wirtschaftlich-politischen und religiös-kulturellen Faktoren, die Ausnutzung des wirtschaftlichen Gefälles zur Erweiterung der politischen Einflußsphäre der arabischen Welt, der Einsatz der Mekka-Wallfahrt, die in den letzten Jahren einen ungeheuren Aufschwung genommen hat, zur Stärkung der arabischen Anbindung. Zweifellos reiht sich die asiatische Szene in die Neubesinnung der Dritten Welt auf die eigenen geistigen Werte ein, wobei der Islam auch das Vakuum nutzen kann, das die Reserve gegenüber dem Christentum in seinen ursprünglich abendländischen Formen – und das gilt für das römisch-lateinische ebenso wie das protestantische Christentum – erzeugt hat.

Unter den Ländern Asiens verdient *Pakistan* insofern besondere Beachtung, als dieser Staat aus dem Ringen um die Gestalt eines unabhängigen Indiens 1947 als zweiter Staat des indischen Subkontinents und zwar auf islamischer Grundlage hervorgegangen ist. In der Entwicklung Pakistans zeigt sich deutlicher als in den Entwicklungen Afrikas, daß es nicht nur ein Ringen des Islams mit den Kräften der Säkularisierung des Westens, mit dem kommunistischen Sozialismus und der kapitalistischen Wirtschaftsordnung gibt, sondern daß sich im Islam selbst widerstreitende Kräfte zeigen, wenn es gilt, die rechte Einstellung zu den modernen Geistesbewegungen, Wissenschaftserkenntnissen und Lebensformen zu finden.

Auf eine vielfach übersehene Unterscheidung hat der schon zitierte pakista-

nische Gelehrte D. Khalid hingewiesen. Nach seiner Beobachtung hat es der *Scharia-Islam*, d. h. der Islam der islamischen Rechtsgelehrten, verstanden, sich weithin als die offizielle Form des Islams zu präsentieren und zu etablieren. Zu ihrer ausgeprägten Gestalt gehört dann einmal das Festhalten an erkennbaren religiösen Übungen, sodann die Betonung von Gesetzesvorschriften, deren Beobachtung oder Nichtbeobachtung überprüfbar bleibt, ferner eine ausgeweitete Führungsschicht von Rechtsgelehrten, die zur Durchsetzung ihrer religiösen Haltung sich entsprechend um die Besetzung der politischen Schaltstellen bemühen.

Demgegenüber steht der zu wenig beachtete *Tariqa-Islam*, d. h. jene Form des Islams, die den Weg der mystischen Gotteserkenntnis sucht, sich in religiösen Bruderschaften organisiert, dabei zwar im Volk vielfach den eigentlichen religiösen Mutterboden bildet, gegenüber den Vertretern der Scharia jedoch aufgrund der wenig straff gezogenen Außenlinien im gesellschaftlichen Messen der Kräfte eher zurücksteht. Interessanterweise stammte der hingerichtete Bhutto aus dieser mehr volkstümlichen Form des Islams. Sein Ideal eines „islamischen Sozialismus" war denn auch stärker auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse des einfachen Volkes abgestellt, wirkte auf die „Rechtgläubigen" nahezu laizistisch und rief schon deshalb den Widerstand der islamischen Rechtsgelehrten hervor. Er scheiterte in einem innerislamischen Streit.

Während der zweiten Vollversammlung der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen im November 1978 in Kalkutta kamen auch die Erfahrungen mit den Anhängern des Islams in den verschiedenen asiatischen Staaten zur Sprache. Auffallend war, daß das Gespräch darüber in eher furchtsamer, verdeckter Weise geführt wurde, als ob zu entschiedene und deutliche Äußerungen sich nachteilig für den Bestand der christlichen Gemeinden auswirken würden. Übergriffe kommen immer wieder vor. Wo der Islam in der Mehrheit ist, sind seine Anhänger privilegiert. Beklagt wurde fast durchweg, daß die politische Ausstrahlung des Islams stärker sei als die spirituelle. Die Vertreter Indonesiens erwähnten ausdrücklich, daß es leider fast keine sufistischen Moslems gebe. Der Wille zur Arabisierung der Indonesier sei entschiedener als der Versuch, den Islam in Indonesien heimisch zu machen. Das aus der christlichen Mission bekannte Wort „Inkulturation" findet islamisch im asiatischen wie im afrikanischen Raum keine Entsprechung.

Das führt abschließend zu einigen Bemerkungen zum christlich-islamischen Dialog:

1. Eine wahre religiöse Renaissance des Islams braucht ebensowenig dialogfeindlich zu wirken wie eine wahre Erneuerung der Christen im christlichen Geist.

2. Der christlich-islamische Dialog bedarf hinreichender Vorkenntnisse bzw. der unbedingten Bereitschaft, den Partner als den zu erkennen, der er ist und

sein will; bei aller grundlegenden Identität entspricht aber der Vielfalt eines christlichen Selbstverständnisses auch eine Mehrzahl islamischer Ausrichtungen.

3. Angesichts der neueren Entwicklungen bedarf das Verhältnis von Religion und Politik in Christentum und Islam einer gründlichen Überprüfung.

4. In beiden Religionen sollten diejenigen, die den Frieden und den Kontakt mit dem Anhänger der anderen Religion wollen, nicht gehindert werden, ihn zu suchen, zumal wenn sie sich aufgrund ihrer religiösen Gottverbundenheit für den anderen öffnen.

5. Christen und Moslems müssen wissen, daß sie keinen sinnvollen, zukunftsträchtigen Dialog mehr führen können unter Ausschluß der Juden; in gewissem Sinn entscheidet sich die Zukunft aller drei Religionen am Schicksal des Ursprungslandes aller drei Abrahamsreligionen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Der Spiegel v. 12. 2. 1979 ebenso wie der KNA-Kommentar v. 12. 2. 1979.

[2] Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von P. Antes, Die Schiiten. Zur Geschichte einer Oppositionsbewegung innerhalb des Islams, in dieser Zschr. 197 (1979) 445–456; ferner P. Rondet, Die Schiiten in Iran. Geschichte und Gegenwart, in: Orientierung 43 (1979) 42 ff., 57 ff.

[3] Vgl. Y. Moubarac, Fragen des Katholizismus an den Islam, in: H. Vorgrimler, R. Vander Gucht, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 1 (Freiburg 1969) 422–456; auch H. Waldenfels, Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen, in: Theologische Akademie 11, hrsg. v. J. Beutler und O. Semmelroth (Frankfurt 1974) 49–52.

[4] Vgl. Publik-Forum v. 9. 2. 1979, 19; dazu meine Antwort in der Ausgabe v. 9. 3. 1979, 15.

[5] Vgl. D. Khalid, Das Wiedererstarken des Islams als Faktor sozialer Umwälzungen, in: Das Parlament (Beilage) v. 10. 3. 1979, 3–17.

Oskar Köhler

Homo patiens – Deus patiens

Ein Versuch, an Peter Lippert zu erinnern

Karl Rahner in Dankbarkeit

Der Kalender stellt mit Gedenktagen auf die Probe: den, dessen zu gedenken er veranlaßt – die, denen die Erinnerung wach wird – am peinlichsten die vielleicht, in deren Gedächtnis der Tag nicht einmal hineingekommen ist, weil ihr Vorfahre längst im Lexikon beigesetzt wurde. Eine eminente Probe aufs Exempel ist Peter Lippert SJ, der am 23. August 1879 geboren ist.

Die ausgebliebene Wiederkehr

Denn dieser Jesuit gehörte seit den Vorjahren des Ersten Weltkriegs bis zu seinem Tod am 18. Dezember 1936 in Locarno, weitab von seinem Ordenshaus in der Veterinärstraße in München, zu den markantesten Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus. Sein Hinscheiden erschütterte damals viele Menschen einer unsichtbaren Kirchengemeinde. Die Vermutung, es hätten die Schreckensjahre danach nur eine Unterbrechung bedeutet, bewahrheitete sich nicht. Denn Neuauflagen einiger Bücher in den fünfziger Jahren blieben weit hinter den Erwartungen zurück, die man angesichts der zwei Jahrzehnte zuvor in hohe Tausende gehenden Erfolgszahlen gehegt hatte. Warum blieb die Wiederkehr aus?

Vielleicht läßt sich das Feld dieser Frage durch zwei andere Namen abstekken. Im Jahr 1924 wurde *Helmut Fahsel* (geb. 1891) von seinem Bischof für die Vorträge freigestellt, die damals sehr attraktiv waren. Der „Kaplan Fahsel" war ein Konvertit aus Kiel, der die Philosophie Schopenhauers und einen in dessen Sinn interpretierten Buddhismus hinter sich gelassen hatte. Man tritt dem Engagement dieses Mannes nicht zu nahe, wenn man feststellt, er sei zu Recht vergessen, eine Quelle nur zur Analyse der zwanziger Jahre des deutschen Katholizismus. Auch wenn man von den Büchern Fahsels absieht, die in keinem Verhältnis zum literarischen Werk Lipperts stehen, so halten auch die Vorträge des elegant-gescheiten Kaplans keinen Vergleich mit jenen geistlichen Vorträgen aus, die der geradezu häßlich aussehende Jesuit seit 1912 zunächst in München (im „Bayerischen Hof", im Hotel „Eden", in den „Vierjahreszeiten", im „Odeon") und dann in vielen Städten von Brüssel bis Zürich hielt, seit etwa

1930 – auch zur körperlichen Schonung – im Rundfunk. Und doch sind *beide* Männer vergessen.

Am anderen Ende unseres Feldes steht *Romano Guardini* (geb. 1885), von 1923 bis 1939 Professor für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin. Auch wenn er nach dem Zweiten Weltkrieg kein Comeback in Tübingen erlebt hätte, bedürfte es keines solchen Überlegens, wie für ihn ein Gedenkartikel zu schreiben wäre. Kann ein qualitativer Vergleich der schöpferischen Kräfte Auskunft geben? Vermutlich fiele er, je nach den Kriterien, zugunsten Guardinis aus, aber er würde unsere Frage nicht erklären.

„Das Rätsel seines Daseins"

Es gibt da zunächst ein individuelles Moment, das einem Vergleich im Weg steht. Alois Wurm, dessen Zeitschrift „Seele" Peter Lippert nach den „Stimmen der Zeit" für seine Aufsätze bevorzugte, schrieb in seinem Gedächtnisbuch (1937), es fehle „uns der Schlüssel für das Tiefste und Eigentümlichste von P. Lipperts Persönlichkeit und damit auch der Zugang zu dem Ungewöhnlichen, Kühnen und Einzigartigen, das uns in seinem Leben begegnet". Der Sprecher der Lippert-Verehrer jener Zeit ging so weit, die ja offenkundige *„Mitteilbarkeit"*, die der Jesuit als geradezu umdrängter „Seelenführer" und als Exerzitienmeister bekundete, damit als zugleich *unzugänglich* zu erklären, daß er sie „nicht in der Art des Menschen, sondern in der Art Gottes" gegründet sah. Sehr merkwürdig hat auch Lipperts Ordensbruder Josef Kreitmaier, dem solche schwärmerisch anmutende Worte fern lagen, der aber rund 25 Jahre mit Lippert umgegangen war, in seiner Würdigung (1939) notiert: „Er selbst hätte das Rätsel seines Daseins und Soseins nicht lösen können. Das bildete ja gerade die Tragik seines Lebens . . . So wollen wir denn geduldig warten, bis uns die Ewigkeit des Rätsels Lösung enthüllt." Auf das Wort von der „Tragik" ist noch zurückzukommen.

Alois Wurm erklärte sich außerstande, ein Lebensbild zu zeichnen, und hoffte auf den „künftigen Biographen". Josef Kreitmaier SJ meinte kritisch zu Wurms Anforderungen an einen kongenialen Darsteller: „Dann würde die Lippert-Biographie ewig ungeschrieben bleiben". Wie es auch damit stehen mag, sie blieb jedenfalls bis jetzt ungeschrieben. Denn auch Josef Kreitmaier war dazu nicht imstande. Was er neben einzelnen Beobachtungen über Alois Wurm hinaus bietet, ist eine Analyse der Vorträge und Schriften und eine Information über die damaligen Diskussionen um Peter Lippert (zudem eine dankenswerte Bibliographie auf 15 Seiten).

Beide Bücher über Peter Lippert schließen mit der wenn auch unterschiedlich temperierten Feststellung, er sei „ein Rätsel" gewesen und geblieben. Unlösbare

Rätsel pflegt man zu vergessen. Man behält nur, was man benennen kann. Dem knappen und wenig besagenden Artikel über Peter Lippert im Lexikon für Theologie und Kirche (1961) sind noch kleine Skizzen von Franziska Boesmiller über den „tiefen Denker und großen Liebenden" (1962, 51 Seiten) und von Josef Maria Nielen im Rahmen seiner „Begegnungen" (1966) gefolgt. Karl Rahner hat zu einer Auswahl von Lippert-Texten „Worte von Mensch zu Mensch" (1978) ein behutsames Vorwort geschrieben, das sich freilich an die liebevoll auf Trost bedachte Auswahl zu halten hatte.

Ein Sonderling – aber welcher Art?

Es könnte sein, daß Peter Lippert nur ein flüchtiger Sonderling gewesen ist. Dann würde er in das Raritätenkabinett für Psychologen gehören. Da fände einer viel Material. Peter Lippert war das achte Kind, ein Nachkömmling nach sechs Jahren, die Mutter bei der Geburt 42 Jahre alt. Der Vater und ein Bruder waren „schweren Gemütes" (A. Wurm). Zu physiognomischen Methoden reizen die Fotos: diese hoch gewölbte Stirn, das zusammengequetschte Gesicht, die introvertiert erscheinenden Augen, die breitgezogenen, abwärts fallenden Lippen. Das Ölgemälde von Leo Samberger (1931 beim Brand des Münchener Glaspalastes vernichtet), das Joseph Bernhart meisterlich genannt hat, würde den Psychologen gerade auch deshalb faszinieren, weil Lippert es nicht mochte, jedoch in einem Brief schrieb: „Man könnte aber eine interessante psychologische Studie zu *dem* Gesicht schreiben; ich würde aber natürlich leugnen, daß ich das sei." (Kreitmaier begnügte sich mit der Bemerkung, Lippert habe kein „Urteil in diesen Dingen" gehabt; der Psychologe aber würde beim „leugnen" einhaken.) Und dann nicht zu vergessen, daß die erste größere Schrift Lipperts den Titel trägt: „Zur Psychologie des Jesuitenordens" (1912).

Aber es könnte auch sein, daß Peter Lippert zwar gewiß ein Sonderling gewesen ist, jedoch einer von der Art, die unerhörte Erfahrungen machen, Fernbeben spüren, auf Erden nicht nur, sondern am Himmel. Dann freilich würde der Psychologe mit dem Feuer spielen. Und dann wären die beiden Theologen im Grund ahnungslos gewesen, der Ordensbruder nicht nur, der mit Lippert die Kirche im Dorf lassen wollte, sondern letztlich auch der „Seelen-Wurm", wie man damals den anderen spöttisch zu nennen pflegte.

„Rund um einen kleinen Tisch" – ein Traum, was sonst?

Wir wollen im objektivierbaren Bereich bleiben. Romano Guardini war nicht nur der große Inspirator des „Quickborn" gewesen, des einzigen katholischen

Bundes, der im Vollsinn (wenn auch mit allen Problemen) zur Jugendbewegung zu rechnen ist, sondern auch einer der bedeutenden Erneuerer der Liturgie und schon als solcher ein „Mann der Zukunft" in der ganzen katholischen Kirche (jedenfalls sozusagen bis gestern; jüngst mußte man sogar in München die Erfahrung machen, daß man wenig mehr mit ihm anzufangen weiß – was freilich weniger über Guardini und wen auch sonst als über den generellen Traditionsverlust der Katholiken besagt). In all seiner individuellen Originalität, mit der Guardini auch Gestalten wie Hölderlin oder Rilke in sein Bedenken der „Unterscheidung des Christlichen" einzubeziehen vermochte, war er eingebettet in den Geist eines modernen, vom „Modernismus" nicht mehr verunsicherten Katholizismus.

Peter Lippert aber hat „öfters von losen religiösen Gemeinschaften *geträumt*" (J. Kreitmaier), durch kein Gelübde und durch nichts zusammengebunden als durch die Liebe zu Gott. Im Jahr 1918 bemerkte er: „Ich glaube ja selber nicht an mein Ordensprojekt; eine gewisse Güter- und Seelengemeinschaft ist vielleicht noch am ehesten zu praktizieren." Der Gedanke begleitete ihn bis zu seinem Tod. Im Vorwort zu „Einsam und gemeinsam" (1936) spricht er von der „oft schmerzlichen Einsamkeit" ausgeprägter Persönlichkeiten, die „immer hinausgehoben über die Masse" zu leben haben, aus denen aber „*jede* (von uns hervorgehoben) Gemeinschaft gebaut werden muß". Und so beginnt denn auch dieses Buch mit den Worten: „Rund um einen kleinen Tisch laßt uns Platz nehmen, meine Freunde, und miteinander sprechen – und miteinander schweigen." Es gab in der Tat einen „Kreis" um Lippert, aber es scheint, daß schon der Tisch nicht gefunden werden konnte. Solche „Kreise" entstehen, blühen und vergehen, sie wirken unsichtbar nach im Leben derer, die zugehörten – aber sogar ihr Mittelpunkt wird vergessen.

Die Schwierigkeit mit der Institution

Wie ein solcher Mensch ausgerechnet in die Societas Jesu eintreten konnte, mag einer, der ihre Geschichte nicht genau kennt, als eines der „Rätsel" Peter Lipperts betrachten (weshalb manche ihn dann auch lieber einer benediktinischen Frömmigkeit zuordnen wollen, zu Unrecht, wie wir meinen). Ob er nun schon als Gymnasiast in der Sonntagsmesse „Gottes Befehl" vernahm, Jesuit zu werden, oder ob er sich im Regensburger Priesterseminar den dortigen Spiritual (P. v. Pelkhoven SJ) erprobend ansah (beide Versionen sollen von ihm selbst stammen): Peter Lippert gehört in die lange, bereits mit Franz Xaver beginnende Reihe der „unjesuitischen" Jesuiten, von denen man nicht weiß, wer es schwerer hatte, sie mit ihrem Orden oder der Orden mit ihnen (in der Regel freilich sind sie seine Schmuckstücke).

Aber das Problem hat hier seine Besonderheit: Es geht bei Peter Lippert nicht nur um die Schwierigkeiten des Ordenslebens (die er persönlich bekundet in seinen „Briefen in ein Kloster"), sondern um die Institution schlechthin. Sein Buch über „Die Kirche Christi" (1931), das er bei einem halbjährigen Aufenthalt in Rom geschrieben hatte, nannte ein Freund einen „recht trockenen Kuchen"; ein Kritiker meinte feststellen zu können, es sei ihm nicht aus dem vollen Herzen gekommen; er selbst schrieb am 23. Mai 1930 aus Rom: „Alles übrige liegt in Gottes Dunkelheit begraben. Ich habe aber doch mein Kirchenbuch fertig gebracht. Ein Schmerzensbuch! Ich habe zu sagen versucht, wie *ich* die Kirche sehe; es ist mir natürlich nicht ganz gelungen; und ob das Ding durch die Zensur geht? Nun, ich bin bereits ziemlich losgelöst von solchen irdischen Dingen." Es ging durch die Zensur (unverändert?). Aber es war in der Tat ein „Schmerzensbuch", und dies in ganz anderer Weise als der „Job" oder das Buch „Aus dem Engadin". J. Kreitmaier hielt gegen einen fast hymnisch urteilenden „gelehrten Professor an der römischen Gregoriana" daran fest, daß das Buch „kaum zu seinen ureigensten Schöpfungen gehört". Er hatte recht. War es ein Auftragsbuch? Ein disziplinierender Versuch, diesen „Einsamen" in die institutionelle Öffentlichkeit einzubinden, statt ihn der gesuchten Gemeinschaft seltener Einsamer zu überlassen? Es konnte nicht gelingen. Ist Peter Lippert SJ deshalb vergessen worden?

Lebensdaten

Da es keine eigentliche Biographie gibt, und da man die Lebensdaten Lipperts in den beiden Würdigungen zusammensuchen muß, mögen sie bei dieser Gelegenheit aufgeführt werden.

Geboren 23. August 1879 im Weiler Altenricht, östlich von Amberg an der Vils (Oberpfalz), in kleinbäuerlicher Familie
1889 bis 1898 auf dem Gymnasium in Amberg (Mathematik „sehr gut", Deutsch „gut")
Oktober 1898 Eintritt ins Regensburger Priesterseminar
September 1899 Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Feldkirch
September 1901 humanistische Studien in Exaeten (Provinz Limburg, Niederlande)
1902 philosophischer Kurs im Jesuitenkolleg in Valkenburg
1904–1906 die üblichen „Zwischenjahre" als Mathematik-Lehrer ebd.
1904 erster Kuraufenthalt (Lunge)
1906–1910 theologischer Kurs in Valkenburg
1909 Priesterweihe
1910 in Ordenskreisen beachtete Rezension eines Buchs über Autorität und Freiheit in den „Stimmen aus Maria-Laach", den späteren „Stimmen der Zeit"
1910–1911 Terziat in Exaeten
Januar 1912 Studien an der Universität München

Seit 1912 dem Mitarbeiterstab der „Stimmen der Zeit" in München zugehörig. Vorträge (seit etwa 1930 am Rundfunk), Einzelseelsorge, Publikationen
1912 „Zur Psychologie des Jesuitenordens"
1916/23 „Credo" (eine Glaubenslehre)
Seit 1922 Einschränkung von Seelsorgegesprächen aus gesundheitlichen Gründen
1924 „Von Seele zu Seele"
1925 erster Rom-Besuch
1927 „Die Weltanschauung des Katholizismus" (in der Sammlung „Metaphysik und Weltanschauung", Verlag Reinicke, Leipzig)
1928 Krise wegen Publikationszensuren
1929/30 ein halbes Jahr ins Bellarminkolleg in Rom abgeordnet
Seit 1929 aus gesundheitlichen Gründen Winter-Aufenthalte in der Schweiz (Engadin, Locarno, Arosa) und in Südtirol (Meran) verordnet
1929 „Aus dem Engadin. Briefe zum Frohmachen"
1931 „Die Kirche Christi"
1932 „Briefe in ein Kloster"
1934 „Der Mensch Job redet mit Gott" (in Meran begonnen, in Arosa abgeschlossen)
1936 gefährliche Speiseröhre-Operation in München
1936 „Einsam und gemeinsam"
Gestorben 18. Dezember 1936 in Locarno, begraben im neu angelegten Friedhof des „Missionsinstituts Bethlehem" (SMB) in Immensee (Kanton Schwyz).

„Die Welt geht schwanger"

Ein letzter Plan Peter Lipperts ist nur bis zu einer Disposition gediehen. Aber um diesen Plan kreiste untergründig alles, was er gebetet, gesagt, geschrieben hat. Würde man nicht diesen Plan erspüren, dann müßte man sein Werk gerade in seinen originellsten Teilen als eine in paradoxe Gottesliebe gehüllte Gotteslästerung bezeichnen. Schon früh und immer wieder hat Lippert die Theodizee (Rechtfertigung Gottes) verworfen, jene sublime Art der Lästerung, die sich anmaßt, Gott freizusprechen. Da er aber nicht „der Mann der runden, handfesten, kristallklaren Begriffe, der entschiedenen Urteile, der schneidend logischen Schlüsse" („Von Seele zu Seele", 1924) war und schon am 16. Dezember 1921 notierte: „meine frühere Naivität möchte ich keinesfalls zurückhaben", stand er den Rechtsanwälten Gottes gegenüber in der Anklagebank, von der er wußte, daß sie nicht haltbar ist, weil sie aus lauter gottliebenden Klagen aufgebaut ist: „Es gibt Menschen, die alles wissen, die auch Deine großen Gedanken und Ratschlüsse durchdringen und fein säuberlich sich zurechtlegen. Sie erklären alles und beweisen nur, daß es gerade so sein muß und so am besten ist, wie es ist. Aber ich mag sie nicht, diese Alles-Erklärer. Und am wenigsten mag ich Deine Erklärer, die Dich rechtfertigen und herausreden bei allem, was Du tust. Ich gestehe Dir lieber, daß ich Dich nicht verstehe . . . warum Du so viel Schmerz, so brüllenden, wahnsinnigen und sinnlosen Schmerz geschaffen hast."

Das war 1934, in Lipperts Job-Buch. Der heutige Leser kann dieses Schmerz-Gebrüll lokalisieren. Aber für Lippert wären die Beispiele nur eine Quantität mehr gewesen dessen, was im Grund von Anfang an war und immer noch ist. In der zitierten Stelle heißt es weiter: „Ich neige mich tief vor Deiner Herrlichkeit, ja! Aber ich wage jetzt nicht, meine Augen zu Dir zu erheben." Die Anklage ist unhaltbar. Aber sie kann auch nicht zurückgenommen werden in Richtung auf die These: „daß es gerade so sein muß und so am besten ist, wie es ist". Peter Lippert vermochte nicht, in Schöpfung und Menschengeschichte zu übersehen, was man übersehen muß, wenn man Gott einen „lieben Gott" sein lassen will. Es kann nicht so bleiben, wie es ist: „Die Welt geht schwanger von dem süßen und furchtbaren Geheimnis, das sie hineingebären möchte in unsere gottbedürftigen Seelen" (1916). Diese Schwangerschaft dauert noch an, für Peter Lippert auch noch nach dem Osterereignis. Für ihn lag in der theologischen Erklärung, daß die Erlösung geschehen ist und zugleich noch aussteht, der erfahrene Akzent darin, daß sie noch aussteht. Die Schwangerschaft dauert bis zur Geburt, bis zur Geburt des „Geheimnisses", das im „Rätsel des ungeheuren Weltleides" verborgen ist.

Am 24. Oktober 1920 bekannte Lippert in einem Brief: „Ja, die Eschatologie! Kind, ich weiß nichts. Ich schwanke haltlos die ganze Stufenleiter auf und ab, die zweifellos verschiedene Möglichkeiten bietet. Das theoretisch! Aber praktisch bin ich vollkommen sicher und ruhig . . . Du siehst also, eine Eschatologie kann ich wohl nicht schreiben, und trotzdem glaube ich fest an einen Himmel von Ewigkeit zu Ewigkeit – in Gott, dem letzten, wunderbaren Geheimnis." Aber er hat die Eschatologie doch geschrieben, und dies immer vernehmlicher, zuletzt in der Rede des Menschen Job und in dem Kapitel „Wer wird unsere Garben binden?" des Buchs von der Einsamkeit und der Gemeinschaft. Freilich, es ist die Geschichte einer Schwangerschaft. Das nicht mehr geschriebene Buch sollte den Titel tragen: „Ein Fenster fängt zu wandern an." Solches erlebt die Gebärende im Augenblick der Geburt.

Zwischenbemerkung: Von den Schwierigkeiten der Lippert-Interpretation

Es sei nach Lipperts Tod „eine systematisch aufgebaute ‚Lippert-Theologie'" gewünscht worden, berichtet J. Kreitmaier, der solches zwar nicht für unmöglich hielt, aber mit „großen Schwierigkeiten, die man vorerst kaum ahnt". Wie dem auch sei, diesem Gedenkwort würde jede Kompetenz hierzu fehlen. Vielmehr muß ausdrücklich eingeräumt werden, daß in diesem Versuch, an Peter Lippert zu erinnern, mit Absicht harte und dunkle Worte aus seinen Schriften herausgelöst werden, die zwar sicher nicht nur gelegentlich geäußert wurden oder gar aus der pastoralen Trick-Kiste stammen, damit auf ihrem düsteren Hintergrund

der folgende Trost um so strahlender erscheine, die aber doch im ganzen des Oeuvre eingebettet sind in eine Sprache, deren Gottseligkeit gewiß ureigenste Gabe dieses frommen Mannes gewesen ist. Wenn auch der Verfasser nicht allein steht mit der Ansicht, daß diese Sprache heute nicht mehr nachzuvollziehen ist, so muß doch um des rechten Verständnisses dessen willen, was uns heute unmittelbar anzusprechen scheint, auf die tonige Erde verwiesen werden, aus der hier Brocken ausgegraben werden.

Schon dies ist eine besondere Schwierigkeit des Lippert-Verständnisses, die noch vor der anderen im Weg steht, die J. Kreitmaier nennt, wenn er fragt, wie man denn dieses „flutende und quellende Leben ... in Kategorien einzuzwängen" vermag. Liegt es an Peter Lippert, oder liegt es an uns ein Halbjahrhundert danach, daß die Dunkelheiten verständlich geblieben, die aufgesteckten Kerzen aber verloschen sind? Wer „Von Seele zu Seele" wieder liest, dieses mit über hunderttausend aufgelegten Exemplaren erfolgreichste Buch Peter Lipperts, wird nicht nur mit Bestürzung feststellen, wie sehr sich die pastoralen Situationen geändert haben, in die hinein die teils echten, teils fingierten „Briefe an gute Menschen" sprechen. Der ganze Ton scheint nicht mehr zu „stimmen". Dies gilt auch dann, wenn man Karl Rahners Mahnung zustimmt, in unserer Gefühlskälte nicht einen „Richterstuhl" zu besteigen.

Aber auch da finden sich harte Brocken. J. Kreitmaier hat wohl recht mit der Bemerkung, daß Lipperts Charakter schon früh völlig ausgeprägt war. Die Differenzen in den Publikationen entstammen, sieht man von einer Zuspitzung in den drei letzten Lebensjahren ab, weniger einer persönlichen Entwicklung als dem Publikum, an das er sich jeweils wendet. Ein Beispiel möge genügen. In einem Rundfunkvortrag konnte er sagen: „Es ist also die Liebe zu Gott etwas Leichtes" – nämlich für den Liebenden. War dies eine leise Ironie? Das andere Wort jedenfalls, das in „Von Seele zu Seele" steht, mochte er seinen Hörern nicht zumuten: „Die Gottesgelehrten reden von einer Dunkelheit des Glaubens, und sie ist wahrlich ein schmerzlich Ding; aber es gibt auch eine Dunkelheit der Liebe, und sie ist die bitterste der Bitterkeiten."

Und noch eine Schwierigkeit in der Interpretation von Lippert-Texten ist zu vermerken. Sie hat besonderes Gewicht. Dem aufmerksamen Leser etwa des „Credo" kann der Unterschied des Stils nicht entgehen, der besteht zwischen den Abschnitten, in denen der Autor gleichsam referiert, und solchen, in denen er selber unmittelbar spricht. Man würde aber am Problem dieses Lebens vorbeigehen, wenn man nicht *beide* Weisen so ernst nähme, wie sie Peter Lippert selbst ernst genommen hat. Zwar führte ihn sein Kummer mit der Zensur, von dem A. Wurm und J. Kreitmaier diskret berichten, offenbar in eine ernsthafte Krise; aber sein Gehorsam und seine Treue zur integralen Glaubensüberlieferung waren zu tief verwurzelt, als daß er sich einen Eklektizismus gestattet hätte. Und wohin hätte dieser Weg führen können, hätte es nicht vor-gesetzte

Wegmarken gegeben? Freilich: die Abgründe hat er nicht mit billigem Trost zugedeckt. Der damals berühmte Münsteraner Domprediger Adolf Donders hat gemeint, Lippert habe in seinen Vorträgen so manches „Waghalsige" gesagt, dann aber „an der Gedankenkette noch weiter geschmiedet . . . Wie mühelos gab und ergab sich das alles." Nein, mühelos war nichts in diesem Leben, am wenigsten das, was so schien.

„Von Abgründen rings umgeben"

„Auch ohne die Sünde würden immer wieder alle Dämme, die wir aufrichten, durchbrochen und das Land unserer Wohnstätten und unseres Geisteslebens überflutet. Das Elementare, das unterhalb unseres Bewußtseinskreises liegt, bildet eben doch den stärkeren und reicheren Teil unseres Wesens . . ." So steht es in dem im Monat seines Todes (Dezember 1936) in den „Stimmen der Zeit" veröffentlichten Essay „Sicherungen?". Da ist nicht primär die Weltgeschichte gemeint. „Ich habe wohl gar keinen historischen Sinn", notierte Lippert einmal (1920). Er war Mathematiker und Naturwissenschaftler, vertraut mit den „gewundenen Zahlenreihen, in denen die Gesetze des Stoffes sich aufschreiben lassen", mit dem Elementaren. „Ein Kampf ums Dasein rast durch die sichtbare Schöpfung", „gierige Selbstbehauptung", „rücksichtsloses Kreuzen fremder Bahnen", „die Gesetze des organischen Lebens". Sie bestehen vor der Menschensünde, wenngleich die Natur „hineinverwickelt ist in die Entweihung des Menschen". Lippert betritt die Brücke nicht, die mit dem Sündenfall des Menschen den paradiesischen Frieden untergehen läßt. „Die Welt ist voll Kraft, aber es ist eine grausame Kraft. Sie ist ein springendes Raubtier." Dies ist der Generalbaß in Lipperts Naturerfahrung, selbst wenn dessen Bezifferungen so oft auch hymnische Gesänge anzeigen können, „kinderfrohes Staunen" sogar. Doch dann ist er oft nicht weit weg von der Sentimentalität.

Wir sind heute seltsame Reden mancher Theologen gewohnt, und das Absurde ist schon banal. Bei Peter Lippert hat man, wenngleich es bei ihm oft gar sehr „rilket" und „nietzschet", den Eindruck von Eruptionen aus unmittelbarer Erfahrung, in der nicht eine positive Theologie gegen eine negative eingetauscht wird. Das Job-Wort vom „halb mißratenen Schöpfungsversuch" wird zwar damit eingezäunt, daß „der Mensch nicht ein zweiter Gott" ist, der ihn „retten muß". Aber die dann folgende gewohnte Rede vom göttlichen Auftrag, die Schöpfung zu vollenden, wird gleich wieder unterbrochen von der Frage nach dem Menschen selbst: „Ist es ein Unternehmen von wahrhaft göttlicher Größe? Oder ein mißlungener Versuch", gerade auch er?

Es ist merkwürdig, daß der geniale Menschenfreund Lippert oft genug Worte des Ekels oder zumindest des Überdrusses nicht unterdrücken kann. Der Ver-

dacht, es sei der Sehnsucht nach den „Freunden um den runden Tisch" jedenfalls eine Spur zeitgenössischer elitärer Arroganz beigemischt, ist nicht von der Hand zu weisen. Aber der Argwohn sitzt tiefer als in psychologisch zu erklärenden Schichten: die Schöpfung ist „rätselhaft, weil ich nicht weiß, was der Mensch bedeutet, der sie krönt und beherrscht".

„Wir sind von Abgründen rings umgeben, die nicht ausgefüllt, nicht zugedeckt werden dürfen" („Sicherungen?"). Dagegen hat sich Peter Lippert zeit seines Lebens mit Entschiedenheit gewehrt, das „Amen! Amen!" am Ende seines Job-Buchs halbwegs ausgenommen (aber ist dieser Hymnus wirklich gelungen?). J. Kreitmaier hat gemeint, Lipperts Gott sei so sehr der liebende und nicht der strafende Gott gewesen, daß ihn das Thema der Hölle vor der Darstellung der Letzten Dinge zurückgeschreckt habe, und er fügt hinzu: „Selbstverständlich glaubte auch er wie jeder gute Christenmensch dieses Dogma." Ohne Zweifel hat Lippert dieses Dogma wie ein jedes andere im Glauben angenommen. Aber es war ihm nichts weniger als „selbstverständlich". Er unterschied zwischen dem Bösen, das der Mensch hervorbringt und das er liebt, und jenem anderen Bösen, „vor dem uns graut", weil es Menschenmaß übersteigt, und das Gott in seinen Dienst stellt, solange es ihm gefällig ist. Deshalb kann die Nähe Gottes „auch furchtbar sein, verzehrend und belastend". Seine Hände können „liebreich kosen und tödlich zuschlagen". Läßt sich dies mit der „menschlich knickerigen" Bosheit in einem „Kosmos von Bosheit" erklären? Es ist, wie es ist, aber nicht weil es zu erklären ist, sondern weil Gott es so will, wie es ist. Woher das Böse kommt? „Ich weiß es nicht." Will Gott die Erbärmlichkeit des Menschen in der Hölle bestehen lassen „als den düsteren, erschreckenden Gegensatz alles Göttlichen?" Die Antwort: „Wer kann es sagen?"

Gott hat sich dafür entschieden, den Engeln und Menschen eine „gottähnliche Freiheit" zu geben. Aber: „Er wird nicht berührt durch das Erhabenste und Furchtbarste, was es in seinem Reiche gibt" zufolge dieser Entscheidung („Credo", 1921). Was ist das für ein Gott: Ist da, wie es dann fragend 1934 heißt, nicht das „erbarmende Zusammenfließen von Menschentränen kostbarer als jede Hilfe", die der Allmächtige dieser Not gewähren könnte?

„Die Tragik unserer Erlösung"

Es ist bestürzend zu lesen, wie gleichsam unerlöst Peter Lippert inmitten all seiner Lobpreisungen des in Christus erschienenen Heils immer wieder von der Menschwerdung des Sohnes sprechen muß. Im „Credo" heißt es zwar etwas seltsam, das „zweite Wagnis", das Gott um des ersten, der Schöpfung, willen auf sich nehmen wird, sei in menschlichem Verständnis „unendlich leichter als das erste" gewesen. Aber: „am Ende neigte er müde sein Haupt und sprach wie

mit einem Seufzer der Erleichterung: ‚Es ist vollbracht'." Ist dies alles? Ist dies nicht nur die tausendste Wiederholung und Vorholung aller künftigen Seufzer der Erleichterung in der Menschengeschichte? In eine viel tiefere, aber auch um so dunklere Schicht führt ein anderes Wort schon aus dieser Lebensphase, in dem Peter Lippert beide „Wagnisse" verbunden sieht: „Der Befehl, der ihn am Kreuze sterben läßt, ist nur ein fernes, in den Tiefen der Zeit und der Welt nachhallendes Echo jenes vorweltlichen Ausgangs vom Vater." Schließt sich hier ein Kreis, der kosmische Kreis, ein dunkler Kreis, in dem alles umschlossen ist, das so ist, wie es sein muß?

Die Problematik des Job-Buchs besteht darin, daß hier post Christum natum genauso gefragt werden muß wie ante, obwohl dieser „Mensch-Job" ein Christenmensch ist. Die Verlassenheit am Kreuz: „Bist Du denn überhaupt je dagewesen?" Sohn – und doch Knecht, geschlagen und verlassen: „Wer kann das zusammen denken?" Es scheint, als sei nichts geschehen denn eine unerhörte Versammlung des Schmerzes der Schöpfung im Sohn, der in allem dem Menschen gleich ist, außer der Sünde – aber auch ohne die Sünde, hatte Lippert gesagt, würde das „Land unserer Wohnstätten" immer wieder überflutet (1936). Noch immer gilt die Klage: „Du schiebst alle Deine Geschöpfe vor Dir her, endlos, und Du selbst kommst nicht." Und selbst „das innigste Abba-Rufen" des Sohnes – in uns hören wir es nicht. Der Sohn hat zum Vater gesprochen, und der Mensch konnte es hören, Gottes Leben muß in ihm sein. Aber: „es bleibt wie in einem verschlossenen Schoße eingeschlossen", Schwangerschaft noch immer. Sogar in einem frühen Rundfunkvortrag zum Weihnachtsfest heißt es, noch immer sei Advent.

Ist also auch das „zweite Wagnis" wie das erste wenn schon nicht „halb mißraten", so doch peinlich unvollendet? Aber wer soll es vollenden? Die Job-Klagen über die Kirche („es ist eigentlich nichts gut hinausgegangen, was er seit der Aussendung seiner Kirche unternommen hat") werden in dem Aufsatz „Sicherungen?" (1936) in eine ungemein harte Direktheit übertragen. Die Kirche ist dort „ein riesiger Block von Wirklichkeit, der in unser Denken hineingeschoben ist, und wir haben die Aufgabe, diesen Block zu bewältigen", ein riesiger Block, kein bergendes Haus, das voll Glorie schauet („hier sehe ich nicht einmal mehr den Glanz von Bethlehem und von Golgatha", sagt der Mensch Job). Dies ist nicht das billig zu habende „Leiden an der Kirche", dies ist das Leiden an der Menschwerdung des Sohnes, der doch selbst die Kirche ist – ein Leiden, aus dem die Job-Klage auftauchen kann, nicht die Dornenkrone, sondern die Menschwerdung selbst sei das Bitterste. „Die Erlösung scheint nicht voranzuschreiten oder vielmehr die Unerlöstheit scheint im gleichen Schritt zu wachsen, wie die Erlösung wächst." Daß der Mensch den Weg des Erlösers gehen muß, immer wieder, und daß er ihn verfehlen kann, dies nennt Lippert „die Tragik unserer Erlösung".

Man muß Peter Lippert unterstellen, daß er mit dem Begriff „Tragik" nicht im vulgären Sprachgebrauch umgeht. Das oben (S. 528) zitierte Wort Lipperts von dem Gott, den nichts berühren kann, hat zwar eine lange Theologiegeschichte hinter sich, gehört aber offenkundig als *ein* Aspekt zu Lipperts ganz persönlicher Gotteserfahrung, von dem man nicht weiß, ob er jemals ganz versunken ist. Diesem fremden Gott gegenüber ist die Existenz des Menschen tragisch im Sinn der heidnischen Tragik absoluten Scheiterns, in der es keine Erlösung geben *kann*. Ohne Zweifel kommt Peter Lippert immer wieder auch in eine gewisse Affinität zu solcher Tragik. Die „Tragik unserer Erlösung" aber muß eine andere Weise von Tragik sein.

Sie erscheint zunächst als die Tragik des am Kreuz erlösten Menschen, der dennoch immer erst und bis zu seinem Ende in die Erlösung am Kreuz hineingehen muß, als *unsere* Tragik unserer Erlösung. Im Essay „Sicherungen?" (1936) wird die Religion „erschreckend" genannt, „weil sie im Grunde nichts anderes ist als ein Name und ein Symbol für die dunkelsten und wunderbarsten Geheimnisse unseres Lebens: Gott und Schöpfung, Zeit und Ewigkeit, Du und Ich, Schuld und Gnade". Peter Lipperts Grundproblem war von Anfang an und ist bis über den Kalvarienberg hinaus geblieben die Schöpfung, der „Lichtnebel, zu dem der Widerstreit zwischen Gott und dem Nichts sich verdichtet hat". Nicht ob Gott existiert, ist die Frage, sondern warum er diese Welt, so wie sie ist, geschaffen und nicht besser nicht geschaffen hat. Auf diese Frage gibt es keine Antwort, am wenigsten die der Theodizee. Und gerade in der „höchstgesteigerten Religiosität" erfährt der Mensch „die gewaltigsten Gegensätze unseres Daseins, die unausfüllbaren Abgründe zwischen Gott und der Welt und zwischen den Kreaturen" (1936). Unausfüllbar – aber was ist dann in der Erlösung geschehen, was ist aus dem „zweiten Wagnis" geworden?

In „Einsam und gemeinsam" steht ein merkwürdiges Wort, das man langsam lesen muß, will man es verstehen: „Denn seht, so begegnet Gott seinen Heiligen: Er bittet sie, wie der Schuldner seinen Gläubiger bittet: Habe Geduld mit mir, ich werde alles bezahlen." Zwischen Gott und dem Menschen kann nichts verrechnet werden, dies ist kaum deutlicher zu sagen als bei Peter Lippert. Sondern: Gott ist „Schuldner" über alles Menschenmaß hinaus, unbegreiflich mehr als im Wagnis seiner Schöpfung im „zweiten Wagnis" Schuldner dem Sohn gegenüber. Dies Wagnis ist offen, weil es Gott in freiem Entschluß gewagt hat mitten in die Geschichte hinein. Was Peter Lippert „die Tragik unserer Erlösung" genannt hat, ist erst sekundär unsere Tragik. Was ihn vom 19. Jahrhundert und noch seinen Zeitgenossen unterscheidet, ist ein Doppeltes: Es handelt sich weder um die einsame Tragödie des Menschen noch um einen prozeßhaften Pantragizismus, sondern um die geschichtliche Tragik, in die Gott selbst sich eingelassen hat. Ohne anbetende Verneigung vor *dieser* „Tragödie Gottes", die im christlichen Glauben primär ist gegenüber aller menschlichen

(Max Müller), kann nicht einmal glühende Gotteslästerung bestehen, bleibt nichts als kalter Zynismus. Nur in dieser Dimension trifft man die Existenz Peter Lipperts an, wenn man von der „Tragik seines Lebens" (J. Kreitmaier) spricht und den Begriff ernst nimmt. Das Leiden des Menschen entkommt erst dann auch dem letzten Rest von Wehleidigkeit, wenn es sich einläßt in den tiefsten Grund christlicher Glaubenserfahrung: „Den Schmerz Gottes erleiden" (Helmut Riedlinger).

Was bleibt?

Man muß es in aller Deutlichkeit sagen: Das meiste dessen, was Peter Lippert geschrieben hat, ist dahin, sei es nun seiner Individualität oder dem Überhang des 19. Jahrhunderts zuzuschreiben. „Das meiste" ist quantitativ gemeint. Aber mitten drin in all diesen „Süßigkeiten" sind, so meinen wir, Felsbrocken, die es verhindern, daß eine allzu vitale Spiritualität über die Abgründe christlichen Glaubens und christlicher Hoffnung zwar nicht hinwegtäuscht, sie aber in gut gemeinter Hilfe nur zudeckt. Vielleicht kann man, so wie die Dinge zu stehen scheinen, sogar sagen, daß manches Wort Peter Lipperts für die Zukunft geschrieben ist, für den Anbruch einer Gottesliebe und einer Liebe Gottes, in der Gott mit dem Menschen Job in entsprechender *und* unvergleichbarer Weise so spricht, wie der Mensch Job mit Gott.

Päpstliche Kritik an der Appeasement-Politik von 1938

Ein unveröffentlichter Bericht des britischen Vatikangesandten

Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk SJ

Nach der Nervenprobe der Sudetenkrise im Sommer 1938 und der Erleichterung darüber, auf der Notbrücke des Münchener Abkommens dem Abgrund eines bewaffneten Zusammenstoßes ausgewichen zu sein, schöpften die Regierenden aus der Rückschau zum Jahresende teils Zuversicht, teils Skepsis, je nachdem, ob sie sich wie der englische Premierminister Chamberlain[1] von München „peace for our time" versprachen, oder von der Aussicht geängstigt wurden, die Erfolgsserie werde Hitler in Kürze zu noch riskanteren Abenteuern verleiten. Welcher Gruppe dabei Papst Pius XI.[2] mit Kardinalstaatssekretär Pacelli[3] zuzuordnen war, läßt sich zweifelsfrei einem Diplomatenbericht entnehmen[4], den der englische Gesandte Osborne[5] nach der traditionellen Vorsprache zum Jahreswechsel im Vatikan niedergeschrieben hat. Der Tenor dessen, was der Diplomat vom Papst und seinem engsten Mitarbeiter zur Appeasement-Politik zu hören bekommen hatte, war auf herbe Kritik gestimmt. Das ließ dem Berichterstatter bei der Weitergabe seiner Mitteilungen besondere Vorkehrungen ratsam erscheinen. Um den Kreis der Mitwisser möglichst klein zu halten, entschloß sich Osborne, den Bericht abseits des normalen Geschäftsgangs und der damit verbundenen Verteilerkanäle dem britischen Außenminister Halifax[6] persönlich zuzuleiten. In einem eigenen Begleitschreiben suchte er die peinlich harten Urteile aus dem Mund des Papstes dadurch abzuschwächen, daß er den Kritiker als alten und kranken Mann vorstellte, dem es in seiner Ohnmacht gegenüber der nationalsozialistischen Kirchenbedrückung an der notwendigen Nüchternheit und der Fähigkeit zu differenzieren fehle.

Der moralische Anspruch, ja die Pflicht des Papstes, über Krieg und Frieden in der Welt besorgt zu sein, stand außer Diskussion. Eine spezielle Legitimation, in der Debatte über Hitler und seine Gewaltherrschaft ein Wort mitzureden, konnte Pius XI. aus der klaren Gegenposition ableiten, die er im März 1937 in der Enzyklika „Mit brennender Sorge" weltöffentlich bezogen hatte. Auf diesem Hintergrund waren die bitteren Empfindungen des Papstes nur zu verständlich. Unausgesprochen schwang in seinen Worten die Enttäuschung darüber mit, daß die religiös-weltanschauliche Auseinandersetzung des Hl. Stuhls mit dem NS-Regime zwar die geistigen Fronten geklärt, keineswegs aber die Krisenbereitschaft derjenigen Mächte geschärft hatte, die allein imstande waren, Hitlers Expansionsdrang politisch-militärisch in die Schranken zu weisen. Was

hatte es genützt, so mußte sich der Papst fragen, daß er in der Enzyklika die wesensimmanente Vertragsunfähigkeit Hitlers am Testfall Reichskonkordat vor aller Welt aufgedeckt hatte, wenn die Regierungschefs Englands und Frankreichs der Unterschrift ihres wortbrüchigen Herausforderers in München abermals Glaubwürdigkeit attestierten?

Mit der Haltung der Westmächte in der Sudetenkrise war der Papst ebenso unzufrieden wie die deutsche Militäropposition um Beck, Halder und Witzleben, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Genau wie der Papst hatte die Generalsfronde auf das Festbleiben der westlichen Demokratien gesetzt, weil nur so für Hitler die Stunde der Wahrheit schlagen konnte. Während sich aber der Vatikan von solcher Festigkeit eine für den Diktator fatale Bloßstellung erwartete, nahmen die Hitlergegner in der Heeresführung – vermutlich zutreffender als Rom – die dunklen Kriegsdrohungen ihres Oberbefehlshabers sehr ernst[7], mußten diese aber andererseits vor dem eigenen Volk unwiderleglich erhärten, um dann mit der Kriegsablehnung der Bevölkerung im Rücken gegen den Diktator Front machen zu können. Indessen wurde die Condicio sine qua non westalliierter Unnachgiebigkeit nicht erfüllt, hypothetisch wie sie bleiben darum auch die mit ihr verknüpften denkbaren Konsequenzen.

Wenn der Ratti-Papst im Nachhinein mit der ihm eigenen Bestimmtheit darauf beharrte, Hitlers Drohreden von Anfang an als Theaterdonner durchschaut zu haben, so konnte Osborne mit der Erinnerung an das ganz anders geartete Reagieren des Papstes auf dem Kulminationspunkt europäischer Kriegsangst dahinter ohne viel Aufwand ein Fragezeichen anbringen. Immerhin hätte Osbornes französischer Kollege Charles-Roux bezeugen können, daß Pius ihm gegenüber schon am Tag nach München von einem Bluff der Achsenmächte gesprochen hatte[8].

So eingehend der Berichterstatter diesen Differenzpunkt abhandelte und die päpstlichen Begründungsversuche festhielt, im Grunde war das weithin spekulativ und im Faktischen zum Teil höchst fragwürdig. Was tatsächlich die Relevanz von Osbornes Bericht ausmacht, liegt in dessen abschließendem Befund: Daß sowohl der Papst wie sein Kardinalstaatssekretär in der Beurteilung von Hitlers Aggressivität keine Illusionen hegten und daß im Vatikan nach den Kräfteverschiebungen und Einsichten von 1938 nicht mehr der hochgerüstete Sowjetkommunismus, sondern der vom Erfolgsrausch geblendete NS-Diktator als die primäre und akutere Friedensbedrohung zu gelten habe. Diese eindeutige Feststellung läßt keinen Raum für das in den sechziger Jahren in Umlauf gebrachte Klischee, die Kurie sei infolge allzulanger Fixierung auf einen starren Antikommunismus blind gewesen für die in Hitlers Gewaltpolitik beschlossene Kriegsgefahr[9].

Wenige Wochen vor dem Ableben Pius' XI. (10. Februar 1939) auf den letzten Stand gebracht, hat die vatikanische Rangliste potentieller Friedensstö-

rer nicht nur dessen Pontifikat überdauert. Für ihre Verbindlichkeit bürgte schon die personelle Kontinuität auf dem Papstthron. Sie hätte nicht zwingender manifestiert werden können als durch die Wahl von Pius' XI. Kardinalstaatssekretär zu seinem unmittelbaren Nachfolger. Wenig später liquidierte Hitler mit dem Marsch auf Prag die Fundamente der für ihn so profitablen Appeasement-Politik. In dem Bemühen des neuen Pontifex, die Staatsmänner der europäischen Großmächte zur Rettung des bedrohten Friedens an den Verhandlungstisch zu bringen[10], spiegelte sich die Sorge Pius' XII. vor Hitlers zielstrebiger Kriseneskalation.

Für die an der Kurie festverwurzelte und durch Prag noch vertiefte Überzeugung von Hitlers unversöhnlicher Gegnerschaft zur Kirche liefert ein zweiter Bericht des englischen Vatikanvertreters vom Mai 1939 aufschlußreiche Indizien. Obschon hierfür nicht Papst oder Kardinalstaatssekretär den Gesprächspartner abgaben, konnte doch auch Jesuitengeneral Ledóchowski[11] als zuverlässiger Reflektor, wenn nicht gar diskreter Mitformer vatikanischer Grundorientierungen gelten. Während er an Hitlers Charakterbild vor allem auf den Wesenszug skrupelloser Verschlagenheit abhob, der ihn als Verhandlungspartner disqualifiziere, erstaunte er den Diplomaten noch mehr durch die Selbstverständlichkeit, mit der er die totalitären Systeme in Deutschland und Sowjetrußland auf eine Stufe stellte, wogegen das faschistische Italien trotz ideologischer Nähe zum Nationalsozialismus im Grunde in eine andere Kategorie gehöre[12]. *Ludwig Volk SJ*

Osborne an Halifax

Rom, 30. Dezember 1938

Ich sende Ihnen hier privat einen kurzen Bericht einer langen Unterredung, die ich vor zwei Tagen mit dem Papst hatte. Ich möchte ihn nicht offiziell einschicken, weil ich seine ziemlich bedauerlichen Ansichten über die Münchener Lösung der Sudetenkrise nicht unnötig propagieren möchte. Zu berücksichtigen ist die Tatsache, daß er ein alter und kranker Mann ist, zutiefst betroffen über die antireligiöse und rassistische Politik in Deutschland und starr und kompromißlos in der Art von Widerstand, die er dem entgegensetzen kann. Alle meine Gegenargumente hörte er sich sehr fair an, doch schmeichle ich mir nicht, daß ich ihn überzeugt haben könnte.

Bericht Osbornes

Rom, 29. Dezember 1938

Im Zuge des üblichen Empfangs des Diplomatischen Korps zum Jahresende wurde ich heute vom Papst empfangen. Um seine Kräfte zu schonen, wurde der Empfang auf drei Vormittage verteilt, während welcher er jeweils sechs Missionschefs für die Dauer von je fünf Minuten spricht. Tatsächlich schwankt die Zeit gewöhnlich zwischen fünf Minuten und einer Viertelstunde. Zufällig war ich heute der letzte auf der Liste, und er behielt mich zur Aussprache fast 50 Minuten bei sich. Am Beginn der Unterredung überbrachte ich Seiner Heiligkeit die üblichen Glückwünsche zu Weihnachten und zum Jahreswechsel im Namen der Regierung Seiner Majestät und in meinem eigenen. Er erwiderte sie sehr liebenswürdig, sprach sehr herzlich von Großbritannien, seiner Bedeutung und seinem Einfluß in der Welt, gab seiner Dankbarkeit Ausdruck über die Errichtung einer Apostolischen Delegatur in Großbritannien [13] und dankte mir für den Beitrag, den ich zu den Verhandlungen in dieser Angelegenheit geleistet hatte.

Ich sagte dann, daß ich hoffe, in Kürze den Premierminister und den Außenminister zu ihm zu bringen [14]. Das führte zu einer langen Diskussion über die jüngste Krise, die Lösung von München und die Weltgefahr Nazideutschland, die über eine halbe Stunde dauerte. Er sprach frank und frei, mit Energie und Entschiedenheit und manchmal mit Humor. Sein gesundheitliches Befinden mag prekär sein, seine Geisteskräfte dagegen sind ungeschwächt. Er hegt tatsächlich die schlimmsten Befürchtungen bezüglich der deutschen Frage und der Weltgefahr, die Hitler verkörpert, und ich fürchte, daß er die Zukunftsaussichten mit einer Art von Verzweiflung betrachtet. Er sagte, er wolle mir freimütig seine Ansichten über die englische Außenpolitik darlegen, was kurzgefaßt mit folgendem Ergebnis geschah.

Mr. Chamberlain habe im Unterhaus einmal gesagt, daß er einen Krieg für gerechtfertigt halte, wenn es gelte, die Vorherrschaft irgendeiner Macht über Europa zu verhindern. Bestehe das Ergebnis von München nicht aber darin, daß es die Vorherrschaft Deutschlands über Europa aufrichtete? Er selbst sei der festen Überzeugung, daß Hitler unter keinen Umständen Krieg riskiert hätte, und er müsse daraus schließen, daß der Premierminister von Hitler ausgeblufft worden sei. Es sei ein Kampf zwischen zwei Willensträgern gewesen, und der stärkere Wille habe gesiegt.

Ich wandte ein, daß ich dem nicht zustimme; daß ich glaube, Hitler wäre so weit gegangen, lieber einen Krieg anzufangen als Prestige zu verlieren, indem er von seiner öffentlich bekundeten Entschlossenheit abgelassen hätte, das Sudetenland einzugliedern; daß es nicht so sehr ein Kampf zwischen zwei Willenshaltungen als zwischen zwei Auffassungen von Verantwortung gewesen sei: Hitler sei vollauf bereit gewesen, für die Gewinnung des Sudetenlands und die

Rettung der Sudetendeutschen das deutsche Volk zu opfern, während es Mr. Chamberlain widerstrebte, das englische Volk – ausgenommen den äußersten Fall – in einen Krieg zu verwickeln über einer Angelegenheit, in welcher der deutschen Seite gute Rechtsgründe nicht abgesprochen werden konnten, was immer zu den erpresserischen Methoden zu sagen wäre, diesen Rechtsgründen zum Sieg zu verhelfen. Schließlich glaube ich, daß das wirklich wichtige Element an München darin bestehe, daß es eine endgültige Kluft markiere zwischen den beiden Diktatoren und ihren Völkern und daß es mir von vitaler Bedeutung erscheine, diesen sich abzeichnenden Meinungsunterschied ins Spiel zu bringen.

Ich fragte dann Seine Heiligkeit, wie im einzelnen er im Unterschied zu Mr. Chamberlain gehandelt hätte und von welchem Punkt ab er einen scharfen Kurs eingeschlagen hätte, der seiner Auffassung zufolge die richtige Antwort auf Hitlers „Bluff" gewesen wäre. Doch darauf erhielt ich keine befriedigende Antwort. Nachdem er mir mehrfach wiederholt hatte, er sei immer sicher gewesen, daß es keinen Krieg gebe, weil Hitler ihn nicht wagen würde, erinnerte ich ihn mit allem Respekt daran, daß er auf dem Kulminationspunkt der Krise um des Friedens willen Gott sein Leben angeboten habe[15]. Kein Einwand wurde laut gegen meine Erinnerung, doch wurde dieser nach meiner Ansicht springende Punkt nicht weiterverfolgt.

Im weiteren Verlauf der Diskussion über die mangelnde Kriegsbereitschaft Deutschlands, die ihm von allen Seiten berichtet werde, zitierte er aus Moltke, der gesagt habe, für die deutsche Armee müsse alles organisiert und vorausgeplant sein angesichts der Unfähigkeit des deutschen Soldaten, sich unvorhergesehenen Umständen anzupassen oder Eigeninitiative zu entwickeln. (Übrigens höre ich, daß die deutsche Militärausbildung von heute der Weckung von Eigeninitiative und Improvisationsgabe besondere Aufmerksamkeit zuwendet). Der Deutsche sei, so sagte er, sentimental, romantisch und phantasievoll, aber wegen dieser Charakterzüge schwach an Willenskraft. Von daher seine willige Unterwerfung unter die Hohenzollern wie unter Hitler. In der Frühzeit des italienischen Faschismus habe ihm ein deutscher Professor sein Erstaunen über die Unterwerfung der Italiener unter eine autoritäre Herrschaft bekundet und hinzugefügt, das deutsche Volk würde sich niemals in dieser Weise beugen. Darauf hatte der Papst erwidert, ganz im Gegenteil würden sich die Deutschen in ähnlichen Umständen als noch weit unterwürfiger erweisen; die folgenden Ereignisse hätten ihm recht gegeben.

Er erzählte mir auch, daß er am Beginn des Weltkriegs Papst Benedikt[16], der an einen unaufhaltsamen deutschen Sieg geglaubt habe, in Gegenwart von Kardinal Gasparri[17] gesagt habe, die Deutschen würden, falls sie nicht im ersten Kriegsmonat siegen könnten, letztendlich besiegt werden trotz ihres Rüstungsvorsprungs gegenüber den Alliierten.

Nach dem Weggang vom Papst stattete ich dem Kardinalstaatssekretär den üblichen Höflichkeitsbesuch ab. Ich resümierte kurz die Äußerungen des Papstes und fragte Seine Eminenz, ob er diese Ansichten teile. Er erwiderte, er wolle mir unverhohlen sagen, daß er nicht verstehe, warum wir, wenn wir die Auflösung der Tschechoslowakei am Ende hinzunehmen bereit waren, wofür die Deutschen einen vernünftigen Grund hatten, dies nicht so viel früher gesagt und damit Berchtesgaden, Godesberg und München[18], samt ihrer Konsequenz, die den Anschein eines diplomatischen Siegs für Hitler in sich trug, vermieden hätten.

Aus diesen beiden Unterredungen wird klar, daß aus der Sicht des Vatikans die von Deutschland für Kirche und Weltfrieden ausgehende Gefahr jetzt die frühere Obsession der Bedrohung durch den Kommunismus beiseite geschoben hat. Und das ist sehr begreiflich. Folgerichtig hat die Zunahme des deutschen Machtgewichts und des Nazi-Einflusses durch den „Anschluß" und die Eingliederung der Sudetengebiete, was gleichbedeutend ist mit einer Ausdehnung der antikatholischen und antireligiösen Nazi-Front, Bestürzung und Erbitterung ausgelöst.

ANMERKUNGEN

[1] Arthur Neville Chamberlain (1869–1940), 1918 Unterhausmitglied (konservativ), 1924–1929 Wohlfahrtsminister, 1931 Schatzkanzler, 1937–1940 Premierminister.

[2] Pius XI. (1857–1939), 1919 Apostolischer Nuntius in Warschau, 1921 Erzbischof von Mailand, Kardinal, 1922 Papst.

[3] Eugenio Pacelli (1876–1958), 1917–1929 Apostolischer Nuntius in München und Berlin, 1929 Kardinal, 1930 Kardinalstaatssekretär, 1939 Papst.

[4] Bericht und Begleitschreiben befinden sich in dem Bestand FO 371/23 047 (Public Record Office, London). – Übersetzt wurden die englischen Texte vom Bearbeiter.

[5] D'Arcy Godolphin Osborne (1884–1964), 1928 Geschäftsträger in der britischen Botschaft in Lissabon, 1930 in der Quirinalbotschaft in Rom, 1931 in der britischen Botschaft in Washington, 1936–1947 britischer Gesandter beim Hl. Stuhl.

[6] Edward Frederick Halifax (1881–1959), 1934 Viscount, 1944 Earl, 1926–1931 Vizekönig von Indien, 1935–1937 Lordsiegelbewahrer, 1938–1940 Außenminister, 1940–1946 britischer Botschafter in Washington. – Für sein Begleitschreiben benutzte Osborne die Anrede: „My dear Secretary of State".

[7] Dagegen zeigt die Auffassung Carl Goerdelers eine verblüffende Übereinstimmung mit der Sicht des Papstes. Goerdeler, im Umsturzversuch des 20. Juli 1944 als Reichskanzler vorgesehen, hatte die Septemberereignisse ohne direkte Fühlung mit der Berliner Oppositionsgruppe als Beobachter von der Schweiz aus verfolgt und am 3. Oktober 1938 an einen Freund in den USA geschrieben (vgl. G. Ritter, Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung. Taschenbuch-Ausgabe, München 1964, 209 f.): „Eine ausgezeichnete Gelegenheit ist verpaßt worden. Das deutsche Volk wollte keinen Krieg; die Armee würde alles getan haben, ihn zu vermeiden . . . Wenn England eine entschlossene Haltung gezeigt und öffentlich dem deutschen Volk erklärt hätte: wir sind bereit, alle eure begründeten Ansprüche zu befriedigen, doch nicht unter dem Druck der Gewalt, und nur, wenn alle Fragen auf einmal in aller Offenheit und mit der festen Absicht erörtert werden, einen gesicherten Dauerfrieden herzustellen und die gefährlichen Lasten der Aufrüstung zu beseitigen, wenn England und Frankreich nur das Risiko eines Krieges auf sich genommen

hätten, Hitler würde nie Gewalt angewendet haben. Und dann wäre er der Blamierte gewesen, und nicht, wie es jetzt der Fall ist, die guten Elemente meines Volkes. Es wäre das Ende Hitlers gewesen . . . Das Münchner Abkommen war nichts anderes als eine glatte Kapitulation Frankreichs und Englands vor aufgeblasenen Gaukelspielern."

[8] Zu dieser Audienz am 30. September 1938 vgl. F. Charles-Roux, Huit ans au Vatican 1932–1940 (Paris 1947), 129. – Nach A. Giovannetti, Der Vatikan und der Krieg (Köln 1961) 31, hatte Pius XI. das Einlenken der Westmächte in München als „capitombolo" (Purzelbaum) bezeichnet.

[9] Vgl. etwa G. Lewy, Die katholische Kirche und das Dritte Reich (München 1965) 356: „Der Blick beider Päpste (= Pius XI. und Pius XII.) war so ausschließlich auf die Gefahr des Kommunismus gerichtet, daß sie sowohl dem faschistischen Italien als auch dem nationalsozialistischen Deutschland mit beachtlicher Nachsicht begegneten."

[10] Zur Konferenzinitiative Pius' XII. im Frühsommer 1939 vgl. A. Giovannetti, 47–80.

[11] Wladimir Ledóchowski SJ (1866–1942), 1902 Provinzial der galizischen Ordensprovinz, 1906 Assistent der deutschen Assistenz an der Generalskurie in Rom, 1915 Generaloberer der Gesellschaft Jesu.

[12] Vgl. Osborne an Ingram (Foreign Office), 12. Mai 1939 (FO 371/23 042. Public Record Office, London). Die einschlägigen Abschnitte lauten:
„Für ihn (= Ledóchowski) wie für viele andere ist Hitler der Antichrist, der Erzfeind von Religion und Humanität. Er sprach in einem fort von dessen angeborener Schläue und Falschheit – seiner ‚byzantinischen Perfidie', die es einem ehrenwerten Gentleman wie Mr. Chamberlain unmöglich mache, ihn zu verstehen. Er vertritt die Auffassung, daß es für Hitlers Doppelzüngigkeit und Rücksichtslosigkeit keine Grenzen gebe . . . Darauf angesprochen, ob er von umlaufenden Zeitungsspekulationen gehört habe über eine mögliche Verständigung zwischen Deutschland und Rußland, verneinte er das, doch habe er das immer als eine sehr wohl mögliche Entwicklung angesehen. Es gebe weit mehr Gemeinsamkeiten zwischen den Herrschaftssystemen Deutschlands und Rußlands und ihren Führern als zwischen ersterem und Italien. Hitler und Stalin seien einander gleich in der rücksichtslosen Niederkämpfung der Religion und in der Unterdrückung aller Persönlichkeitsrechte." – Noch zwei Jahre zuvor hatte der englische Gesandte in einer Charakteristik vatikanischer Würdenträger (Osborne an Eden, 1. Januar 1937. FO 371/21 164. Public Record Office, London) hinter dem Namen Ledóchowski vermerkt: „Leidet an einem heftigen Anti-Moskau-Komplex."

[13] Die Apostolische Delegatur in London hatte im Herbst 1938 ihre Arbeit aufgenommen. – Im Unterschied zum Nuntius besitzt der Apostolische Delegat nur einen innerkirchlichen, keinen diplomatischen Status.

[14] Der Empfang von Chamberlain und Halifax im Vatikan fand am 13. Januar 1939 statt. Es war dies die letzte Begegnung Pius' XI. mit ausländischen Staatsbesuchern; vgl. dazu A. Giovannetti, 32.

[15] Im Rahmen einer Radioansprache am Abend des 29. September 1938.

[16] Benedikt XV. (1854–1922), 1907 Erzbischof von Bologna, Mai 1914 Kardinal, September 1914 Papst.

[17] Pietro Gasparri (1852–1934), 1907 Kardinal, 1914–1930 Kardinalstaatssekretär.

[18] Schon vor der Münchner Konferenz vom 29. September 1939 war Chamberlain in Berchtesgaden und Godesberg zu Verhandlungen in der Sudetenfrage mit Hitler zusammengetroffen.

Roman Bleistein SJ

Gibt es eine jugendspezifische Moral?

Der Begriff „Jugendmoral“ [1] ist neu, zumal dann, wenn er nicht nur ein tatsächliches Verhalten junger Menschen beschreiben, sondern die Berechtigung einer alterstypischen, normativen Moral Jugendlicher behaupten und verteidigen will; wenn er also für die Moraltheologie einige Konsequenzen aus der seit etwa 1972 entwickelten Moralpädagogik zu ziehen versucht [2].

Eine solche Absicht stößt zuerst auf Widerspruch. Es erheben sich Fragen: Gibt es eine altersspezifische Sittlichkeit? Ist der Mensch, auch lebensgeschichtlich gesehen, in seinem Wesen nicht immer so einer, daß in der Konsequenz nur *ein* sittlicher Anspruch für alle seine Lebenstage gilt? Gewiß gibt man gern zu, daß der Mensch sich entwickelt, daß er von einer Person zur Persönlichkeit heranreift, daß seine Menschwerdung viele Jahre in Anspruch nimmt. Ebenso sah man ein, daß Moralität, sittliches Bewußtsein und Wertverhalten genauso gelernt werden wie Menschlichkeit überhaupt. Die „Wolfskinder von Midnapore“ [3] beweisen das ebenso wie jene „Gefängniskarrieren“ [4], die sich aus einer zerstörten Jugendzeit fast notwendig ergeben. Diese darin angedeuteten Lernprozesse wurden zwar gesehen, trugen aber nicht dazu bei, dem Problem Jugend und Moral eine solche Aufmerksamkeit zu widmen, daß diese entscheidende Ablösungs-, Übergangs- und Krisenphase in ihrer moraltheologischen Relevanz gesichtet wurde.

Im System der alten Moral hätte das Problem bei der Frage nach den Bedingungen eines sittlichen Akts besprochen werden müssen. Selbstverständlich wurde dieser sittliche Akt immer als geschichtlicher gesehen und bewertet, fast nie aber als lebensgeschichtlicher. Es wurde auch nicht der Frage nachgegangen, inwieweit der Zusammenhang von Lebensalter, Lebenslauf und sittlichem Akt zu neuen Einsichten in die Sittlichkeit und ihr Wesen überhaupt hätte führen können. Auf jeden Fall hätte man sehen müssen, daß die Lebensumstände eines Jugendlichen eine so spezifische Bestimmung des sittlichen Akts eines Jugendlichen ausmachen, daß dadurch der sittliche Akt selbst in seiner Konstituierung wie in seiner Bewertung betroffen ist.

Ein zweiter Ort, an dem man das Problem im System der alten Moral hätte verhandeln sollen, wäre die Minderung menschlicher Freiheit und die dadurch bedingte Herabsetzung einer sachgerechten Wertentscheidung gewesen. So spricht zum Beispiel B. Häring [5] über viele Seiten hin von äußerer Gewalt,

Angst, ungeordneter Begierlichkeit, eingewurzelter Gewohnheit, Hypnose und Narkotika, Suggestion und Massensuggestion, Geisteskrankheiten oder Seelenleiden. Die Spiel- und Lernsituation eines Jugendlichen aber, die experimentelle Phase der Jugendzeit, diese Probe-Identifikationen werden nicht gesehen als das, was sie sind: eher gewagte als besessene Freiheit. Dabei ist noch gar nicht an die weiteren psychologischen Bestimmungen dieser Lernsituation gedacht, wie jugendspezifische Gefühlsstärke, Gemütsschwankungen, Launenhaftigkeit, Stimmungen, Abhängigkeit von (nahen oder fernen) Vorbildern, existentielle Furcht vor verfrühter Festlegung, Abhängigkeit von Prestige, Einfluß des Zwangs einer Altersgruppe. Aber wie insgesamt das Thema Jugend und Jugendlicher in den Grundsatzkapiteln bei B. Häring nicht vorkommt, fällt dort auch das Stichwort „Lebensalter" ganz aus. „Jugend als Lebensalter" fehlt auch im „Handbuch der Pastoraltheologie", obgleich vom „alternden Menschen" ausdrücklich – und zwar als Naturstand – die Rede ist[6].

Aktuelle Situation und Jugendmoral

Warum stellt sich die Frage nach einer spezifischen Jugendmoral gerade heute? Warum nicht bereits in früherer Zeit? Die Jugendmoral wird heute deshalb zu einem Problem, weil die Übergangszeit zwischen Kindheit und Erwachsenenalter zunehmend die Aufmerksamkeit auf sich zieht und auf vielerlei Weise zu einem Thema wird.

1. Als erstes ist die Entwicklung der Jugendlichen zu einer *altersbedingten Gruppe* junger Menschen zu nennen. Was bislang in eine Vielfalt von Individuen mit nur losen Kontakten zerfiel, fand sowohl in der Schülerbewegung, in der Studentenrevolte wie im „Kampf der Lehrlinge" zu einer gewissen Einheit. Selbst wenn diese Einheit nicht kompakt, sondern eher amorph zu nennen ist, so ist doch die Solidarisierungs- und Identifikationsbereitschaft junger Menschen groß, wenn ihre Themen (oder was sie dafür halten) zur Sprache kommen. Ob es nun die Schulprobleme, der Numerus clausus, die Umweltfragen, die Atomenergie, die Jugendarbeitslosigkeit, der Rechtsradikalismus und ähnliche Probleme sind – junge Menschen treffen in großen Gruppen zusammen, demonstrieren, halten Diskussionen ab, schreiben Memoranden, verfassen Resolutionen. Sie tun ihre Meinung laut und effektiv kund. So wurden etwa 1968 die Richtlinien zur schulischen Sexualerziehung von der Deutschen Kultusministerkonferenz auch auf Druck des Aktionszentrums unabhängiger und sozialistischer Schüler (AUSS) eingeführt. Daß auch die Herabsetzung der Volljährigkeit auf 18 Jahre 1973 unter einer solchen Pression geschah, läßt sich in der Rückschau kaum bezweifeln.

Diese mögliche Solidarisierung stellt die innere Verwandtschaft einer Gene-

ration in der Öffentlichkeit dar, so daß mit einem gewissen Recht von einer altersbedingten Gruppe Jugendlicher gesprochen werden darf. Auch wenn diese Gruppe dann mehr durch ein „Anti" als durch ein „Pro" zusammengehalten wird, auch wenn sie einen harten, meinungsführenden Kern und Sympathisanten mit sehr abgestufter Teilnahme hat, diese Gruppe ist eine Realität. Ihr moralischer Anspruch wird – wie bei allen „Jugendbewegungen" – vom Verlangen nach Eigenverantwortung, Wahrhaftigkeit und Solidarität getragen, Grundsätze, die heute im Begriff einer „alternativen Lebensform" gebündelt sind.

Wie in der Gesellschaft, so zeigt sich auch innerhalb der Kirche die Jugend als mitbestimmende Gruppe. Die Katholikentage in Mönchengladbach (1974) und Freiburg (1978) und der Evangelische Kirchentag (Nürnberg 1979) wurden wesentlich durch junge Menschen geprägt. Sie bestimmten nicht nur das Bild dieser Tage; sie äußerten sich auch engagiert in den Diskussionen und setzten nicht zuletzt in den Gottesdiensten ihre Art zu beten, zu singen, miteinander zu sein durch. Auch in manchen Konfliktfällen zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und kirchlichen Jugendverbänden scheint sich diese Mentalität anzudeuten.

2. Ein zweites läßt Jugend zu einem Thema werden: ein *Mythos um Jugend und Jugendlichkeit,* der weniger von den Jugendlichen selbst als von geschickten Werbefachleuten entwickelt wurde, in dessen Aufwind aber auch junge Menschen gern segeln, also im Beifall, im Wohlwollen, in der Bewunderung, in der Hochschätzung, in den großen Erwartungen der Gesellschaft. Das Schlagwort „Trau keinem über Dreißig" deutet diese Mentalität an.

Einschlußweise wird damit behauptet, es mache schon einen Wert aus, jung zu sein. Diese Überbetonung der Jugendlichkeit (oft gerade von Alten und Gealterten gefordert) wird durch die Bezeichnung „Mythos" leicht diskriminiert. Dennoch ist H. Glaser nur zuzustimmen, wenn er schreibt:

„Entmythologisierung impliziert: Jugend sollte wieder mehr als anthropologisches Durchgangsstadium erkannt und weniger als politisches Repressionsobjekt ideologisiert werden. Konservatives Erfahrungswissen hätte sich der Antizipationsfähigkeit jugendlicher Sensibilität zu öffnen; Jugend dürfte ihrerseits sich nicht unter dem Schutzschild des Gefühls, eine verfolgte Minderheit zu sein, verkriechen, sondern müßte den Mut zur gesellschaftlichen Integration aufbringen . . . Jugend sollte ihrer warenästhetischen Vermarktung entgegenstehen . . . Jugend sollte sich davor hüten, der Selbstbeweihräucherung zu verfallen . . . Jugend sollte mehr Privatheit zugestanden erhalten und für sich in Anspruch nehmen . . ." [7]

Mag man diese Hochschätzung auch als eine Pseudowirklichkeit entlarven, sie übt auf jeden Fall ihren Einfluß aus, und sei es nur dadurch, daß Erwachsene sich selbst dem Mythos der Jugendlichkeit beugen und die jugendlichen Spiele in Kleidung, Sprache, Lebensart und anderen jugendtypischen Attitüden mitspielen.

Eine Altersphase Jugend, die auf diese Weise zu einem Gruppenbewußtsein

fand und dazu noch zu einem Wertmaßstab von Menschlichkeit überhaupt hochgespielt wurde, wurde infolge dieser Aufmerksamkeit immer mehr zu einem Objekt der Wissenschaft. Jugendpsychologie und Jugendsoziologie erforschen Einstellungen und Verhaltensweisen junger Menschen mehr als früher[8]. Daß auch die empirische Jugendsoziologie in Umfrage und Statistik zu einem eigenartigen, reflexiven Selbstbewußtsein beitrug, macht die Auswirkung Jugendlicher (zumal in vorpreschenden Führergestalten) auf eine öffentliche oder auch nur veröffentlichte Meinung noch mehr verständlich.

3. Ein dritter Grund, weshalb die Jugendmoral gerade heute als Herausforderung erkennbar wird, liegt darin, daß die bisherigen Bereiche der *Normfindung und Werteinübung* nicht mehr in sich geschlossen sind und in ihrem dort sich abspielenden Erziehungsablauf nicht mehr zu einem konturierten Wertgewissen führen. Eine solche Aussage kann zuerst durch die widersprüchlichsten Erziehungsinstanzen begründet werden. Familie, Schule, Kirche, Berufsausbildung, Öffentlichkeit bieten kein homogenes Erziehungsfeld mehr an, im Gegenteil: der Pluralismus und die (oft zu freizügig geäußerte) Meinungsvielfalt behindern weithin eher die Ausbildung eines Gewissens, das sich an Werten und Normen auszurichten versteht, als daß sie es formen. Die sich dadurch ergebende Unsicherheit fördert einerseits eine falsche Anpassung, führt andererseits zu einer Wichtigtuerei und Selbstüberschätzung, in der die Orientierungslosigkeit oft – mehr unbewußt als bewußt – überspielt werden soll.

Innerhalb dieser Erziehungsinstanzen fiel der Familie für die Werterziehung immer eine wichtige Rolle zu. Je mehr nun die Familie an emotionaler Dichte verlor und sich zu einer „offenen Gemeinschaft" entwickelte, je mehr sie auf eine Kernfamilie mit einem Minimum an sozialen Beziehungen und Lernfeldern zusammenschrumpfte, um so weniger konnte sie ihre Aufgabe erfüllen, jungen Menschen bei ihrer Versittlichung beizustehen. Das Ergebnis dieser Entwicklung stellt eine große Unsicherheit junger Menschen in ihrem sittlichen Verhalten dar.

Aus dieser unerquicklichen Situation fliehen Jugendliche, indem sie sich Ideale und Idole suchen (auch in diesem Zusammenhang wären die sogenannten Jugendsekten zu erwähnen), indem sie die Altersgruppe und die „Peer-Group" als „Raum des Übergangs" zwischen Familie und Gesellschaft etablieren, indem sie in Wohngemeinschaften und „Kommunen" Orte einer neuen, sozialeren Wertwelt schaffen. Dies alles sind spontane Notwehrreaktionen junger Menschen auf sittliche Defizite innerhalb ihrer Erziehung.

Die allgemeine Situation muß demnach so charakterisiert werden, daß in den Erziehungsinstanzen, vor allem in der Familie, ein gefestigtes Gewissen und eine souveräne Entscheidungsfähigkeit nur schwer mehr gewonnen werden können. Daß seit der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten in Wien 1972 das Thema einer sittlichen Erziehung (später: Moralpädagogik) immer wieder in der Zeitschrift „Katechetische Blätter" anzutreffen

ist, deutet auf die Aktualität des Problems hin. Was bislang von selbst und erfolgreich, sozusagen unter der Oberfläche eines reflektierten Bewußtseins ablief, muß in der Zukunft im Detail geplant werden.

Beides, die Situation der Jugend und die Mängel in der Gesamterziehung, sind die Ursachen dafür, daß sich heute die Jugendmoral als ein besonderes Problem, als eine Herausforderung an die Kirchen und nicht zuletzt als Aufgabe für Moraltheologie und Moralpädagogik stellt.

Voraussetzungen einer Jugendmoral

Der Jugendmoral vorausgehen muß eine Reflexion über jene Prozesse, in denen Jugendlichen die Werte und die die Werte nahebringenden Normen vermittelt werden. Was früher in der Familie sozusagen „spielerisch" übernommen wurde – im Blick auf Vater und Mutter, in der Annahme der mehr unbewußten als bewußten familiären Grundsätze, in den „Sinnspielen" von Liebe, Treue, Partnerschaft, Vertrauen, die die Eltern als Gatten, als Vater und Mutter, als Erzieher spielten –, all dies kann heute nicht mehr so spielerisch gelingen, weil vor allem die modernen Massenmedien neue Wertsetzungen unkontrolliert in die Familie einführen, weil die persönlichen Konflikte der Eltern (zwischen Beruf und Ehe, Beruf und Familie, Öffentlichkeit und Intimsphäre) oft ihren erzieherischen Anspruch verdecken, weil gerade die Spiel- und Lernräume einer Kernfamilie zu eintönig und zu einlinig sind. Jugendmoral reflektiert – zumal mit psychologischen Begriffen – die Prozesse, in denen ein Jugendlicher im Lauf seiner Pubertät Werte erkennt und die die Werte sowohl verifizierenden wie durchsetzenden Normen akzeptiert.

Für die Übernahme von Werten spielen vor allem Personen der Begegnung eine entscheidende Rolle, jene *Vorbilder*, an denen bewunderte Werte ablesbar sind, die also selbst bewundernswert sind. Daß es dabei Probe-Identifikationen gibt, daß Vorbilder durch Enttäuschung zerbrechen können, daß Ideale sich zu Idolen entwickeln, daß andere Einflüsse alles Große und Bewundernswerte verstellen, verdecken, verderben – dies alles ist im Prozeß der Werterfahrung und der Normbildung einzurechnen und nicht zu übersehen.

Neben diesem Lernen von Normen und Werten aufgrund von Vorbildern – Werte werden primär personal übertragen – wäre als zweites der Einfluß einer *Gleichaltrigengruppe* (Peer-group) zu nennen. Auch in den jugendtypischen Altersgruppen gelten Spielregeln, gibt es (ungeschriebene) Gesetze, wird nach ausdrücklichen oder einschlußweisen Werten gehandelt. Von wertvermittelnder Bedeutung ist eine Gruppe deshalb, weil sie norm- und wertkonformes Verhalten anerkennt und auch belohnt (etwa durch Lob, Zuwendung, Prestige, Übergabe von Macht), weil sie wertabweichendes Verhalten tadelt und bestraft (etwa

durch den Ausschluß eines Mitglieds oder längere Geringschätzung). Diese Gruppen sind weithin Gruppen persönlicher Wahl. Der Erfolg der in ihr ablaufenden Werterziehung läßt sich deshalb nicht genau kalkulieren, weil im Konfliktfall die Gruppenbindung gelöst werden kann, weil konkurrierende Gruppen die besten Erziehungsziele und Lernerfolge dadurch verderben können, daß sie gegenteilige Werte und Normen setzen und dadurch eher zu einer Wertverwirrung führen.

Diese wichtigen Vorgänge der Werterfassung, des Wertlernens, der Übernahme von Normen stehen in dem grundlegenden Zusammenhang einer *Gesellschaft*, auch einer Kirche, nicht zuletzt in der Tradition von Normen, die sich in beiden vollzieht. Durch Generationskonflikte oder gar durch den manipulierten Generationsbruch kann diese Überlieferungskontinuität auch bei zentralen Werten in Frage gestellt sein, kann sich gleichsam ein unüberwindbarer Graben zwischen der alten und neuen Wertwelt auftun.

Jugendmoral realisiert aufgrund solcher Reflexionen, daß ein junger Mensch dabei ist, allmählich in eine sittliche Form seines Lebens hineinzufinden, und daß er bei diesem Prozeß nur schwer kalkulierbaren Einflüssen ausgesetzt ist. Auf jeden Fall ist für Eltern und Erzieher der Sozialisationsvorgang selbst nicht mehr voll überschaubar; es ereignet sich eine „Sozialisation in eigener Regie", wie Fr. H. Tenbruck bereits 1962 schrieb[9].

Wesen einer Jugendmoral

Die Moral des Jugendlichen wird im wesentlichen dadurch bestimmt, daß der junge Mensch erst auf dem Weg zu einem sittlichen Subjekt ist und daß es daher bei ihm altersgemäß (und phasentypisch) ein abweichendes, unernstes, tastendes, erprobendes Verhalten geben kann und geben muß, wenn eines Tages, am Ende der Pubertät, ein sittlich voll verantwortliches Subjekt vorhanden sein soll.

Jugendmoral kann demnach als eine Moral im lebensreifenden Unterwegs, als eine Sittlichkeit mit Versuchen, als eine „experimentelle" Moral charakterisiert werden. Der aus der modernen Technik genommene Begriff „experimentell" wird dabei gewiß der personalen Wirklichkeit des Sittlichen nicht vollauf gerecht. Er versucht aber, mit einem modernen Begriff die Wertannäherung, die schwankende Wert-Beziehung, die Prüfung und das Wagnis angesichts eines herausfordernden Wertes zu beschreiben.

Mit dieser These soll nicht einem sittlichen Moratorium (E. H. Erikson) das Wort geredet werden. Es kann nicht sein, daß ein Mensch aus dem Anspruch des Guten und des Wahren, also aus dem Anspruch der Sittlichkeit überhaupt, entlassen wird. Auch für einen jungen Menschen gibt es in dieser Lebenszeit immer

den Ernstfall. Obgleich das versuchende Tun als der Ernstfall zu bezeichnen ist, sollte es nur in dem Maß zu werten sein, als es ernst genommen werden kann und auch nach der Absicht eines Jugendlichen jeweils ernst genommen werden will.

Konsequenzen

Aus der Möglichkeit einer Jugendmoral ergeben sich Konsequenzen für die Beurteilung der Schuldhaftigkeit eines konkreten Tuns junger Menschen. Natürlich ließe sich die jeweilige Sünde und Schuld auch mit den bekannten Begriffen, mit denen eine sittliche Tat bislang beurteilt wurde, messen: wichtige Sache, volle Einsicht, freier Wille. Statt dieser vom sittlichen Akt genommenen Begrifflichkeit scheint es sinnvoll – zumal im Sinn einer prozeßhaften Entwicklung des sittlichen Subjekts –, das Lebensganze zu sehen, in dem eben eine Phase geminderter sittlicher Zurechnungsfähigkeit einzukalkulieren ist.

Dieses Zugeständnis darf nicht als ein Alibi für weitere „Schwächen" oder als Verweigerung einer dem Jugendlichen angemessenen Herausforderung gewertet werden, sondern kann sich als Pflicht bei der Verwirklichung der konkreten Lebenssituation eines jungen Menschen in der heutigen Gesellschaft ergeben. Die Tendenz der ganzen Lebensentwicklung, die innere Ausrichtung im jeweiligen Tun, die Anerkennung und Würdigung auch etwaiger Einflüsse und der darauf beruhenden Vorbehalte schlägt bei einer solchen Bewertung der sittlichen Tat zu Buch.

Das Problem, inwieweit dann von Sünde und Schuld im wahren und vollen Sinn des Wortes zu reden ist, sollte eher von der gesamten Tendenz als vom einzelnen Akt her beantwortet und entschieden werden. Die Folge einer solchen Überlegung wäre, daß (in der überkommenen Begrifflichkeit) eher von läßlicher als von schwerer Sünde die Rede sein wird, weil eben die „experimentelle" Situation nicht eine totale und radikale Verfügung des Jugendlichen über sich einschließt, wie sie zur „schweren Sünde" gehört. Die Anwendung einer solchen prinzipiellen Einsicht auf spezielle Gebiete der Jugendmoral – wie sexuelles Verhalten, Einstellung zum Eigentum, Begegnungsweisen mit der Autorität – soll hier nicht unternommen werden. Der prinzipielle Ansatz scheint wichtiger als die konkrete Anwendung, nicht zuletzt deshalb, weil die Brisanz eines konkreten Beispiels die sachliche Auseinandersetzung eher beeinträchtigen wird.

Wandel der Normen und Werte

Im Zusammenhang einer Jugendmoral wäre endlich zu bedenken, ob Jugendliche nicht in dem offensichtlichen Wandel der Werte und Normen die Position

des Wechsels, der Veränderung, der Verwandlung innehaben, sozusagen an einer entscheidenden „Schaltstelle" sitzen. Damit wird das Stichwort des Generationswechsels genannt. Jede junge Generation verändert das Überkommene. Heißt es doch: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen." Aber es ist wohl einsichtig, daß das Überkommene „erworben" wird auf je generationsspezifische Weise. Dabei kann es geschehen, daß alte Werte „neu" gesehen werden, dabei aber die alten Normen in ihrer Substanz erhalten bleiben. Es kann sich aber auch ereignen, daß zwar die alten Werte bleiben, sich aber neue, konkrete Normen entwickeln. Auch diese Überlegungen müßten bei einer weiteren Auseinandersetzung mit dem Entwurf einer Jugendmoral berücksichtigt werden; denn die junge Generation greift allemal das Gestrige auf und trägt es in das Morgen.

ANMERKUNGEN

[1] Ausführlich beschäftigt sich mit diesem Problem das Buch des Verfassers: Jugendmoral. Tatsachen, Deutungen, Hilfen, das im Echter-Verlag Würzburg erscheint. – Ein besonderer Dank gilt P. Johannes Hirschmann SJ (Frankfurt, St. Georgen), dessen Rat bei der Ausarbeitung dieses Textes sehr hilfreich war.

[2] E. Weber, Zur moralischen Erziehung in Unterricht und Schule (Donauwörth 1973); A. Auer u. a., Moralerziehung im Religionsunterricht (Freiburg 1975); L. Volz, Religionsunterricht als Ort sittlicher Erziehung (Würzburg 1976).

[3] A. L. Singh, Die Wolfskinder von Midnapore (Heidelberg 1964).

[4] B. Gareis, E. Wiesnet, Gefängniskarrieren (Innsbruck 1973).

[5] B. Häring, Das Gesetz Christi, Bd. 1 (München ^{8}1967) 105 f.

[6] Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 4 (Freiburg 1969) 229–241.

[7] H. Glaser, Glasur über dem Nichts. Der Mythus Jugend als Täuschung, in: Frankf. Hefte 30 (1975) H. 4, 41.

[8] H. Schelsky, Die skeptische Generation (Düsseldorf 1957); V. Graf Blücher, Die Generation der Unbefangenen (Düsseldorf 1966); Kl. Mehnert, Jugend im Zeitbruch (Stuttgart 1976).

[9] Fr. H. Tenbruck, Jugend und Gesellschaft (Freiburg 1962) 92.

Helmut Schorr

Das organisierte Interesse und die Parteien

In einer Zeit, in der bestimmte Entwicklungen unserer Industriegesellschaft, wie etwa die Frage, ob und in welchem Umfang die Befriedigung des gegenwärtigen und künftigen Energiebedarfs durch Atomkraftwerke zweckmäßig, notwendig oder überhaupt verantwortbar ist, gegenwärtige Ängste auslösen und verstärken und über Generationen hinwegreichende Planungs- und Zukunftsprobleme aufwerfen, gewinnt die Orientierung der Interessen eine völlig neue Dimension.

Solange die konkurrierenden Interessen sich auf ein ständig wachsendes Mehr an Gütern und Chancen richten, ist die weithin fiktive Spannung zwischen dem Bonum commune, dem Allgemeinen Wohl als Summe alles Wünschbaren, und den Gruppeninteressen hinreichend zu bewältigen. Aber ist nicht bereits die Beschreibung dieses Spannungszustands mehr ein Bezugsideal als die Darstellung einer Realität? Ist zum Beispiel unser Staat wirklich Garant des Allgemeinen Wohls oder beschränkt er sich nicht vielmehr auf die Regulierung von Gruppeninteressen und die relativ schwache und halbherzige Vertretung der Anliegen benachteiligter schlecht- oder nichtorganisierter Gruppen? Man braucht in diesem Zusammenhang nur an das ungeborene Leben, die Situation der Kinder in unserer Gesellschaft, an die Lage von kinderreichen Familien, an die Gastarbeiter und deren Kinder, an die Altersversorgung der Hausfrauen und Mütter und an die Gleichstellung der Frauen am Arbeitsplatz zu erinnern. Was ist also das Allgemeine Wohl im Vorfeld einer funktionierenden Rechtsordnung mehr als ein schwankendes und sehr sensibles Gleichgewicht der Einzelinteressen?

Drei Thesen zur Problematik

These 1: Balancedenken verdrängt Führung.

Der Mensch lebt in Gruppen. Sie sind sein Lebensmilieu. Wir beurteilen andere Menschen weitgehend danach, wie sie zu bestimmten Gruppen stehen. Wir brauchen diese Information, weil die Bürger einer intensiv organisierten Industriegesellschaft mit einer relativ großen Zahl von Rollen einer Vielfalt von Gruppen angehören, so als Väter, Arbeitnehmer, Mieter und Vermieter, Parteimitglieder, Angehörige einer Kirchengemeinde, Neusiedler in einem Wohngebiet. Einige der Rollen, die unser Leben beeinflussen, stimmen in den Zielen der

Interessengruppen, in die sie einmünden, nicht oder nur teilweise überein. Wir alle müssen also personale Entscheidungen treffen und Gewichtungen vornehmen gegenüber Interessen, an denen wir selbst teilhaben. Das Rollentableau begrenzt, wie man immer wieder aus den Klagen geplagter Verbandsfunktionäre entnehmen kann, die organisierbare Solidarität, es sei denn, das Interesse orientiert sich an einer dauerhaften existentiellen Bedrohung, die ein größeres Rollenspektrum betrifft[1]. Auf diese Weise können Ängste vor widersprüchlichen und undurchschaubaren industriellen Entwicklungen ähnliche Solidarisierungen hervorrufen wie Armut und Not in einem industriell unentwickelten und übervölkerten Land, weil man Angst und Armut gleichsam in mehreren Rollen als Belastung empfindet.

These 2: Die neue Dimension der Interessenorientierung zeigt sich also darin, daß die reicheren Industriegesellschaften neue Formen des Interesses und der Solidarisierung aufweisen, die jenen ähnlich sind, die man in armen Ländern antrifft, dort mehr mit einer aggressiven, in unseren Breiten eher mit einer regressiven Tendenz.

Angst hat man vor etwas Unbestimmbarem, Undurchschaubarem, Unvertrautem. Sie hat ihre Ursache im Menschen unserer Zeit und in seiner Umwelt, das heißt im Betrachter und seiner Fähigkeit, zu „sehen" und zu „deuten", und im Objekt, in seiner Informationsträchtigkeit und Definierbarkeit. Ist nun die Realität des Allgemeinen Wohls nahezu gleichbedeutend mit der Balance der Interessen, so kann der Bürger zu ihrer Erhaltung und Entwicklung nur beitragen, wenn er nicht nur umfassend informiert ist, sondern auch über die Fähigkeit verfügt, kompliziert strukturierte Informationen zu ordnen, zu bewerten und seiner Entscheidung nutzbar zu machen. Unser Bildungssystem bietet hierfür wenig an. Auch der ansprechbare Kreis ist begrenzt. Hier hilft nur arbeitsteilige Entwicklung der informativen Fähigkeiten und zugleich bzw. alternativ Vertrauen zu vertrauenswürdigen Personen und intermediären Institutionen, die dies aufgrund ihrer Unabhängigkeit gegenüber Interessen und wegen ihrer moralischen Glaubwürdigkeit verdienen. Da Interessen immer im Ursprung oder in der Wirkung politischer Natur sind, gehören Parteien von ihrer Funktion her zu den wesentlichen Nothelfern zur Behebung oder zumindest zur Minderung der Ängste in einer pluralistischen, interessenorientierten Demokratie.

These 3: Im Widerstreit der Interessen können Parteien nur dann zu rationalen Erkenntnissen, Entscheidungen und Verhaltensmustern beitragen, wenn sie anstelle oberflächlicher dialektischer Argumentation so umfassend informieren, daß die Entscheidungswege ihrer programmatischen Aussagen und ihrer speziellen und aktuellen Vorschläge durchschaubar werden. Dazu gehört das vollständige Für und Wider. „Vollständig" ist hier gleichbedeutend mit der Offenlegung der jeweils wesentlichen Entscheidungsschwerpunkte.

Interesse und Konflikt

Das Gleichgewicht der Gruppeninteressen ist nicht nur instabil und verletzlich, es ist in seiner Dynamik auch abhängig von den Wertvorstellungen, die dem Interesse eine Zielorientierung geben und die Methoden seiner Durchsetzung bestimmen. Die härteste Form in Ziel und Methode zeigt das antagonistische Interesse. Es setzt Recht gegen Recht, verhindert Konfliktlösungen bei gleichzeitiger Beibehaltung der gegebenen gesellschaftlichen Grundlagen und schließt auch eine Theorie des Wandels aus.

Für den sozialen Konflikt, seine Austragungsformen und seine Lösungen ist es entscheidend, ob bei den Konfliktparteien Werte oder mehr pragmatische Interessen im Vordergrund stehen. *Wertkonflikte* weisen in der Regel antagonistische Interessen auf. Sie zielen kompromißlos auf die Wertvorstellungen der gegnerischen Gruppe. *Interessenkonflikte* werden von Gruppen ausgetragen, die bei harten Gegensätzen zumindest für einen überschaubaren Zeitraum gemeinsam an der Existenz und Entwicklungsfähigkeit des jeweiligen Objekts „Staat", „Wirtschaftsordnung" oder „Liquidität des Unternehmens" interessiert sind. Werte sind zwar hier auch gefragt, sie werden jedoch nur partikular, etwa zur Rechtfertigung eines Einzelanspruchs, und nicht als alternative Ordnungsvorstellung mit totalem Anspruch ins Spiel gebracht.

Der totale Anspruch kann mit sehr unterschiedlichen Strategien verfolgt werden. So können Ziel und Mittel in ihrer Radikalität übereinstimmen. Dadurch werden die Mittel einsichtig und erfahrbar. Sie lassen keine Zweifel an den Zielen offen. Wesentlich wirksamer aber ist der Weg, nach den Spielregeln einer pluralistischen Gesellschaft Mehrheitsverhältnisse zu schaffen, die gewonnene Herrschaft und ihre gesellschaftlichen Ausdrucksformen jedoch als ein nicht mehr veränderbares Endziel gegen jede Alternative institutionell abzusichern. Hier liegt die Wirksamkeit der Strategie in einer Methode, welche gegenüber den vorgegebenen Zielen Arglosigkeit zu erwecken sucht. Die Ziele selbst werden dabei in den Nebel einer Es-wird-schon-nicht-so-schlimm-kommen-Vorstellung gehüllt.

Typisch für die Austragung von pragmatisch bestimmten Interessenkonflikten war die letzte Lohn- und Gehaltsrunde zwischen den Arbeitgebern und Gewerkschaften des Öffentlichen Dienstes. Eine für beide Seiten tragbare Lösung war möglich, weil die Partner an der Leistungsfähigkeit eines Staatshaushalts interessiert waren, der bei einer gemeinsam bejahten staatlichen Ordnung vielen Zwecken dienen und vielen Anforderungen genügen muß.

Bei jeder Tarifrunde aber versucht zum Beispiel die Gewerkschaft Öffentliche Dienste, Transport und Verkehr, die unteren Gruppen des Öffentlichen Dienstes in ihren Lohn-, Gehalts- und Urlaubsansprüchen an höhere Gruppen anzugleichen. Die Organisationsbreite der ÖTV in dieser Schicht ist dabei nur *ein* Motiv.

Im Ausspielen eines Gleichheitsanspruchs gegenüber dem Freie-Bahn-dem-Tüchtigen-Prinzip einer Leistungsgesellschaft zeigt sich auch ein wertbezogenes Motiv.

In einer pluralistischen Gesellschaft gehen Interessen und Interessenvertretung grundsätzlich von der Akzeptierung und der Berechtigung gegnerischer Interessen aus. Dabei können die von den Verbänden im Konfliktfall angewandten Methoden, so etwa Streik und Aussperrung, heftigen gegenseitigen Angriffen ausgesetzt sein. Macht und Machtentfaltung sind schließlich unverzichtbar. Aber sie sind nicht auf die Vernichtung der Gegenmacht aus.

Geht man von einem dynamischen Gleichgewicht der Interessen aus, so bedeutet dies noch lange nicht, daß die Gewichte richtig, das heißt sozial vertretbar verteilt sind. Starke Interessenorganisationen mit großer Mitgliederzahl, beträchtlichen finanziellen Rücklagen und bürokratischen Apparaten neigen zum bipolaren Ausgleich und damit zu einer entsprechenden Konfliktstrategie. Viele Interessen sind aber multipolar angelegt. So stehen sich Gewerkschaften und Mieterbund zwar nahe. Eine Lohnerhöhung bei den zur Zeit vom Konjunkturglück besonnten Bauarbeitern läßt aber das Mietniveau vor allem für die unteren Schichten auf kaum noch erreichbare Höhen steigen, was wiederum zu einer beträchtlichen Einschränkung der Mobilität der Arbeitslosen beiträgt. Noch mehr könnte daran das Gewinnstreben der entsprechenden Arbeitgeberseite beteiligt sein.

Es geht hier jedoch nicht um die Untersuchung realer Verhältnisse, sondern um eine kritische Prüfung der Gleichgewichtsthese. Es ist daher sehr bedeutsam, daß in unserer Gesellschaft Konflikte manifest, das heißt öffentlich sind. Wie aber sieht es mit dieser Öffentlichkeit aus? Die durch ihre Mitgliedschaft unmittelbar am Konflikt Beteiligten orientieren sich im Verlauf vorwiegend an den materiellen Zwischenergebnissen, mit denen man die Mitglieder bei Laune hält. Ganz gewiß würde niemand etwas dagegen haben, wenn die Dialektik der den Konflikt tragenden Argumente mehr Informationen über Ursachen und mögliche oder kalkulierbare Folgen für unmittelbar und mittelbar Betroffene enthielte. Das gegenwärtige Ritual läßt die Mitglieder ohne erfahrbare Verantwortung und die mittelbar Betroffenen ohne hinreichende Aufklärung über den Grad ihrer Betroffenheit. Hier zeigt sich, daß Öffentlichkeit nicht nur ein formales, sondern vor allem auch ein qualitatives Anliegen der Gesellschaft gegenüber den Interessenverbänden ist.

Für die Gerechtigkeit in der Gewichtung der Interessen aber bürgen schließlich auch die Regierung und die sie tragenden Parteien. Sie verfügen nicht nur über einen programmorientierten Wählerauftrag, sondern sind auch als Regierung und Mandatsträger Hüter des Sozialstaats und daher besonders verpflichtet gegenüber den schwächeren Gruppen und Personen. Das Problem in der pluralistischen Gesellschaft von heute lautet nicht mehr, inwieweit die Verbände

staatsunabhängig sind, sondern vielmehr, ob die jeweilige Regierung über hinreichende Unabhängigkeit und über genügend Führungskraft verfügt, um nachdrücklich für benachteiligte schwache Interessengruppen eintreten und ihre gesellschaftliche Situation verbessern zu können, und zwar durch unmittelbare Einwirkung auf die am Verteilungskonflikt beteiligten Gruppen ebenso wie, wenn sich dies nicht vermeiden läßt, auf dem Weg über die Gesetzgebung.

Das organisierte Interesse: die Verbände

Organisationen gehören als offene soziale Teilsysteme immer einem größeren System an. So sind etwa die Gewerkschaften und die Arbeitgeberverbände Teilsysteme der Industriegesellschaft als Produkte einer historisch gewachsenen spezifischen Kultur. Offene soziale Systeme benötigen den Austausch mit ihrer sozialen Umwelt um ihrer ständigen Erneuerung willen. Dennoch aber müssen sie ihre Identität bewahren.

Organisationen sind also auf Selbsterhaltung angewiesen. Nur so können sie ihren Zielen und Zwecken kontinuierlich nachgehen. Ziele bedeuten in diesem Zusammenhang etwas Gesetztes (Satzung), Vorgenommenes (Programm) und Vorgegebenes (Situationsanalyse), während Zwecke all jene Aufträge einer Organisation umfassen, die sich routinemäßig wiederholen, wie etwa die alljährlichen Tarifrunden. Wichtigste Voraussetzung zur Erfüllung von Zwecken und zum Erreichen von Zielen ist die Identifikation der Mitglieder mit eben diesen und den Repräsentanten, die dies durch Glaubwürdigkeit und Vertrauen garantieren.

Die Bürger und ihr Staat brauchen gleichermaßen Verbände, die eine abgrenzbare Fülle koordinierungsfähiger Meinungen abklären, sichten, korrigieren, abwägen und durchzusetzen versuchen. Trotz weitgehender Übereinstimmung der Interessen sind Organisationen keineswegs Horte der Harmonie, sondern eher Kampfplätze gebändigter Spannungen und sich regelnder bzw. geregelter Konflikte.

Indem die gewählten Vertreter der Interessenverbände mit Vertretern entgegengesetzter Interessen verhandeln und mit ihnen Verträge abschließen, entlasten sie durch die Nutzung des Vertragsrechts den Staat, vorausgesetzt, die getroffene Konfliktregelung als neuer Akt der Balance verringert nicht empfindlich die Chancen anderen schwächerer Gruppen. Verbände müssen in erster Linie den Interessen ihrer Mitglieder dienen, denen sie durch verhältnismäßig hohe Beiträge gleichsam als Vertragspartner verpflichtet sind. Sie können sich zwar um ein besseres allgemeines gesellschaftliches Bewußtsein bemühen, so etwa im Hinblick auf Demokratieverständnis, Eigentumsordnung und interessenbedingte Bevorzugung von Parteien. Ihre Überzeugungskraft in Bereichen,

die über die engeren Organisationszwecke hinausgehen, erreicht jedoch sehr bald den Grenzwert des eigenen Nutzens der Mitglieder, die Erfolge vor allem auf materiellem Gebiet sehen wollen.

In einer pluralistischen Gesellschaft produzieren Freiheitsgarantien und Gruppeninteressen ständig neue, überwiegend in der Form ähnliche Konflikte. Konflikte sind somit ein Indiz für die praktizierte Freiheit in einer Gesellschaft, während die Qualität der Konfliktlösungen anzeigt, wie die organisierten Bürger eines Landes mit ihren Freiheitsrechten umzugehen verstehen. Sollen also Organisationen mit sozialen Interessen Staat und Gesellschaft nützen, so sind sie auf Einstellungsmerkmale in ihrer Gesellschaft angewiesen. In diesem Fall sind sie davon abhängig, welche Einstellung ihre Mitglieder und die übrigen Bürger ihres Landes, nicht zuletzt aber ihre Interessengegner zur Funktion und zur Lösung von Konflikten entwickeln. Ralf Dahrendorf ist in dieser Hinsicht, indem er auf die Betriebsverfassung verweist, recht skeptisch:

„Die Konzentration auf Veränderungen der Betriebsverfassungen und das auf Staat und Einzelunternehmen verteilte allgemeine Vertrauen hat dazu geführt, daß es an einem rationalen System der industriellen Beziehungen, in dem die verläßliche Kanalisierung von Auseinandersetzungen und damit ihre Kontrolle möglich ist, in Deutschland bis heute fehlt. An seiner Stelle finden wir immer unübersichtlichere und aufwendigere Strukturen betrieblicher Sozialorganisation, mit denen niemandem gedient ist. Das Ganze dokumentiert eine tiefe Aversion der Beteiligten der Industrie gegen den Konflikt, die ihren Ausdruck in der unermüdlichen Suche nach endgültigen Lösungen finden." [2]

Dahrendorf meint in diesem Zitat offensichtlich Führung und Mitglieder der beteiligten Organisationen, von denen er wohl nicht ganz unberechtigt annimmt, daß sie sich leider gar nicht so sehr als Repräsentanten von Institutionen zur Konfliktlösung empfinden.

Dahrendorfs Konfliktmodell

Hier wird deutlich, welche Einstellungsmerkmale im Hinblick auf den Konflikt in unserer Gesellschaft anzutreffen sind. Dahrendorf benutzt das Gegensatzpaar „Harmoniemodell" und „Konfliktmodell" zur Gesellschaftsanalyse. Das Consensus- oder *Harmoniemodell,* dem nach seiner Auffassung die Gesellschaft in Deutschland überwiegend zuneigt, lautet:

„Jede Gesellschaft ist ein relativ beharrendes, stabiles Gefüge von Elementen (Annahme der Stabilität), jede Gesellschaft ist ein gleichgewichtiges Gefüge von Elementen (Annahme des Gleichgewichts), jedes Element in der Gesellschaft leistet einen Beitrag zu ihrem Funktionieren (Annahme der Funktionalität), jede Gesellschaft erhält sich durch einen Consensus aller ihrer Mitglieder über bestimmte gemeinsame Werte (Annahme des Consensus)."

Das *Konfliktmodell* besagt antithetisch: „Jede Gesellschaft und jedes ihrer Elemente unterliegt zu jedem Zeitpunkt dem Wandel (Annahme der Geschichtlichkeit), jede Gesellschaft ist ein in

sich widersprüchliches und explosives Gefüge von Elementen (Annahme der Konfliktionalität), jedes Element in einer Gesellschaft leistet einen Beitrag zu ihrer Veränderung (Annahme der Disfunktionalität), jede Gesellschaft erhält sich auch durch den Zwang, den einige ihrer Mitglieder über andere ausüben (Annahme des Zwanges)." [3]

Als Methode zur Analyse lassen sich diese beiden Modelle sicher recht gut nutzen, aber die daraus zu ziehenden Schlüsse bedürfen natürlich der Ergänzung und der Kritik, wenn Dahrendorf den Konfliktansatz eindeutig vorzieht. Harmoniestreben und Konfliktbereitschaft sind zu sehr als feindliche Brüder in die Diskussion eingebracht. Dabei kommt die psychologische Frage nach der Konfliktfähigkeit des Menschen etwas zu kurz. In einer Industriegesellschaft mit ihren verlockenden Konsumangeboten ist der Mensch zwischen individuellen [4], kaum objektivierbaren Bedürfnissen und der ungeheuren Vielfalt der ihn umgebenden und auf ihn einwirkenden Möglichkeiten bereits ständig zahlreichen personalen Konflikten ausgesetzt. Man darf annehmen, daß die Fähigkeit, Konflikte zu ertragen und durchzustehen, begrenzt ist. Eine Häufung von Konflikten kann katastrophale Folgen haben. Selbsterfahrung und das in allen Kulturen anzutreffende Bild von der vollkommenen Harmonie sind wichtige Bezugssysteme, welche die an Konflikten Beteiligten dazu befähigen, immer wieder ein wenn auch flüchtiges und unbeständiges neues Gleichgewicht anzustreben. Damit die „Idee des Neuen" Motor einer guten Konfliktlösung zu sein vermag, bedarf es allerdings der Anerkennung des Konflikts als Lebensrealität, der zum Leben einer Gesellschaft gehört. Konflikte befähigen den Menschen, sozial und individuell zu lernen, sind doch die meisten von uns viel mehr Beunruhigte als Suchende.

So geht es nicht darum, Konflikte zu vermeiden, wie man dies in unserer Gesellschaft allzu häufig antrifft, sondern sie durch geregelten Kampf, Verhandlungen, Vermittlung und Schlichtung zu regeln. Dies sind Verfahren zur Strukturveränderung, ohne die eine Industriegesellschaft an notwendiger Modernisierung, an Gerechtigkeit und an Effizienz nachlassen würde.

Nun führte das verständliche und weithin berechtigte Bedürfnis der Vorkriegs- und der Kriegsgeneration, nach Hitlers totalem Unrechtsstaat Recht und Ordnung wieder mit Sinn zu erfüllen und so für jeden Bürger deutlich erkennbar zu machen, in den ersten beiden Jahrzehnten nach Kriegsende beinahe zwangsläufig zu einer Überbetonung harmonischer Gesellschaftsvorstellungen. Die notwendige Wiederentdeckung einer neuen und dazu auch noch gespaltenen nationalen Identität verstärkte diese Tendenz. Gegenüber den starken Begriffen der politischen Argumentation dieser Jahre wie „Ruhe und Ordnung", „Einheit" und „Einigkeit", „Formales Recht und Sicherheit" und „garantierte Besitzstände" fielen Begriffe wie „Kritik", „Diskussion", „Politische Theorie", „Mitbestimmung und Mitentscheidung" und „Konflikt" deutlich ab. Wenn Dahrendorf jedoch die Kritik an einer fast unüberschaubaren Kanalisierung der In-

teressen in der Bundesrepublik zugleich auf eine typisch deutsche Charaktereigenschaft stützt – „vor allem der deutsche Mensch will Eintracht" –, so ist diese Behauptung trotz der vergleichsweise geringen Zahl der Streiktage in der deutschen Industrie nicht mehr uneingeschränkt gültig[5]. Eine Info-Untersuchung aus dem Jahr 1972 bei 15- bis 24jährigen zeigt eher eine stark ansteigende Tendenz des Konfliktbewußtseins. Gut 90 Prozent der Befragten reagierten positiv auf die Feststellung: „In jedem Land gibt es Konflikte, die ausgetragen werden müssen."

Ebenso übertrieben erscheint die Kritik Dahrendorfs, die vorherrschenden Ziele der Interessenpolitik der Gewerkschaften, die Mitbestimmung und – mit Abstand – das Miteigentum, seien angesichts der Verdunkelung von Interessengegensätzen und Verantwortungen nur ungewollt fähig, Gutes zu erbringen, „aber im Hinblick auf die Ordnung der industriellen Beziehungen stiften sie nur Schaden"[6]. Nach seiner Auffassung tragen die Interessenvertreter in den Mitbestimmungsorganen auf zwei Schultern, weil sie z. B. als Aufsichtsratsmitglieder entsprechend den Gesamtinteressen des Unternehmens entscheiden müßten, während sie auf der anderen Seite das für die Austragung von Konflikten in der Arbeitnehmerschaft nötige Vertrauen verspielten[7]. Ebenso kritisiert er, daß es in zehn Jahren nach Einführung der Mitbestimmung bei Kohle und Stahl keine Kampfabstimmung gegeben habe. Nun bezieht sich diese Kritik auf die Aufsichtsräte als solche und läßt außer acht, daß die Entscheidungswege in den Aufsichtsgremien der Aktiengesellschaften seit langem arbeitsteilige Formen angenommen haben, wodurch die wirklichen Konflikte in den Ausschüssen dieser Gremien ausgetragen werden. Außerdem haben die bisher vorliegenden wissenschaftlichen Untersuchungen deutlich gemacht, daß sich die Interessenlage in den Aufsichtsräten nicht wie erwartet bipolar entwickelte, sondern spezifischere Interessen bei betriebsangehörigen Vertretern der Arbeitnehmerbank und solchen, die von außerhalb des Unternehmens kommen, sowie zwischen Bankenvertretern und anderen Mitgliedern der Kapitalseite hervortreten ließ[8].

Wenn man bejaht, daß Konfliktlösungen zum Nutzen wirtschaftlicher Effizienz unter der Voraussetzung größtmöglicher Öffentlichkeit einen gewissen Grad von Perfektheit erreichen sollten, so ist das häufige Zusammentreffen von Betriebsratsvorsitz oder -stellvertretung und Mitgliedschaft im Aufsichtsrat ein Schritt in diese Richtung, der die Fähigkeit und die Möglichkeiten des Betriebsrats bei der Lösung praxisnaher betrieblicher Konflikte erheblich verbesserte. Eine Kampfabstimmung in einem Aufsichtsrat ist nicht das einzige, sondern das letzte Mittel zur Lösung eines Konflikts. Im Vorfeld der Abstimmung sind Informationen bestimmter Zielausrichtung, Androhung von Folgen, Erwägen von Alternativen, Ausloten von Kompromißmöglichkeiten, das Ausreizen von Chancen und schließlich das Ringen um den Inhalt von Kompromis-

sen durchaus akzeptable Formen zur Durchsetzung von Interessen. Berechtigt erscheint jedoch Kritik dort, wo die Basis nicht hinreichend informiert wird, soweit dies rechtlich möglich ist, und die Autorität der Führungsgruppen einer Interessenorganisation durch Furcht vor der auf unmittelbaren Nutzen ausgerichteten Mitgliedschaft Vertrauenseinbußen erleidet. Unbestritten ist auch die teilweise vorhandene Unvereinbarkeit von institutionalisierter Gesamtverantwortung und Gruppeninteresse.

Nun richtet sich Dahrendorfs Kritik nicht etwa einseitig gegen die Gewerkschaften. Er meint vielmehr die Interessenorganisationen, gegen die Ludwig Erhardt zehn Jahre zuvor zu Felde zog, als er 1965 den Bundeshaushalt nicht rechtzeitig verabschieden konnte, weil zuviel geballtes Interesse die Ausschußberatungen erschwerte. In seinem bemerkenswerten Buch „Die neue Freiheit" schreibt Dahrendorf 1975: „Diese Organisationen mögen Menschen dazu verholfen haben, dorthin zu kommen, wo sie heute sind. Sie haben aber auch ihre eigene Trägheit entwickelt und ihren Imperialismus, bis sie am Ende eher die Positionsinteressen ihrer Funktionäre als die neue Freiheit ihrer Mitglieder zu vertreten scheinen, während sie zugleich jenes Chaos von Pressionen schaffen, das effektive demokratische Regierung zunehmend erschwert." [9] Seit 1. Oktober 1974 Direktor der weltweit bekannten London School of Economics, mag dies sein frischer Eindruck von der schwierigen britischen Wirtschaftsszene gewesen sein; doch sind die dortigen Schwierigkeiten ein spezifisches Problem gewerkschaftlicher Organisationsstruktur mit teilweise interner Konkurrenz und beträchtlicher Konfliktfreudigkeit.

Ganz ohne Zweifel ist Balance der Interessen kein Ersatz für effektive Regierungskunst. Interessenverbände sind vielmehr eine Herausforderung und eine notwendige Ergänzung der Regierungstätigkeit zugleich. Sie haben eine intermediäre Funktion qualitativer Umwandlung und Annäherung zwischen Egoismen in gebändigter Form und der Verpflichtung für das Ganze von Gesellschaft und Staat. Es gehört zu den dauerhaften und fruchtbaren Konflikten in einer pluralistischen Gesellschaft, daß sie eine willensstarke und entscheidungsfreudige Regierung provozieren, die ständig um moralischen Rückhalt im Volk bemüht sein muß und die fällt, wenn sie sich opportunistischen Neigungen hingibt.

Die „neuen" Interessen

Bei den bisher betrachteten Beispielen für die Handhabung von Interessen handelte es sich um solche, die manifest, das heißt mit großer Öffentlichkeitswirkung ausgestattet waren. Macht und Gegenmacht sind überschaubar, gut organisiert und in der Regel ziemlich ausgewogen. Wegen ihrer existentiell wirk-

samen Aktualität und der Einsehbarkeit der Machtmittel sind die von derart gut organisierten Gruppen ausgelösten Konflikte lösbar.

Wesentlich anspruchsvoller sind jedoch latente Interessen, die in der Regel ein großes Publikum ansprechen, schwächer organisiert sind und daher nur schwer in ihrer Wirkung und Entwicklung eingeschätzt werden können. Ein uns sehr vertrautes Interesse dieser Art ist das Verbraucherinteresse[10]. Sosehr auch eine Regierung in einer modernen Industriegesellschaft in die Zukunft hinein planen muß, bestehen muß sie in den Tagesgeschäften, die für die Mehrheit der Bürger überschaubar sind. Latente Interessen werden in der Regel nur dann hinreichend berücksichtigt, wenn die Opposition aufholt und der Handlungsspielraum der Regierung nicht durch interne Konflikte beeinträchtigt ist. Eine solche Situation zwingt einerseits zu alternativem Denken und läßt andererseits genügend Möglichkeiten für längerfristige Aktivitäten.

An der Situation unserer gegenwärtigen Bundesregierung läßt sich dieser Theorieansatz gut exemplifizieren. Die neuen Interessen unserer Tage beziehen sich auf die zukünftigen Lebens- und Überlebensmöglichkeiten schlechthin. Ein durch die sorglose Nutzung der Ressourcen verwöhntes Publikum sieht sich einer Fülle unkontrollierbarer widersprüchlicher Informationen gegenüber, die sich vor allem auf Umweltprobleme und Rohstoffreserven beziehen und von einem tiefgehenden Zweifel getragen sind, ob auch in dieser Phase der Menschheitsentwicklung die Kreativität des menschlichen Geistes fähig ist, mit Problemen im Weltmaßstab fertig zu werden. Die einander befehdenden Interessengruppen sind nicht nur sehr unterschiedlich strukturiert – etwa Großbetrieb KWU gegen Bürgerinitiativen –, sondern auch über den jeweiligen Interessengegner extrem unzureichend informiert. Gegenseitiges Mißtrauen in einer unsicheren, schlecht informierten Öffentlichkeit entspricht orakelhaften Diktionen in der gegenseitigen Argumentation. Hier kann man nichts mehr einer fragwürdigen Balance überlassen. Hier hilft nur sorgfältige, unabhängige Analyse anstelle der üblichen Schwarz-Weiß-Dialektik in Hearings, rückhaltlose öffentliche Darstellung der Möglichkeiten, Chancen und Gefährdungen und verantwortliche Entscheidung, das heißt sorgfältig wägende und schließlich wagende Führung. An ihr aber fehlt es zur Zeit in unserem Lande.

Die Parteien

Geht man von den gegenwärtigen Realitäten aus, so wird die politische Allgemeinwohlverpflichtung in der Bundesrepublik von einem Zweiparteiengruppensystem mit vier Volksparteien wahrgenommen, die eine Fülle von Forderungskatalogen, Meinungen und Wunschvorstellungen aufzunehmen und zu integrieren haben. In den Parteien entwickelten sich daher konkurrierende

Gruppensysteme. In ihnen befinden sich die Ansprechpartner mit einer Differenzierung, welche die Verbände zwingt, mit allen Parteien, wenn auch jeweils unterschiedlich intensive, Verbindungen aufrechtzuerhalten. Ein System von Volksparteien verringert also die Möglichkeit, daß Verbände nur zu einer Partei Beziehungen unterhalten oder sich gar als reine Interessenpartei organisieren.

Stärkere Verflechtungen zeigen sich zwischen den DGB-Gewerkschaften und der SPD, zwischen Interessenverbänden des gewerblichen Mittelstands, etwa des Handwerks, der Wirtschaft und der Landwirtschaft, und der CDU/CSU und zwischen Verbänden der Wirtschaft und, abgeschwächter, der Landwirtschaft und der FDP. Eine stärkere Bindung an die CDU/CSU weisen auch die sozialen Interessenverbände (Familien-, Frauen- und Jugendverbände) auf. Solche wechselseitige Beziehungen lassen jedoch keineswegs auf eine Interessenidentität schließen. So lag der Tarifabschluß der Gewerkschaft ÖTV 1973/74 erheblich höher, als es dem damaligen Bundeskanzler Brandt angemessen erschien, und die derzeitige Führung der SPD hat ihre Beziehungen zu den industriellen Spitzenverbänden erheblich verbessert. Die Besetzung von wirtschaftlich einflußreichen Positionen der Bundesbank und der Landeszentralbanken sowie bei einigen vom Bund beeinflußten Großkonzernen durch Mitglieder oder Nahestehende hat sich dabei sicher als hilfreich erwiesen. In den vergangenen Jahren war deutlich erkennbar, daß ein Machtwechsel in angemessenen zeitlichen Grenzen die Bindungen von Interessenverbänden an bestimmte Parteien lockert bzw. Bindungen der zweiten Linie verstärkt.

Interessen benötigen zu ihrer Durchsetzung Macht. Verändert sich die Machtstruktur, so wandeln sich nach einer gewissen Anpassungsphase auch die Systeme wechselseitiger Einflußnahme. So ist die sozialdemokratische Mehrheit im Führungspersonal der DGB-Gewerkschaften natürlich besorgt über die neuen Bindungen und Verpflichtungen einer SPD-geführten Regierung und ihre Kompromisse mit dem kleinen Partner FDP. Die SPD, bemüht um ihre Parteibasis und den weitaus größeren Teil ihres Wählerpotentials, hat darauf im Bereich eines zunächst noch weniger effizienten Konfliktfelds reagiert, indem sie zur Wahl des Europäischen Parlaments in der Kandidatenliste den DGB-Vorsitzenden Vetter nach vorne hievte und ihr Wahlprogramm ziemlich eindeutig auf Arbeitnehmerforderungen gewerkschaftlicher Provenienz einstellte. Dabei klingt es sogar antagonistisch-klassenkämpferisch, wenn von einem „Europa *der* Arbeitnehmer" und nicht etwa „*für die* Arbeitnehmer" die Rede ist.

Wege und Strukturen der wechselseitigen Einflußnahme

Ein aktuelles und daher meist auch spektakuläres Interesse konzentriert sich zunächst auf die Parlamentswahlen. Lieblingsobjekte der Kritik sind dabei die Wahlaufrufe von Interessenorganisationen, die entweder direkt oder taktisch verhüllt eine bestimmte Partei empfehlen oder weniger aufwendig für die Wahl eigener Mitglieder auf verschiedenen Parteilisten eintreten. Unter die Vertreter latenter Interessen reihen sich hier auch die Kirchen und als Vertreter latenter und manifester Interessen die kirchlichen Laienorganisationen ein. In der Regel handelt es sich um wechselseitige Einflußnahmen. Kandidaten nehmen zugleich Ämter in Interessenverbänden wahr und werden von ihren Parteien veranlaßt, Einfluß auf ihren Verband zu nehmen, um die personale Identität zur Identifizierung großer Gruppen mit der Partei des Kandidaten zu nutzen. Die Verbände wiederum hoffen, über die Effekte des Wahlaufrufs bei der Analyse des siegenden Wählerpotentials aus ihrem Anteil Nutzen für die spätere Einflußnahme ziehen zu können.

Die Aufstellung der Kandidaten und die Zusammenstellung und Reihung der Landeslisten ist ein weiterer Tummelplatz wechselseitiger Wunschvorstellungen. Bei den Direktkandidaten wird in austauschbarer Übereinstimmung via Stimmen und Einfluß auf die Gruppenzugehörigkeit des Kandidaten hingewiesen. Interessanter ist die Landesliste, obwohl in diesen Entscheidungsvorgang seit jeher zuviel hineingeheimnist wird. Hier sind so viele Gesichtspunkte religiöser, regionaler, ideologischer, sozialer, alters- und geschlechtsspezifischer Herkunft im Spiel, daß die Durchsetzung eines meist sich als Fachmann gerierenden Spitzenlobbyisten fast immer ein diskret gehandelter Einzelfall ist.

Am eindeutigsten haben nach 1945 die CDU und die CSU den Interessencharakter einer pluralistischen Gesellschaft in ihrer Organisationsstruktur berücksichtigt. Sie verfügen über Parteivereinigungen mit zum Teil eigener Organisationsstruktur. Von den sieben Vereinigungen der CDU sind vier wirtschaftlich relevant: Die Sozialausschüsse der Christlich-Demokratischen Arbeitnehmerschaft, die Mittelstandsvereinigung, die Wirtschaftsvereinigung und die Union der Vertriebenen und Flüchtlinge, deren wirtschaftliche Intentionen allerdings weit hinter Aspekten der Ost-West-Beziehungen zurückstehen. Diese Vereinigungen veranstalten ihre eigenen Kongresse, geben eigene Manifeste heraus und bieten, wie etwa die Sozialausschüsse, Kurse und Seminare an.

Der Einflußbereich der Sozialausschüsse erstreckt sich einerseits auf die Gewerkschaften und die Betriebe, wo sie im Interesse der Gesamtpartei eine gruppenbezogene Basis nur erhalten bzw. erweitern können, wenn sie in der Partei Sachwalter von Arbeitnehmerinteressen sind und diese dort einigermaßen günstig im Gesamtspektrum unterbringen können. Das bedingt andererseits aus Gründen der Glaubwürdigkeit eine harte Haltung in Partei und Fraktion,

die gelegentlich auch an der Disziplin und der Solidarität rüttelt. Besonders günstig ist dieses Vorgehen für eine Minderheit bei knappen Parlamentsmehrheiten, wenn z. B. die Gefahr eines Zusammenspiels der Arbeitnehmergruppe der CDU/CSU-Fraktion mit der Regierungsmehrheit bereits im Vorfeld der Entscheidung zu Kompromissen zwingt[11].

Die SPD hat aus ihrem wertmäßig wesentlich höher rangierenden Selbstverständnis als Partei ihren Interessengruppierungen weniger Einfluß eingeräumt. Mit Recht werden sie dort Arbeitsgemeinschaften genannt. Mit Ausnahme der relativ bedeutenden Arbeitsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen (AfA) und der kleinen Arbeitsgemeinschaft „Selbständige in der SPD" sind alle übrigen nach Berufsgruppen zusammengefaßt, so die AG sozialdemokratischer Juristen, die AG sozialdemokratischer Lehrer und die AG sozialistischer Ärzte und Apotheker. Bei diesen Zusammenschlüssen geht es natürlich nicht nur um Identifikationsmöglichkeiten für bestimmte Adressatengruppen, sondern auch um solidarischen Einsatz bei personalpolitischen Entscheidungen.

Interessengruppen in den Parteien und wesentlich seltener Verbände nehmen aber auch Einfluß auf die Zusammensetzung der Parlamentsausschüsse. So ist es theoretisch möglich, daß sich ein Ausschuß nur aus Personen mit der gleichen beruflichen Qualifikation zusammensetzt, die durch die Verbindung von Interessenvertretung und Sachverstand eine Lobby darstellen könnten. Dies gilt natürlich nur für fachgebundene Ausschüsse. Real stellt sich die Situation so dar, daß im 7. Deutschen Bundestag 15 von 27 Mitgliedern des Ausschusses für Bildung und Wissenschaft Wissenschaftler und Lehrer und 14 von 27 Mitgliedern des Ausschusses für Ernährung, Landwirtschaft und Forsten Landwirte waren, obwohl es in diesem Gremium doch ebenso um Verbraucherinteressen geht.

Parteien brauchen zur Erfüllung ihrer für eine demokratische Gesellschaft unverzichtbaren Aufgaben eine solide Finanzierung, die ihre Unabhängigkeit nicht gefährdet. Alle Parteien sind verschuldet. Um so mehr benötigen sie Spenden, die öffentlich kontrollierbar sind. Durch den beachtlichen Zuwachs an Mitgliedern und die staatlichen Beiträge zur Erstattung der Wahlkampfkosten sank der Spendenanteil an den Finanzquellen der vier Bundestagsparteien von 36,18 auf 34,1 Prozent. Läßt man die FDP als kleinste Partei wegen der erheblichen Verzerrung – Anstieg von 36,3 auf 50,2 Prozent – außer Betracht, so sank der Anteil bei den übrigen Parteien von 36,1 auf 28,7 Prozent. Daß sich die Verteilung der Spenden auf die Parteien mit Ausnahme der FDP kaum veränderte, beweist zweierlei: Da die FDP Regierungspartei ist, flossen ihr 1976 gegenüber 1972 vier Millionen mehr zu. Die Zuwendungen für die seit Jahren relativ machtarmen Oppositionsparteien veränderten sich jedoch kaum[12].

Für die Chancen der Parteien ist es entscheidend, wie sie in Darstellung

und Planung der Zukunft unserer Gesellschaft die Zukunftsorientierung der von immerhin rund 700 Interessenverbänden industriellen Zuschnitts vorgetragenen Anforderungen an die Gesellschaft beurteilen, bewerten und einordnen. Ebenso wie die Regierung müssen sie klarstellen, welche Zukunft welchen Preis kostet, und wie dieser Preis zu verantworten ist. Seit Beginn der Industrialisierung haben wir uns an einiges, vielleicht an zuviel gewöhnt. Wer hat schon groß aufgehorcht, als 1970 eine kleine Notiz in der Presse eine Auswertung von Berichten der Berufsgenossenschaften bekanntgab, nach der in diesem Jahr 6642 Fälle von Vollinvalidität infolge von Hautkrankheiten und 5244 Fälle von Vollinvalidität infolge von Staublungenerkrankungen zu verzeichnen waren?[13]

Mit Pragmatismus allein ist den seit Jahren wohlgepflegten Egoismen, die in ihrer Bündelung Interessen heißen, nicht beizukommen. Sie sind zwar ein Ausdruck der Freiheit von Individuen und Gruppen, und ihre offene Darstellung würde Schaden nehmen, wollte man sie verteufeln. Ihre sittliche Verantwortbarkeit braucht aber die Orientierung an konkurrierenden Wertsystemen. Nur so ist es den Bürgern einer hochorganisierten Gesellschaft möglich, ihr persönliches Schicksal und das ihrer Kinder an den Zukunftsperspektiven ihrer Gesellschaft zu orientieren und verantwortlich zu entscheiden.

ANMERKUNGEN

[1] R. E. Wagner, Pressure Groups and Political Entrepreneurs, in: Papers on New-Market Decision Making (1966) 161 ff.; A. F. Bentley, The Process of Governments. A Study of Social Pressures (Bloomington 1949).
[2] R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland (dtv 1974) 187.
[3] Ders., Konflikt und Freiheit (München 1972) 29 f.; vgl. T. Parsons, The Social System (Glencoe 1953) 36, 42 f.
[4] K. Horney, Der neurotische Mensch unserer Zeit (Stuttgart 1951).
[5] Dahrendorf, Gesellschaft, 193. [6] Ebd. 191. [7] Ebd. 193 f.
[8] Potthoff, Blume, Duvernell, Zwischenbilanz der Mitbestimmung (Tübingen 1962) 156 ff., 194 ff., 202 ff.
[9] R. Dahrendorf, Die neue Freiheit (München 1975) 55.
[10] P. Kevenhörster, in: Macht der Verbände – Ohnmacht der Demokratie?, hrsg. v. W. Dettling (München 1976) 200.
[11] H. George, in: Das soziale Feigenblatt. Die Sozialausschüsse in der Union, hrsg. v. F. Breidbach u. R. May (Düsseldorf 1975) 98.
[12] Statistik-Auswertung Bundesanzeiger Nr. 22 u. 219.
[13] Bericht des rheinland-pfälzischen Sozialministers v. 1970.

UMSCHAU

Studienkreis „Kirche und Befreiung"

Um den von den beiden Bischöfen *Franz Hengsbach* (Essen) und *Alfonso Lopez Trujillo* (Erzbischof-Koadjutor von Bogotá und langjähriger Sekretär, neuestens Vorsitzender von CELAM) geleiteten Studienkreis „Kirche und Befreiung", insbesondere um eine in der Person des Bischofs von Essen bestehende personelle Verbindung dieses Kreises mit dem Bischöflichen Werk „Adveniat" hat es verschiedentlich Beunruhigung und Streit gegeben. Über den „Hintergrund", die Entstehung und die Veranstaltungen des Studienkreises gibt Bischof Hengsbach Aufschluß in seinem Beitrag „Die Sinngebung des Studienkreises Kirche und Befreiung" in Bd. 5, S. 9–14; es lohnt sich, davon Kenntnis zu nehmen, bevor man an das Studium der von diesem Studienkreis herausgegebenen Schriftenreihe herangeht[1].

Von dem Tagesstreit findet sich in den hier zu besprechenden sechs ersten Bänddchen dieser Schriftenreihe kein Niederschlag (davon handelt ein eigenes, unter dem Titel „Angriff und Abwehr" erschienenes, hier nicht interessierendes Bänddchen). Alle Beiträge kreisen vielmehr um das Thema, nach dem der Studienkreis sich benannt hat, nämlich Kirche und Befreiung; dabei liegt das Schwergewicht auf der Berichterstattung über und der Auseinandersetzung mit der in Lateinamerika die Geister beschäftigenden, um nicht zu sagen erregenden „Theologie der Befreiung" und (namentlich in Band 2) mit der Bewegung "Christen für den Sozialismus".

Ihren Ursprung hat die in Lateinamerika als einheimisch gerühmte Theologie der Befreiung in Europa; nichtsdestoweniger ist es für den Europäer, der das umfangreiche, zumeist drüben erschienene Schrifttum nicht kennt, schwer, schon vom Lehrgehalt, erst recht von den praktischen Auswirkungen dieser theologischen Strömung sich ein einigermaßen zutreffendes Bild zu machen. Die Schwierigkeit wird noch dadurch vergrößert, daß von „Theologie der Befreiung" so geredet wird, als ob es sich um eine einheitliche Lehre handelte. Darum sollte der Leser vorweg die Beiträge von Trujillo in Band 1 und Band 5 studieren, der als wirklich kompetenter Sachkenner die verschiedenen Richtungen darlegt und ihre grundlegenden Unterschiede entfaltet; dann weiß der Leser, daß Pauschalurteile nicht möglich sind. Wer sich so bei Trujillo informiert hat, wird nicht nur vieles von dem besser verstehen, was die römischen Bischofssynoden 1971 und 1974, was Paul VI. in „Evangelii nuntiandi" und was der jetzige Papst, was die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla 1979 ausgesagt haben, er wird auch größte Zurückhaltung üben gegenüber pauschalen Urteilen, wie sie ihm leider auch in einzelnen Beiträgen dieser Schriftenreihe begegnen.

Band 1 trägt den Titel „Kirche und Befreiung". Gleich der erste Beitrag von Bischof *F. Hengsbach* „Befreiung durch Christus – wovon und wozu?" (10–28) führt in die theologische Problematik ein. *A. Rauscher* stellt christliche und Marxsche Interpretationen von Befreiung einander gegenüber (29–48); er anerkennt, „daß Marx mit seiner Analyse der kapitalistischen Klassengesellschaft ein soziologisches Instrumentarium geschaffen hat, mit Hilfe dessen die Verelendung der Arbeitermassen im 19. Jahrhundert freigelegt werden konnte und das uns für solche gesellschaftlichen Situationen zur Verfügung steht" (43); anschließend bringt er ein Zitat von H. D. Ortlieb, wonach zutreffende Erkenntnisse von Marx „heute selbst der CDU in den Knochen stecken, weil sie sich durchgesetzt haben, von der Wissenschaft aufgenommen und verarbeitet wurden und zu Selbstverständlichkeiten geworden sind" (44), also genau das, was ich in provokativerer Weise so auszudrücken pflege: „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl

Marx; als ihrem großen Gegner erweist die katholischen Soziallehre ihm ihren Respekt." Der informative und gut ausgewogene Beitrag von Bischof *Trujillo* über die Theologie der Befreiung (47–103) wurde schon erwähnt. Nicht ganz ebenso ausgewogen ist der Literaturbericht von *R. Vekemans* (104–126). *W. Weber* stellt die selbstverständlich zu verneinende Frage, ob Marxismus ein für Kirche und Theologie annehmbares gesellschaftskritisches Interpretament sein könne (127–139). Versteht man, was durchaus zulässig ist, unter Marxismus den Inbegriff der (weltanschaulichen oder weltanschaulich fundierten) *Irrtümer* von Marx, dann erübrigen sich im Grund alle Worte darüber. Weber scheint aber in zwei Richtungen weiter zu gehen. Einmal beschleicht ihn die Sorge, selbst das kirchliche Lehramt sei von diesen Irrtümern nicht ganz unberührt geblieben; zum anderen Mal, auch das, was nach Ortlieb die Wissenschaft von Marx übernommen habe und zur Selbstverständlichkeit geworden sei, sei heute als überholt anzusehen. Für fortgeschrittene Länder mag man vielleicht darüber streiten können; in Lateinamerika aber wiederholt sich heute das, was im 19. Jahrhundert Karl Marx in England vor Augen hatte.

Band 2 „Kirche in Chile. Abwehr und Klärung" ist von den bisher erschienenen wohl der interessanteste. Die „Antwort der chilenischen Bischofskonferenz" (offenbar auf eine römische Anfrage im Zusammenhang mit der römischen Bischofssynode 1974; 102–159) und die „Arbeitsunterlage ‚Evangelium, Politik, Sozialismus'" der gleichen chilenischen Bischöfe (160–217) sind Muster von Sachkenntnis und begrifflicher Klarheit; in überzeugender Weise werden die grundlegenden Stücke dargelegt, in denen der von den Bischöfen abgelehnte (neo-)marxistische Sozialismus und die Haltung der Priestergruppe, die sich „Christen für den Sozialismus" nennt, mit dem christlichen Glauben in unvereinbarem Widerspruch steht. – Die Frage drängt sich auf, wie denn diese Priester, aber auch manche dieser Gruppe nicht angehörende Vertreter der Theologie der Befreiung sich dahin verirren konnten. Zu verstehen ist das nur, wenn sie auf ihrem Ausbildungsweg Sozialismus und Marxismus, anstatt zu ehrlicher und wissenschaftlich zureichender Auseinandersetzung mit ihnen geschult zu werden, mit der man auch vor dem geschulten Gegner bestehen kann, nur in grob vulgarisierter Gestalt, wenn nicht gar verteufelt kennengelernt haben; damit waren sie nicht nur intellektuell unzureichend gerüstet, sondern psychisch geradezu prädestiniert, sich vom ethischen Pathos des Marxismus faszinieren zu lassen; hier sollte man die Schuld weniger ihnen als ihren Lehrern und Erziehern beimessen.

Band 3 „Utopie der Befreiung" (im Vorwort als zweiter Band der Reihe bezeichnet) greift mehr ins Leben hinein. Die Beiträge von *R. Poblete* „Theologie der Befreiung und Politik" (11–38) und *E. Stehle* „Der sozial engagierte Katholizismus in Lateinamerika" (39–63) informieren über das, was ist und was vor sich geht. *G. Baadte*, „Geschichte als Befreiungsprozeß bei G. Gutierrez" (64–85), eröffnet Einblicke in das eigentümliche Verständnis des wohl bedeutendsten Vertreters der Theologie der Befreiung sowohl von Geschichte als auch von Befreiung. Nach *L. Bossle*, „Der neue Mensch in einer neuen Gesellschaft. Eschatologie oder anthropologischer Irrationalismus" (86–102), erstrebt die Theologie der Befreiung (für ihn ist sie immer nur *eine*) „nicht nur eine Veränderung der gesellschaftlichen Struktur; sie hat sich auch die Schaffung eines neuen Menschen zum Ziel gesetzt"; damit reihe sie sich „in einer sehr unbezweifelbaren Weise in die Soziologie utopischer Bewegungen ein"; alle Utopien hätten „im Fiasko ideologisierter Klassen- und Rassenzüchtung" geendigt (86 f.). Da wird man einige Zweifel anbringen dürfen; vielleicht geht es diesen Theologen doch um die Verwirklichung des „neuen Menschen", von dem Eph 4,24 die Rede ist.

Band 4 „Irrwege des religiösen Sozialismus" bringt Referate und Diskussionsbericht über eine Klausurtagung des Studienkreises 1975 in Mülheim (Ruhr). Behandelt wurde, was in den zwanziger Jahren namentlich auf evan-

gelisch-kirchlicher Seite als religiöser Sozialismus auftrat; im Seitenblick stand die von Chile ausgehende Bewegung „Christen für den Sozialismus" und deren „Metastasen in vielen Teilen der Welt" (Vorwort). *A. Rauscher*, „Begriff, Selbstverständnis und Krise" (des religiösen Sozialismus; 10–31), kommt zu dem Ergebnis, die Geschichte habe „den religiösen Sozialismus nicht bestätigt"; seine heutigen Erben hielten Ausschau „nach einem idealen Sozialismus mit menschlichem Antlitz, den es in der Realität bisher nicht gibt" (31). Man weiß, daß auch die lateinamerikanischen Bischöfe nach ihm Ausschau halten, ihn sogar herbeiwünschen, allerdings beklagen, daß keine der ihnen bekannten Erscheinungsformen dem entspricht, was sie sich unter Sozialismus vorstellen. *M. Spieker*, „Religiöser Sozialismus und Marxismus" (32–52), verweist auf Zusammenhänge zwischen Lehrstücken der evangelischen Theologie wie „natura corrupta", „sola gratia", „sola fides" und Lehrstücken von Marx und deutet religiösen Sozialismus und Marxismus als zwei „gnostische Bewegungen" (52); wohl nur ganz wenige der seinerzeitigen Anhänger dieses religiösen Sozialismus dürften imstande sein, diesen zweifellos interessanten Ausführungen zu folgen. Daß Klassenkampf, wie Marx ihn versteht, der „religiösen Grundbefindlichkeit des Menschen" (*L. Bossle*; 53–60) widerspricht, dürfte den besonneneren Vertretern der Theologie der Befreiung selbstverständlich sein; den weniger besonnenen sollte man verdeutlichen, daß Klassenkampf sich auch anders verstehen läßt und es Lagen gibt, in denen ein recht verstandener Kampf nicht nur zulässig, sondern geboten ist (Quadragesimo anno 114). *W. Weber* (61–77) schildert eingehend die Kritik der religiösen Sozialisten an der (evangelischen) Kirche und findet, die Kritik der „Christen für den Sozialismus" an der (katholischen) Kirche sei „ähnlich formuliert, z. T. noch härter, aber im Kern vielfach identisch"; die evangelische Kirche in Deutschland habe ziemlich unbeholfen reagiert; „welche Antwort" – so fragt er abschließend – „geben die Kirchen, die von dem Drängen der ‚Christen für den Sozialismus' heute und in der Zukunft besonders betroffen sind?" (77).

Der bei weitem umfangreichste *Band 5* „Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis" (324 S.) berichtet über die Tagung des Studienkreises vom 2. bis 6. 3. 1976 in Rom. Laut Vorwort von *G. Baadte* und *A. Rauscher* stand dieses Treffen „im Zeichen der Auseinandersetzung mit Tendenzen einer marxistischen Überformung des Glaubens, wie sie vor allem in einer bestimmten Ausprägung der Theologie der Befreiung eine bedrängende Ausprägung gewann". Auf den Beitrag von Bischof *Trujillo* (167–211) wurde schon hingewiesen. *R. Vekemans* berichtet über die „weltweite Ausbreitung" der Theologie der Befreiung (30–63). *A. Rauscher* behandelt die „katholische Soziallehre als Frucht sozialer Verantwortung aus dem Glauben" (99–116); *W. Weber* erörtert „Das Problem einer verantwortlichen Vermittlung zwischen Glauben und sozialem Handeln" (117–136); *P. Becher* schildert die „Instrumente der politischen Umsetzung der katholischen Soziallehre über die katholisch-soziale Bewegung in Zentraleuropa" (137–156); diese drei Referate bezwecken offenbar, den Lateinamerikanern einen Einblick zu geben in das, was sich im alten Europa tat und tut. *P. Bigo*, „Christliche Integralismen?" (157–166), beleuchtet Zusammenhänge mit dem Integralismus unseligen Angedenkens, versäumt aber nicht, deutlich herauszustellen, worin die Theologie der Befreiung unbedingt Zustimmung verdient. *L. Bossle*, für den die Theologie der Befreiung ein einheitlicher Block ist, kommt in seinem Beitrag „Mangelnder Praxisbezug in der Theologie der Befreiung – praxeologischer Obskurantismus" (234–254) zu dem Ergebnis: „Seit über einem Jahrhundert gibt der Gang der europäischen Sozialgeschichte ein Beispiel, daß die Größe von Marx in der Zahl seiner analytischen Irrtümer liegt" (253), und stellt abschließend fest, die Theologie der Befreiung habe es „dem Marxismus gestattet, in christlichen Köpfen seine theoretische und praxeologische Verworrenheit auszubreiten. Es ist an der Zeit, daß dieser praxeologische Obskurantismus ein Ende nimmt" (254). Leider enthält der Band

keinen Bericht über die Aussprache, aus dem sich ersehen ließe, ob der Studienkreis das unwidersprochen hingenommen hat.

Band 6 „Politische Denaturierung von Theologie und Kult" verrät in seinem Titel etwas von dem heftigen Streit um den Studienkreis; der Inhalt (Referate der Tagung vom 17. bis 18. 6. 1977 wieder in Mülheim, Ruhr) verrät nichts davon. *K. Forster* legt streng sachliche Ausführungen vor „Zur Interdependenz zwischen der theologischen und der soziologischen Sicht von Glaube und Kirche und zu den theologischen Auswirkungen solcher Interdependenzen" (9–33); *G. Schmidtchen* referiert entsprechend als Soziologe über „Interdependenz zwischen der theologischen und der soziologischen Betrachtungsweise und ihre politischen Auswirkungen" und legt Thesen dazu vor (34 bis 43). Der Dogmatiker *L. Scheffczyk* klärt die Frage nach „politischen Implikationen in der Christologie" (44–62). Nur in dem Beitrag von *H. Hanssler*, „Politik statt Kult?", weht ein leichter Hauch von Polemik. Dieses Bändchen bringt wieder wie Band 4 einen Diskussionsbericht (82–95).

Unvermeidlich sind die Beiträge der 24 Autoren (darunter Bossle viermal, Rauscher dreimal, Vekemans zweimal, Weber zweimal) nicht nur ungleichartig, sondern ungleichwertig. Wer das Ganze durchgelesen hat, kann nur tief bedauern, daß in den bewundernswerten Aufbruch der lateinamerikanischen Kirche so viel aus unserer Alten Welt importierte geistige Verwirrung eingeflossen ist. Da haben wir einiges wiedergutzumachen. Dazu etwas beizutragen ist die Aufgabe des Studienkreises, seiner Tagungen und dieser seiner Schriftenreihe. *Oswald von Nell-Breuning SJ*

[1] Veröffentlichungen des Studienkreises „Kirche und Befreiung", hrsg. v. Franz Hengsbach und Alfonso Lopez Trujillo. Aschaffenburg: Pattloch. Bd. 1: Kirche und Befreiung. 1975. 144 S. Kart. 11,80; Bd. 2: Kirche in Chile. 1976. 217 S. Kart. 22,–; Bd. 3: Utopie der Befreiung. 1976. 102 S. Kart. 14,80; Bd. 4: Irrwege des religiösen Sozialismus. 1976. 92 S. Kart. 12,80; Bd. 5: Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis. 1978. 324 S. Kart. 34,–; Bd. 6: Politische Denaturierung von Theologie und Kult. 1978. 97 S. Kart. 16,80.

Vernunft ohne Ufer?

Friedrich Heers Kulturgeschichte in wissenschaftskritischer Absicht

Der Wiener Friedrich Heer, Jahrgang 1916, ist Historiker, Kulturkritiker, Essayist, Romancier und (seit 1961) Chefdramaturg des Burgtheaters. In den fünfziger Jahren galt er als aufgeklärter, nonkonformistischer Konservativer; seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil steht er im Ruf, ein linkskatholischer Spirituale zu sein. Doch Etikettierungen dieser Art sind bei Heer allemal irgendwie belanglos. Sie suggerieren Wenden und Zäsuren, die es in seiner mehr als dreißigjährigen Publikations- und Lehrtätigkeit nie gegeben hat. Und sie erwecken den falschen Eindruck, als sei dieser fast schon beängstigend vielseitige Geist einem bestimmten politisch-ideologischen Quartier fest zuzuordnen.

Friedrich Heer ist ein überaus vielschichtiger, komplexer und faszinierender Autor: universal gebildet; begabt mit einem Spürsinn für Entlegenes, Obskures und Verdrängtes; imstande, auch noch so entfernte Gebiete mittels assoziativer Girlanden zu verbinden; ein Meister des verblüffenden Zitats; ein Kenner auch der Gruselecken europäischer Geistesgeschichte; mit wahrhaft barocker Beredsamkeit seine rückwärts- wie vorwärtsgerichteten Visionen darlegend. Heer hat viele Gesichter. Behende vermag er in die verschiedensten Kostüme und Masken zu schlüpfen. Bisweilen erscheint er als wiedergekehrter, wiederauferstandener Joseph Görres, dann wieder als ein Urenkel des Kardinals Nikolaus von Kues oder als erasmischer Geist. Aber er verschmäht es auch nicht, die Rolle eines römisch-katholischen Ernst Bloch oder eines schwarzen Leo Trotzki zu spielen. Dieser mit allen Ketzern,

Dissidenten und Vaganten sympathisierende Aufklärer ist zugleich hingerissen von der Welt des Archaischen, vom Reich der Mütter und Mythen, der Symbole und Archetypen. Heer wendet sich gegen alles Geschlossene, Starre, Statische und Monolithische; er will hart und unbeweglich gewordene Formen und Formeln aufschließen, verflüssigen, „liquidieren" – im ursprünglichen Sinn des Wortes. So plädiert er auch in seinem neuen Buch[1] für „ein Aufschmelzen von tiefsten Schichten der leibseelischen Existenz" und ihres geschichtlichen Erbes.

Hierin liegt auch der spezifische Charme dieses überaus produktiven Schriftstellers: in seinem Sinn für das Offene und Unabgeschlossene, die vieldeutigen, mysteriösen und vagen Aspekte der Geschichte, für die nur intuitiv, emotional, sympathetisch faßbaren Tiefenströmungen, auf denen die Schollen des Aktuellen treiben. Zum Charme gehört das Unbestimmte, eine gewisse Distanz zum Zweckhaften und direkt Intendierbaren, die Aura eines Überflusses ohne Warum. Und all dies zeichnet den Wiener Heer aus. Doch eben diese einnehmenden Züge sind oft wieder unangenehm irritierend, ja ärgerlich. Gelegentlich wirkt das, was Heer in verschwenderischer Fülle vorträgt, weniger als Gabe eines mit souveräner Großzügigkeit mitgeteilten Überflusses denn als bloß überflüssiger Ballast, als Hypertrophie unkontrollierter Einfälle, Erinnerungen und Assoziationen. So hinreißend der Historiker Heer bisweilen mit dem Zauberstab der Analogie zwischen scheinbar völlig getrennten Ebenen erhellende Bezüge herzustellen weiß, so manieriert wirkt auf die Dauer sein kaleidoskopisches Schwelgen in Metaphern, Parallelismen und Symbolen. Manchmal hat man geradezu den Eindruck manischer Ideenflucht, von geistesgeschichtlicher „écriture automatique", so rasch wechselt Heer die Themen und Perspektiven; so schwierig ist es, auch bei angestrengter Lektüre einen roten Faden zu entdecken. Diese beim Leser ambivalente Gefühle weckende Denk- und Darstellungsweise zeichnet auch Heers letztes großes Buch „Das Wagnis der schöpferischen Vernunft" aus[1]. Es ist nicht leicht, unter dem Wust von oft sehr beliebig zusammengestellten Zitaten, Exzerpten und Kommentaren die Grundgedanken ausfindig zu machen.

Wenn ich Heer richtig verstehe, dann geht es ihm um eine geistesgeschichtlich fundierte Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, um eine Erweiterung der Kulturgeschichte in wissenschaftskritischer Absicht. Er polemisiert gegen das neuzeitliche cartesianische Modell von Rationalität, das ihm zu wenig umfassend, allzu rigid, „männlich", undialogisch und repressiv erscheint. Das zentrale dritte Kapitel hat die aufschlußreiche Überschrift „Vom Wahnsinn der reinen Vernunft und der reinen Wissenschaft". Was Heer unermüdlich anpeilt, ist eine größere, weitere, vieldimensionale Vernunft, die die Schranken rationalistischer Engführung überwunden hat. Er kritisiert die rechnerisch-instrumentelle Vernunft im Namen einer „Vernunft ohne Ufer", die die Denkformen, Einsichten und Erfahrungsgehalte der Kunst, Dichtung und Religion in sich aufgenommen hat. Einbildungskraft, Phantasie, Intuition sollen ebenso rehabilitiert werden wie Sinnlichkeit, Ästhetik, Humor und brüderlicher Dialog im Geschäft der Wissenschaft einen legitimen Platz haben sollen.

Bildlich gesprochen: gegen die puristische Vernunft Calvins, Descartes' und Newtons appelliert Heer an die poetische Vernunft Herders, Goethes und der Romantiker, eine Vernunft, die sowohl rezeptiver, sinnenfroher, wirklichkeitsandächtiger als auch imaginativer, perspektivenreicher und schöpferischer ist als die bisher vorherrschende Rationalität. In einem nicht eng konfessionell verstandenen Sinne könnte man sagen, daß der Österreicher Heer einer „katholischen" Vernunft das Wort redet, die apperzeptionsbereiter, kosmosfreundlicher und seinsfrommer ist als die „protestantische". Wäre er ein Mann des Fernen Ostens, so würde er vielleicht eine taoistische Wissenschaftslehre predigen, derzufolge Forschung und Poesie, Erkennen und Liebe, Empirie und Mystik sich nicht ausschließen. Mit seinem Plädoyer für einen neuen Vernunftbegriff und seiner Kritik des westlichen Rationalismus der Neuzeit befindet sich Heer in der Nachfolge von sonst so verschiedenarti-

gen Dichtern, Denkern und Kulturkritikern wie Giambattista Vico und Hamann, Goethe und Novalis, Heidegger und Klages, Rudolf Kassner und C. G. Jung, Horkheimer und A. H. Maslow.

Doch so sympathisch der Grundgedanke ist, so bedenklich ist die Art und Weise, in der Heer ihn vorzutragen beliebt. Es fehlt jede Methodik, jede Präzision und Anstrengung des Begriffs. Vieles ist anregend, geistreich, ja genialisch, doch an kaum einer Stelle verdichtet sich die Darstellung, die als essayistisch zu bezeichnen schon eine Übertreibung wäre, zu einer in sich zusammenhängenden Analyse. Dieser eminent belesene, stimulierende und einfallsreiche Autor ist der Fülle seiner Kenntnisse nicht gewachsen. Es mangelt ihm die Fähigkeit, den tropisch wuchernden Schatz seiner Gedanken und Geistesblitze auch nur einigermaßen zu ordnen, zu organisieren und zu gestalten. Heer verfügt zwar über das Wissen eines Universalgelehrten, doch als Bücherschreiber ist er eher ein Rhapsode oder hemmungsloser Plauderer denn ein sorgfältig vorgehender Lehrer. Man wird den Verdacht nicht los, daß seine Apologie der „schöpferischen Vernunft" am Ende vielleicht doch in einen neuen Irrationalismus münden, einen Verzicht auf überprüfbare Erkenntnis und argumentatives Denken nahelegen könnte.

Es ist gut, daß er uns von zur zweiten Natur gewordenen wissenschaftsabergläubischen Vorurteilen befreien will und das Dogma in Frage stellt, unser herkömmlicher positivistischer Vernunftbegriff müsse für alle Zeiten genau der gleiche bleiben. Man kann sich sehr gut eine Wissenschaft vorstellen, die das Axiom, daß Erkennen immer auch Machen bedeute, überwunden hat. Eine Wissenschaft also, deren kognitive Funktion nicht mehr unlösbar mit einer produktiven, gar industriellen, verbunden ist. Die sich bemüht, für das Wunder des Universums empfänglich zu machen, ja geradezu eine Schule kosmischer Demut sein könnte, ohne es zugleich auf Naturbeherrschung und Leistungsfähigkeit abzusehen. Doch nur mit Bangen denkt der Rezensent an die Möglichkeit einer Wissenschaft, die, im Sinn Friedrich Heers, sich ihrer bisherigen Selbstisolierung und Starre zugunsten einer alles mit allem vermischenden Elastizität entschlagen hat, in der schließlich nur noch disziplinlos assoziiert, spekuliert und „integriert" wird.

Mit diesem Vorbehalt versehen möchte ich Heers facettenreiches, von der Cheops-Pyramide bis zur Molekularbiologie schweifendes Buch (dem leider ein orientierendes Vorwort ebenso fehlt wie ein Personen- und Sachverzeichnis) zur Lektüre empfehlen. Auf es trifft das Wort des Thomas von Aquin zu, daß das Geringste an Erkenntnis, das einer über die erhabensten Dinge zu gewinnen vermag, ersehnenswerter ist als das gewisseste Wissen von den belanglosen und niederen Dingen. Denn von erhabenen Dingen ist in Heers „Wagnis der schöpferischen Vernunft" wahrlich die Rede! *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*

[1] Friedrich Heer, Das Wagnis der schöpferischen Vernunft. Stuttgart: Kohlhammer 1979. 407 S. Lw. 39,80.

Gewalt und Gnade

Die Theologie Flannery O'Connors in ihren Briefen

der Moderne, die sich bewußt bemühen, die Nichtigkeit und Größe des Menschen im Licht des katholischen Dogmas zu ergründen. Doch da die Autorin jede unmittelbar moralisch oder religiös erbauende Thematik vermeidet, verkennen viele Kritiker immer noch den Gehalt ihrer Dichtung, deren Form und „Symbolik" sie preisen (National Book Award for Fiction, 1972). Ihre jüngst veröffentlichten Briefe[1] beheben alle Zweifel über das Grundanliegen der Dichterin. Thomas Merton hält „den Sündenfall und die Schande des Menschen" für das Hauptthema ihrer Romane und Erzählungen. Auch ihre Korrespondenz wird von diesem Gesichtspunkt bestimmt. Er führt die Autorin aber

nicht zu Resignation oder Zynismus wie so viele ihrer Zeitgenossen, sondern zu einem vertieften Christentum.

1. *Das Böse.* O'Connor unterscheidet zwischen Sünde und dem abstrakt Bösen: „Die Sünde ist [als Gegenstand der Dichtung] interessant, aber nicht das Böse. Die Sünde ist das Ergebnis der freien Wahl des Individuums, das Böse ist etwas anderes" (199). Somit ist der Mensch für seine Sünden verantwortlich. Er kann sich in sie verwickeln, ihnen erliegen oder aber sie überwinden und sich von ihnen kehren. Das Böse hingegen erscheint als eine metaphysische Macht, die man zwar beobachten, nicht aber aus eigener Kraft besiegen kann. Der Mensch der Nachmoderne, wie ihn O'Connor sieht, scheint ihr verfallen zu sein: „Man kann leicht erkennen, daß das Gefühl für Gut und Böse aus gewissen Bevölkerungsschichten herausgezüchtet worden ist . . . Ich glaube das ist es, was Nietzsche meint, wenn er sagt: Gott ist tot." Trotzdem besteht noch die Hoffnung auf Erlösung der Menschheit. Denn die Dichterin sieht selbst manche dieser „Bestien" auf dem Weg zum Heil und hat ihren „Fortschritt" beschrieben (90).

Die konkrete Form des Bösen ist der *Teufel.* Wie das mittelalterliche Märchen sieht ihn O'Connor oft als komische Figur, der „zum Gegenstand [ihrer] Art von Komödie" wird, „da er seine eigenen Zwecke nie erreicht" (367). Im letzten verherrlicht er gegen seinen eigenen Willen die Gewalt der göttlichen Gnade. Trotzdem muß man ihn ernst nehmen und darf ihn nicht als eine Art Kameraden Gottes sehen, der Gott gleich und somit eigentlich harmlos ist, da es ja „objektiv" Böses gar nicht gibt. „Mein Teufel", betont die Dichterin, „. . . ist ein gefallener Engel, . . . sein Ziel ist die Zerstörung des göttlichen Plans" (456). Er ist für die Menschheit gefährlich, weil ihn gerade der Augenblick der Gnade zu höchster „Raserei" antreibt, uns zu quälen, zu verführen und zu verderben (373).

2. *Der Glaube.* O'Connor hat fast alle ihre Werke im Schatten einer ermüdenden unheilbaren Krankheit (lupus erythematosus) geschrieben und scheint sich darum der Wirkung des Bösen voll bewußt gewesen zu sein. Obwohl sie sich bis zuletzt über ihren Zustand lustig macht, fragt es sich, wie sie – auf natürlicher Ebene – ihren Glauben errungen und erhalten hat. Denn sie kannte die Qual des Zweifels: „Wenn ich mich frage, warum ich weiß, daß ich glaube, kann ich durchaus keine befriedigende Antwort geben, keine Zusicherung machen, kein Gefühl beschreiben. Ich kann nur mit Petrus [sic] sagen: ‚Herr ich glaube, hilf meinem Unglauben'" (92, vgl. 353 f.).

Aus welchen Quellen hat sie geschöpft, um ihren Glauben so weit wie möglich mit rationalen Argumenten zu unterbauen? Sie erwähnt und empfiehlt die Lektüre ausgewählter Werke von Thomas von Aquin, Karl Adam, Maritain und vor allem von Guardini und Teilhard de Chardin. Darüber hinaus scheint sie aber auf dem von ihr so intensiv beobachteten Phänomen des Bösen einen eigenartigen, vielleicht als intuitiv zu bezeichnenden „Beweis" zu gründen. Der Gedankengang wird nie formal festgelegt, läßt sich aber wie folgt nachzeichnen: Trotz seiner zerstörenden Kraft hat das Böse immer eine groteske Seite, die es ins Lächerliche zieht. Selbst die Briefe geben dafür Beispiele: Eine ihr unbekannte Dame berichtet von dem Sohn einer ihr befreundeten Pfarrerswitwe, daß er sich sein Studium mit Hausieren verdiene. „Er verkauft Bibeln und Verhütungsmittel. In Indiana hat er ein fruchtbares Feld gefunden und plant im nächsten Sommer dorthin zurückzukehren. Die Dame sagt, sie war zu erschüttert, um nachzufragen, ob dieselben Kunden beide Waren kaufen." O'Connor bemerkt dazu: „Ich habe den Verdacht, daß das der Fall ist und daß der junge Mann sich auf den geistlichen Beruf vorbereitet" (150).

Diese bis zum Absurden gesteigerte Erscheinungsform des Bösen ermöglicht uns einen Blick über die Ebene des Natürlichen hinaus. Wie bei den extremen Tugenden der Wüstenväter, die O'Connor an anderer Stelle preist, erlaubt auch hier „ein Unnatürlichsein" (343) die Schau auf die dem Menschen meist verborgene letzte Wahrheit. Die von der Vernunft erwartete Gesetzmäßigkeit der

Wirklichkeit ist aufgehoben, und für einen Augenblick leuchtet „die Fremdartigkeit der Wahrheit" auf, die aus einer anderen Welt stammt und die der Künstler entdecken muß. Dem absurden Geheimnis des Bösen muß ein anderes Geheimnis entsprechen. Die Gewißheit vom Übel in der Welt mag die Dichterin auf die ebenfalls „ungereimt" erscheinende Wahrheit der Menschwerdung Christi vorbereitet haben. Dieses Mysterium ist für sie nun „die letzte Wirklichkeit", der sie durch den vielgepriesenen „realistischen" Stil ihrer Werke gerecht zu werden versucht. Der Prüfstein ihres Realismus ist Christus: „Wenn er nicht Gott war, war er kein Realist, sondern ein Lügner und die Kreuzigung war eine gerechte Strafe" (92).

3. *Der Mensch.* Das Erlösungswerk Christi bestimmt auch das Menschenbild der Autorin. Es wurde schon betont, daß der Mensch bei ihr als Sünder erscheint, der sich durch schwere Laster und kleinere Verfehlungen von seinem Schöpfer abkehrt. Sie hält die „Hauptabart" der letzteren, die läßlichen Sünden „des Stolzes, der Gefräßigkeit, des Neides und der Trägheit" fast für schlimmer als die Todsünden, da sie und die ihnen entsprechenden „ängstlichen Tugenden" dem Menschen hartnäckig den Weg zu Gott verstellen (92).

Doch ist der Mensch für sein Versagen voll verantwortlich. Immer wieder verteidigt sie ihr Werk gegen den Vorwurf des Determinismus und der Prädestination: „Willensfreiheit muß man innerhalb gewisser Grenzen verstehen; die Freiheit jedes Menschen ist möglicherweise beschränkt, aber nicht in dem Maß, daß man die Welt determiniert nennen kann." Selbst Psychosen vernichten diese Freiheit nicht völlig; Gott beurteilt eben nur die Handlungen, die frei sind und „prädestiniert keine Seele zur Hölle" (488). Ohne Willensfreiheit ist auch der Mikrokosmos der dichterischen Schöpfung unmöglich. Diese Freiheit ist die logische Voraussetzung der dramatischen Entwicklung, der inneren und äußeren Konflikte der Gestalten: „In einer determinierten Welt [ist] Literatur unmöglich" (489).

Darum kann man den Menschen auch nicht mit „humanitären" Gründen entschuldigen. Er ist weder ein vom Druck der Gesellschaft oder den Bindungen an das Unterbewußte bestimmtes „Herdentier" (456) noch ein über allen Gesetzen stehender Gott. O'Connors Mensch steht in der Mitte dieser Extreme. Seine Vernunft hebt ihn über das Tier und ermöglicht ihm, sich glaubend auf Gott auszurichten. Sein „Prototyp muß Abraham sein, der bereit war, seinen Sohn zu opfern und dadurch zu zeigen, daß er als Ebenbild Gottes existiert, der seinen Sohn opfert" (116). Der Mensch ist trotz seiner Schwäche vervollkommnungsfähig, aber nicht, wie der Liberalismus behauptet, nur „aus eigner Kraft. Bessere Wohnungen, sanitäre Einrichtungen, Gesundheitswesen usw." können ihn nicht erlösen, sondern nur „die Gnade Gottes" (320 f.).

4. *Die Kirche.* Auf sich selbst gestellt geht der Mensch völlig in die Irre oder kann sich bestenfalls auf eigenartigen und gefährlichen Umwegen seinem Heil nähern. Mit wenigen Ausnahmen bettet O'Connor die religiöse Thematik ihrer Werke in das geistliche Milieu des Fundamentalprotestantismus der Südstaaten. Sie glaubt an „dieselben Grundlehren von Sünde, Erlösung und Gericht" wie diese „selbstgebastelten" Sekten. Doch sieht sie auch ihre groteske Komik: „Es fehlt ihnen das Korrektiv für ihre praktischen Irrlehren, die sie daher dramatisch ausarbeiten" müssen (350). Das Lehramt der Kirche kann den Menschen vor diesen Umwegen bewahren. Aus ihrem Briefwechsel mit abgefallenen Katholiken, Protestanten und völlig Ungläubigen weiß die Dichterin, wie dieses Amt entweder völlig abgelehnt oder aber überfordert wird: „Christus hat nie gesagt, daß die Kirche intelligent oder sündenlos verwaltet würde, sondern nur, daß sie keinen Irrtum lehrt . . . Die Kirche ist auf Petrus gegründet, der Christus dreimal verleugnet hat . . . Ihr bloßes Fortbestehen ist genug." Man kann nicht dauernd erwarten, „daß sie einen Gewinn abwirft. Wenn sie einen Gewinn abwirft, [hat man] einen Heiligen, kanonisiert oder nicht" (307, vgl. 341).

Doch ist die Sendung der Kirche damit nicht erschöpft. Durch ihre Sakramente ist sie

die Vermittlerin der göttlichen Gnade. Sie ist der fortlebende mystische Leib Christi. Protestanten halten diesen Glauben für „Götzendienst" (337), die Fundamentalisten lehnen sogar jegliche Sakramente ab (350). Demgegenüber betont O'Connor immer wieder den übernatürlichen Charakter der Kirche. Einem liberalen Professor erklärt sie: „Wir reden von völlig verschiedenen Dingen, wenn wir sagen, daß wir glauben, die Kirche ist göttlich. Sie meinen die unsichtbare Kirche mit vielen ihr irgendwie verwandten Formen, während ich nur die einzige sichtbare Kirche meine." Diese Kirche ist „unfehlbar". Denn sie spricht für Christus „mit seiner Stimme; er ist das Haupt und wir sind die Glieder" (341). Diese Kirche ist der sichtbare Ausdruck der Liebe Gottes (373), die einzige Macht, die der Gewalt des Bösen entgegensteht und so „die immer schrecklicher werdende Welt erträglich macht". Umgekehrt ist die Tatsache, „daß sie irgendwie der Leib Christi ist, der uns nährt, das einzige, was sie selbst erträglich macht" (90).

5. *Die Gnade.* O'Connor nennt ihre Dichtung wiederholt einen Versuch, die erlösende Wirkung der Gnade in dieser Welt des Bösen sichtbar zu machen. So sehr sie von der Macht des Teufels überzeugt ist, so sehr glaubt sie auch an die ihn überwindende Gewalt der Gnade. Doch ist selbst dieser uns gleichsam überwältigende Liebesakt Gottes vergeblich, wenn wir uns nicht auf ihn vorbereiten. Von den Beatnikdichtern sagt sie: „Sie nennen sich heilig, aber Heiligkeit kostet etwas und soweit ich sehe zahlen sie nichts. Gnade ist zwar das freie Geschenk Gottes, aber um sich dafür aufnahmefähig zu machen, muß man Selbstverleugnung üben."

Trotz oder gerade wegen dieser Voraussetzung glaubt O'Connor, daß die Gnade mit der Natur arbeitet und oft „unvollkommene, rein menschliche und sogar heuchlerische" Charaktere zu ihrem Gefäß macht (389). Ihre Dichtung reflektiere diese Tatsache.

Obwohl sich der Mensch dem göttlichen Wirken bewußt widersetzen kann, gibt es in jedem Leben eine Krise, einen Augenblick der Entscheidung, wenn „die Gnade . . . gewalttätig ist oder es sein müßte", um mit dem Bösen „wettzueifern" (373). Alle Geschichten O'Connors stellen diesen Kampf dar, sie „handeln von der Wirkung der Gnade auf einen Charakter, der nicht sehr geneigt ist, sie zu unterstützen" und sie werden darum von den meisten Lesern für „hart, hoffnungslos und brutal" gehalten (275). Bevor die Gnade den Menschen ändert und seine Natur „einer neuen Sicht zuordnet" und heilt, „schneidet sie mit dem Schwert Christi" (411).

Die meisten Photographien Flannery O'Connors zeigen eine etwas verlegen lächelnde junge Frau, die sich hinter großen Brillengläsern verbergen zu suchen scheint. Oft sieht man sie mit den beiden Krücken, die der Arzt ihr wegen der Degeneration der Hüftgelenke verschrieben hat. Trotz dieser Behinderung scheint die Dichterin es für ihre Pflicht gehalten zu haben, immer wieder in öffentlichen Vorträgen ihre Ansichten über Literatur und Glauben darzustellen. Auf diese Weise und durch ihr Werk selbst hat sie viele junge Menschen kennengelernt. Ihr umfangreicher Briefverkehr zeigt, wie sehr sie sich selbst um ihre unbekanntesten und unbedeutendsten Korrespondenten bemüht hat. Weder die Schmerzen ihrer Krankheit noch die vielen Schwierigkeiten mit den oft wechselnden Landarbeiterfamilien auf dem Gut ihrer Mutter, auf dem sie wohnte, oder die Sorge um Verwandte und Bekannte in der nahen Stadt Milledgeville hielten sie davon ab, auf alle Fragen einzugehen, zu raten und zu ermutigen. Wenigstens drei ihrer Brieffreunde haben den Weg zur Kirche gefunden.

Die Dichterin glaubte, daß sie im biblischen Sinn mit ihrem Talent wuchern mußte (419). Auf die Bitte der Mutter führte sie bis kurz vor ihrem Tod alle Korrespondenz des Hauses. Was sie humorvoll von diesem Auftrag sagt, gilt für die Aussage ihres ganzen Werkes: „Hierzulande bin ich der Schreiber, selbst in extremis" (568). *Rainulf A. Stelzmann*

[1] The Habit of Being. Letters of Flannery O'Connor, hrsg. v. S. Fitzgerald (New York: Farrer, Straus & Giroux 1979). Für das Werk Fl. O'Connors siehe vom Verf.: Der Stein des Anstoßes. Die Romane und Erzählungen Flannery O'Connors, in dieser Zschr. 174 (1974) 286–296.

Schablone des Weglassens

„Kunst des Weglassens" hat Hanno Helbling, Historiker und guter Kenner des neuzeitlichen Katholizismus in der „Neuen Zürcher Zeitung" vom 11. November 1977 seine Besprechung des zweibändigen Werks von August Bernhard Hasler „Unfehlbarkeit und Erstes Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie" (Stuttgart 1977) betitelt. Helbling meinte damit eine mehr oder weniger geschickte Auslese der Quellen und eine entsprechende Parteilichkeit in der Beurteilung. In der jetzt erschienenen Volksausgabe[1] ist die Kunst des Weglassens zur Schablone geworden.

Zur zweibändigen Fassung bemerkte der Rezensent: „Aufregend ist tatsächlich einiges, was hier als Ergebnis einer achtjährigen Forschung präsentiert wird. Das Erste Vatikanische Konzil, ein vom Papst nach allen Regeln römischer Künste manipulierter Konvent, der kuriale Machtapparat exklusiv im Dienste der Unfehlbarkeitsideologie, die Bischöfe unter freiheitsberaubendem physischem und moralischem Druck, der Papst unter dem Einfluß seiner Epilepsie fanatischer, aber zum Teil unzurechnungsfähiger Draufgänger und Psychopath, die Unfehlbarkeitslehre als Musterbeispiel der Durchsetzung einer Ideologie und als Schlußfolgerung radikale Infragestellung der Freiheit des Konzils. War das Konzil aber nicht frei, so ist auch die Gültigkeit seiner Beschlüsse dahin. Unfehlbarkeit und päpstlicher Jurisdiktionsprimat entfallen als Hemmnisse des ökumenischen Primats."

Als positive Ergebnisse wurden festgehalten: „Trotz seiner methodologischen Mängel und seiner manchmal allzu durchsichtigen Tendenz stellt Hasler Richtiges fest und wirft Fragen für Geschichtswissenschaft und Theologie auf. Die Praktiken der Mehrheit auf dem Konzil sind gut geschildert, die Divergenzen zwischen Papst und Kurie stärker als in anderen Darstellungen herausgearbeitet, die problematische Unterwerfungstaktik Roms gegenüber den opponierenden Bischöfen der Minderheit im Ganzen zutreffend dargestellt, der religiös-mystische Fanatismus des Papstkultes und des Amts-Selbstverständnisses Pius' IX. in seinen Auswirkungen auf die Dogmatisierung überzeugend nachgezeichnet. Die Erkenntnisse sind nicht neu; sie finden sich bereits in Büchern und Aufsätzen jener katholischen Autoren, die Halser als ‚verharmlosend' bezeichnet." Zum Schluß wurde der Wunsch ausgesprochen, Haslers provokative Thesen sollten trotz ihrer Einseitigkeit nicht kontraproduktiv wirken, sondern die noch recht ergänzungsbedürftige Forschung um das Erste Vatikanum antreiben[2].

Angesichts der jetzt erschienenen Vulgärausgabe fragt sich der Rezensent, ob diese Erwartung nicht zu optimistisch war. Von den bisher recht zahlreich erschienenen Besprechungen aus der Feder von Sachkennern der Geschichte des Ersten Vatikanums (vgl. Hasler, 275) ist mir keine bekannt geworden, die den extremen Thesen Haslers – zum Beispiel völlige Unfreiheit des Konzils und Reduktion der Unfehlbarkeit auf Ideologie – zustimmt. Es gibt einige Rezensenten, bei denen bereits die antikuriale Gesinnung Haslers und seine Entlarvungstechnik die Richtigkeit seiner „Thesen" verbürgen. Doch auch die wohlwollendsten Besprechungen von Kennern des Ersten Vatikanums und der Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre gehen auf Distanz. Von einem redlichen Forscher wäre deshalb zu erwarten gewesen, daß die Vulgärausgabe diesen Einwänden Rechnung getragen hätte.

Dem ist jedoch nicht so. Hasler schreibt: „Bisher wurde gegen meine These von der Unfreiheit des Ersten Vatikanums nichts Entscheidendes vorgebracht. Natürlich gab es einige Bischöfe, die spontan dazu bereit waren, auf ihre eigenen Rechte zu verzichten und der Mehrung römischer Prärogativen zuzustimmen ... Ihre Zahl war aber nicht so groß, um das Zustandekommen des Unfehlbarkeitsdogmas erklären zu können. Der Anstoß von Außen und der nachfolgende Zwang waren viel wichtiger. Die Mentalität der romanischen Bischöfe ließ es zudem nur zu einem schwachen Widerstand kommen. Entscheidend dürfte dabei gewesen sein, daß die Wahrheitsfrage bei den meisten von ihnen eine geringe Rolle spielte" (262).

Hasler dreht hier den Spieß um. Er behauptet, seriöse Einwände gegen seine These von der Unfreiheit des Ersten Vatikanums seien nicht vorgebracht worden. In Wirklichkeit verhält es sich umgekehrt. Eine auch nur halbwegs überzeugende Widerlegung der relativen Freiheit, die das Konzil besaß, ist Hasler nicht gelungen. Auch der französische Theologe Yves Congar OP, den er zur Unterstützung seiner Auffassung heranzieht, lehnt seine Interpretation ab[3].

Die Art und Weise, wie P. Congar von Hasler zur Unterstützung seiner Auffassungen herangezogen wird, ist das Musterbeispiel einer Manipulation, an denen das Buch nur allzu reich ist. Congar hatte in einer kurzen, vorsichtigen Anzeige der zweibändigen Originalausgabe auf eine ausführliche Besprechung derselben aus der Feder des Straßburger Theologen Josef Hoffmann[4] hingewiesen. Lediglich zwei Bemerkungen wollte er sich erlauben: er distanzierte sich von Haslers These der Unfreiheit des Konzils und von seiner Ablehnung der Rezeptionstheorie, nach der die nachträgliche Interpretation eines Dogmas in der Kirche zu seiner richtigen Auslegung gehört. Congar sagt ausdrücklich, daß er sich dieser Auffassung anschließt und sich auf die Seite der von Hasler angegriffenen Theologen Schatz und Fries stellt. Diese Stellungnahme Congars wird völlig unterschlagen; Congar, Vertreter der Rezeptionstheorie, wird für die von Hasler beanspruchte Nichtigkeitserklärung des Konzils oder eine Totalrevision in Anspruch genommen.

Dieses Beispiel – es ließen sich noch manche andere dieser Art des in der „Kunst des Weglassens" geübten Verfassers anführen – wirft ein bezeichnendes Licht auf Haslers Methode. Die bisherigen katholische Forschung zum Ersten Vatikanum, von Hasler generell als „apologetisch" apostrophiert, zumindest als „verharmlosend" qualifiziert, darf sich damit trösten, daß Hasler in gewissen Fällen subjektive Entschuldigungsgründe gelten läßt. Aber wie will der im römischen Katholizismus befangene Historiker – so Hasler – „wirklich die mannigfachen unbewußten Abhängigkeiten, die zu einer weitgehenden Autozensur führen können, leugnen" (266)?

Nachdem auch wohlwollenden katholischen Forschern die Befähigung zu einer vorurteilslosen Beurteilung des Ersten Vatikanischen Konzils abgesprochen wird, warnt Hasler vor Protestanten: „Selbst Protestanten kann die vorliegende Untersuchung deshalb heute als ausgesprochen unbequem erscheinen ... In der letzten Zeit ist häufig das Phänomen zu beobachten, daß Kirchen sich gegenseitig in ihrem autoritären System stützen" (268).

Wer sich somit den „Thesen" von August Hasler nicht unterwirft, darf sich auf harte Qualifizierungen gefaßt machen. Die Abrechnung dieses strengen Richters mit der Kurie und mit ihrem ideologischen Unterbau läßt nicht einmal mehr die sattsam bekannten „römischen" Schlupfwinkel des Versteckspiels offen. August Bernhard Hasler hat diese nach eigener Einschätzung verbaut (269).

Wer sich jedoch um die Rezeption (im Congarschen Sinn) jener Festlegungen müht, die das Konzil von 1870 über Papst und Unfehlbarkeit machte, wird auch nach Hasler nicht von eigener Denkanstrengung dispensiert bleiben. In einer Zeit, in der ein freies und kritisches Wort in der Kirche größere Schwierigkeiten hat, Gehör zu finden, und deshalb notwendiger als je zuvor bleibt, leistet Haslers Pamphlet keine guten Dienste. Es fällt all denen in den Rücken, denen eine Weiterführung kirchlicher Reformen ein Anliegen ist. Was auf dem Gebiet des Papsttums und gerade im Umkreis der Erforschung des Ersten Vatikanums zu leisten ist, auch im Blick auf die Ökumene, bietet sachliche Probleme genug. Die Penetranz eines antikurialen Affekts, der sich trotz wissenschaftlicher Kaschierung so überdeutlich – auch ohne Gutachten von Professoren – aus autobiographischen Erlebnissen nährt, ist nicht imstande, sie zu lösen.

Victor Conzemius

[1] August Bernhard Hasler, Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas. München: Piper 1979. XXXVII, 318 S. Lw. 34,–.
[2] V. Conzemius, Erstes Vatikanum und Unfehlbarkeit, in: Orientierung 41 (1977) 207–209.
[3] Rev. des sciences philos. et théol. 62 (1978) 88.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika „Redemptor Hominis" Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring. Freiburg: Herder 1979. 140 S. Kart. 7,80.

Die Antrittsenzyklika „Redemptor Hominis" Papst Johannes Pauls II. vom 4. März 1979 ist keine systematische Abhandlung wie etwa die großen Sozialenzykliken der letzten Päpste. Sie ist eher, wie Bernhard Häring formuliert, „ein lebensnahes Glaubensbekenntnis", „klar und einfach geschrieben", so daß die einzelnen Abschnitte „keines Kommentars im eigentlichen Sinne bedürfen" (113). Häring beschränkt sich daher darauf, die „großen Linien" und „besonderen Anliegen" des Papstes herauszuarbeiten und übersichtlich darzustellen. Er unternimmt also den Versuch einer gewissen Systematisierung, wobei ihm klar ist, daß sich der Text selbst gegen eine zu straffe Systembildung sperrt. Als „große Linien" nennt er Christozentrik, Soteriologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Traditionsbewußtsein und Einheit der Kirche. Die Fachbegriffe zeigen bereits, daß Häring in diesem Kapitel die Aussagen des Papstes in den Raster der wissenschaftlichen Theologie einzuordnen sucht. Die „großen Anliegen" hingegen benennen konkrete Fragen: Auseinandersetzung mit dem Atheismus, Soziallehre, Umweltethik, Friedensaufgabe, Betonung der Treue, zentrale Bedeutung der Eucharistie und Aufgaben der Theologie. In diesem letzten Abschnitt bemüht sich Häring um den Nachweis, daß der Papst nicht jede Befreiungstheologie ablehnt, wie es nach seinen Ansprachen in Mexiko verschiedentlich vermutet wurde. In der Enzyklika selbst kommt dieses Thema allerdings nicht zur Sprache.

Es ist selbstverständlich, daß bei der Schwierigkeit der Kommentierung dieser Enzyklika nur wenige Aspekte herausgehoben werden können. Eine umfassende Analyse müßte die gesamten bisherigen Äußerungen des Papstes einbeziehen, und das kann nicht die Aufgabe einer solchen ersten Einführung sein. Das Schreiben des Papstes spricht ohnedies weithin für sich selbst. Wer es aufmerksam liest, wird ohne große Mühe erfassen, worum es Johannes Paul II. geht und welche Ziele ihm vorschweben. *W. Seibel SJ*

Wojtyla, Karol: *Zeichen des Widerspruchs.* Besinnung auf Christus. Köln, Freiburg: Benziger, Herder 1979. 237 S. Lw. 26,–.

Von den zahlreichen Büchern, die in den letzten Monaten über die Papstwahl und Papst Johannes Paul II. erschienen sind, kann man die meisten schnell vergessen: Sie sind eher für den Tag geschrieben und gleichsam „zum alsbaldigen Verbrauch bestimmt". Wer den Papst wirklich kennenlernen will, sollte zunächst zu den Werken greifen, die Karol Wojtyla selbst verfaßt hat. Dazu gehört vor allem dieses Buch, dessen erste Ausgabe 1977 in italienischer Sprache herauskam. Es enthält die Vorträge des damaligen Erzbischofs von Krakau vor Papst Paul VI. und seinen engsten Mitarbeitern bei den traditionellen Exerzitien im Vatikan im Frühjahr 1976. Wojtyla meditiert in enger Anlehnung an die Heilige Schrift und an das Zweite Vatikanische Konzil und in Auseinandersetzung mit den Bewegungen der Zeit, vor allem mit dem Marxismus, über die Grundfragen des Glaubens. Der aufmerksame Leser findet an vielen Stellen Übereinstimmungen mit Gedanken und Äußerungen des Papstes seit seiner Wahl. Es wird auch deutlich, wie sehr Wojtyla von der tiefen Glaubenskraft der polnischen Katholiken überzeugt ist und welche zentrale Rolle die Marienverehrung für ihn spielt. Obwohl er häufig von seinen Erfahrungen berichtet und auch öfter polnische Kirchenlieder zitiert,

ist das Buch in der Thematik und auch in der Diktion recht anspruchsvoll. Eine gewisse Spröde vieler Formulierungen ist wohl daher zu erklären, daß Wojtyla in einer Fremdsprache (Italienisch) formulierte und daß das Buch aus dieser Sprache wieder übersetzt ist. Aber die Lektüre lohnt sich und ist wichtig für jeden, der die Frömmigkeit, die Theologie und die Stellung des Papstes zu den geistigen und gesellschaftlichen Bewegungen und Problemen unserer Zeit kennenlernen will. *W. Seibel SJ*

ADAM, Adolf: *Das Kirchenjahr mitfeiern.* Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung. Freiburg: Herder 1979. 272 S. Kart. 29,80.

Das Kirchenjahr als die „Summe aller liturgischen Feiern, die im Jahreszyklus einen festen Platz gefunden haben" (8), ist durch die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vielfach umgestaltet worden. Daher sind die bisherigen Veröffentlichungen über das Kirchenjahr in vielen Punkten überholt. Adolf Adam, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Mainz, legt hier erstmals wieder eine umfassende Einführung vor. Er will die gegenwärtige Gestalt des Kirchenjahrs und seinen theologisch-geistlichen Gehalt auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung aufzeigen. Er gibt einen umfassenden Überblick über die Geschichte der Festzeiten und Feste des Kirchenjahrs mit ihrer Liturgie und interpretiert gleichzeitig die heutigen liturgischen Texte. Er skizziert zunächst den jüdischen Festkalender (15 bis 23), zeigt dann die zentrale Bedeutung des Pascha-Mysteriums für das Kirchenjahr (24 bis 34) und des Sonntags als Urfeier des Pascha-Mysteriums (35–51). Dann folgen Kapitel über den Osterfestkreis (52–101), den Weihnachtsfestkreis (102–130), die allgemeine Kirchenjahreszeit und ihre Herrenfeste (131–161) und schließlich über die Marien- und Heiligenfeste (162–223). Hier ist auch der Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet abgedruckt (208 bis 219). Ein letztes Kapitel befaßt sich mit dem Stundengebet (224–234) und ein abschließender Exkurs mit den Fragen der Kalenderreform und der Planung eines immerwährenden Kalenders (235–244).

Als Kompendium der Gesamtthematik des Kirchenjahrs, als lesbare und jedem Interessierten verständliche Zusammenfassung der Ergebnisse der liturgiewissenschaftlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte und als kommentierende Einführung in die liturgischen Texte aller höheren Feste des Kirchenjahrs verdient das Buch nachdrückliche Empfehlung. *W. Seibel SJ*

SCHNITZLER, Theodor: *Die Heiligen im Jahr des Herrn.* Ihre Feste und Gedenktage. Freiburg: Herder 1979. 454 S. Lw. 36,–.

Theodor Schnitzler, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft, derzeitiger Leiter der Kölner Liturgieschule und Verfasser zahlreicher liturgischer Veröffentlichungen, legt hier ein Werk von eminentem praktischem Nutzen vor: Kurzbiographien der Heiligen des Kalenders der Gesamtkirche und des Regionalkalenders für das deutsche Sprachgebiet in der Ordnung der Festfolge des Kirchenjahrs. Es sind Porträtskizzen, die in meditativer, besinnlicher Sprache Leben und Bedeutung der einzelnen Heiligen darstellen sowie über die Geschichte der Verehrung des Heiligen und seines Festes informieren, meist in Anlehnung an die wissenschaftlich fundierten Darstellungen im Lexikon für Theologie und Kirche. Schnitzler gelingt es auch, die gerade bei den alten Heiligen zahlreichen Legenden so zu interpretieren, daß ihr tieferer Sinn verstehbar und heute nachvollziehbar wird. Am Schluß des Buchs finden sich eine Liste der Heiligen nach dem Lebensalter, das sie erreicht haben, ein Verzeichnis der zerstörten Gräber und eine Zeittafel, die die Heiligen in die Zusammenhänge der Papstgeschichte und der politischen Geschichte einordnet.

Von vielen früheren Werken ähnlicher Art unterscheidet sich dieses Buch durch eine wohltuende Sachlichkeit. Die Heiligen werden nicht mehr als Übermenschen auf verklärendem Goldgrund dargestellt. Trotzdem bemüht sich Schnitzler, ihren Vorbildcharakter stärker hervorzuheben als ihre menschlichen Grenzen und Schwächen. Wo er Parallelen zur heutigen Zeit

zieht, ist er im allgemeinen sehr vorsichtig und bleibt im Rahmen des historisch Verantwortbaren. Ein Anachronismus ist es freilich, wenn von Papst Martin I. gesagt wird, er sei im Jahr 655 auf der Krim „im russischen Straflager" gestorben (136): Die Krim gehörte damals zum byzantinischen Reich und ist erst seit 1783 russisch; ein russisches Reich gibt es überhaupt erst seit dem 9. Jahrhundert. *W. Seibel SJ*

Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Hrsg. v. Karl-Heinz Weger. Freiburg: Herder 1979. 319 S. (Herderbücherei. 716.) Kart. 12,90.

Resultat der neuzeitlichen Religions- und Christentumskritik ist jedenfalls eine allgemeine Ratlosigkeit bezüglich der Gottesproblematik. „Allerdings gründet diese Verunsicherung in den seltensten Fällen auf präziser Kenntnis der Argumente und ihrer Wertigkeit." Dem will das handliche Lexikon aus dem Institut für Religionskritik an der Münchener Hochschule für Philosophie abhelfen. 55 Mitarbeiter stellen 93 Autoren vor. Der Umfang der Artikel reicht von einer knappen Seite (Büchner, Moleschott, Overbeck, Tolstoi) bis zu 14einhalb (Feuerbach, Freud). In der Regel wird man zunächst über biographische Daten und allgemeine Zielsetzung des Denkers orientiert; dann wird seine Religionskritik dargestellt und abschließend eine Wertung geboten. Im Anhang jedes Beitrags Hinweise zur Primär- und Sekundärliteratur.

Schon die Anzahl der Mitarbeiter läßt erkennen, daß der Leser hier nicht aus zweiter Hand bedient wird. Die Auswahl beschränkt sich sinnvollerweise auf die Neuzeit und verzichtet hier nochmals auf die eher „interne" Kritik liberaler, dialektischer oder politischer Prägung. Die Darstellungen sind ausnahmslos objektiv und fair, obwohl mitunter (etwa bei Fichte oder Goethe) andere Akzentuierungen denkbar wären; einige verraten deutliche Sympathie. Manchmal könnte man sich sogar eine deutlichere Replik wünschen. Andererseits ist es legitim, das Recht kritischer Anfrage an Selbstverständnis und Lebensform der Christen zu unterstreichen, auch wenn die Anfrage selbst ihnen nicht voll gerecht geworden ist.

So hält das Buch die nicht leichte Mitte zwischen unbetroffener und darum verfehlter Apologetik und modisch ich-schwacher Verinnerlichung des gegnerischen Stereotyps. Eine Zeittafel nach Sprachgebieten, eine Bibliographie einschlägiger Sammelwerke seit 1970 und ein Sachregister für Querschnittvergleiche vervollständigen den sorgsam konzipierten Band. Einer der seltenen Fälle, in denen wirklich die sprichwörtliche Lücke gesehen und überzeugend geschlossen worden ist. (Der Herausgeber möge es als Zeichen dankbarer Zustimmung auffassen, wenn der Rezensent dessen Bemerkung, ein ähnliches Handbuch lasse sich auch für Begründungen des Glaubens erstellen, in Form einer halblaut geäußerten Bitte aufgreift. *J. Splett*

Pädagogik

Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit. Hrsg. v. Lloyd de Mause. Frankfurt: Suhrkamp 1978. 626 S. Lw. 44,–.

Nach der Beachtung, die das Buch von Ph. Aries „Geschichte der Kindheit" (München 1975) fand, kann dieser Sammelband (1968 von de Mause angeregt, 1974 in New York erschienen) vieler deutscher Leser sicher sein. Dennoch muß festgestellt werden: er enttäuscht aus vielen Gründen. Einmal weil Lloyd de Mause in seinem einführenden Kapitel über die „Evolution der Kindheit" (12–111) den Entwurf einer „psychogenetischen Geschichte der Kindheit" wohl vorlegt, aber nicht überzeugend begründet, wie die Evolution der Eltern-Kind-Beziehung in andere Entwicklungen eingebettet ist. Die Herauslösung einer Psychohistorie aus ihrem ökonomischen, sozialen und religiösen Umfeld muß ein an der Psychoanalyse sich orientierendes Vorurteil um so mehr fördern, als de Mause die ge-

schichtlichen Tatsachen unsanft auf das Prokrustesbett seiner Theorie spannt. Aussagen wie die folgende dürfen in ihrer Wissenschaftlichkeit bezweifelt werden: „Als erstes schaut man natürlich in die Bibel; man sollte annehmen, hier fände man gewiß Empathie in bezug auf die Bedürfnisse der Kinder, denn wird Jesus nicht immer als jemand hingestellt, der kleine Kinder um sich hat? Liest man aber tatsächlich einmal jede der über zweitausend Stellen über Kinder, auf die die Bibelkonkordanz hinweist, so sieht man, daß es solche erfreulichen Vorstellungen gar nicht gibt . . ." (34). Daß hierbei Jesus und die Bibel (also AT und NT) gleichgesetzt werden – ist es Ignoranz? Agitation? Ein Trick?

Enttäuscht schon die theoretische Begründung, so sind die neun anderen Beiträge des Sammelbands (über Kindheiten in verschiedenen Jahrhunderten und Völkern) von unterschiedlicher wissenschaftlicher Qualität. Am präzisesten gearbeitet ist der Beitrag von R. B. Lyman „Barbarei und Religion: Kindheit in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit" (112–146). Andere Autoren kann man hingegen nur mit Mosaikrestauratoren vergleichen, die entweder wenige aufgefundene Steinchen zu einem imposanten Bild ergänzen oder die aus einer Fülle einzelner Steinchen ein Mosaikbild nach ihrem eigenen Muster herstellen. Was das Ergebnis dann allerdings mit Geschichtswissenschaft zu tun hat, drängt sich als Frage auf. Psychohistorie als Projektionstest?

Musterbeispiele für zahllose Verallgemeinerungen: „Deutsche Babys wurden fester und länger gewickelt als französische" (571). Als einzige historische Quelle für diese allgemeine Aussage wird eine Beschreibung von Lebensgewohnheiten in Sachsen (1865) herangezogen. Oder es heißt: „In Deutschland zeigte sich kaum ein theoretisches Interesse für die Kindheit, bis es in den achtziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts mit wissenschaftlicher Gründlichkeit hervortrat" (587). Und was ist mit Fr. Fröbel (1782–1852) und seinem „Kindergarten"? Ein antiklerikales Ressentiment in der Beurteilung historischer Fakten – ohne jede Einsicht in die Frömmigkeitsgeschichte – wirkt ebensowenig überzeugend. Die Übersetzer der einzelnen Kapitel haben sich teilweise wenig Mühe gegeben (Kapitel V). Gerade kirchliche Begriffe sind oft unrichtig wiedergegeben. Angesichts der Wichtigkeit des Themas tut es doppelt leid, sagen zu müssen: ein seiner geringen wissenschaftlichen Präzision wegen überflüssiges Buch. Man kann M. M. MacLaughlin nur zustimmen, wenn sie schreibt: „Die hier aufgeworfenen Fragen . . . können nur aufgrund einer viel ausführlicheren Untersuchung der sich wandelnden sozialen, familialen und psychologischen Wirklichkeit dieser Jahrhunderte beantwortet werden" (195). *R. Bleistein SJ*

Perspektiven einer christlichen Pädagogik. Aufforderung zu einer neuen Initiative. Hrsg. v. Franz Pöggeler. Freiburg: Herder 1978. 164 S. Kart. 19,80.

Angesichts der Krise der Erziehung, wie sie überdeutlich im Vorrang der Sinnfrage junger Menschen vor Didaktik und Methodik zum Ausdruck kommt, liegt es nahe, daß nach Jahren des Schweigens sich auch eine christliche Pädagogik wieder zu Wort meldet. So fand am 27. bis 28. 2. 1978 in der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg ein Symposium zum Thema „Christliche Pädagogik?" statt, dessen Vorträge im vorliegenden Band nun zugänglich gemacht werden. Pöggeler schreibt zu Recht in seinem einleitenden Text: „Die Bildungsreformdiskussion ist vermutlich deshalb in Aporien geraten, weil es bei der Klärung wichtiger Grundsatzfragen an überzeugenden Grundsätzen fehlte, so z. B. bei der Frage nach der Verbindlichkeit von Werten." Er zieht die Konsequenz: „Der Blick richtet sich erneut auf die Kirchen oder andere Wertgemeinschaften: Werden sie willens und fähig sein, bei der Normen- und Wertediskussion Hilfe zu leisten?" (16 f.) Die einzelnen Beiträge versuchen, den Ansatz einer christlichen Pädagogik (F. Messerschmid, H. Henz), das Verhältnis zwischen Pädagogik und Theologie (W. Hammel, W. Nastainczyk) und das Problem einer Pädagogik ohne Normen (J. Nosbüsch) zu klären. Bei aller Divergenz der Aussagerichtung sind sich die Autoren darin einig, daß eine christliche Pädagogik von einer

christlichen Anthropologie begründet sein muß. Dabei scheint die Aussage Fr. Pöggelers, daß „Pädagogik nicht bei Theologie oder Philosophie rückfragen" (24) müsse, den Tatbestand eher zu verkennen, als ihn in ein neues Licht zu bringen. Ebenso scheint es eine Verkennung der Tatsachen zu sein, wenn Kirche betrachtet wird als „eine Gruppierungsform, die sich vorwiegend aus den Unterschichten rekrutiert" (22). Die Synodenumfragen der Jahre 1970/1971 sagen anderes aus. Diese sowohl konzeptionellen wie empirischen Mängel beeinträchtigen gewiß die Freude, mit der man eine solche „neue Initiative" begrüßt. Sie können aber gerade die Notwendigkeit einer Reflexion über die christliche Pädagogik einsichtig machen, einer Reflexion, die dann im Gespräch mit der modernen Erziehungswissenschaft zum Tragen kommen sollte.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Seit der iranischen Revolution vom Februar 1979 wird in der Weltöffentlichkeit das Wiedererstarken des Islams und seine politisch-religiöse Ausbreitung stärker beachtet. Die Bereitschaft zum Dialog scheint dabei vielfach in Skepsis und Mißtrauen umzuschlagen. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, fragt nach den Gründen des Erfolgs des heutigen Islams und nach seinen Chancen für die Zukunft.

Peter Lippert, dessen Geburtstag sich am 23. August 1979 zum hundertstenmal jährt, gehörte von 1912 bis zu seinem Tod am 18. Dezember 1936 zum Mitarbeiterstab dieser Zeitschrift. Seine Aufsätze, Vorträge und Bücher, die alle um die religiösen Fragen des heutigen Menschen kreisten, fanden damals außergewöhnliche Beachtung. Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, erinnert an dieses Werk.

In einem bisher unveröffentlichten Schreiben berichtete der britische Vatikangesandte Osborne über seine Audienz bei Pius XI. zum Jahreswechsel 1938/39, bei der der Papst das Münchner Abkommen vom September 1938 scharf kritisierte, weil es Hitlers Expansionsdrang und die von ihm ausgehende Weltgefahr nicht in die Schranken gewiesen habe. Ludwig Volk übersetzt und kommentiert dieses Dokument.

Das sittliche Verhalten der jungen Generation weicht weithin von den überkommenen Normen der Kirche ab, offenbart aber eine große Sensibilität für neue Werte. Auf dem Hintergrund dieser Tatsachen fragt Roman Bleistein, ob es eine jugendspezifische Moral geben kann.

Seit den konkurrierenden Interessen in unserer Gesellschaft nicht mehr eine ständig zunehmende Menge an Gütern und Chancen zur Verfügung steht, wachsen die Spannungen zwischen dem Wohl der Allgemeinheit und den Gruppeninteressen. Es ist daher entscheidend, mit welchen Methoden Interessenkonflikte ausgetragen werden und welche Rolle die Verbände und Parteien spielen. Helmut Schorr, Professor an der Hochschule der Bundeswehr in München, setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

Was bleibt nach dem Tod?

Dem Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland ist zu entnehmen, daß ein beachtlicher Prozentsatz kirchentreuer und kirchenferner Katholiken die simple Frage, ob es ein Fortleben nach dem Tod gibt oder ob nach dem Tod alles aus ist, schon einmal mit jemandem besprechen möchte, der sich in Lebens- und Glaubensfragen gut auskennt. So gesehen liefert das im Juli dieses Jahres veröffentlichte Schreiben der römischen Glaubenskongregation „Zu einigen Fragen der Eschatologie", adressiert an alle Bischöfe und Mitglieder der Bischofskonferenzen, eine brauchbare Situationsbeschreibung, wo es eingangs heißt: „Wenn es auch glücklicherweise meist so ist, daß der Christ noch keinen positiven Zweifel hegt, so vermeidet er es doch nicht selten, über sein Geschick nach dem Tode nachzudenken, weil er Fragen vorauszuahnen beginnt, die zu beantworten er sich scheut: Gibt es überhaupt etwas nach dem Tode? Bleibt von uns, wenn wir gestorben sind, etwas erhalten? Erwartet uns vielleicht das Nichts?" – Warum aber wohl diese „vorausgeahnten" Fragen, denen sich der Christ erst gar nicht stellen mag?

Eine Teilschuld an diesem „Zustand" einer „allmählichen Verfälschung" und der Gefahr einer „fortschreitenden Auflösung" eschatologischer Glaubensaussagen schiebt die Glaubenskongregation – wieder einmal – den Kontroversen der Theologen in die Schuhe, die, weil öffentlich ausgetragen und in neuer Begrifflichkeit vorgetragen, die Gläubigen verwirren würden. Es ist oft genug gesagt und sicher richtig: Nicht jedes vermeintliche theologische Fündlein gehört auf die Kanzel, nicht jede neue Wortschöpfung muß den Gläubigen eingetrichtert werden. Ob es allerdings nicht utopisch ist zu erwarten, theologische Kontroversen ließen sich heute noch hinter vorgezogenen Vorhängen austragen, und ob es vor allem klug ist, die „einfachen" Gläubigen „zu ihrem Schutz" am Ringen, das ja so alt ist wie die Kirche selbst, um die Aktualisierung des Glaubens in einer zeitentsprechenden Begrifflichkeit in keiner Weise teilhaben zu lassen, so daß der eben falsche und gefährliche Eindruck entsteht, es gäbe keine Dogmenentwicklung, darf ruhig bezweifelt werden. Die Insinuierung, „die" Theologen würden das seelsorgliche Anliegen der Bischöfe nicht teilen, ist ungerecht, und die Frage, wer denn anders als Theologen in den theologischen Kommissionen „zum Schutz der Gläubigen" über die Rechtgläubigkeit von Publikationen zu wachen habe, bleibt unbeantwortet.

Inhaltlich hat das Schreiben eher defensiven Charakter. Weder wollen die wenigen Seiten eine Analyse derjenigen Gründe bieten, die zu Verunsicherung

in eschatologischen Fragen führen, noch läßt sich die Absicht erkennen, Schwierigkeiten positiv aufzufangen. Die traditionellen Glaubenslehren der katholischen Kirche werden thesenartig wiederholt. Erfreulich ist zwar die Warnung, „daß nicht kindertümliche oder willkürlich ersonnene Vorstellungen als Glaubenswahrheiten angesehen werden", da „weder die Heiligen Schriften noch die Theologen uns genügend Licht bieten, um das künftige Leben nach dem Tode richtig zu beschreiben". Dennoch vermißt der Theologe eine theologische Qualifikation der sieben angeführten Punkte, die die Kirche im Namen Christi lehrt. Ob etwa die „leibliche Verherrlichung der allerseligsten Jungfrau" ein völlig einmaliges Privileg ist, scheint, vorsichtig gesagt, noch lange nicht ausdiskutiert. Aber auch echte Hilfen zur Verkündigung bietet das Dokument nicht. Ob zum Beispiel der Ausdruck „Seele" das Weiterbestehen des „Ichs des Menschen" treffender und ansprechender beschreibt, ist, zumindest in der deutschen Sprache, zweifelhaft. Ohne Antwort bleibt auch die viele Menschen – Christen wie Nichtchristen – bewegende Frage, wie sich eine ewige Bestrafung der Sünder mit dem Gottesbild des christlichen Glaubens vereinbaren läßt, der doch Gott als einen Gott der Liebe und der Vergebung kennt. Es fehlt weiterhin jede Erklärung, wie das „Fegfeuer" als zeitlich begrenzte Phase der Reinigung in der Zeitlosigkeit begriffen werden soll.

Dennoch soll nicht verkannt werden, daß die Glaubenskongregation gut daran tat, an die letztentscheidende Bedeutung menschlicher Freiheit zu erinnern. Freilich: Ohne Bilder und Begriffe geht es nun einmal nicht. Unser unvermeidbares Denken in den Kategorien von Raum und Zeit verlangt, was die „letzten Dinge" angeht, mehr von unserem Glauben, als wir denkerisch und in bildlicher Vorstellung leisten können. Aber das ist kein Grund zu betretenem Schweigen, wenn vom Jenseits gesprochen werden muß, auch von der Möglichkeit der Verewigung menschlicher (Freiheits-)Schuld und dem „Ort der Reinigung". Die Endgültigkeit der angenommenen oder abgelehnten Gnade Gottes nach dem Tod, das zeitlos gewordene Ja oder Nein zu Gott darf vom Offenbarungsglauben her nicht verschwiegen werden. Zwar können und dürfen wir für alle die ewige Seligkeit bei Gott erhoffen, sie wünschen und erflehen. Aber der Glaube wie das Leben wären eine Farce, wenn es von vornherein für alle und alles nur das eine gleiche Ende geben dürfte.

Karl-Heinz Weger SJ

Oswald von Nell-Breuning SJ

Internationale Ordnung

Ursprünglich und noch bis in die jüngste Zeit erschöpfte sich das, was man „internationale Ordnung" nannte, in der *rechtlichen Ordnung*, die das Zusammenleben *souveräner Staaten* regelt und nach der diese miteinander verkehren. Dabei verstand (und versteht sich im allgemeinen auch heute noch) die Bezeichnung der Staaten als „souverän" dahin, daß es über den Staat hinaus keine höhere (irdische) Obrigkeit gibt, der souveräne Staat vielmehr nur noch die Oberhoheit des *Völkerrechts* über sich kennt. Damit sind internationale Ordnung und Völkerrecht austauschbare Begriffe; die internationale Ordnung erschöpft sich in den Regeln des Völkerrechts.

Ein Grundstock völkerrechtlicher Regeln gilt gewohnheitsrechtlich für alle Völker, genauer gesprochen für alle souveränen Staaten als verbindlich; leider besagt das nicht, daß er auch von allen Völkern bzw. Staaten als verbindlich anerkannt und befolgt wird, obwohl – von einigen Regeln des Gesandtschaftsrechts abgesehen – dieses Völkergewohnheitsrecht nur aus Normen besteht, die für den gesunden Menschenverstand ohne weiteres als geboten und unverzichtbar einsichtig sind. Von unvergleichlich größerem Umfang ist das *Völkervertragsrecht*, das aus einer allmählich unübersehbar gewordenen und immer noch zunehmenden Menge von Vereinbarungen besteht, die einzelne, viele, in einigen Fällen sogar so gut wie alle Staaten miteinander getroffen und in Kraft gesetzt haben und die daher durch Kündigung der Verträge auch wieder außer Kraft gesetzt werden können.

Völkerrecht und souveräne Staaten

Für das herkömmliche Verständnis ist bezeichnend, daß kein „souveräner" Staat einen Zwang anerkennt, sich an das Völkerrecht zu halten und dessen Normen zu befolgen. Nach herrschender, wenn auch kaum je offen geäußerter Meinung legt jeder Staat die Bindung nicht nur an das vertragliche Völkerrecht, sondern auch an die Grundregeln des Völkergewohnheitsrechts immer nur sich selbst auf, worin auch schon der Vorbehalt liegt, kraft eigener Machtvollkommenheit sich von dieser Bindung auch wieder loszusagen oder jedenfalls sie hintanzusetzen und ihr zuwiderzuhandeln, wenn sein Eigeninteresse (seine „Staatsräson") seiner Meinung nach es ihm gebietet. Damit ist die Schwäche dieser internatio-

nalen Ordnung gekennzeichnet, die sich einzig und allein auf das Völkerrecht gründet und keine andere Stütze hat.

Trifft dieses Verständnis staatlicher Souveränität zu und ist demzufolge die so verstandene Souveränität das Merkmal des Staates, das ihn von allem, was nicht Staat ist, unterscheidet, ihn über alles andere erhebt und nicht zuläßt, daß es oberhalb seiner noch etwas gibt, dem er unterworfen sein könnte, dann läßt sich diese Schwäche der internationalen Ordnung überhaupt nicht beheben und muß man sich wohl oder übel damit abfinden. Darum ist es dringend geboten, mit allem Ernst nachzuprüfen, ob dieses Verständnis der staatlichen Souveränität zutrifft oder nicht. Wenn es zutrifft, dann kann es keine höhere und erst recht keine oberste Weltbehörde geben, die befugt wäre, eine für die souveränen Staaten verbindliche rechtliche Ordnung zu setzen, und stark genug wäre, um ihr notfalls Achtung zu erzwingen; dann ist vielmehr jeder einzelne Staat für sich selbst die letzte und höchste Instanz, kann und muß für sich selbst die rechtliche Ordnung setzen oder sich an eine von ihm vorgefundene rechtliche Ordnung binden, die dann, bis er die Bindung widerruft, für sein Verhalten und seine Beziehungen zu den anderen Staaten gelten soll, muß alle seine Entscheidungen aus eigener Machtvollkommenheit und auf seine alleinige Verantwortung treffen, ist auch in Meinungsverschiedenheiten und Streitfragen mit anderen Staaten letzten Endes ganz auf sich selbst angewiesen.

Einen Richter, dessen Spruch streitende Staaten sich zu unterwerfen hätten, kann es bei diesem Souveränitätsverständnis nicht geben; kommt keine gütliche Verständigung zustande, dann bleibt nichts anderes übrig als der Kampf, bei dem nicht das Recht, sondern die Gewalt obsiegt. Einzig und allein auf das Völkerrecht gestützt, ist die internationale Ordnung machtlos und muß daher den souveränen Staaten das Recht zur gewaltsamen Selbsthilfe einräumen, zu deutsch das *Recht, Krieg zu führen;* treffend lautete darum die ursprüngliche Bezeichnung für das Völkerrecht „ius belli et pacis", „Recht des Krieges und des Friedens"[1]. Souveräne Staaten sind zur Kriegführung berechtigt; nur Staaten, die zur Kriegführung berechtigt sind, gelten als „souverän"; das Recht, Krieg zu führen, war (und ist trotz völkerrechtlicher „Ächtung" des Krieges auch heute noch) das Kernstück der „Souveränität".

Daß eine Rechtsordnung, die als letztes Mittel zum Austrag von Rechtsfragen auf den Krieg verweisen muß, an einem äußerst schweren Mangel krankt, mit dem wir uns nicht abfinden dürfen, ohne alles unternommen zu haben, was in unserer Macht steht, um ihm abzuhelfen, darüber sind keine Worte zu verlieren. Wie aber ist zu verfahren, um dieser unserer Verpflichtung zu genügen?

Ursache des nach Abhilfe schreienden Mangels ist das dargelegte Verständnis der staatlichen Souveränität. Darum kommt es entscheidend darauf an und ist vor allem zu prüfen, ob denn dieses Verständnis wirklich zutrifft oder ob es die Souveränität fehlerhaft übersteigert. Besteht es zu Recht, dann folgt daraus

zwingend, daß es nur die Alternative gibt: entweder die Mehr- oder Vielzahl souveräner Staaten oder ein *Welt-Einheits-Staat* unter Ausschluß jeder anderen Lösung. Soll der bestehende Mißstand behoben werden, dann ist das nur möglich, indem man diesen einen Weltstaat als die einzige souveräne Institution oder Instanz errichtet; die Einzelstaaten werden ihrer Souveränität entkleidet und hören damit auf, Staaten im Sinn unseres bisherigen Staatsverständnisses zu sein; die Rechtsordnung verliert ihren internationalen Charakter und wandelt sich zur innerstaatlichen Rechtsordnung des einen Weltstaats. Das ist eine klare Lösung; es fragt sich nur, ob und zutreffendenfalls wie sie sich verwirklichen läßt. Erweist sich dagegen dieses Souveränitätsverständnis als überspannt und darum nicht haltbar, dann entfällt die strenge Alternative und sind andere Lösungen zum mindesten denkmöglich und verlohnt es sich, nach ihnen zu suchen, um, wenn möglich, eine bessere und mehr Aussicht auf Verwirklichung bietende Lösung ausfindig zu machen; der Welteinheitsstaat ist dann nur noch eine unter mehreren sich anbietenden Lösungen.

Problematik des Welteinheitsstaats

Da die Problematik des Weltstaats die ältere ist und an ihr die Problematik der Souveränität sich verdeutlichen und veranschaulichen läßt, empfiehlt es sich, sie vorwegzunehmen und erst anschließend auf die Problematik der Souveränität einzugehen.

Der Gedanke, die ganze Menschheit zu einer politischen Einheit zusammenzuschließen, um das Zusammenleben der Völker freundschaftlich, zum mindesten aber unbedingt friedlich zu gestalten, hat die Menschen schon früh und immer wieder beschäftigt. Nichtsdestoweniger ist es bis heute bei dem Nebeneinander einer Mehr- oder Vielzahl von Staaten geblieben („Staat" hier allerdings in einem sehr allgemeinen und unbestimmten Sinn verstanden), und besteht in weiten Kreisen die Vorstellung, das sei der „natürliche", sich von selbst verstehende, wenn nicht gar der einzig mögliche Zustand. Daran ist jedoch nur soviel richtig, als es in der Tat schätzenswerte Vorzüge mit sich bringt, wenn jedes Volk sein eigenes Staatswesen hat, das es seinem Herkommen, seinen Gewohnheiten, seinen Neigungen und Wünschen gemäß gestalten und in dem es seine ethnische oder nationale Eigenart bewahren und seine kulturellen Überlieferungen pflegen und weiter entfalten kann.

Solange schon allein die räumliche Entfernung zwischen den verschiedenen Völkern nur schwer zu überbrücken war und allein infolgedessen nur lose Beziehungen zwischen ihnen bestanden, ließ sich kaum eine andere Ordnung vorstellen, als daß jedes Land (genau gesprochen müßte man sagen jedes Volk in seinem Land) ein Staatswesen für sich bildet; das trifft heute offenbar nicht mehr zu.

Auf der anderen Seite stehen die sehr ernsten Schwierigkeiten, zu denen es kommen kann, wenn mehrere Völker, namentlich als Mehrheit und Minderheit, im gleichen Staatswesen miteinander leben und auskommen sollen; der Vielvölkerstaat der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie ist diesen Schwierigkeiten erlegen; die Schweiz beweist allerdings, daß sie sich mit viel Einsicht und gutem Willen auch meistern lassen.

Wie dem auch sei, für die christliche Gesellschafts- und Staatslehre war bis vor nicht langer Zeit die Vielzahl der Staaten einfach eine gegebene Tatsache, mit der allerdings eine aus dem *Mittelalter* überkommene Erinnerung im Streit lag. Im Mittelalter herrschte die uns heute kindlich erscheinende Vorstellung, die Länder um das Mittelmeerbecken seien die Welt; sie bildeten den „orbis christianus" („christlichen Erdkreis"), in dem die geistliche Herrschaft dem Papst, die weltliche Herrschaft dem Kaiser zustehe. Wie es nur die eine „katholische", d. i. die ganze Menschheit umfassende *Weltkirche* gebe, so als ihr weltliches Gegenstück auch nur das eine die ganze Christenheit umfassende *„Reich"* – die eine römische Weltkirche und das eine „römische" Weltkaisertum. Diese Vorstellung war allerdings weit entfernt von der Wirklichkeit. Der vermeintlich „christliche" Erdkreis war nicht die Welt, sondern nur ein kleiner Teil der Erdoberfläche; auch die römische Papstkirche umfaßte – spätestens nach der Trennung des Ostens vom Westen – bei weitem nicht die ganze Christenheit.

Heute wissen wir, daß Europa und die wenigen Völker und Länder, die sich noch bis zu den Weltkriegen als „die Welt" ansahen, nicht *die* Welt sind, und weiß die Kirche, daß die Mehrheit ihrer Gläubigen nicht in der sogenannten „alten Welt", sondern in der neuen, namentlich in Lateinamerika, lebt. Ein Rückgriff auf die mittelalterliche Vorstellung kommt heute nicht mehr in Frage. An die Stelle dieses Gedankens ist in kirchlichen Kreisen ein anderer getreten, der in genau entgegengesetzter Richtung verläuft. Nicht mehr „eine Kirche, ein Staat" ist das Modell, sondern umgekehrt, die Vielzahl von Staaten mit begrenztem Hoheitsgebiet im Gegensatz zur einen weltumfassenden Kirche verdeutliche treffend den *Unterschied* zwischen Staat und Kirche und veranschauliche eindrucksvoll die Überlegenheit der einen Kirche über die zerstückelte Staatenwelt. Man mag darin einen Restbestand triumphalistischen Prestigedenkens erblicken und ihn als „ideologisch", d. i. als Verdrängung der gewiß nicht unbegründeten Besorgnis deuten, was der Kirche bevorstehe und in welch verzweifelte Lage sie gerate, wenn sie nicht mehr Konflikte bald mit diesem, bald mit jenem Einzelstaat auszutragen haben werde, sondern ein über unbeschränkte Machtmittel gebietender Welteinheitsstaat sich feindselig gegen sie einstelle und sie bekämpfe; gewiß ein Schreckbild, vor dem nicht die Kirche allein erschaudert.

Bei diesen und anderen Überlegungen ist immer die Alternative unterstellt: entweder die Mehr- oder Vielzahl souveräner Staaten oder der Welteinheitsstaat. Nun steht und fällt aber, wie bereits klargestellt wurde, diese Alternative

mit dem Verständnis der Souveränität, mit dem wir es hier zu tun haben, das zugleich mit der Lehre von der Staatsräson aufgekommen ist und die Souveränität als das kennzeichnende Merkmal der Staatlichkeit versteht mit dem Recht der Kriegführung als Wesenskern. Ob dieses Verständnis der Souveränität zutrifft oder zeitweise zutreffend war, ob es nach einer Zeit unangefochtener Geltung etwa heute fragwürdig geworden ist oder gar sich als brüchig erwiesen hat, darauf kommt es an; das ist nunmehr zu prüfen.

Die Völkerrechtsgemeinschaft vor dem Ersten Weltkrieg

Fragen wir, bevor das Begriffliche zur Sprache kommt, zunächst die *Tatsachen*. Trifft es zu, daß alle Staaten souverän und eben damit als Glieder der Völkerrechtsgemeinschaft galten oder gelten?

Bis zu den Weltkriegen (1914–1918 und 1939–1945) gab es jenen kleinen Kreis der „Mächte" oder „*Großmächte*", die einzig und allein sich selbst als die Völkerrechtsgemeinschaft, d. i. als *Subjekte* des Völkerrechts ansahen und alle anderen, selbst ein so riesiges Land mit so alter und so hoher Kultur wie China, aus diesem Kreis ausschlossen, ihnen mit der Zugehörigkeit zu diesem Kreis auch die damit verbundenen Rechte aberkannten. Alle „anderen" galten bestenfalls als *Objekte* des Völkerrechts, gar nicht zu reden von den Völkern und Ländern, die als zu freier Selbstbestimmung unfähig und darum der Bevormundung bedürftig angesehen wurden und denen man mit dieser Begründung den Status von „Kolonien" aufzwang. Man mag streiten, ob man die Völkerschaften unter ihren Häuptlingen, bevor man sie auf den Status von Kolonien hinabdrückte, als „Staaten" ansehen will oder nicht; niemand aber wird bestreiten, daß ein Land wie China unter seinen Kaisern ein Staat, ja ein hochentwickelter Staat war. China hatte auch kein anderes staatliches oder überstaatliches Gebilde über sich; insoweit war es eindeutig „souverän", aber mit dieser seiner „Souveränität" spielten die Mächte Fußball und sahen darin keine Verletzung des Völkerrechts, sondern erachteten sich dazu auf Grund ihrer Souveränität berechtigt.

Durch die beiden unter schwerster Verletzung des Völkerrechts gegeneinander geführten Weltkriege, in die sie die nicht als Teilhaber der Völkerrechtsgemeinschaft anerkannten Völker als Hilfstruppen hineinzogen, haben die Staaten, die bis dahin allein diese Gemeinschaft bildeten, sich – wenn auch ungewollt – selbst dieses ihres angemaßten Vorrangs entäußert; der koloniale Status wurde abgeschüttelt; heute bestehen nur noch Restbestände davon fort. Konnten im 19. Jahrhundert und noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts diese sogenannten „Mächte" oder „Großmächte" für sich allein unter Ausschluß aller anderen den Anspruch auf absolute, geradezu gottgleiche Souveränität erheben, dann glauben die inzwischen aus dem Kolonialstatus zur Selbständigkeit aufgestiegenen Völker

und Länder als die „Zu-spät-Gekommenen" dies heute nachholen zu müssen und tun es darum um so lauter.

Formal besteht seither streng gleichberechtigte Souveränität aller, die jedoch faktische Abhängigkeit, ja Unterwürfigkeit bis zum Status von „Satellitenstaaten" nicht ausschließt; die Satzung der Vereinten Nationen kennt sogar noch eine *qualitative* Ungleichheit zwischen ständigen und nicht-ständigen Mitgliedern des Weltsicherheitsrats bzw. mit oder ohne Vetorecht.

Materiell gründete die Souveränität, wie sie bis zu den Weltkriegen verstanden und ausgeübt wurde, in dem, was man *„Autarkie"* nannte, d. i. in der Fähigkeit der als souverän anerkannten Staaten, sich selbst zu genügen, alle ihre Aufgaben aus eigener Kraft und mit eigenen Mitteln zu erfüllen, ohne auf fremden Beistand angewiesen zu sein. Die verschiedenen Staaten konnten einander viel Gutes, Schönes und Nützliches bieten, aber das diente der Verschönerung des Daseins, der Bereicherung der nationalen Kultur(en), war aber nicht benötigt und konnte ohne weiteres entbehrt werden. Das hat sich grundlegend geändert; diese Selbstgenügsamkeit und die sich daraus ergebende Unabhängigkeit von anderen besteht nicht mehr.

Dabei wirkt es wie eine Ironie der Weltgeschichte, daß nicht die zurückgebliebenen, sondern gerade die am meisten *fortgeschrittenen Länder* von diesem Wandel der Dinge zuerst und am stärksten betroffen wurden. Gerade sie sehen sich – nicht zuletzt in Auswirkung des zwischen ihnen bestehenden und immer mehr sich verdichtenden Geflechts von Beziehungen – vor immer größere und schwierigere Aufgaben gestellt, die kein einzelner Staat mehr für sich allein lösen kann, zu deren Lösung vielmehr ein jeder sich darauf angewiesen sieht, daß andere Staaten sich bereit finden, einsichtig und gutwillig mitzuwirken. Immer zahlreicher werden die Aufgaben – und darunter äußerst dringliche und unaufschiebbare –, zu denen es der Mitwirkung einer großen Zahl, in Einzelfällen mehr oder weniger aller einigermaßen bedeutenden Staaten bedarf, wo die Weigerung auch nur eines von ihnen genügt, um das Ganze zu vereiteln.

Aber auch dieses Maß tatsächlicher wechselseitiger Abhängigkeit reicht offenbar noch nicht aus, um das überhohe Selbstbewußtsein der Staaten zu dämpfen; die Kehrseite dieser Abhängigkeit, d. i. die damit gegebene Möglichkeit, andere zu erpressen, scheint bei einigen Staaten dieses Selbstbewußtsein eher noch zu steigern. Objektiv aber ist damit erwiesen und für jedermann ersichtlich geworden, daß dem in diesem Sinn verstandenen Anspruch auf Souveränität der Boden unter den Füßen fehlt. Die Frage nach der Souveränität muß heute neu gestellt werden.

Zur recht verstandenen Souveränität

Dem rechten Verständnis der Souveränität bringt ein Wort uns näher, das die Franzosen dafür geprägt haben; Souveränität ist danach schlicht und recht „le droit du dernier mot", *„das Recht, das letzte Wort zu sprechen"*. Damit ist im Grund alles gesagt. Man braucht jetzt nur noch zu fragen, wem dieses Recht zustehe. Dann blitzt sofort die Erkenntnis auf, daß das nicht immer ein und derselbe ist und daß es schon gar nicht notwendig immer der Staat sein muß. Das Recht, in allen Dingen das letzte Wort zu sprechen, kann offenbar nur *Gott* zukommen, der durch sein Wort den Anfang aller Dinge gesetzt hat. Bestünde Souveränität darin, dann wäre Gott allein „souverän" (selbstverständlich kann man Souveränität so definieren, aber das ist dann keine Sachaussage, sondern eine Sprachgebrauchsregelung und nicht mehr).

In Wirklichkeit verhält es sich so, daß für jede Angelegenheit im einzelnen zu ermitteln ist, wer darüber das letzte Wort zu sprechen hat. Das bestimmt sich nach dem *Gegenstand*, um den es geht, nach dem gefragt wird oder über den zu entscheiden ist. Die katholische Soziallehre hat immer mit Nachdruck betont, daß in eigenen Angelegenheiten der *Familie*, d. i. solchen, die in ihrer Reichweite nicht über den Kreis der Familie hinausgreifen, das letzte Wort der Familie selbst zusteht. Daß in geistlichen (religiösen, näherhin in kirchlichen) Angelegenheiten der *Kirche* und nur ihr allein das Wort überhaupt und erst recht das letzte Wort zusteht, ist so einsichtig, daß selbst der Staat, soweit er nicht den Anspruch erhebt, zugleich auch Glaubensgemeinschaft („Kirche") zu sein, dem Rechnung trägt und sich nicht zum Richter beispielsweise über Glaubensfragen aufwirft.

Wer immer in einer Angelegenheit auch nur mitsprechen, erst gar das letzte Wort sprechen will, muß dartun, daß es seine Angelegenheit ist. Für den *Staat* kann nichts anderes gelten; auch er muß dartun, daß und warum in diesem Fall, in dieser Sache oder diesem Sachbereich *ihm* das letzte Wort zukommt.

Geht man den Dingen auf den Grund, dann stellt sich heraus, daß der Staat für vieles, womit er sich befaßt, schlechterdings unzuständig ist, also kein Wort und schon gar nicht das letzte Wort zu sprechen hat, und daß vieles von dem, was er an sich gerissen oder das man ihm aufgedrängt hat, ebensogut oder noch besser von anderen getan werden könnte, an die er es abgeben oder die ihn davon entlasten könnten.

Die vermeintliche Alternative „Vielzahl von Staaten oder Welteinheitsstaat" gibt es nicht; ihr liegt die irrtümliche Vorstellung zugrunde, alle Souveränität müsse auf ein und derselben Ebene liegen, nämlich auf der Ebene der (National-)Staaten, wie diese sich selbst im 19. Jahrhundert verstanden und damals vielleicht sogar mit einigem Grund verstehen konnten. Trotz allem inzwischen eingetretenen Wandel der Dinge wollen sie aber auch heute noch so verstanden sein und beanspruchen, obwohl es immer unrealistischer wird, im-

mer noch für alles das letzte Wort, auch für Dinge, die ihrer Zuständigkeit schlechterdings entwachsen sind, weil sie Dimensionen angenommen haben, denen gegenüber jeder einzelne Staat für sich allein ohnmächtig ist, oder weil sie ihrer Natur nach nur im Zusammenwirken mehrerer, wenn nicht gar aller Staaten bewältigt werden können. Wofür der einzelne Staat die Verantwortung nicht tragen kann, dafür hat er auch nicht das letzte Wort zu sagen; nach Maßgabe seiner sachlichen Beteiligung hat er beim Fällen des letzten Entscheids *mitzusprechen*, aber auch nicht mehr.

Wie schon angedeutet, führt die Lehre von der *Staatsräson* unmittelbar dazu, dem in ihrem Sinn verstandenen Staat absolute und universale Souveränität zuzuschreiben. Kein Wunder daher, daß der Staat in dem Maß, wie diese Lehre sich verbreitete, die Souveränität der unter ihm bestehenden kleineren und engeren Gemeinschaftsgebilde zu sich hinaufzog und in sich hineinsog; da es ohnehin oberhalb seiner nichts gab, lag nunmehr alle Souveränität in seiner Ebene, war in diesem Sinn restlos „eingeebnet“ [2].

Träger der Souveränität

Heute erkennen wir, daß die im 19. Jahrhundert auf die Spitze getriebene Ein-Ebnung der Souveränität auf die eine Ebene des (National-)Staats, zeitgeschichtlich bedingt, ein zeitgeschichtlich bedingter Irrtum war. Für viele und darunter höchst gewichtige Angelegenheiten kann (und soll) das letzte Wort *unter* der Staatsebene gesprochen werden, beispielsweise auf der Ebene der Ortsgemeinden oder höherer Gemeindeverbände. Ebenso lassen sich *oberhalb* des Staats Einrichtungen schaffen und sind inzwischen in großer Zahl und in vielfältiger Gestalt geschaffen worden, die den Staaten Aufgaben abnehmen, und denen mit der Zuständigkeit dafür also dann auch das Recht zuzustehen hat, das letzte Wort darüber zu sprechen. Dieses Recht ihnen abzutreten, sperren die Einzelstaaten sich bisher, selbst wenn die verfassungsrechtliche Möglichkeit – wie im Fall unserer Bundesrepublik – eigens vorgesehen ist (GG Art. 24). Solche nicht mehr bloß zwischenstaatliche (internationale), sondern überstaatliche (supranationale) Einrichtungen sind noch bei weitem kein Welteinheitsstaat und brauchen es auch nicht zu sein.

Andere Angelegenheiten können *„freien“ Kräften* überlassen werden, die damit vielfach besser fertig werden als staatliche Stellen; in diesem Sinn kennen wir beispielsweise die „Tarifhoheit“ der Arbeitsmarktparteien (GG Art. 9). Es genügt, daß der Staat wirksamen Einspruch einlegen kann, wenn Interessen der Gesamtheit gefährdet werden, die er wahrzunehmen hat oder die nur er ausreichend zu schützen imstande ist.

Daß über Sach- oder Tatfragen zu urteilen, d. i. darüber, ob etwas ist oder

nicht ist, ob es sich so oder anders verhält, der *Sachverständige* „kompetent" ist und das letzte Wort zu sprechen hat, versteht sich von selbst, doch das steht hier nicht zur Erörterung. Hier geht es um die Befugnis, *Entscheidungen* zu treffen, d. i. einmal anzuordnen oder zu gebieten, was zu geschehen und was zu unterbleiben hat, zum anderen Mal in Streitfällen zu „erkennen", was „Rechtens" ist.

Verbindliche *Anordnungen* zu treffen ist offenbar derjenige befugt, der die Verantwortung (Mitverantwortung oder Alleinverantwortung) dafür trägt oder der von den Auswirkungen betroffen wird, mit einem Wort der, „den es angeht". Auch dem Staat steht nur in diesem Umfang das Wort zu.

Rechtsstreit zwischen Staaten

Nicht ebenso einfach verhält es sich bezüglich der Wahrung eigener *Rechte* und der Entscheidung streitiger *Rechtsfälle*. Dazu bedarf es längerer Ausführungen, die ins Zentrum der Souveränitätsproblematik hineinführen.

Auch hier hat zunächst der einzelne seine Rechte zu wahren und sie im Weg der *Selbsthilfe*, notfalls, d. i. im Fall des Notstands und der Notwehr, sogar im Weg gewaltsamer Selbsthilfe durchzusetzen. Da aber jeder als Richter in eigener Sache dazu neigt, einseitig zu urteilen, und damit die Gefahr gegeben ist, daß die Gerechtigkeit verletzt wird, zugleich aber, da um des Rechtsfriedens willen gewaltsame Auseinandersetzungen soviel wie möglich vermieden werden sollen, haben wir Einrichtungen der Rechtsprechung geschaffen, die im Rechtsstreit das letzte Wort zu sprechen haben, und haben die zwangsweise Durchsetzung des Rechts der *öffentlichen Gewalt* vorbehalten. In dieser wohlmeinenden Absicht und mit diesem hohen Ziel haben wir im Lauf der Zeit zunächst die höhere, später auch die niedere Gerichtsbarkeit und damit die Gerichtsbarkeit insgesamt auf höhere Ebenen, zuletzt auf die Ebene des Staats hinaufgezogen und ihm allein die Befugnis zuerkannt, das „als Recht Erkannte" mit Zwangsgewalt durchzusetzen. Das ist ein im Lauf der Zeit erreichter hoher Stand der *Rechtskultur*, der sich keineswegs von selbst versteht; er ist auch nicht vollkommen verwirklicht und wird sich niemals restlos verwirklichen lassen. Der Staat ist nicht allgegenwärtig; wo der staatliche Schutz versagt, bleibt dem einzelnen das unentziehbare Recht, sein angegriffenes Recht notfalls auch gewaltsam zu verteidigen und – der Fall wird selten sein, kann aber auch nicht völlig ausgeschlossen werden – sein ihm vorenthaltenes Recht sich zu nehmen. Grundsätzlich aber ist, nachdem wir diesen Stand der Rechtskultur einmal erreicht haben, der Staat allein befugt, in streitigen Rechtsfragen (dazu zählt unter anderem die Strafgerichtsbarkeit) das letzte, gegebenenfalls im Weg des Rechtszwangs durchzusetzende Wort zu sprechen.

Wie aber verhält es sich diesbezüglich, wenn der *Staat* selbst in einen Rechtsstreit verwickelt, sein Recht angegriffen oder ein ihm zustehendes Recht ihm verweigert wird? Gemeint ist nicht ein Rechtsstreit zwischen dem Staat und einem seiner Bürger; dafür hat die Rechtskultur fortgeschrittener Länder die Lösung gefunden, daß der Staat in solchen Fällen dieser Art vor seinen eigenen Gerichten „Recht nimmt". Das tut seiner Würde keinen Abtrag; indem er sich in dieser Weise vor dem Recht beugt, ehrt er nur sich selbst.

Die Schwierigkeit liegt bei Rechtsstreitigkeiten *zwischen Staaten.* Für deren Regelung ist offenbar ein vergleichbarer Stand der Rechtskultur noch nicht erreicht. Während der Bürger sich nur noch in streng umgrenzten Ausnahmefällen auf gewaltsame Selbsthilfe angewiesen sieht, ist das für den Staat im Verhältnis zu anderen Staaten, wenn keine gütliche Verständigung zustande kommt, auch heute noch der Regelfall. Die heutige internationale Ordnung, die zwar die Oberhoheit des Völkerrechts anerkennt, versagt eben diesem Völkerrecht den Sprecher, der in Streitigkeiten zwischen souveränen Staaten das letzte Wort zu sprechen hätte, der sowohl rechtlich befugt als auch tatsächlich imstande wäre, den von ihm gefällten Rechtsspruch durchzusetzen und notfalls auch Zwang dazu anzuwenden. Genau darin besteht der grundsätzliche Mangel unserer heutigen internationalen Ordnung. Solange er nicht behoben ist, bleiben die Staaten für die Wahrung ihrer Rechte ganz auf sich selbst angewiesen.

So gesehen ist das, was die Staaten ihre „Souveränität" nennen, kein Ausfluß gottgleicher oder auch nur entfernt gottähnlicher Hoheit, sondern ein Rückstand unserer bzw. ihrer Rechtskultur, eine beklagenswerte Folge eines bisher nicht behobenen Mangels unserer internationalen Ordnung. Solange es nicht gelingt, diesen Mangel zu beheben, ist jeder Staat – genau wie jeder einzelne Mensch – befugt, soweit erforderlich sich selbst zu seinem Recht zu verhelfen und dazu unter Wahrung eines angemessenen Verhältnisses zwischen Mittel und Zweck notfalls auch Gewalt anzuwenden. Während aber für Auseinandersetzungen im Privatbereich dieses Erfordernis und die daraus erfließende Befugnis, wie bereits angedeutet, nur noch im Ausnahmefall besteht, den wir als nicht zu beseitigenden Restbestand beklagen und als beschämend empfinden, neigen die Staaten im Sinn einer Staatslehre, die jahrhundertelang herrschend war und auch heute noch zahlreiche Anhänger hat, dazu, sich dieser Befugnis zu rühmen, darin nicht nur ein Merkmal, sondern den Wesenskern ihrer Souveränität zu erblicken und um jeden Preis, auch um den Preis noch so hoher Rüstungskosten mit dem Risiko eines Atomkriegs, in dem es keinen Sieger geben kann, daran festzuhalten.

So läßt sich als *Ergebnis* feststellen: die Rechtskultur, die im innerstaatlichen Bereich einen achtenswert hohen Stand erreicht hat, befindet sich, was den zwischenstaatlichen Bereich angeht, in unerträglichem Rückstand. Dem Völkerrecht fehlt immer noch der „Sprecher", dem die unerläßlichen Befugnisse in bezug

auf Rechtsprechung und vor allem auf Anwendung von Rechtszwang in Streitfragen der Staaten untereinander zustünden. Die Einebnung der Souveränität auf der einen Ebene des Staates war es, die zu allen Verlegenheiten geführt hat. Stockt man auf sie noch das Monopol der Rechtsprechung und der Anwendung von Rechtszwang auf und interpretiert es als Ausfluß der beim Staat monopolierten Souveränität, dann ergibt sich begriffsnotwendig, daß es keine Instanz oder Institution geben kann, die den Staaten gegenüber Recht zu sprechen und notfalls Rechtszwang anzuwenden befugt wäre. Eine solche Instanz oder Institution wäre ex definitione selbst souveräner Staat, ja der einzige souveräne Staat; alle bisherigen Staaten wären ihrer Souveränität und damit ihrer Staatlichkeit entkleidet. Mit dieser definitorischen Festlegung hätten wir uns wieder in die strikte Alternative „entweder Mehr- oder Vielheit souveräner Staaten oder Welteinheitsstaat" verstrickt; als einzig mögliche Lösung bliebe wiederum nur der Welteinheitsstaat.

Exekutive des Völkerrechts

Eine Exekutive, wie das Völkerrecht sie unbedingt benötigt, läßt sich offenbar zur Zeit und auf absehbare Zeit nicht verwirklichen. Immerhin haben wir seit einigen Jahrzehnten einen Weltgerichtshof und Einrichtungen internationaler Schiedsgerichtsbarkeit, allerdings mit der Maßgabe, daß es für die Staaten keinen Einlassungszwang und nur in beschränktem Umfang eine Einlassungspflicht gibt. Wir wissen auch, daß, wenn es um „vitale Interessen" geht, kein Staat sich freiwillig, sondern nur, wenn er sich unausweichlich dazu genötigt sieht, auf ein richterliches oder schiedsrichterlichen Verfahren einläßt, und daß Staaten, die sich stark genug dazu fühlen, sich über ergangene Entscheidungen oder Schiedssprüche nicht einmal nur in ganz seltenen Ausnahmefällen hinwegsetzen, wenn sie ihnen nicht passen.

Damit läuft alles auf die Frage nach einer *wirksamen Exekutive des Völkerrechts* hinaus. Wie könnte man sich eine solche Exekutive vorstellen, wie ließe sie sich schaffen?

Erste Versuche in dieser Richtung waren der *Völkerbund* von 1919 und die *„Vereinten Nationen"* von 1945. Daß weder der nur kurze Zeit bestandene Völkerbund noch die heute bestehenden „Vereinten Nationen" sich als hinreichend effiziente Exekutive erwiesen haben, darüber lassen die immer wieder enttäuschenden Erfahrungen keinen Zweifel. So gewann zeitweilig der Gedanke an einen Welteinheitsstaat wieder Auftrieb. In „Pacem in terris" hat Papst Johannes XXIII. befürwortend auf ihn hingewiesen; das Zweite Vatikanische Konzil hat die Pflöcke wieder etwas zurückgesteckt[3].

Eine internationale politische Ordnung, die wirklich den Namen „Ordnung"

verdient, hätten wir in dem Ausmaß, in dem sie den Frieden sichert und den Krieg ausschließt. Auf den ersten Blick scheint der *Welteinheitsstaat* geeignet, das zu gewährleisten. Staaten, die miteinander in Streit geraten, woraus sich Kriege entwickeln könnten, und die kraft ihrer Souveränität zur Kriegführung befugt wären oder sich als dazu befugt ansähen, gäbe es nicht mehr. Das Völkerrecht hätte keine Subjekte mehr und wäre damit gegenstandslos geworden; eines Sprechers oder einer Exekutive bedürfte es nicht mehr. Der völkerrechtliche Krieg entfiele; sehr zu befürchten ist allerdings, daß sich damit nichts Wesentliches ändern, vielmehr nur die zwischenstaatlichen Streitigkeiten sich in innerstaatliche, der völkerrechtliche Krieg sich in Bürgerkrieg verwandeln würde.

All dies führt zu der Erkenntnis: selbst dann, wenn der Welteinheitsstaat sich heute verwirklichen ließe, verlohnt es sich nicht, über ihn, über die Vorteile, die er bringen, und über die Nachteile, mit denen er verbunden sein könnte, nachzudenken. Genau besehen ist er gar keine Lösung; wir müssen uns nach anderen Lösungen umschauen.

„Nie wieder Krieg!"

Davon wäre nunmehr zu handeln, doch muß das dem dafür „kompetenten" Sachverständigen überlassen bleiben. Darum nur dieses: „Nie wieder Krieg" ist ein für uns alle streng verpflichtendes Ziel. Angesichts unserer menschlichen Anfälligkeit für Sünde und Unrechttun werden wir dieses Ziel niemals voll, immer nur annäherungsweise erreichen. Diese ernüchternde Einsicht hebt die Verpflichtung nicht auf, macht sie vielmehr nur noch schwerer und dringender. Zu Unrecht wird die alte Lehre vom sogenannten „gerechten Krieg" verlästert; richtig verstanden traf sie auf das, was man früher als Krieg kannte, durchaus zu. Aber der heutige Krieg ist nicht mehr dasselbe, was der Krieg einmal war. Wenn die Hl. Schrift vom Frühjahr spricht als von der Zeit, zu der die Könige zum Krieg auszuziehen pflegten, dann waren diese Kriege wohl kleinen Raubzügen ähnlicher als dem, was wir uns heute als Krieg vorstellen. Wenn Abraham mit 318 Knechten fünf Könige schlug und das von ihnen entführte Beutegut zurückholte, dann waren diese Könige nach unserem Begriff wohl kleine Bandenführer oder Räuberhauptleute. Etwas ganz anderes war der Söldnerkrieg der beginnenden Neuzeit, der sich jetzt in den entkolonialisierten Ländern zu wiederholen scheint. Wieder etwas ganz anderes ist der Krieg mit Atomwaffen, mit denen man alles Leben auf dieser Welt auslöschen kann. Konnte man früher im allgemeinen die Verhältnismäßigkeit von Mitteln und Zweck als gewahrt unterstellen, so trifft beim heutigen „totalen Krieg", erst bei dem gar mit strategischen Atomwaffen geführten, so gut wie sicher das gerade Gegenteil

zu. So ist es kein Wunder, daß vieles, was man früher über den Krieg, wie man ihn damals kannte, zutreffend aussagen konnte, auf den Krieg, wie er heute ist, und erst recht über den Krieg, wie er, mit strategischen Atomwaffen geführt, morgen sein kann und voraussichtlich sein wird, nicht mehr zutrifft.

Die Frage, wie sich ein für allemal der Krieg verhüten und der ewige Friede sichern ließe, bleibt unbeantwortet. Eine Reihe von Fachwissenschaften, darunter eine eigene Disziplin Friedensforschung, befaßt sich damit, geeignete Verfahrensweisen auszuarbeiten, wie sich Kriegsgefahren vermeiden lassen, beispielsweise wie man durch kluge Verhandlungstechnik es dem Gegner erleichtern kann, nachzugeben und Zugeständnisse zu machen, „ohne das Gesicht zu verlieren", und vor welchen Fehlern man sich hüten muß, weil sie leicht zu „Eskalationen" führen u. a. m. Solche Bemühungen können viel Schlimmes verhüten; man sollte ihre Bedeutung nicht gering veranschlagen.

Menschenwürde und Menschenrechte

Ob Zusammenschlüsse von Staaten zu sogenannten „Blöcken" (auch zu einem Block der „Blockfreien") dazu beitragen, die Gefahr kriegerischer Verwicklungen zu verringern, oder umgekehrt dazu angetan sind, die Interessengegensätze zu verschärfen und zu gewaltsamer Entladung zu bringen, ist in anderem Zusammenhang zu prüfen. Hier soll nur in aller Kürze noch von der *Grundlage* die Rede sein, mit der jede nationale und internationale Ordnung, gleichviel ob politisch, sozial, ökonomisch oder kulturell, steht und fällt: Das ist die Achtung der *Menschenwürde* und die Anerkennung der sie sichernden *Menschenrechte.*

Jederzeit hat die Kirche mit Nachdruck betont, wie hoch Gott den Wert und die Würde des Menschen achtet; sie wandte sich damit aber vorzugsweise an den einzelnen Menschen selbst und belehrte ihn, um welchen Preis er erkauft sei, und hielt ihn an, sich dessen bewußt zu sein und so zu leben, wie er es der ihn auszeichnenden Würde seiner Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft schuldig sei; eben darum sprach sie auch lieber von der Christenwürde, in der die Menschenwürde, ohne genannt zu werden, eingeschlossen ist.

Der Staatenwelt gegenüber kann die Kirche sich auf die Christenwürde nicht berufen; ihr gegenüber muß sie zurückgreifen auf die dem Menschen kraft seiner Menschennatur eigene Menschenwürde und auf die seit der Französischen Revolution die öffentliche Meinung beherrschenden Menschenrechte. Leider hat die Kirche lange Zeit sich den Menschenrechten gegenüber Zurückhaltung auferlegt; sie wollte unbedingt den Eindruck vermeiden, als ob sie deren revolutionäre Herkunft sanktionierte. Über diesen Stolperdraht hat sich erst Johannes XXIII. in seiner letzten Enzyklika „Pacem in terris" hinweggesetzt. Seither

kann die Kirche in allem Freimut auch atheistischen Staaten gegenüber für die Menschenrechte eintreten, nicht nur für die Menschenrechte ihrer eigenen Gläubigen in diesen Ländern, sondern aller Menschen, die in der Ausübung nicht nur ihrer Religion, sondern aller dem Menschen zustehenden Freiheitsrechte widerrechtlich beschränkt, wenn nicht dieser Freiheiten gänzlich beraubt sind.

In Helsinki, der ersten internationalen Konferenz seit dem Wiener Kongreß 1815, an der der Hl. Stuhl wieder in voller Gleichberechtigung mit den souveränen Staaten teilnahm, hat die Kirche ihre Unterschrift unter das Schlußdokument gesetzt und damit vor aller Welt ihr Bekenntnis zu den Menschenrechten abgelegt. Jedermann weiß, daß nicht alle Staaten die Menschenrechte gelten lassen, und daß selbst Staaten, die ihnen in Worten ihrer Verfassungsurkunde und internationaler Konventionen Anerkennung zollen, tatsächlich ihnen in großem Maß zuwiderhandeln. Die Kirche wird ihre Unterschrift ernst nehmen; ihr Eintreten für die Menschenrechte ist ein gewichtiger Beitrag zur Festigung der internationalen Ordnung.

ANMERKUNGEN

[1] Die Alten verstanden unter „Völkerrecht" („ius gentium") etwas völlig anderes, nämlich das Recht oder die rechtlichen Einrichtungen, die sich, wenn auch in sehr verschiedenen Abwandlungen, bei allen Völkern finden, so z. B. das Eigentumsrecht u. a. m.

[2] In letzter Strenge war diese „Ein"-Ebnung der Souveränität allerdings niemals verwirklicht. Nicht selten war die Staatlichkeit selbst in die beiden Ebenen Gesamtstaat und Gliedstaaten aufgeteilt, bei uns auf Reich (jetzt Bund) und Länder, in der Schweiz auf Eidgenossenschaft und Kantone.

[3] Über Fragen dieser Art kann die Kirche eine verbindliche Lehre offenbar nicht aufstellen. Aber für ihren eigenen Gebrauch, für ihren Verkehr mit den Staaten und mit den sich ständig vermehrenden zwischen- und überstaatlichen Institutionen bis hinauf zu den Vereinten Nationen muß sie sich über sie eine Meinung bilden und sich Rechenschaft geben über die Gründe, auf die hin sie zu dieser Meinung kam, und wird sich angelegen sein lassen, diese nicht nur zur Kenntnis ihres jeweiligen Verhandlungspartners, sondern auch der Öffentlichkeit zu bringen. Bei dieser Meinungsbildung kann sie sehr wohl auch irren, kann, wie es schon bei ihrer mittelalterlichen Vorstellung von Weltkirche und Weltreich der Fall war, von irrigen Voraussetzungen ausgehen. Auf jeden Fall aber nötigt sie der ständige Wandel der Dinge, ihre Meinung und die Gründe, auf die sie sich dafür stützt, immer wieder zu überprüfen und sich für die ständig neu auftretenden Fragen offenzuhalten. Auch insofern ist ihre Lage keine andere als diejenige der Rechtswissenschaft, insbesondere der Staats- und Völkerrechtslehre; läßt der Stand der Dinge und die ihm entsprechende Erkenntnis sich nicht in die uns geläufigen Begriffe, hier die Fachsprache der Rechts- und Staatswissenschaften, bei der Kirche die Fachsprache ihrer Theologie fassen, dann gilt es, die dafür notwendige Sprache zu schaffen; an der Enge überkommener Begriffe darf die Klärung keiner Frage scheitern.

Klaus Schatz SJ

Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jahrhunderts

Im Jahre 1634 machten spanische Dominikaner, erst seit drei Jahren von den Philippinen nach China gekommen, in der südchinesischen Provinz Fu-kien eine bestürzende Entdeckung[1]. Stutzig geworden durch die Feststellung, daß die von den Jesuiten unterwiesenen chinesischen Christen für ihre familiären Ahnen-Gedenkfeiern dieselbe Vokabel („tsi") gebrauchten, mit der sie auch das christliche Meßopfer bezeichneten, gingen sie der Sache nach. Das Ergebnis ihrer Nachforschungen schien ihre schlimmsten Ahnungen zu bestätigen. Bei diesen Gedenkfeiern wurden vor den Täfelchen der Ahnen nicht nur Kerzen angezündet, sondern auch Weihrauch dargebracht, Verbeugungen bis zum Berühren des Bodens mit der Stirne geleistet und sogar Speisen und Getränke als Opfer hingegeben, um anschließend gemeinsam verzehrt zu werden. Für die Dominikaner war nun jeder Zweifel beseitigt, daß diese Christen weiterhin Götzendienst trieben. Ihre Reaktion war entsprechend: der Dominikanerpater Morales stellte sie in unglaublicher, jedoch in Anbetracht der Sache, um die es ging, verständlicher Schroffheit vor die Alternative, entweder sofort die Ahnentäfelchen zu verbrennen oder endgültig aufzuhören, sich Christen zu nennen: in diesem Fall sollten sie sich für schlechter als die Heiden ansehen! Diese jedoch beriefen sich nun auf die Jesuiten, die ihnen diese Praktiken erlaubt hatten.

Dabei kann man den Dominikanern nicht vorwerfen, daß sie in dieser ersten Phase nicht das Gespräch mit den Jesuiten gesucht hätten. Aber abgesehen davon, daß bereits mannigfache Spannungen das Verhältnis zwischen den Orden vergiftet hatten, war das Problem dies, daß die in China wirkenden Jesuiten zwar bereit waren, den Dominikanern in der Ritenfrage Auskunft und Aufklärung zu bieten, nicht jedoch die bereits getroffene Entscheidung noch einmal in Frage zu stellen, nachdem unter den Jesuitenmissionaren selbst nur mit Mühe ein Konsens erreicht worden war. Die Dominikaner jedoch verlangten gerade dies, daß die Jesuiten zusammen mit ihnen noch einmal die ganze Frage überdachten. Sie waren zwar bereit, in Fragen des praktischen Vorgehens sich den Jesuiten anzupassen, nicht jedoch in einer Frage, die den Glauben tangierte, sich diskussionslos der innerhalb des Jesuitenordens getroffenen Entscheidung zu beugen[2]. Dies war von ihrer Sicht aus nur zu verständlich; anderseits wurde hier von den Jesuiten Unmögliches verlangt, wenn diese mit ihren 50 Jahren

China-Erfahrung ihre Entscheidung wegen der Zweifel und Bedenken von Neulingen, die zudem manchmal, kaum im Land, bereits dazu neigten, mit der Miene von Inquisitoren aufzutreten, neu in Frage stellen sollten[3]. Die Jesuiten konnten die Dominikaner (und die sich ihnen anschließenden Franziskaner) nicht als gleichberechtigte Partner für eine neue Entscheidung akzeptieren.

Dies war der Beginn des vielberedeten *Ritenstreits*, der die ostasiatischen Missionen über ein Jahrhundert erschütterte[4]. *Vordergründig* und in erster Linie ging es bei ihm um die Frage nach dem *religiösen* (d. h. götzendienerischen oder wenigstens abergläubischen) oder in erster Linie *bürgerlich-profanen* Charakter der Riten der Ahnenverehrung und ebenso der Konfuziusverehrung in China. Andere Einzelfragen (wie das Problem der Gottesnamen oder die Unterlassung bestimmter im Osten anstößiger christlicher Zeremonien) traten demgegenüber zurück oder waren jedenfalls nicht von derselben praktischen Bedeutung. Nun konnte nicht bestritten werden, daß diese Riten in der Masse des Volkes mehr oder weniger massiv religiös-magische Bedeutung hatten, daß man an die quasi-sakramentale Präsenz der Ahnengeister in den Gedenktäfelchen glaubte (die meist sogar die Inschrift trugen „Sitz der Seele") bzw. daran, daß diese auf die Opfer ihrer Nachkommen angewiesen seien (u. a. wurde auch Papiergeld bei diesen „Ahnenopfern" verbrannt, damit es die Ahnen im Jenseits empfingen und sich dafür etwas kaufen konnten). Anderseits gab es die „aufgeklärte" Interpretation der intellektuellen Elite, der Literaten, die meist weder an Ahnengeister noch überhaupt an ein Fortleben nach dem Tod glaubten, jedoch diese Riten als bürgerliche Konvention und Ausdruck familiärer Pietät mitpraktizierten, ohne die zugrunde liegenden Glaubensvorstellungen zu teilen.

War es erlaubt, sich an diese Interpretation als offizielle und authentische zu klammern, wenn anderseits eine kategorische Ablehnung die Christen unweigerlich aus ihrem Familienclan ausstoßen, gesellschaftlich ins Abseits drängen, ja die Chancen einer Gewinnung Chinas für die christliche Mission, zumal mit Hilfe der führenden Mandarinenkaste, aller vernünftigen Voraussicht nach auf Null reduzieren mußte? Auch unter den Jesuiten, die seit 1583 in China wirkten, war diese Frage umstritten. Aber schließlich setzte sich bei ihnen die Richtung der vorsichtigen Duldung durch. Dabei gingen sie zweifellos von der historisch unzutreffenden Annahme aus, daß die Ahnenverehrung von Kung-fu-tse (551–479 v. Chr.) begründet und daher seine bereits „aufgeklärte" Interpretation die ursprüngliche und authentische sei. Heute wissen wir längst, daß der historische Ursprung des Ahnenkults im vorkonfuzianischen Animismus liegt[5].

Wichtiger noch ist jedoch, daß es sich bei der jesuitischen Tolerierung der Riten um nicht mehr als um *vorsichtige Duldung* handelte. Daß die Riten der Ahnen- und Konfuziusverehrung keineswegs unbedenklich waren, und daß es deshalb nur darum gehen konnte, sie in einer Übergangsphase dann zu tolerieren, wenn man sich ohne schweren Nachteil, ohne Ausschluß aus der eigenen Familie und

ohne Ruin der beruflichen Karriere, ihnen nicht entziehen konnte, dies war, wenigstens in den Anfangsjahren, durchaus den meisten Jesuitenmissionaren bewußt. Weil diese Gebräuche in ihrer Bedeutung schillernd waren und nicht eindeutig als Götzendienst oder Aberglauben verstanden werden mußten, konnte man in ihnen nicht von vornherein eine Verleugnung des Glaubens erblicken und darum auch nicht ein Nein zu diesen Riten bis zur eventuellen Konsequenz des Martyriums verlangen. Schon hier wird deutlich, daß es sich nicht einfach um ein Akkommodationsproblem handelt. Daß die Kirche in China chinesische Gestalt annehmen und alle einheimischen Werte rezipieren müsse, war gerade für die chinesischen Jesuiten ein echtes Ideal und nicht bloß eine am Anfang mit schweren Bedenken zu leistende Konzession. Bei der Ahnenverehrung jedoch ging es um nicht mehr als Toleranz und Konzession.

Für die Vertreter der Bettelorden jedoch, die Dominikaner und Franziskaner, die 50 Jahre später, 1631 und 1633, nach China kamen, stand der götzendienerische Charakter der Riten fest, zumal sie sich hier auf den faktischen Volksaberglauben berufen konnten, während umgekehrt die Jesuiten sich auf die klassischen chinesischen Schriften, vor allem Kung-fu-tse (latinisiert Konfuzius) und die Interpretation der Literaten stützten. Dabei ist freilich hervorzuheben, daß die Gleichsetzung von Jesuiten mit Ritenbefürwortern und Dominikanern-Franziskanern mit Ritengegnern nur im großen und ganzen zutrifft. Es gab immer einzelne Jesuiten, die im Ritenstreit auf der Gegenseite standen, ebenso wie es Angehörige der Bettelorden gab, die eine tolerante Haltung befürworteten. Auch gab es zwischen dem Ja und Nein mannigfache Zwischenpositionen, die die Grenze zwischen eindeutig götzendienerischen oder abergläubischen und noch gerade tolerierbaren Riten jeweils verschieden ansetzten.

Die Ritenfrage selbst, vor allem die schwer lösbare Tatsachenfrage, ob und in welchem Ausmaß es sich dabei um „religiöse" oder bürgerlich-familiäre Gebräuche handelte (wahrscheinlich ist diese scharfe Alternative im Grund abendländisch!), verdeckt jedoch mehr den wirklichen Gehalt der Auseinandersetzungen. Im *Hintergrund* standen vielmehr unterschiedliche Optionen und Prioritäten, welche die Rolle christlicher Mission und christlichen Zeugnisses im Kontext einer nichtchristlichen Kultur betrafen, bzw. verschiedene Vorstellungen von dem, was wir heute als „Inkulturation" bezeichnen würden. Dabei wäre es zweifellos allzu vereinfacht, ja z. T. direkt falsch, den Gegensatz zwischen Riten-Befürwortern und Riten-Gegnern auf die Formel „Europäismus oder Anpassung" (bzw.: europäisches oder asiatisches Christentum) zu bringen. Diese Darstellung, verbunden mit dem üblichen Klischee, daß nur engstirnige europazentrierte Kurzsichtigkeit das weitschauende Experiment der Jesuiten zum Scheitern gebracht und damit die größte Katastrophe der neuzeitlichen Missionsgeschichte verursacht habe, hat sich zwar seit der Darstellung Huonders von 1921 immer mehr durchgesetzt und ist heute die gängige. Es ist auch gewiß an

dieser Sicht nicht alles falsch. Dennoch erfaßt sie nicht den Kern der Problematik. Der Ritenstreit war mehr als ein einfaches Anpassungsproblem.

Wie wenig hier die wahren Fronten verstanden werden, geht nicht zuletzt aus der Haltung der für die Missionen zuständigen römischen Kongregation „De propaganda fide" (abgek. Propaganda) hervor, die, 1622 gegründet, schon damals eindeutig und entschieden eine Abkehr sowohl vom politisch-kirchenpolitischen Kolonialismus wie vom kulturellen Europäismus vertrat. In einer Propaganda-Instruktion von 1659 an die nach Hinterindien entsandten Apostolischen Vikare Pallu und de la Motte stehen die Sätze:

„Versucht in keiner Weise die Völker dazu zu bringen, ihre Riten, Gebräuche und Sitten zu ändern, sofern diese nicht ganz klar gegen Glaube und Sitten sind! Was gibt es Absurderes als bei den Chinesen Frankreich, Spanien, Italien oder irgend ein anderes europäisches Land importieren zu wollen! Führt bei ihnen nicht unsere Länder ein, sondern den Glauben, diesen Glauben, der die Sitten und Gebräuche keines Volkes zerstört, sofern diese nicht in sich schlecht sind, sondern der will, daß man sie bewahrt und beschützt." [6]

Diese Sätze sind zur „Magna Charta" der missionarischen Anpassung geworden. Auf sie beruft sich Rom in unserem Jahrhundert, als es unter Pius XI. und Pius XII. 1936–1939 das frühere Ritenverbot zurücknimmt und ausdrücklich jene Riten duldet, die zu verwerfen sich vorher fast zwei Jahrhunderte hindurch jeder Missionar, der nach China kam, durch einen Eid verpflichten mußte.

Man hätte nun denken sollen, daß die Propaganda-Kongregation, getreu ihren Prinzipien weitgehender Anpassung an fremde Kulturen, in der Ritenfrage mit den Jesuiten an einem Strang gezogen hätte. Seltsamerweise ist jedoch im 17. Jahrhundert das Gegenteil der Fall. Mit ihren Apostolischen Vikaren und ihren Missionaren aus dem 1663 gegründeten Pariser Missionsinstitut („Société des Missions étrangères") stand sie vielmehr auf der Seite der Ritengegner. Dies wäre kaum erklärlich, wenn man den Ritenstreit auf ein Problem missionarischer Anpassung reduziert. Die Ritengegner waren eben keineswegs nur geistige Nachfahren jener ersten europäischen Missionare, für die „Christianisierung" praktisch identisch war mit „Portugisierung".

Die Eigenart der jesuitischen Inkulturation

Das Spezifikum der neuzeitlichen Jesuitenmission in China, wie sie von ihrem großen Schöpfer *Matteo Ricci* (seit 1583 in China, seit 1601 in Peking, † 1610) begründet wurde, ist darum auch nicht das Adaptationsprinzip als solches [7]. Das auch heute nach wie vor nicht ganz unumstrittene [8] Spezifikum ist vielmehr eine Option, die man (abwertend) als „elitär" bzw. als Missionsmethode *„von oben*

nach unten" bezeichnen könnte, die jedenfalls eindeutig dem Dialog mit der führenden kulturtragenden Schicht den Vorrang einräumt, die daher weniger auf quantitativ meßbare missionarische Augenblickserfolge abgestellt ist als vielmehr auf langfristige Begegnung zweier Kulturen auf der Basis des gegenseitigen Austauschs und auf allmähliche Umwandlung des Weltbilds der Chinesen, die erst zur Annahme der christlichen Botschaft disponieren könnte.

Verschiedene bewußte Optionen, die bereits Ricci trifft, stehen in diesem Rahmen, hängen miteinander zusammen und greifen ineinander. Dazu gehört einmal der *„Rollenwandel"* in den ersten Jahren, nämlich der Wandel vom „Bonzen" zum „Gelehrten". Ricci und Ruggieri wenden sich von der anfangs angenommenen Rolle des „Bonzen" ab, an den sich religiös-magische Heilserwartungen knüpfen und der in den Oberschichten verachtet ist; jetzt tritt Ricci als „Doktor Li" in Rolle und Gewand des „Gelehrten aus dem Westen" auf, von dem die Literaten Erweiterung ihres Weltbilds und intellektuelle Bereicherung erwarten.

Die weitere Option betrifft den *weltanschaulichen Dialogpartner.* Ricci entscheidet sich gegen die synkretistische, aus Buddhismus und Taoismus gemischte Volksreligion und für den Dialog mit der elitären konfuzianischen Philosophie der Gelehrten. Denn in der Volksreligion erblickte er nur Götzendienst und Aberglauben, während in den klassischen Schriften Chinas, vor allem bei Konfuzius, der reine Glaube an den einen Gott zum Durchbruch komme; und er suchte darum (so in seiner Schrift „Die wahre Lehre über Gott", die sogar in den Kanon der chinesischen Klassiker einging) zu zeigen, daß die christliche Offenbarungsreligion nicht zur Verleugnung des eigenen religiös-kulturellen Erbes zu führen brauche, vielmehr die wahre Erfüllung der nationalen Traditionen sei, so daß man durch Konfuzius zu Christus komme[9]. Weiter entscheidet er sich für die Priorität der Gewinnung der Literaten und Mandarine (der aus dem Literatenstand gewonnenen Beamtenschicht), selbst unter Verzicht auf Augenblickserfolge und mögliche Massenbekehrungen. So schreibt er 1605:

„Gott zeigte uns klar, daß es nicht sehr schwer wäre, Christen zu gewinnen und zwar in großer Zahl. Aber die ganze Gefahr lag darin, eine Volksbewegung hervorzurufen, weil die Patres nicht sehr fest in China standen und sie dem Kaiser nicht bekannt waren." [10]

Eng damit zusammen hängt die bereits von Ricci begründete Rolle der Jesuitenmissionare als *Vermittler europäischer Technik und Wissenschaft,* vor allem als Hofastronomen, die sich dem Kaiser immer mehr unentbehrlich machten und deren Prestige auch der Mission zugute kam, zunächst durch stillschweigende (freilich immer wieder durch Perioden der Verfolgung unterbrochene) Duldung, zuletzt 1692 unter Kaiser K'hang-hsi durch ein förmliches Toleranzedikt, das der christlichen Mission Freiheit im ganzen chinesischen Reich gewährte.

Diese Rolle hatte ihre eminente missionarische Bedeutung; freilich dürfen auch die problematischen Seiten nicht ganz übersehen werden. Das Toleranzedikt von 1692 erwähnt vor allem drei besondere Verdienste der Missionare: in der Reform des chinesischen Kalenders, in der Konstruktion von Kanonen und in den diplomatischen Verhandlungen mit Rußland. In letzterer Beziehung war der erste Vertrag Chinas mit einer europäischen Macht, der Vertrag v. Nertschinsk 1689 mit Rußland, ein Werk vor allem des französischen Jesuitenpaters Gerbillon, der die Verhandlungen auf chinesischer Seite führte. Dieser Vertrag legte die Amurgrenze fest und stellte einen bedeutenden chinesischen Erfolg dar, weil er die russische Expansion in Sibirien nach Süden stoppte; er ist der einzige Vertrag, der heute von den Chinesen nicht den „ungleichen Verträgen" zugezählt wird. Kanonen hatten die Jesuiten erst für die 1644 gestürzte Ming-Dynastie konstruiert, dann genauso loyal und selbstverständlich für ihre ehemaligen Feinde, die nun regierenden Mandschus.

Unter den problematischen Seiten ist weiter zu erwähnen, daß zu den Aufgaben der jesuitischen Hofastronomen auch Astrologie in erheblichem Maß hinzugehörte. Der Kölner Jesuit, Mandarin 1. Klasse und Direktor des Kaiserlichen Astronomischen Amtes Johann Adam Schall v. Bell rechtfertigte dies u. a. damit, daß schließlich nach Thomas von Aquin nicht jede Annahme eines Einflusses der Sterne auf das menschliche Geschick Aberglaube sei, sondern nur ein absoluter Determinismus, der die menschliche Freiheit ausschalte[11]. Man muß dabei im Auge behalten, daß auch in Europa damals noch renommierte Astronomen wie Tycho Brahe, Kepler und Galilei es nicht unter ihrer Würde fanden, Astrologie zu treiben und Horoskope zu erstellen.

Nicht ganz unbedenklich war es auch, wenn das Ringen der Jesuiten am Kaiserhof zu Peking mit den mohammedanischen oder chinesischen Astronomen, wer die genaueren mathematischen Berechnungen anstellte und vor allem wer die Sonnen- und Mondfinsternisse exakter vorhersagen konnte, nicht selten in die Nähe eines Gottesurteils über die wahre oder falsche Religion geriet; die berichteten Ereignisse erinnern manchmal geradezu an den Wettstreit des Mose mit den Zauberern des Pharao (Ex 7–9) oder auch an den des Elia mit den Baalspriestern (3 Kön 18,21–40). So wird 1665 bei einer bevorstehenden Sonnenfinsternis in Peking erst durch Herolde ausgerufen: „Jetzt ist die Stunde der Mohammedaner" (d. h. die durch mohammedanische Astronomen vorausberechnete Zeit); sie verstreicht ereignislos, ebenso wie die „Stunde der Chinesen", während sich zu der Stunde der Christen die Sonne nach Berechnung des flämischen Jesuiten Ferdinand Verbiest beinahe pünktlich verfinstert[12].

Wenn überhaupt Sonnen- und Mondfinsternisse die großen Stunden der Jesuiten waren, dann ist dabei auch zu bedenken, daß hierin und überhaupt in der wissenschaftlichen Tätigkeit ein Stück von dem lag, was wir heute „Entmythisierung der Natur" nennen würden. Indem die Jesuiten Sonnen- und

Mondfinsternisse exakter berechneten, damit zeigten, daß sie mehr davon verstanden, und gleichzeitig lehrten, daß es ganz natürliche, rational und physikalisch erklärbare Erscheinungen waren und nicht etwa ein Kampf mythischer Mächte, dachten sie den Weg für den christlichen Schöpfungsglauben zu ebnen, in welchem außer Gott alles andere profan, und Sonne und Mond nach Gen 1,14–17 nur „Lampen" und nicht numinose Mächte sind. Nicht umsonst wurde bereits im Katechismus des P. Ruggieri, des Begleiters Riccis, die wissenschaftliche Erklärung der Sonnen- und Mondfinsternisse geliefert[13].

Auch in anderen Fällen bezweckten wissenschaftliche Vermittlungen eine Umwandlung des Weltbilds, die erst zur Öffnung gegenüber dem Christentum führen konnte. So berichtet Ricci, daß unter den gebildeten Chinesen kein Mittel so sehr dazu beitrug, Interesse für die christliche Religion zu wecken, wie die von ihm für die Chinesen verfertigte Weltkarte[14]: durch sie erfuhren die Chinesen nicht nur zuerst von der Kugelgestalt der Erde; es wurde vor allem die Absolutsetzung Chinas als des „Reichs der Mitte" überwunden, der Horizont geweitet, Interesse für fremde Länder und Kontinente geweckt, wobei Ricci in seinen auf der Karte eingezeichneten geographischen Kommentaren immer wieder auch religiös-kirchliche Infomationen einfließen ließ[15]. Auf den bisherigen Karten gab es praktisch außerhalb Chinas nur einige zerstreute Inseln, die zusammen nicht einmal die Fläche einer einzigen chinesischen Provinz ausmachten; das war das Bild, das man sich von dem Rest der Welt machte. Auch hier hatte also die Umwandlung des Weltbilds eine eminente Bedeutung für die Glaubensverkündigung.

Jesuiten und Bettelorden – zwei Missionsmethoden

Die übliche Darstellung hebt den Kontrast hervor, der zwischen dem Takt und der klugen Diskretion der Jesuiten und dem Verhalten der in den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts von den Philippinen kommenden spanischen Mitgliedern der „Bettelorden" – Dominikaner und Franziskaner – bestand, die sich verhielten, als wenn sie auf den Philippinen oder in Südamerika wären und als ob es nur darum gehe, die dort erfolgreichen Missionsmethoden fortzusetzen. Sie traten etwa öffentlich in ihrem Ordensgewand auf (im Gegensatz zu den Jesuiten, die im Seidenkleid der chinesischen Literaten gingen), hielten mit hocherhobenem Kreuz in der Hand öffentliche Straßenpredigten (was die Jesuiten in dieser Form prinzipiell nicht taten, einmal, um keinen unnötigen Anstoß zu erregen, dann, weil diese Methode den Missionar in die Nähe des Gauklers oder Bänkelsängers rückte) und erklärten auf Befragen rundweg, daß Konfuzius, bzw. die eigenen Ahnen in der Hölle seien (was übrigens Franz Xaver achtzig Jahre vorher in Japan auch noch erklärt hatte!). Die Fakten

stimmen; jedoch ist dabei hervorzuheben, daß die Bettelorden ihre Missionsversuche der ersten Jahre später in manchem revidierten und sich um Anpassung an chinesisches Empfinden, chinesische Sitte und Kultur bemühten[16].

Dennoch blieb eine entscheidende Differenz, die außer in der Ritenfrage selbst auch noch in einer Reihe weiterer Streitpunkte aufbrach. Man kann sie etwa auf folgende Formel bringen: Soll die Annahme des Christentums in erster Linie unter dem Vorzeichen des radikalen Bruchs mit der heidnischen Vergangenheit stehen (so die Bettelmönche) – oder mehr positiv unter dem Vorzeichen der Vollendung der früheren Werte, darum auch unter möglichster Schonung vorhandener Vorurteile, sozialer oder psychologischer Hemmungen, auch wenn das christliche Ideal forderte, diese Vorurteile nach und nach zu überwinden (so die Jesuiten)? Betonten die ersteren den Skandal des Kreuzes, „für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit" (1 Kor 1,23), so folgten die Jesuiten mehr dem Paulus der Areopagrede, der den Athenern den unbekannten Gott verkündigt, den sie bereits verehren, ohne ihn zu kennen, und der aus heidnischen Dichtern und Philosophen argumentiert (Apg 17,23,28 f.). Waren die ersteren nicht bereit, gesellschaftliche Vorurteile zu respektieren, die z. B. der Frau eine Teilnahme an öffentlichen Veranstaltungen und damit auch an der Sonntagsmesse verboten, so suchten die Jesuiten bis an die äußersten Grenzen des Möglichen der vorhandenen Gesellschaftsstruktur und Sitte entgegenzukommen, bis dahin, daß sie die Kirchengebote einschließlich der strengen Verpflichtung zur Sonntagsmesse in den ersten Jahrzehnten nicht urgierten[17].

Vor allem jedoch zeigt sich diese Differenz in dem Platz, den die Predigt des Kreuzes in der Verkündigung einnahm. Bekanntlich wurde von jansenistischer Seite in Europa immer wieder mit Wohlgefallen die Behauptung kolportiert, die Jesuiten in China hätten die Botschaft des Kreuzes in ihrer Verkündigung verschwiegen. In dieser Form ist der Vorwurf falsch. Den Christen wurde keineswegs die Botschaft des Kreuzes vorenthalten. Aber diese Botschaft gehörte bei den Jesuiten gewissermaßen zur „Arkandisziplin" und nicht zur Außenseite der christlichen Religion. In den Kirchen der Jesuiten, soweit diese auch Nichtchristen zugänglich waren, fand sich keine Kreuzesdarstellung. Dabei muß man freilich bedenken, daß auch die ersten christlichen Jahrhunderte, solange die Kreuzesstrafe als entehrende Todesstrafe real existierte, keine Kreuzesdarstellung kannten. Hinzu kam, daß Bilder des Gekreuzigten, zumal wenn sie ihn in gotischer Weise als Schmerzensmann zeigten, chinesischem künstlerischen Empfinden ins Gesicht schlugen; außerdem konnten Kruzifixe als magische Fetische verstanden werden[18]. Wo die Jesuiten sich in ihrer Predigt an Heiden wandten, begannen sie nicht mit der Botschaft vom Kreuz, sondern sprachen erst dann davon, wenn das Verständnis dafür geweckt war[19].

Hier verfolgten die Mendikanten (Bettelmönche) eine ganz andere Methode: Sie begannen gerade in ihren Heidenpredigten nicht mit Moral oder natür-

licher Gotteslehre, sondern machten die Botschaft vom gekreuzigten Gott von Anfang an zum Mittelpunkt ihrer Verkündigung; sie sparten auch nicht mit Bildern des Gekreuzigten, die sie öffentlich zeigten oder unter die Christen verteilten. So wird von dem Dominikaner Franz Diez berichtet:

„Die Art, die er bei seinen Predigten beobachtete, war diese: wenn er den Ungläubigen in der Kirche predigte, schob er den Vorhang zurück, der das Kreuzbild bedeckte, stellte sich an die Seite desselben und sprach: ‚Seht, das ist das Bild jenes Herrn, der den Himmel und die Erde erschaffen . . .; er ist aus Liebe zu den Menschen Mensch geworden und für sie gestorben am Holze, wie ihr seht'." [20]

Daß gerade im Kreuz in unüberbietbarer Weise deutlich wird, wer Gott ist und worin seine wahre Größe besteht, kam in dieser Methode unzweideutiger zum Ausdruck. Wenn manchmal gegen die Jesuiten der Vorwurf erhoben wurde, sie hätten Astronomie statt Christus den Gekreuzigten verkündet, so ist dies gewiß ungerecht. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß die Methode der Jesuiten, so notwendig und unentbehrlich sie war, auch manchmal die Gefahr in sich barg, das Unterscheidende des Christlichen in den Hintergrund treten zu lassen. Der dominikanische Missionshistoriker Biermann urteilt wohl nicht zu Unrecht:

„Ganz sicher war es von großer Bedeutung . . ., daß neben den großen Mandarinen im Glanz des Hofes, gegen die wir als solche keinen Vorwurf erheben, manche Jesuiten, und neben ihnen die Frayles (Bettelmönche) die Armut und Niedrigkeit Christi betonten, gerade in China, wo damals nur Macht und Reichtum Geltung hatten. Beide hätten die Eigenart der anderen in Liebe anerkennen sollen." [21]

Die dritte Kraft: die Missionsidee der Propaganda-Kongregation

Die 1622 gegründete römische Missionskongregation der Propaganda stellt in ihren ersten Jahrzehnten einen imponierenden Versuch dar, ein Missionskonzept zu verwirklichen, das uns heute überraschend modern erscheint, das zu realisieren jedoch dem 20. Jahrhundert vorbehalten blieb, da die personellen, finanziellen und kirchenpolitischen Möglichkeiten im Kontext des absolutistischen Europas und des spanischen und portugiesischen Patronatssystems dazu nicht ausreichten [22]. Die große Konzeption scheiterte teilweise oder blieb auf halber Strecke liegen. Eine rein kirchliche, nicht mehr staatskirchliche, eine in Rom (und nicht in Madrid und Lissabon) zentralisierte Mission, eine vom Kolonialismus (vor allem von der Vormundschaft des portugiesischen Padroado) und auch vom kulturellen Europäismus befreite Mission, die auf Gründung einheimischer Kirchen mit einheimischem Klerus und einheimischem Episkopat hinzielt: dies sind die Grundideen, welche die Anfangsjahre der Propaganda und vor allem ihren ersten Sekretär Francesco Ingoli beseelen. Es wurde eben

nicht erst unter Pius XI., wie man manchmal hört, mit der Weihe indischer oder chinesischer Bischöfe begonnen, sondern im 17. Jahrhundert auf Betreiben der Propaganda[23] – dann allerdings wurden diese Ansätze bis auf Pius XI. nicht mehr weitergeführt.

Was jedoch die Propaganda-Kongregation vor allem anstrebte, war eine rein religiöse, in keiner Weise politisch kompromittierte Mission, die sich allein auf die innere Kraft des Evangeliums stützt und nicht auf „natürliche Mittel": nichts als Christus verkünden und ihn als den Gekreuzigten, dies müsse die Devise des Missionars sein. Wie aus dem Handbuch für die Propaganda-Missionare, den *„Monita ad missionarios"*[24] hervorgeht, ergab sich daraus freilich auch eine zunehmende Spannung zu dem jesuitischen Missionskonzept. An sich wären gerade die Propaganda und der Jesuitenorden von ihren Grundideen her bestimmt gewesen, miteinander zusammenzuarbeiten. Sowohl in ihren Grundsätzen der missionarischen Anpassung wie auch in ihrer päpstlich-zentralistischen Ausrichtung standen sie einander nahe. Auch gehörte der Jesuitengeneral Franz Borja zu den geistigen Vätern der Propaganda, und der in Indochina wirkende Jesuitenmissionar Alexandre de Rhodes zu ihren wichtigsten Mitarbeitern und Anregern in den ersten Jahrzehnten. Leider trat durch unglückliche Verwicklungen mehr und mehr eine Entfremdung ein, die wohl keineswegs bloß auf das Konto der Apostolischen Vikare und Missionare der Propaganda zu setzen ist. Das allzu starke Pochen auf die Eigenrechte des Ordens, die mangelnde Bereitschaft zur Unterordnung unter die zentrale Missionsleitung der Propaganda, schließlich das Verhalten vieler Jesuitenmissionare, die sich im Padroado-Streit unter Verleugnung ihrer päpstlichen Prinzipien in die Arme des portugiesischen Patronats warfen und den Apostolischen Vikaren der Propaganda den Gehorsam verweigerten, all dies hat die Entfremdung zumindest mitverschuldet. Zugleich gab es aber auch sachlich unterschiedliche Akzente.

Mit dem Karmeliter Thomas a Jesu[25], der vor allem um die Wende zum 17. Jahrhundert die Idee einer zentralen päpstlichen Missionskongregation vorangetrieben hatte, polemisieren die Monita gegen die Ansicht des jesuitischen Missionswissenschaftlers José de Acosta, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Lima lebte, und nach dem unsere Situation grundverschieden von der der Urkirche sei: In der Apostelzeit habe Gott Wunder für die Ausbreitung des Evangeliums gewirkt; heute dagegen bedürfe das Evangelium in Ermangelung solcher außerordentlicher Zeichen anderer menschlicher Hilfsmittel, vor allem politischer Art. Demgegenüber heißt es: auch heute sei kein anderes Evangelium zu verkünden und seien keine anderen Mittel zu gebrauchen als die diesem Evangelium angemessenen; auch heute sei die Hand Gottes nicht verkürzt; er wirke auch heute noch Wunder, wann und wo er wolle. Vorbild des Missionars sei und bleibe Christus, welcher „non ferro, sed ligno" gesiegt und die Seinen wie Schafe unter die Wölfe gesandt habe[26].

Aber nicht allein für prinzipielle Gewaltlosigkeit der Mission plädieren die „Monita". Sie wenden sich auch gegen allzu weltfreudige Benutzung anderer „natürlicher Mittel"; sie wenden sich dagegen, daß der Missionar sich eines Prestiges bedient, das anderer Art ist als allein das der von ihm vertretenen Sache des Evangeliums; sie wenden sich dagegen, daß er durch Worte „irdischer Weisheit" die Botschaft des Kreuzes entleert[27]. Skeptisch äußern sie sich gegenüber Beratertätigkeit von Missionaren an Fürstenhöfen[28], vor allem aber gegenüber weltlicher Wissenschaft als Mittel des Apostolats. Und hier ist der Seitenhieb auf die Rolle der Jesuiten in Peking nur zu deutlich:

„Da Christus und die Apostel sich dieser Mittel in keiner Weise bedient haben, müssen wir sie auch entweder ganz zurückweisen oder nur mit großer Vorsicht gebrauchen. Von solcher Art sind die Astronomie und die übrigen Naturwissenschaften; von solcher Art sind Malerei und technisch-handwerkliche Fähigkeiten. Durch all dies wird der Missionar mehr belastet und behindert als unterstützt; soviel Zeit darin investiert wird, geht dem Gebet und dem Apostolat verloren . . . Manchmal geschieht es auch, daß die Missionare in dem Bestreben, in diesen Fertigkeiten als genial und kompetent zu gelten, damit diese Autorität ihnen in der Verkündigung zugute kommt, genau das Gegenteil erreichen, da sie durch ihre Überlegenheit Mißtrauen wecken oder gar menschlich völlig abgelehnt werden." [29]

Hier wird freilich übersehen, daß in jesuitischer Sicht die Beschäftigung mit Astronomie nicht bloß eine Sache des rein äußerlich der Mission zugute kommenden Prestiges war, sondern ein Aspekt des Dialogs zwischen Kulturen „auf höchster Ebene", bei dem nichts, auch nicht Naturwissenschaft, ohne Bezug auf Gott war, und alles Anknüpfungspunkt für das Evangelium sein konnte.

Dem entspricht es, daß die von der Propaganda ausgesandten Missionare nicht so sehr bestrebt sind, zunächst die intellektuellen und politischen Führungsschichten zu gewinnen, um dann auf diesem Weg auch breitere Kreise zu erreichen. Ihr Ideal ist mehr die Volkskirche, die sich von unten her rekrutiert; ihr Ziel ist es, zunächst Gemeinden aufzubauen und aus diesen Gemeinden dann die Katechisten und schließlich die einheimischen Priester und Bischöfe zu gewinnen. Kirche sollte hier mehr von der Basis aufgebaut werden[30].

Man hat geäußert, daß das Missionsideal der Propaganda im Grund moderner sei als die eher noch „mittelalterliche", dem Schema „Von oben nach unten" verhaftete Methode der Jesuitenmissionare[31]. An diesem Urteil ist wohl nicht alles falsch; dennoch muß dies ein wenig modifiziert werden. Gewiß handelt es sich hier um ein Missionsideal, das sich bemüht, das Angewiesensein allein auf die übernatürliche Kraft des Evangeliums radikal ernst zu nehmen[32]. Das Bemühen um Befreiung der Mission aus aller machtpolitischen und kolonialen Verquickung berührt heute auf jeden Fall sympathisch. Es ist gleichzeitig eine Rückkehr zur Urkirche (die in den „Monita" immer wieder als nach wie vor gültige Norm vorgestellt wird) und eine Vorwegnahme dessen, was erst das 20. Jahrhundert verwirklichen konnte. Und dennoch steht die Mission des

20. Jahrhunderts in anderer Hinsicht unbedingt auf den Schultern der Jesuitenmission des 17. Jahrhunderts und nicht der „Monita": nämlich in der Einsicht, daß Glaubensvermittlung nicht isoliert und im freien Raum geschehen kann, sondern einer kulturellen oder zivilisatorischen Einbettung, menschlich-natürlicher Vehikel bedarf. Dem Missionsideal der „Monita", so imponierend es erscheint, ist ein gewisser einseitiger Supranaturalismus nicht ganz abzusprechen; es haftet ihm eine gewisse desinkarnierte, spiritualistische Note an, hierin manchen zeitgenössischen Frömmigkeitsrichtungen etwa jansenistischer Färbung verwandt, die in verständlicher Reaktion auf die Weltfreudigkeit des Barock stärker dem Pathos des „Sola gratia" zuneigen. Es fehlt ihm die gesamtmenschliche Note.

Ausgang und Fazit

Jedenfalls ist deutlich geworden, daß die Ritenfrage nicht isoliert werden kann, daß sie auch nicht eine bloße Frage missionarischer Adaptation darstellt, vielmehr in einen größeren Kontext missionarischer Optionen und Prioritäten eingebettet ist. Außer den Rivalitäten, die keinen unmittelbaren Bezug zu der Sachfrage haben, jedoch politisch auch in erheblichem Maß in den Ritenstreit einfließen (es sind hauptsächlich drei: zwischen Jesuiten und Bettelorden, zwischen Portugiesen und Spaniern, zwischen Padroado und Propaganda), bestimmen diese Prioritäten die Position im Ritenstreit oder doch den unterschiedlichen Stellenwert, der der Ritenfrage gegeben wurde. Für die Jesuiten, denen es darauf ankam, im Rahmen des vorhandenen Gesellschaftssystems und in Anerkennung seiner sozialen und kulturellen Gegebenheiten den Glauben zu verkünden, war es eine Frage auf Leben oder Tod, daß hier eine positive Lösung gefunden wurde. Dies galt jedoch nicht für die Bettelorden, die weit weniger zum Kompromiß bereit waren. Es galt auch nicht für die Propagandamissionare, die seit 1684 in China wirkten und sich bald zu den Ritengegnern schlugen.

Das lange Hin und Her des Ritenstreits kann hier nicht behandelt werden. Schließlich entschied Papst Clemens XI. 1704 gegen die Jesuiten. Auch jetzt bewahrheitete sich keineswegs der Spruch „Roma locuta, causa finita". Es währte noch Jahrzehnte, bis diese Entscheidung wirklich durchgesetzt und der Widerstand der Jesuitenmissionare gebrochen wurde, den man früher meist als „Ungehorsam" sehr streng beurteilt hat, der jedoch vielleicht heute nach „Humanae vitae" in etwas anderem Licht erscheinen dürfte[33]. Damit war auch die jesuitische Missionskonzeption zum Scheitern verurteilt.

Gerechterweise muß allerdings hinzugefügt werden, daß dies nicht der einzige Faktor war. Bereits vor dem römischen Spruch im Ritenstreit hatte der Prozeß der „Marginalisierung" der chinesischen Christenheit begonnen. Hatte

Ricci noch zahlreiche Mandarine für den christlichen Glauben gewonnen, so gab es schon am Ende des 17. Jahrhunderts kaum mehr Gebildete unter den Christen[34]. Der Grund dafür liegt wohl in erster Linie in innerchinesischen Entwicklungen. Die Mandarinenkaste schloß sich unter den Mandschus (seit 1644) wieder viel stärker in nationaler Selbstgenügsamkeit nach außen ab. Die Pekinger Jesuiten wurden zwar vom Kaiser wegen ihres wissenschaftlich-technologischen Know-how geschätzt (und dies auch noch im 18. Jahrhundert, lange nachdem bereits eine Verfolgungspolitik gegen das Christentum eingesetzt hatte!). Die Bereitschaft jedoch, von ihnen mehr als nur Astronomie, Mathematik und Technik anzunehmen, war geringer als vor hundert Jahren, vielleicht auch deshalb, weil die Begegnung mit den europäischen Wissenschaften nicht mehr in demselben Maß ein Neuheitserlebnis darstellte. Die vielleicht etwa 300000 Christen rekrutierten sich mehr und mehr aus der Unterschicht. Damit war ein wesentlicher Punkt der jesuitischen Missionskonzeption, nämlich die Bekehrung mit Hilfe der kulturell-politischen Führungsschicht, bereits vorher gescheitert.

Dieser Prozeß wurde dann freilich durch die negative römische Entscheidung im Ritenstreit noch beschleunigt. Dazu ein bezeichnendes Streiflicht: 1742 erfolgt unter Papst Benedikt XIV. die letzte, für zwei Jahrhunderte endgültige päpstliche Verurteilung der Riten. Im Gegensatz zu den früheren römischen Entscheidungen erregte sie keinen Sturm mehr, sondern wurde im wesentlichen widerspruchslos hingenommen. Den Grund dafür erfahren wir in einem Brief eines österreichischen Jesuiten in Peking an seinen Bruder in Wien: die chinesischen Christen seien ohnehin alles kleine Leute, die nicht einmal das Geld hätten, Opfer für Konfuzius oder für ihre Ahnen zu veranstalten[35].

Ist das römische Ritenverbot als Irrtum und Fehlentscheidung zu werten? Bei seiner nachträglichen Zurücknahme 1936–1939 beruft sich Rom darauf, daß die Riten der Ahnenverehrung und Konfuziusverehrung inzwischen unter dem Einfluß der modernen Säkularisierung eine innere Umwandlung durchgemacht haben. Von da aus wäre denkbar, daß das Papsttum 1704–1742 mit Recht den Ahnenkult verbot und mit genau demselben Recht zwei Jahrhunderte später eine gegenteilige Entscheidung traf. Daß inzwischen ein Wandel eingetreten ist, durch den die Riten ihren bedenklichen Charakter (den sie ja damals immerhin auch nach dem Urteil der Jesuiten hatten) noch weiter verloren haben, kann nicht bezweifelt werden. Nur ist die damalige Situation so komplex, daß ein Urteil nicht einmal von einem Experten für das China des 20. Jahrhunderts kompetent gegeben werden kann. In noch höherem Grad war freilich damals Rom überfordert. Und außer von dem Urteil über die Sachfrage hängt die Antwort auch davon ab, ob man in einer undurchsichtigen Situation, in der Glaube und erstes Gebot Gottes mit im Spiel sind, dem Wagnis oder der Sicherheit den Vorrang einräumt.

Missionsgeschichtlich war das Ritenverbot das Ende eines großartigen Ver-

suchs, Mission nicht nur als Gewinnung einzelner Christen, sondern allem voran als Dialog und Begegnung zweier Kulturen zu verstehen. Das mehr von der Basis ausgehende und an der Basis ausgerichtete Missionskonzept der Propaganda hat gewiß seine Leistungen aufzuweisen. Ihre Gemeinden, Katechisten und einheimischen Priester bestanden, besonders in Indochina, heroische Bewährungsproben gerade in blutigen Verfolgungen. Daß bis zum neuen Missionsfrühling des 19. Jahrhunderts nicht alles zusammenbrach, ist nicht zuletzt Verdienst der Propaganda und vor allem der von ihr geschaffenen Anfänge eines einheimischen Klerus. Das Manko ist hier jedoch das Fehlen eines kulturellen Überbaus und eines Dialogs „auf höchster Ebene". Daß Jesuiten und Propaganda nicht oder nicht genügend zueinander fanden, dies ist wohl die eigentliche Tragik der neuzeitlichen Missionsgeschichte, von der die römische Entscheidung im Ritenstreit vielleicht nur die Konsequenz darstellt.

Andererseits ist es wohl auch angebracht, auf die Grenzen und Einseitigkeiten der damaligen jesuitischen Inkulturation hinzuweisen. Wenn man die Initiativen eines P. Ricci in China (oder auch eines Robert de Nobili in der Madura-Mission in Indien) betrachtet, für welche die damalige Theologie in keiner Weise Hilfe oder Anleitung bot, kann man nur über den Mut und die Phantasie dieser Männer in Bewunderung geraten. Ohne Illusionen freilich über die wahre Schwierigkeit des Unterfangens, die christliche Botschaft in nichtchristlichen Kulturen einzupflanzen, wäre dies auch nicht gegangen. Ricci, der hoffte, mehr oder weniger bruchlos das Evangelium Jesu Christi auf die Weisheit des alten China aufzubauen, konnte natürlich nicht wissen, welch einen langen Marsch der Vorgang der Inkulturation darstellt. Es geht hier nicht einfach um Assimilation einer vorhandenen Kultur durch das Christentum. Wir wissen heute mehr als die ersten Jesuitenmissionare, daß sich das Christentum niemals einfach auf eine vorhandene Kultur aufpropfen läßt. Das Spezifikum christlicher Inkulturation ist gerade nicht die Einpflanzung des Christlichen in einzelne vorhandene, als solche intakt bleibende und voneinander isolierte Kulturen, sondern das Aufbrechen der Selbstgenügsamkeit einer jeden Kultur und die Einleitung eines Umwandlungsprozesses, der zur Öffnung der Kulturen zueinander führt – und dies deshalb, weil das Ja Gottes zum Menschen in Jesus Christus nicht bedeutet, daß der Mensch bleibt, wie er ist, und in seiner bisherigen Isolierung belassen wird, sondern vielmehr, daß er herausgerufen wird[36].

Zu dem komplizierten Prozeß der Inkulturation gehört darum das Ja wie das Nein, die Anziehung wie die Abstoßung, das Auffinden positiver Anknüpfungspunkte wie der Protest. Im Grund wurde diese Erfahrung auch am Beginn der Neuzeit schon gemacht. Zu erwähnen ist hier etwa die frühe Japan-Mission der Jesuiten: Bei aller Bereitschaft zur kulturellen Anpassung wurde hier gerade in der religiösen Sprache bald nach Franz Xaver die Erfahrung gemacht, daß sich die vorhandenen religiösen Begriffe und Vorstellungen in keiner Weise

eigneten, das Neue des Christlichen zum Ausdruck zu bringen, und sich darum der neue Glaube auch eine neue Sprache schaffen mußte[37]. Es war eine komplementäre Entscheidung wie die folgende der China-Missionare, die mehr den Weg der positiven Anknüpfung gingen.

In diesem Sinn wird man sagen müssen: Die ungeheure Anstrengung der jesuitischen China-Missionare, Brücken zwischen zwei total verschiedenen Kulturen zu schlagen, war notwendig, jedoch ebenfalls einseitig und ergänzungsbedürftig. Die Lösung konnte weder in der Gleichung von Christianisierung und Europäisierung gefunden werden noch in der Einpflanzung des Christentums in eine intakt bleibende Kultur, sondern nur im Beginn eines Umwandlungsprozesses, der auch die traditionelle Kultur in Frage stellt. Ansätze dieser Art wurden durchaus von den Jesuitenmissionaren in China gemacht (es sei erinnert an die Umwandlung des chinesischen Weltbilds durch die Begegnung mit den europäischen Wissenschaften); aber das Gesamtkonzept war eben, vielleicht damals historisch notwendig, weniger auf Umwandlung als auf bruchlose Bejahung angelegt.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß diese Umwandlung in derselben Zeit durch Jesuitenmissionare in einem anderen, freilich kulturell primitiveren Kontext besser gelingen konnte: nämlich in den Indianermissionen in Südamerika. Gerade hier hatte die Erfahrung gezeigt, daß die beiden genannten Alternativen (europäisch-koloniales Christentum oder einfache Anpassung an einheimische Kulturen) Sackgassen darstellten. Den „Reduktionen" ging ja das Fiasko zweier anderer Missionsformen voraus, deren eine als Gleichung von Christianisierung und Europäisierung (bzw. Hispanisierung) bezeichnet werden kann, die andere umgekehrt als Versuch der Einpflanzung des Christentums in eine sonst intakt bleibende Kultur. Die erste war die Missionierung in dem kolonialen Kontext der „Encomienda-Doctrina": die Einheit von Grundherrschaft (Encomienda) und Seelsorgsbezirk (Doctrina) und die Tatsache, daß der Grundherr gleichzeitig für die seelsorgliche Betreuung der ihm hörigen Indios Sorge zu tragen hatte, brachte die Verflechtung, ja geradezu Identität von Kolonialisierung und Missionierung zum Ausdruck. Die Folge war oft genug die Entwurzelung und Korrumpierung der Indios, die dem Kulturschock erlagen. Der zweite Versuch waren die „Wandermissionen", die den nomadischen oder halbnomadischen Stämmen in ihrer natürlichen Umwelt zu begegnen suchten. Mit sehr großem Aufwand unternommen, erzielten sie freilich nur wenig bleibende Erfolge für die Christianisierung, da sie die traditionellen Lebensformen kaum umzuwandeln vermochten. Erst in den „Reduktionen" (nicht nur in Paraguay) wurde der Versuch einer „Inkulturation" als Einleitung eines Umwandlungsprozesses durch Begegnung zwischen traditionellen und europäisch-christlichen Kulturelementen und durch Schaffung einer neuen christlich geprägten Umwelt unternommen; und hierin liegt wohl ihre wahre Bedeutung.

ANMERKUNGEN

[1] B. Biermann, Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China (Münster 1927) 43 ff.
[2] Ebd. 49 f.
[3] Ebd. 49 das Urteil des Jesuiten Fortado über die Bettelmönche: „cum enim novi sint in hac regione ac nihil sciant, rebus nondum examinatis de omnibus scrupulos habent".
[4] Zum chinesischen Ritenstreit gibt es keine befriedigende und ausgewogene Gesamtdarstellung. Die besten Beiträge sind französisch geschrieben: J. Brucker, in: Dict. de Théol. cath. 2 II, 2364–2391; H. Bernard-Maître, in: Dict. d'Hist. et de géogr. Eccl. 12, 731–741 (kürzer und prägnanter); ders. in: S. Delacroix, Histoire universelle des Missions catholiques II (Paris 1957) 323–352 (wertvolle Gesamtdarstellung der Problematik 330 f. und 337–339). Unter den deutschen Darstellungen von gegensätzlichen Positionen aus sind zu nennen: A. Huonder, Der chinesische Ritenstreit (Aachen 1921; eine knappe und populär gefaßte, wenngleich zu sehr vereinfachte Darstellung vom jesuitischen Standpunkt aus); B. Biermann, Die Anfänge der neueren Dominikanermission (vgl. Anm. 1; ausführlichste neuere Darstellung vom Blickpunkt der Jesuitengegner); G. Dunne, Generation of Giants. The First Jesuits in China (London 1962), dt.: Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten (Stuttgart 1965; Darstellung des jesuitischen Standpunkts, behandelt freilich nur die Anfänge des Ritenstreits); B. Biermann, Notizen zum Ritenstreit, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswissen. 46 (1962) 296–302 (kritische Rezension vor allem zu Dunne). Eine dem jesuitischen Standpunkt gegenüber kritische Sicht bietet außerdem in Ansätzen J. Beckmann, in: Hdb. d. Kirchengesch., Bd. 5 (Freiburg 1970) 312–315, 335 ff.
[5] Dunne, Generation of Giants, 295.
[6] Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide (Rom 1907) I, 135.
[7] Die beste Darstellung: J. Bettray, Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China (Rom 1955).
[8] Unter den Kritikern ist zu erwähnen J. Beckmann, in: Hdb. d. Kirchengesch. Bd. 5, 312, 314 f.; Die kath. Missionen und der Taoismus vom 16. Jh. bis zur Gegenwart, in: Neue Zschr. f. Missionswiss. 26 (1970) 1–17.
[9] Vgl. den Text bei Bettray, 243.
[10] Ebd. XXV.
[11] A. Väth. Johann Adam Schall von Bell SJ (Köln 1933) 279 ff.
[12] Ebd. 307 f.
[13] Bettray, 177 f.
[14] Bettray, 202–207; P. d'Elia, Il Mappamondo del P. Matteo Ricci (Vatikanstadt 1938).
[15] Abdruck u. a. bei Delacroix II, 24 f.; Übersetzung der Kommentare bei d'Elia.
[16] Biermann, Die Anfänge . . ., 156 ff.; ders. in: Hdb. d. Kirchengesch. Bd. 5, 339.
[17] Biermann, Die Anfänge . . ., 159 ff., 165 ff.
[18] Vgl. den von Ricci berichteten Vorfall auf einer Reise der ersten Jesuiten: Bei einer Polizeikontrolle wird das Kreuz für einen Fetisch gehalten, mit dessen Hilfe man den Kaiser ermorden wolle (Bettray, 372 f.).
[19] Bettray, 365 ff.
[20] Biermann, Die Anfänge . . ., 200 ff.; Zit. 202
[21] Notizen zum Ritenstreit, 302.
[22] Die wichtigsten Darstellungen sind zum 300jährigen (Zschr. f. Missionswiss. 12, 1922) und 350jährigen Jubiläum (Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, hrsg. v. J. Metzler, Bd. I/1, Freiburg 1971) erschienen.
[23] Es waren der Brahmane Matthäus de Castro in Indien (1637 Bischof und Apostolischer Vikar v. Idalkan), auf den noch zwei andere indische Bischöfe folgten, und der Dominikaner und Halbchinese Lo Wentsao (Gregor Lopez) in China (1684 zum Bischof geweiht); dazu jetzt: K. Müller: Propaganda-Kongregation und einheimischer Klerus, in: Sacrae Congregationis . . . (vgl. Anm. 22) 538–557.
[24] Sie erschienen zuerst 1669; hier zitiert nach der Ausgabe Rom 1874.
[25] De procuranda omnium gentium salute lib. IV, p. I, cap. 1.
[26] Monita, 33, 38.
[27] Ebd. 43–46.
[28] Ebd. 41 f.
[29] Ebd. 46 f.
[30] Beckmann, in: Hdb. der Kirchengesch. Bd. 5, 312, 314 f.
[31] Ebd. 312.
[32] Bes. in Cap. III, art. 7 (S. 48–51).
[33] Zu den damaligen Gewissenskonflikten vieler Jesuiten vgl. S. Reil, Kilian Stumpf 1655–1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking (Münster 1978) 171 ff.
[34] H. Bernard-Maître, in: Delacroix II, 176.
[35] Zit. bei J. Brucker (vgl. Anm. 4) 2389.
[36] Vgl. dazu den ausgezeichneten und theologisch weiterführenden Beitrag von Th. Nkeramihigo, Inculturation du christianisme, in: Telema (Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique) 3 (1977) nr. 4, 19–26.
[37] Vgl. G. Schurhammer, Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan (Tokio 1928).

Gerhard Schmidtchen

Die Geldphilosophie der jungen Generation

Die soziologische, auch die psychologische Wissenschaft vom Geld präsentiert sich in einem erbärmlichen Gewand. Es gibt kein Lehrbuch und keine neuere geschlossene Abhandlung über diesen Aspekt der sozialen Organisation. Was macht man in dieser Lage? Man geht auf den Flohmarkt. Ich habe unter fünf Perspektiven einmal den wissenschaftlichen „Flohmarkt", also sozusagen das suboffizielle Angebot an Wissen, angesehen und möchte über die Ergebnisse reflektieren.

1. Die Sozialspychologie des Sparens

Die Sparsamkeitsgrundsätze steigen mit dem Alter. Man erhält für Sparsamkeitsgrundsätze immer eine sehr beachtliche Alterskorrelation. Nicht etwa weil ältere Leute mehr Geld haben; auch wenn man eine finanziell bereinigte Korrelation macht und noch dazu eine bereinigte Korrelation nach Haushaltsgröße, steigen die Sparsamkeitsgrundsätze mit dem Alter.

Jeder Altersforscher weiß, daß mit dem Alter auch einiges andere ansteigt, die Ich-Schwäche zum Beispiel. Also hätten wir Spartätigkeit aus Ich-Schwäche. Was ist Ich-Schwäche? Je geringer die Aussicht ist, daß man es in seinem Leben noch einmal schafft, mit veränderten Umständen fertig zu werden, in dem Maß hat man Ich-Schwäche. Und diese steigt mit dem Alter wie die Sparquote. Man sieht diese Alterskorrelation in allen Untersuchungen.

In einer Untersuchung von 1959, die ich mit Schmölders und Scherhorn zusammen gemacht habe, wurde aus vier Sparsamkeitsfragen ein Index der Sparsamkeitsgrundsätze entwickelt. Die Fragen lauteten, ob Sparsamkeit eine wichtige Eigenschaft sei; ob man lieber zwei Stunden auf einen Omnibus warte, als ein Taxi zu nehmen; ob man lieber auf den Kinobesuch verzichte, als einen teuren Logenplatz zu nehmen; und ob man jede Mark dreimal umdrehen solle, bevor man ans Ausgeben denke. Nach diesen Testfragen wurden Haushalte, nicht Personen, nach ihren Sparsamkeitsgrundsätzen eingestuft. Dies war möglich, weil die Untersuchung auf der Basis von Familieninterviews durchgeführt wurde. Sowohl die Sparsamkeit der Hausfrau als auch die des Haushaltsvorstands wurde berücksichtigt, sofern nicht eine Person alle Haushaltsentscheidungen repräsentierte. Das Ergebnis zeigte, daß gut die Hälfte aller Haushalte in der Bundesrepublik damals, im Jahr 1959, mit einem ausgeprägten Sparsam-

keitssinn ausgestattet war. Ein Viertel der Haushalte befolgte maßvolle Sparsamkeitsmaximen und ein weiteres Viertel wirkte in den Interviews leger und großzügig. Zugleich ergab sich, daß die Striktheit der Sparsamkeitsgrundsätze mit dem Alter regelmäßig ansteigt, von 39 Prozent in der jüngsten Altersgruppe (bis zum 29. Lebensjahr) auf 60 Prozent, sobald der Haushaltsvorstand das 60. Lebensjahr überschritten hat[1].

Eine andere Beobachtung differenziert dieses Bild etwas: Eine neue Untersuchung (Ergebnis einer großen Medienuntersuchung von Infratest) informiert über den Umfang des Taschengelds und des Sparens bei ganz jungen Menschen. Eine Stichprobe läuft von 8 bis 14 Jahren und eine andere von 12 bis 21 Jahren. Da sieht man, daß Kinder im Alter von 8 Jahren schon zu 80–90 Prozent mit Taschengeld ausgestattet sind. Die Taschengeldeinnahmen steigen ein wenig mit dem Alter. Es kommt noch anderes hinzu, was junge Leute hinzuverdienen oder quasi verdienen; sie machen sich etwa im Haushalt nützlich oder schreiben eine Eins in der Schule und bekommen dafür eine Prämie.

66 Prozent der jungen Menschen zwischen 12 und 21 Jahren sparen. Die Sparneigung steigt bereits in dieser Jugendgruppe mit dem Alter an. Mit dem Alter der Jugendlichen wachsen die Ersparnisse rasch an, und zwar parallel mit dem Anstieg des verfügbaren Geldes. Man kann hier indessen nicht von ausbrechender Ich-Schwäche reden. Bei Menschen, die sich gerade anschicken, das Leben in die Hand zu nehmen, muß es etwas anderes sein. Da gibt es zwei Faktoren.

Faktor 1 ist ein trivialer Sachverhalt, der in der Nationalökonomie nie so formuliert wird. In den Wirtschaftswissenschaften ist man gewohnt, vom unterproportionalen Anstieg des Konsums mit dem Einkommen zu sprechen. Spartätigkeit wird also reziprok gesehen. Man spart, wenn die Konsummotive fehlen, also wenn man nicht weiß, was man sonst mit dem Geld machen soll. Kehren wir zu den Befunden zurück: Je älter die jungen Leute werden, desto mehr Geld bekommen sie und desto mehr sparen sie infolgedessen. Aus diesem Sachverhalt ist doch nur der einfache Schluß zu ziehen: Zum Sparen braucht man Geld.

Faktor 2 spricht in besonderem Maß gegen eine Residualtheorie des Sparens. Junge Leute haben Projekte, die sie verwirklichen wollen. Wer Projekte hat, besorgt sich Geld für seine Projekte. Ratenzahlungen nehmen mit dem Alter stark ab. Auch die Neigung, sich Geld zu borgen, nimmt mit dem Alter sehr stark ab. Am meisten leihen sich jüngere Haushalte Geld.

In der bereits zitierten Untersuchung über den Umgang der Deutschen mit Geld aus dem Jahr 1959 heißt es dazu: „Etwa ein Drittel aller Haushalte in der Bundesrepublik arbeitet mit irgendwelchen Formen des Kredits oder mit Darlehen. Die geläufigste Form, auf künftiges Einkommen vorzugreifen, ist der Abschluß eines Ratenzahlungsvertrags. Dann folgen der Kredit von der Spar-

kasse, Hypotheken, Darlehen von privater Seite, der Kredit beim Kaufmann (anschreiben lassen) und schließlich betriebliche Darlehen.

In der einen oder anderen Form verschuldete Haushalte finden wir in nahezu gleich großer Zahl in allen Einkommensgruppen vor; nur bei ganz niedrigem Einkommen und auf der anderen Seite bei relativ hohem Einkommen spielen die Kaufverträge auf Raten eine geringere Rolle. Die Höhe der Verschuldung indessen variiert mit dem Einkommen. Die durchschnittliche, absolute Höhe der Ratenzahlung und des Schuldendienstes in den einzelnen Einkommensgruppen steigt mit zunehmendem Einkommen an, um von der Marke 800 DM (Netto-Monatseinkommen des Hauptverdieners) an wieder zu sinken."

Verhältnismäßig kräftig verschuldet sind alle Menschen, die sich in einer dynamischen Lebensphase befinden, vornehmlich also Menschen im Alter zwischen 30 und 44 Jahren, die mit der Gründung von Hausstand und Familie beschäftigt und nicht gewillt sind, ihren materiellen Bedarf so lange zu rationieren, bis sie die notwendigen Sparbeträge angesammelt haben, mit denen sie sich ihren Wünschen entsprechend ausstatten können.

Diese Haushalte haben substantielle Projekte, Anschaffungsprojekte. Aus dem gesellschaftlichen Nachrichtensystem von den Nachbarn, von den Eltern und von der Jugendlichen-Subkultur erfährt man: So sollte man leben. Dann versucht man die Pläne zu realisieren. Man stellt verärgert fest, daß die Vorhaben Geld kosten. Jetzt muß man das Geld besorgen, indem man beruflich tätig ist. Wenn das nicht ausreicht, besorgt man sich Geld auf die Zukunft. Dieser Typus des jungen Familienvaters, der jungen Hausfrau, des jungen Mannes oder des jungen Mädchens ist im Grund genommen vom Konsum her unternehmerisch. Sie planen in eine Zukunft hinein, benutzen Geld und eröffnen Geldquellen zur Ausgestaltung ihres Daseins, das sie für das notwendige Dasein halten. Sie haben sich ihren Lebensstil nicht ausgedacht, die Gesellschaft schreibt ihn vor.

Die Frage, wozu man eigentlich Geld braucht, ist hier vom geldwirtschaftlichen Teil abgelöst. Es sind soziale Normen und Lebensbilder, die einem vorschreiben, was man haben und realisieren sollte. Die Wünsche, die Motive sind so drängend, werden von der sozialen Umgebung auch so herrisch verlangt, daß junge Menschen sich auf den Kopf stellen, um das zu erreichen. Und wenn es nicht anders geht, muß die Ehefrau arbeiten, auch wenn Kinder da sind, oder noch moderner: man verzichtet auf Kinder.

Wir haben von den Motiven und den Zielen gesprochen. Aber wie geht Sparen in Wirklichkeit vor sich? Gibt es planerisches, rationales Sparen? Wir haben gemessen, daß die Rationalität vieler Haushalte überhaupt nicht besteht. Der Erfolg kommt trotzdem. Sie machen das so, daß sie über Ausgaben und Wünsche nicht mehr sprechen. Das Gespräch, was man wirtschaftlich tun sollte, versiegt. Der Haushalt, der nicht plant und kein Geld hat, verstummt. Der Gesprächsstoff über diese Thematik sackt in sich zusammen. Aber die planen kön-

nen, sprechen auch dann, wenn sie wenig Geld haben, über ihre Ziele, das Eigenheim usw. Die anderen schränken ihren Horizont ein.

In der Untersuchung von 1959 heißt es dazu: „Tag für Tag sprechen in der Bundesrepublik zahlreiche Menschen über neue Dinge, die sie sich angeschafft haben, und insbesondere auch über Dinge, die sie sich anschaffen wollen. Hier zunächst eine Übersicht, wie viele Haushalte in der Bundesrepublik sich im Laufe einer kürzeren Zeitspanne mehr oder weniger intensiv über Konsumwünsche unterhalten haben: In rund zwei Fünfteln der Haushalte hat der Haushaltsvorstand oder die Hausfrau in der letzten Zeit Wunschgespräche mit fünf oder mehr Themen geführt; in einem weiteren Drittel der Haushalte wurden drei bis vier verschiedene Wünsche diskutiert, und in 29 Prozent der Haushalte war von Konsumwünschen vergleichsweise wenig die Rede. Je niedriger nun das Einkommen, desto mehr versiegen die Wunschgespräche.

Wir hatten uns die Frage vorgelegt, wie eigentlich die wenig rechenhaften und wenig sparsamen Haushalte finanziell überleben können. Hier liegt ein Schlüssel zum Verständnis der unbewußten Anpassungsvorgänge, mit deren Hilfe sich diese Haushalte fangen: Haushalte, die nicht planen, gleichen diesen Mangel durch eine Reduktion ihrer Wünsche aus.

Wir haben also zwei Mechanismen kennengelernt, mit denen die Menschen auf beengte wirtschaftliche Verhältnise unbewußt, teils auch vielleicht bewußt, in jedem Fall aber mit einer gewissen Automatik, reagieren: den Aufbau einer Sperre gegen Ausgaben in Form einer bestimmten Schwelle von Sparsamkeitsgrundsätzen, die je nach der Einkommensentwicklung ganz variabel niedriger oder höher gelegt wird; und den Abbau von Wünschen, der charakterisiert ist von bestimmten Ausweichtechniken, zum Beispiel dem Vermeiden von Gesprächen über Wünsche."

In einer jüngeren Untersuchung in der Region Zürich, die der „Tages-Anzeiger" durchführen ließ, wurde die Frage gestellt, für welche Märkte man sich eigentlich interessiert, worüber man gerne Nachrichten hätte[2]. Es stellte sich heraus, daß sich der Planungshorizont mit zunehmendem Einkommen, aber auch mit zunehmender Neigung, mehr Geld auszugeben, ausweitet. Sobald das Gefühl da ist, daß man lieber Geld sparen sollte, schrumpft der wirtschaftliche Wahrnehmungshorizont. Das ist ein psychologischer Mechanismus. Das überlegt sich niemand rational, sondern wird wahrscheinlich von einer Angstaktivierung gesteuert. Der Organismus bekommt anhand von wirtschaftlichen Daten Angst, und dann kommt es zu Horizontverengung. Das ist ein wichtiger Sachverhalt, der meines Wissens in der Psychologie der Konjunktursteuerung noch nicht gesehen worden ist.

2. Rechenhaftigkeit, Rationalität des Haushalts

Wir haben gesehen: Sparsamkeit wächst mit dem Alter. Aber die Rechenhaftigkeit, also das Planungsverhalten, ob man seine Ausgaben vorher durchrechnet, ob man monetär in die Zukunft hineinplant, ob man Budgets macht, also das Haushaltsgeld in verschiedene Ausgabenposten einteilt, dieses Planungsverhalten hat man entweder schon ganz früh, mit 20 Jahren, oder man hat es nicht. Diese Rationalität wird offenbar sehr früh sozialisiert, während die Sparsamkeit, sozusagen mit wachsender Lebensangst, noch nachsozialisiert werden kann, aber dann einen leicht irrationalen Zug bekommt.

Wie steht es mit den Wirkungen dieser Sparsamkeitsmaximen und der Rationalität? Natürlich sind die Haushalte am erfolgreichsten, die Rationalität, also eine finanzielle wirtschaftliche Kompetenz, haben und außerdem noch Sparsamkeitsgrundsätze praktizieren. Die Rechenhaftigkeit der deutschen Haushalte hat seinerzeit Anlaß gegeben zu einer Revision der Protestantismus-Theorie. Nach der Schmölders-Untersuchung waren die Protestanten rechenhafter als die Katholiken. Das scheint zur Weberschen Theorie zu passen, aber es widerspricht Webers Thesen. Denn es war Max Weber, der den lutherischen Protestanten wirtschaftlichen Schlendrian vorwarf: Vor lauter Gottvertrauen und sakral abgesicherter Frömmigkeit vergäßen sie sogar, Lebensversicherungen abzuschließen. Bei ihnen herrsche auch wirtschaftlich eine mystische Anarchie.

Aber dann zeigten umfangreiche Forschungen im Bereich der deutschen Protestanten eine deutliche Überlegenheit wirtschaftlicher Kompetenz und Motivierung. Und das hatte andere Gründe, als Max Weber sie analysiert hatte. Es folgt nicht unmittelbar aus der Erlösungstheorie, wie er dachte, sondern ergibt sich aus der Strukturlosigkeit, in die Protestanten aus theologischen Gründen entlassen werden. Sie sind auf einer ewigen Wanderung zu sich selbst und suchen jeden Strukturhalt, der sich ihnen anbietet. Die Protestanten leiden unter einem Autonomiedruck, den sie selber nie einlösen können. Und deshalb findet jede neue politische Mode, auch jede neue moralische und jede neue wirtschaftliche Mode zuerst immer Anhänger unter den Protestanten. Protestanten sind Trendmacher. Wenn Wirtschaft und Beruf hohen gesellschaftlichen Wert haben, sind sie die erfolgreichsten, wenn Gammeln modern ist, sind sie die leidenschaftlichsten Gammler. Wenn es in Deutschland unruhig zu werden beginnt, dann sind es immer die Protestanten, die diese Unruhe einleiten[3].

Die planvollen Haushalte haben natürlich den größten Vermögenszuwachs, auch dann, wenn sie nicht so starke Sparsamkeitsmaximen haben. Nun zeigt sich in diesen konfessionellen Untersuchungen, daß die Katholiken die Normenwächter sind. Die Protestanten indessen haben die wirtschaftliche Kompetenz; sie planen, unternehmen irgend etwas. Und am Ende sind diese planvollen, aber nicht sehr stark an den Normen orientierten Protestanten die Erfolgreicheren.

Man kann also zusammenfassend sagen: Die Katholiken haben die Prinzipien, und die Protestanten haben die Technik.

Das sind kulturgeschichtliche Zusammenhänge, die weit über das Wirtschaftliche hinausgreifen. Denn wenn Konfessionen sich in ihrem Umgang mit Geld unterscheiden, dann doch nur, weil religiös begründete, sehr unterschiedliche Sozialisationspraktiken dahinterstehen.

3. Die Sinnfrage und der Umgang mit Geld

Zunächst ein einfacher Befund zur Einheitlichkeit der finanziellen Willensbildung in den Haushalten: Wenn man Frau und Mann unabhängig voneinander fragt, kann man schließen, wie einheitlich ein Haushalt in der Durchsetzung des Budgets, in der Einteilung, in den Prinzipien ist. Man kann einen Index bilden, wie einheitlich die Wirtschaftskonzeption der Haushalte ist. Dieser Einheitlichkeitsindex der Willensbildung steht in Beziehung zum Einkommen, d. h. je weniger Geld da ist, desto mehr sind die Haushalte gezwungen, eine strikte Einheitlichkeit zu praktizieren; sonst kommen sie mit dem Geld nicht aus. Die Kehrseite ist uneinheitliche Willensbildung, d. h. jeder macht, was er will. Das kostet aber Geld und muß finanziert werden. Je höher das Einkommen, desto mehr kann man sich eigene Vorstellungen leisten, wie man mit dem Geld und den Lebenstatsachen umgehen sollte. Diese Uneinheitlichkeit kann finanziert werden von den in guten Verhältnissen Lebenden, von den gebildeten Schichten; diese können sich unterschiedliche Wirtschaftsanschauungen im Haushalt leisten.

Die Vereinheitlichung der finanziellen Willensbildung im Haushalt wird durch Gespräche über Geld hergestellt. Wenn ein Haushalt in einem ganz bestimmten Beziehungsgefüge – das ist immer ein Sinngefüge – lebt, dann hat das Konsequenzen für die Art und Weise, wie Gesichtspunkte koordiniert werden, wie mit Geld umgegangen wird. Das sieht man besonders deutlich dann, wenn man Gesprächsthemen in den Familien mit der Qualität der Ehe in Beziehung setzt.

Je unglücklicher eine Ehe, desto mehr sagen die Ehepartner: Wir streiten uns über Geld. Von jenen 30 Prozent Ehepartnern, die eine in jeder Beziehung glückliche Ehe führen, erklärten 25 Prozent, also jeder vierte, daß es zu Meinungsverschiedenheiten über Geldsachen käme. Von denen jedoch, die erklären, ihre Ehe sei sehr unglücklich (2 Prozent aller Ehepartner), klagen 62 Prozent über Meinungsverschiedenheiten finanzieller Art. Dies ist ein Befund aus einer Eheuntersuchung im November 1957.

Wenn die Frage nach dem Sinn einer Beziehung zwischen Mann und Frau nicht mehr positiv beantwortet werden kann, dann kommt das große Thema „Geld"; darüber wird dann gestritten. Dann denken viele im Sinn der Ursachen-

zuschreibung, die Ehe sei am Geld zerbrochen. Sie zerbricht jedoch an allen möglichen Faktoren, aber am Geld zuletzt. Erst wenn sie zerbrochen ist, gibt es einen Machtkampf, der dann monetär ausgetragen wird.

Ein weiterer Befund: Ungepflegt wirkende Haushalte sind weniger planvoll im Umgang mit Geld. „Von einer geradezu sensationellen Prägnanz ist der Zusammenhang zwischen dem Eindruck, den die Interviewer von der Gepflegtheit der Haushalte hatten, und der erst nachträglich aufgrund verschiedener, dem Interviewer verborgener Indikatoren festgestellten Rechenhaftigkeit der Haushalte. In gepflegten Haushalten treffen wir in ungewöhnlich großem Umfang Rechenhaftigkeit an, und äußerlich unordentlich wirkende Haushalte werden zum größten Teil von wirtschaftlich schlampigen Haushaltsvorständen geführt.“ [3]

Es scheint also eine generalisierte Verhaltensweise zu sein. Man sieht auch, daß ungepflegt wirkende Personen meistens depressiv sind und in Interviews sagen, das Leben sei sinnlos. Der Zusammenhang wird auch in kollektiven Kleidungsgewohnheiten sichtbar. Die Desorganisation von Sinngefügen hat die Tendenz, sich zu kostümieren. Dies ist ein wichtiger Sachverhalt in unseren Überlegungen über die Struktur von Sinnbezügen und den Umgang mit Geld.

Ganz deutlich wird das an dem folgenden Punkt: Die Sparleistung steigt mit Kirchlichkeit. Man kann das auch als Einbeziehung in ein Sinngefüge bezeichnen. Sinnhaftigkeit heißt, in der sozialen Interaktion mit seinen Handlungen den unmittelbaren Gegenwartsbezug transzendieren zu können, also die Handlungen nicht aus der unmittelbaren Interaktion heraus zu interpretieren, sondern aus etwas Übergeordnetem, Überpersonalem. Wenn eine Mutter sich für ihre Kinder aufopfert, dann tut sie das nicht, weil ihr jemand beigebracht hat, daß sie morgens ein Frühstück machen muß und abends ein Abendessen usw. Dies ist alles Folge einer Sorge, die in einem Sinnzusammenhang steht, der immer eine Transzendenzdimension hat; Sinngefüge sind gegenwartstranszendent. In solchen transpersonalen Gefügen kann dann auch ein völlig neuartiger Umgang mit Geld geübt werden. Und das zeigt sich sehr deutlich in dieser religionssoziologischen Untersuchung. Unsere Spartheorien bedürfen also einer religionssoziologisch-theologischen Ergänzung [4].

4. Geld als Sozialisationsmittel

In der Forschung fand das Thema „Geld“ eigenartigerweise kaum Beachtung. Es ist, als ob die Sozialpsychologen und die Soziologen in einer wirklichen Form von Säkularisation die theologische Verachtung des Geldes in ihre Wissenschaft übertragen hätten: Das Geld ist eine Sache, mit der man sich nicht beschäftigt. Die Gesellschaft hatten sie nach allen möglichen Gesichtspunkten

studiert, aber leider nicht genügend. Das Thema „Geld" hat man vollkommen den Nationalökonomen überlassen. Es gibt nur wenige Notizen über Geld in der Sozialpsychologie, zum Beispiel bei Kohlberg. Er unterscheidet drei Stadien der kognitiven Entwicklung des Kindes gegenüber dem Geld:

1. Präkonzeptionell (im Alter von drei bis vier Jahren) hat das Geld für die Kinder einfach einen Wert; es klingelt, es ist interessant; das Kind lernt, daß Erwachsene das Geld auch nicht gern verlieren.

2. Die intermediäre Sozialisationsphase: Wenn das Kind laufen kann und die Mutter zum Einkaufen begleitet, dann merkt es, daß man mit Geld zahlt, daß man Ware dafür bekommt. Als meine Kinder in dem Alter waren, das Kohlberg hier beschreibt, gab man ihnen einen Geldschein; sie kauften beim Kaufmann die Waren und erhielten dann das Wechselgeld. Da sagten sie: Das ist aber ein netter Kaufmann, der hat mir auch noch Geld gegeben zu der Ware.

3. Die dritte Phase ist opērational, sie kommt im Alter von sechs bis acht Jahren. Es wird eine logische Beziehung zwischen Geld und der Berufsrolle hergestellt. Wie kommt der Vater an Geld? Aha, es gibt Berufe, und dann gibt es natürlich auch Preistickets für die Berufe. „Also", sagt ein Kind zum Beispiel, das immer Müllautos vor dem Haus vorbeifahren sieht und die Müllmänner springen da auf und sind schön bunt gekleidet, „ich möchte gern Müllmann werden". Da sagt der Vater, sein Entsetzen verbergend: „Ja, das läßt sich hören, das ist ein guter Beruf." Vierzehn Tage später sagt das Kind: „Also, ich habe mir schon mal überlegt, was für ein Auto ich fahren will, einen Porsche." „Ja", sagt der Vater, „du hast doch gesagt, du willst Müllmann werden." „Ja", sagt das Kind. „Siehst du, dann kannst du keinen Porsche fahren." Da brach die neue Welt auf, und die Kinder aus diesen gehobenen Mittelstands-Familien lernen plötzlich, daß die Berufe Preistickets haben. Und danach motiviert sich dann zum Teil auch das Schulverhalten.

Die ganze Frage der Geld-Sozialisation findet in der Sozialpsychologie wenig Beachtung, und sie wäre so außerordentlich wichtig. In einer religionssoziologischen Untersuchung wurde ein Test der Diskontinuität der Sozialisation angewendet. Die unscheinbar klingende Frage lautete: Sag mal, wo denkst du eigentlich anders als deine Eltern? Solch eine Dissonanz kann man leicht zu Protokoll geben, und davon wurde reichlich Gebrauch gemacht[5].

42 Prozent der jungen Leute sagen: Ja, ich unterscheide mich in meiner Einstellung zum Geld wesentlich von meinen Eltern. (Worin diese Einstellung besteht, wurde nicht untersucht.) 42 Prozent unterscheiden sich in der religiösen Einstellung von den Eltern, also genausoviel. Das heißt, auf dem Gebiet Geld gibt es einen genauso gewaltigen Prozeß der Umorientierung wie auf dem Gebiet der Religion. Beim Geld haben wir ihn indessen noch nicht bemerkt.

Ein anderer Aspekt: B. Schrob hat in seinem Buch über Leistung und Sozialisation einige Bemerkungen über Geld gemacht. Dort ist zusammengetragen, was

insbesondere Amerikaner Anfang der sechziger Jahre über Geld und Leistungsmotivation herausgefunden haben. Zum Beispiel: Je schwächer das gesamte persönliche Anspruchsniveau ist, desto mehr kann man jemand mit Geld motivieren, etwas zu tun. Aber je anspruchsvoller das Personsystem durch einen langen Bildungsprozeß geworden ist, desto weniger wichtig wird Geld, desto garantierter wird gewissermaßen das Verhältnis zu Geld. Denn mit hoher Bildung erwirbt man eine Position. Und das Einkommen kommt ja nicht durch die vielen kleinen Handlungen, sondern als positionsgesichertes Einkommen. Und jeder würde sich dagegen verwahren, seine berufsethischen Handlungen durch sein Einkommen zu erklären. Das Einkommen ist allgemein gesellschaftlich, es ist legitimiert durch die Position, und die Handlungen sollen unabhängig davon ethisch sein.

Damit sind wir an einem entscheidenden Punkt, den die amerikanischen Forscher damals noch nicht sehen konnten. Wir stehen vor dem sogenannten Attributionsproblem. Wenn ich für eine Leistung bezahlt werde, dann kann ich nicht mehr von mir sagen, ich hätte das aus moralischen Gründen getan. Wie kann ich also eine humanitäre Ethik aufrechterhalten und trotzdem ein vernünftiges Einkommen beziehen? Dieses Problem kann man nur dadurch lösen, daß das Einkommen generalisiert wird und an den Status, nicht mehr unmittelbar an die Einzelleistung gebunden wird. Der Status wird natürlich schon durch eine Leistungsvorgeschichte in den Bildungseinrichtungen erreicht. Aber sobald man in der Position ist, soll die Verrechnung von Geld und Motiv eigentlich nicht mehr gelten, sondern man sagt dann eher: ich leiste ja eigentlich noch viel mehr, als das Einkommen wert ist. Das wäre die normale Reaktion in einer solchen Position schon aus attributionstheoretischen Gründen. (Zur Attributionstheorie: Jeder Mensch muß als Handelnder ein Konzept von sich selber haben. Dieses Konzept ist eine wichtige Ressource des Handelns, sonst verliert man seine Motivation. Wenn man denkt, man kann nicht, dann kann man nicht.)

Jetzt fragt sich aber: Wie erfolgt durch die Konstellation von Umweltreizen eine günstige Attribution zum Selbst, und wie funktioniert überhaupt dieser Prozeß? Ein Beispiel: Man hat Patienten, die nicht schlafen können oder Schwierigkeiten haben einzuschlafen. Nun gibt man einer Testgruppe ein Placebo, eine Tablette, die nichts bewirkt. Aber es wird dazu gesagt: Wenn Sie die nehmen, dann können Sie schlafen. Eine andere Testgruppe mit den gleichen Schlafschwierigkeiten erhält das gleiche Placebo. Aber man sagt ihnen: Das ist ein Anregungsmittel, versuchen Sie es einmal.

Welche Gruppe schläft jetzt besser? Die Attributionstheorie sagt, daß diejenigen, die die Geschichte von der Anregung gehört haben, besser schlafen. Warum? Wenn man ein Placebo erhielt und dazu hörte, das sei ein Beruhigungsmittel, dann sagt man sich: Um Gottes willen, ich hab' ein Beruhigungsmittel genommen, ich bin immer noch so aufgeregt, furchtbar! Und dann wird man weiter

aktiviert und kann nicht einschlafen. Wem erklärt wurde, das sei ein Anregungsmittel, sagt sich: Ich bin ein bißchen aufgeregt, ach ja, das war ja diese Tablette! Und dann schläft er ein.

Das Problem des Verhältnisses von Geldverteilung und Leistung in der Gesellschaft ist sozialpsychologisch ein Attributionsproblem. Die meisten Menschen wollen nette und brave Menschen sein und wollen von sich etwas Gutes denken. Das können sie am besten dann, wenn sie sozial anerkannt werden. Sozial anerkannt werden sie durch Leistung. Diese Leistung soll am Ende auch irgendwie bezahlt werden. Sie wollen sich diese Leistung zurechnen können. Der Stücklohn, die Bezahlung immer in kleinsten Intervallen für die jeweilige Einzelleistung verhindert jedoch, sich gute Motive zuzuschreiben.

Man muß die Entlohnung der Menschen generalisieren, wie es die Tendenz in unserer Gesellschaft ist. So können andere Motive attribuiert werden und wir können sagen, daß wir das nicht des Geldes wegen machen. Das war auch die Idee des preußischen Verwaltungsstaats. Seine zentrale Ethik war, daß er die Aktivität und die Dienstleistungsfunktionen der Institutionen rigoros von dem Aspekt der finanziellen Transaktion trennte. Damit sicherte er das Vertrauen in die Behörden. Daß diese Tendenz zur Generalisierung von Einkommen herrscht, zeigt die Diskussion um die Ärzteeinkommen.

Da gibt es offenbar Probleme, die von unserer Gesellschaft jetzt nicht als finanzielle Probleme empfunden werden. Im Hintergrund steht wahrscheinlich ein ethisches Problem. Dieses ethische Problem ist ein Spiegel von Konflikten der Selbstverwirklichung. Die Menschen möchten sich selber die Handlungen zuschreiben können, die im Zweifel die edleren sind.

5. Geld und soziale Organisation

Geld ist ein entscheidendes Medium der sozialen Organisation. Der sozialpsychologische und zugleich politische Aspekt liegt heute darin, daß mehr und mehr junge Menschen der Auffassung sind, der Verteilungsmodus von Geld sei nicht mehr an Leistung geknüpft, also irrational.

Sobald sich diese Auffassung ausbreitet, läuft alles auf die Frage hinaus: Sind wir als Gruppe oder bin ich als einzelner clever genug, um mir aus diesem Kuchen etwas herauszuholen? Deswegen kann Ortlieb wahrscheinlich zu Recht vom Moralverzehr der Marktwirtschaft sprechen. Sobald die Rationalität der Verteilung nicht mehr gesichert ist, sobald auf die Frage, warum der eine mehr, der andere weniger Geld hat, keine menschlich befriedigenden Antworten gegeben werden können, zerbricht die politische Unterstützung eines freien Wirtschaftssystems.

Jetzt kommt der Ruf nach sozialer Gerechtigkeit. Das Verteilungssystem soll

also – und das wird mit einem religiösen Hintergrund gefordert – eine moralische Rationalität bekommen. Die Rationalität des Verteilungssystems soll nicht wirtschaftlich, sondern moralisch sein, das heißt, sie soll gerecht sein. Und gerecht bedeutet, daß alle Unterschiede entweder legitimiert sein müssen, oder daß es keine Unterschiede geben darf. Gerechtigkeit ist legitimierte Ungleichheit. Dieser Ruf nach Gerechtigkeit verbindet sich nun mit dem alten christlichen Motiv, eine gerechte Ordnung herzustellen. Und diejenigen, die sich in ihrem Wunsch, eine gerechte Ordnung herzustellen, auf christliche Traditionen berufen, sind heute politisch in besonderem Maß aktiviert. Und wenn sie der Auffassung sind, die Sozialdemokratie verwirkliche Gerechtigkeit, dann wählen sie aus christlichen Motiven – auch wenn sie katholisch sind – die SPD. Das ist einer der wesentlichen Gründe der neuerdings zu beobachtenden Fluktuation der katholischen Wählerschaft, die wahlsoziologisch immer stabil war.

Es ist insbesondere die Auffassung der jüngeren Generation, daß marktwirtschaftliche Prozesse nicht notwendigerweise eine gerechte Gesellschaft und ein individuell sinnvolles Leben ergeben. Dieses muß also mit anderen Ordnungsmechanismen und anderen Ordnungsstrukturen, durch andere Institutionen gewonnen und geleistet werden. In einer Züricher Untersuchung über Bildungsmotivation wurde gefragt, wovon es abhängen sollte, ob jemand auf der sozialen Leiter oben oder unten steht. Die Antwort: Es sollte erstens davon abhängen, wieviel jemand für die Gemeinschaft tut, zweitens wie sehr jemand ein ethisch wertvolles, rechtschaffenes Leben führt, und drittens, ob jemand ein liebenswürdiger Mensch ist. Aber in Wirklichkeit hänge der soziale Status von ganz anderen Dingen ab, vom Besitz etwa oder von der Fähigkeit, Geld zu mobilisieren, oder von der Bildung[6]. Das heißt, daß die Legitimität der gesamten Statusordnung bezweifelt wird.

Aus einer anderen Züricher Untersuchung geht hervor, daß bei achtzig Prozent der Bevölkerung ein leiser Widerstand gegen das Konsumierenmüssen zu vernehmen ist. Geld, Wohlstand, gut wohnen gilt als wichtig, aber nur als Basis für ein sinnvolles Leben, und dieses kann nicht aus der Geldwirtschaft kommen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Schmidtchen, Umgang mit Geld (Allensbach 1960, Rotaprintdruck).
[2] Inside. Vertraulicher Informationsdienst des Tages-Anzeigers Zürich, Nr. 5/1978.
[3] G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur (München 1973).
[4] Umgang mit Geld, 193 ff.
[5] G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist (München 1979).
[6] G. Schmidtchen, Bildungspolitik aus der Sicht der Stimmbürger (Bern 1979).

Irmgard Ackermann

Zum Afrikabild in der deutschen Gegenwartsliteratur

Wenn ein Kongreß über „Schwarzafrika in der deutschsprachigen Literatur“ [1] vor zehn Jahren stattgefunden hätte, wäre kaum ein Beitrag zum Afrikabild in der neuesten deutschen Literatur möglich gewesen, weil Afrika, abgesehen von Reiseliteratur, im Rahmen der deutschen Literatur so gut wie nicht vorkam. Als symptomatisch für diese Situation kann der Nachweis des Themas „Afrika in der deutschen Literatur“ angesehen werden, der im Fachkatalog Afrika der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt enthalten ist, die als Sammelgebiet Afrika südlich der Sahara zusammenstellt. Diese sehr umfangreiche, wenn auch nicht vollständige Sammlung verzeichnet zum Thema Afrika in der deutschen Literatur zwischen 1890 und 1918 die stattliche Zahl von 32 Titeln, die die Kolonialliteratur im engeren Sinn darstellen; in den Jahren von 1919 bis 1932 steigt die Zahl auf 42 Titel an, und von 1933 bis 1942 ist Afrika noch immer mit 40 Titeln unter den literarischen Neuerscheinungen vertreten, wobei das Weiterleben der Kolonialliteratur in der nachkolonialen Zeit ins Auge fällt. Eine wissenschaftliche Untersuchung zu diesem sicherlich hochinteressanten Thema steht noch aus. Für die Zeit von 1945 bis 1977 werden jedoch nur sieben Titel angeführt, die noch dazu in unserem Zusammenhang kaum relevant sind. Einen Überblick oder eine Zusammenstellung der einschlägigen Titel zum Thema gibt es bisher nicht. Der folgende Überblick ist ein erster, sicher ergänzungsbedürftiger Versuch, die Mosaiksteine zum Afrikabild in der deutschen Gegenwartsliteratur zusammenzutragen.

Die deutsche Literatur zum Thema Afrika ist in keiner Weise konkurrenzfähig mit den französischen, englischen und portugiesischen Literaturen, bei denen eine ungebrochene Tradition der Auseinandersetzung mit dem Thema Afrika besteht, eine Auseinandersetzung, die freilich u. a. auch dadurch genährt wird, daß eine reiche neoafrikanische Literatur in diesen Sprachen besteht. Aber nicht nur im Vergleich zu diesen Literaturen stellt sich Schwarzafrika in der deutschen Gegenwartsliteratur als unterrepräsentiert dar, sondern auch im Vergleich mit der Thematik anderer Länder, die in der deutschen Gegenwartsliteratur bedeutend stärker vertreten sind als Afrika. Zu nennen wären in diesem Zusammenhang neben den USA und den europäischen Nachbarländern auch etwa der Vordere Orient und Nordafrika, vor allem aber auch Südamerika. Der Verdacht liegt nahe, daß Afrika zu den aus dem literarischen Bewußtsein verdrängten Themen, in gewisser Hinsicht also zu der vielzitierten unbewältig-

ten Vergangenheit und auch zur unbewältigten Gegenwart gehört. In der Tat spiegeln ja Vorhandensein oder Abwesenheit bestimmter literarischer Themen ein gesellschaftliches Bewußtsein oder das Fehlen eines solchen Bewußtseins wider, und die Art der literarischen Behandlung solcher Themen gibt ja keineswegs ein bloß objektives Bild des dargestellten fremden Bereichs wieder, sondern ist immer (und darin liegt der wesentliche Unterschied zur Sachliteratur) gleichzeitig Spiegelung der eigenen Problematik, der eigenen Bewußtseinsprozesse oder auch der eigenen Verdrängungen.

Wenn sich nun vor allem in den letzten Jahren eine beginnende Hinwendung zu Afrika in der deutschen Literatur abzeichnet, so läßt sich diese Entwicklung nur im Zusammenhang mit dem Prozeß politischer Bewußtseinsbildung verstehen, der Mitte der sechziger Jahre einsetzt und der so etwas wie eine kopernikanische Wende in der Darstellung der Länder der Dritten Welt in der Literatur herbeiführt. Auf eine verkürzte Formel gebracht: erst durch die Erfahrungen von Vietnam wird eine adäquate, realistische Auseinandersetzung mit dem Thema Afrika in der deutschen Literatur möglich. Ich werde versuchen, im folgenden durch die Untersuchung der mir zugänglichen Texte zum Thema diese meine These zu erläutern.

Ansätze zum Afrikabild in der Nachkriegsliteratur

Wie stellt sich also konkret das Afrikabild in der deutschen Literatur der Nachkriegszeit dar? Sicherlich spielt die Reiseliteratur in den fünfziger und frühen sechziger Jahren darin eine große Rolle. Hier kann sie nur gestreift werden, aber eine genaue Untersuchung dieses Themas wäre sicher lohnend. Diese Reiseliteratur, zu denken wäre dabei etwa an Texte von Podewils, Italiaander, Edschmid, Schnabel und auch noch Hagelstange, vollzieht bereits eine gewisse Neuorientierung in der Darstellung Afrikas gegenüber der älteren Afrikaliteratur: Neben dem Reiz des Exotischen und Abenteuerlichen eines im ganzen noch romantischen Afrikabilds zeigen sich hier bereits Ansätze zu einem differenzierteren Verstehen, Versuche, die Kultur und geistige Eigenständigkeit zu erfassen und dem Europäer zu vermitteln. Vor allem die Werke *Janheinz Jahns*, der ja auch als Übersetzer afrikanischer Literatur (Schwarzer Orpheus, 1954) und afrikanischen Gedankenguts (etwa der Schriften Senghors) und als Vermittler neoafrikanischer Literaturgeschichte eine bedeutende Rolle spielt, sind hier zu nennen.

In den sechziger Jahren zeigen sich auch vereinzelt sozialkritische Ansätze, etwa in den Reisetagebüchern *Josef Redings* (Reservate des Hungers, 1964; Wir lassen ihre Wunden offen, 1965), aber im ganzen bleibt die politische Perspektive noch ausgeklammert, werden soziale Probleme nicht auf ihre Ursachen

hin analysiert, bleibt der Afrikaner Objekt eines verwunderten Interesses, einer wohlwollenden Neugier, exotisch und ohne unmittelbare Beziehung zu den Problemen des europäischen Betrachters, der noch oft, zumindest unterschwellig, die Tendenz hat, Noten zu verteilen, zu werten und zu verwerfen.

In gewisser Hinsicht gehört auch der Erlebnisbericht des Filmschauspielers *Hardy Krüger* „Eine Farm in Afrika" (1970) noch in diesen Kontext. Zwar wird das Afrikabild konkreter, der Autor läßt sich mit Afrika ein und liebt das Land, aber die Perspektive bleibt doch auch hier die eines Europäers, der neben seinem Wohnsitz in Afrika den am Luganer See behält, der zwar guten Willens ist gegenüber dem Land und seinen Bewohnern, der aber daneben doch handfeste kommerzielle Interessen mit seinem Besitz in Afrika verbindet. Politische und soziale Probleme kommen zwar zur Sprache, aber ihre Sicht bleibt oberflächlich, Ursachen und Zusammenhänge werden nicht aufgezeigt.

In den wenigen im engeren Sinn literarischen Texten dieses Zeitraums stellt sich ein ähnlich selektives Afrikabild dar. Nicht von ungefähr bleibt Afrika in einem bedeutenden Nachkriegsroman, dessen Titel daher irreführend ist, schemenhaft und ohne jede Kontur: in *Alfred Andersch'* Roman „Sansibar oder der letzte Grund" (1957) bleibt Sansibar ein fernes Traumziel für den Jungen, der, unberührt von der politischen Wirklichkeit, Gründe für die Flucht aus der Enge der Heimat sucht. „Man müßte Rerik verlassen, erstens, weil in Rerik nichts los war, zweitens, weil Rerik seinen Vater getötet hatte, und drittens, weil es Sansibar gab, Sansibar in der Ferne, Sansibar hinter der offenen See, Sansibar oder den letzten Grund." Konkreter wird Afrika nicht in diesem „Afrikaroman". (Eine ähnliche Funktion hatte Afrika übrigens schon in der 1936 erschienenen Erzählung „Afrikanische Spiele" von Ernst Jünger.)

Auch die die Menschen, Tiere und Landschaften Afrikas feierlich überhöhenden Gedichte der Sammlung „Afrikanische Gedichte" von *Erich Vio* (1975) klammern Gegenwart und Wirklichkeit aus, geben ein schwebendes, rückwärts gewandtes Bild Afrikas: „Der Schwarze hingegen, sänge und tanzte er nur weiter im Rhythmus des Landes, könnte sich noch halten. Aber er tut es nicht mehr im Ernst und glaubt, er sei wie der Weiße" (Prolog). Esoterisch, von gesuchter Preziosität und entrückt jeder sozialen Realität geben sich auch die Gedichtsammlungen von *Horst Wolff*, nämlich „Afrika Gedichte" (1969) und „Tropischer Rapport" (1970).

Bunter, aber nicht viel realistischer ist das Afrikabild in dem umfangreichen ersten eigentlichen Afrikaroman der Nachkriegszeit, in *Arnold Kriegers* „Geliebt, gejagt und unvergessen. Die Odyssee der schwarzen Fürstentochter Lisa" (1955), einer Mischung aus Abenteuer- und Frauenroman, in dem es um das Schicksal einer schönen schwarzen Fürstentochter geht, die als junges Mädchen, fast noch als Kind, von Sklavenjägern aus dem heimatlichen Stamm geraubt und an einen arabischen Großgrundbesitzer verkauft wird. Auch in diesem

Roman wird Sansibar Ziel der Flucht, Flucht aus Sklaverei und aus sexueller Unterwerfung. Die Szenerie ist afrikanisch, die Gewänder sind afrikanisch, die Hautfarbe ist schwarz, aber auf 440 Seiten stellt sich Afrika fast nur als Kulisse, der Afrikaner fast nur als Träger der Spannung dar. Dieser merkwürdig zeitentrückte Roman könnte mit geringfügigen Änderungen in anderen Teilen der Welt angesiedelt sein. Zur Konkretisierung des Afrikabilds und zum Verständnis Afrikas vermag er trotz seines Umfangs kaum einen Beitrag zu leisten.

In mancher Hinsicht konkreter, aber in einem Milieu, in dem wiederum Afrika nur zum mehr oder weniger zufälligen Schauplatz der Handlung wird, stellt sich das Afrikabild in *Klaus Stephans* Roman „Ein feiner Patriot" dar. Obwohl dieser Roman erst 1976 erschien, bleibt auch hier das Afrikabild selektiv, durch die europäische Brille gesehen, vor allem von europäischen Interessen her bestimmt, gelingt auch hier auf 360 Seiten keine Darstellung der Probleme Afrikas oder der Afrikaner. Die Diplomatenebene, auf der der Roman spielt, verstellt den Zugang zur alltäglichen Wirklichkeit, führt aber nicht zu Überblick und Analyse der Situation.

Wende zum afrozentrischen Afrikabild

Wenn das Afrikabild der deutschen Literatur der fünfziger und sechziger Jahre eurozentrisch ausgerichtet ist, so vollzieht sich Ende der sechziger Jahre eine radikale Wende, nämlich die Wende zum afrozentrischen Afrikabild, in dem der Europäer nicht mehr als der überlegen distanzierte Beobachter auftritt, der die Auswahl trifft, arrangiert, die Sicht bestimmt, sondern in dem er die Position dessen einnimmt, der einen Bewußtseinsprozeß durchzumachen hat, der seine Sichtweise und seine Anschauungen radikal in Frage stellen muß, wenn er verstehen will, was auf dem ihm fremden Kontinent vor sich geht.

Diese Änderung des Blickwinkels wird, visionär verdichtet, vorweggenommen in einer Aussage, die, wie mir scheint, den Kern des Problems in aller Schärfe trifft: „Der Neger, der von der Weltausstellung nach Hause gebracht wird, und, irrsinnig geworden von Heimweh, mitten in seinem Dorf unter dem Wehklagen des Stammes mit ernstestem Gesicht als Überlieferung und Pflicht die Späße aufführt, welche das europäische Publikum als Sitten und Gebräuche Afrikas entzückten." Wie so oft in seinen Aussagen nimmt Franz Kafka auch hier[2] einen späteren Bewußtseinsstand vorweg, indem er den Finger auf die Wunde der europäischen Annäherungsversuche an Afrika legt, nämlich die Problematik der Fremdbestimmung des Afrikaners durch den Europäer.

Zu den frühesten Texten, die diese Umkehr der Perspektive im Hinblick auf Afrika gestalten, gehören die Kurzgeschichten *Josef Redings*[3]. In „Nipfes visitiert" (1967) etwa wird eine radikale Korrektur der Maßstäbe vorgenom-

men: Der Europäer, der als Visitator auf die Missionsstation kommt, wird durch den afrikanischen Gesprächspartner mit der Wirklichkeit konfrontiert, verunsichert, zu einer neuen Sicht der Wirklichkeit gebracht. Die Rollen werden vertauscht, der vermeintlich Lehrende wird zum Lernenden.

Diese Änderung des Blickwinkels bei der Darstellung Afrikas und der Afrikaner führt zu einem realistischen Afrikabild, einem Afrikabild, das den politischen, sozialen, historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen Rechnung trägt. So ist es wohl nicht von ungefähr, daß eine der frühesten politischen Auseinandersetzungen mit dem Thema Afrika in der deutschen Gegenwartsliteratur sich in einem Roman findet, der nicht eigentlich Afrika zum Thema hat, sondern vielmehr den Prozeß politischer Bewußtseinsbildung, der sich im Rahmen der Studentenunruhen 1967/68 vollzieht, nämlich *Uwe Timms* Roman „Heißer Sommer" (1974). Hier geht es in einer zentralen Szene des Romans darum, ein Symbol für das neue Bewußtsein von Befreiung und Solidarität zu finden, an dem sich die Aktivität der Studenten entzünden kann. Das Opfer des Angriffs studentischen Zorns wird ein Symbol für den Kolonialismus, nämlich das Denkmal des deutschen Gouverneurs von Ostafrika, Hermann von Wissmann, neben der Hamburger Universität, als „Denkmal der Unterdrükkung und Ausbeutung" (97). Der Befreiungskampf in Afrika wird im Zusammenhang mit dem Prozeß politischer Bewußtseinsbildung in Deutschland gesehen, der Sturz des Denkmals des Kolonialismus wird zum Ausdruck politischer Emanzipation der Studenten.

Im Kontext politischer Bewußtseinsbildung steht auch das Bühnenstück von *Peter Weiss* „Gesang vom Lusitanischen Popanz" (1967), das nicht zufällig im selben Jahr wie sein Vietnam-Stück erscheint. Pantomime, Bänkelsang und revueartiges Auftreten der nur mit Nummern bezeichneten Figuren, die im Lauf des Stücks mehrmals die Rollen wechseln, bilden die Ausgangsbasis für die Polit-Revue, die heftige Anklage gegen die portugiesische Kolonialpolitik in Afrika darstellt. Vor der Gestalt des Popanz, „überlebensgroß und drohend", Karikatur der schlimmsten Auswüchse kolonialen Sendungsbewußtseins, treten Ankläger und Verteidiger, Opfer und Nutznießer der Kolonialherrschaft auf und geben ein krasses Bild der sozialen Wirklichkeit in Angola und Moçambique: Zwangsverpflichtungen und willkürliche Vergeltungsmaßnahmen gegen Schwarze, Elend, gezielte Versäumnisse gegenüber elementarsten Bildungsansprüchen, wirtschaftliche Ausbeutung durch ausländische Firmen, der Aufstand gegen die Unterdrückung und die Niederschlagung des Aufstands werden von den Betroffenen durch erdrückende Fakten aufgezeigt und immer wieder kontrastiert mit dem Sendungsbewußtsein des Popanz und Gestalten wie dem ausländischen Justizminister, der in Portugals afrikanischen Provinzen nur Fortschritt und Inseln des Friedens sieht. Ein Tendenzstück sicherlich, eine einseitige Darstellung der Probleme sicherlich, aber damit auch eine notwendige Korrek-

tur ebenso einseitiger Afrikadarstellungen, in denen die Realität aus der Sicht der Kolonialherren verteidigt oder unter Ausklammerung aller politischen Zusammenhänge neutralisiert worden war.

Ein anderer Text, in dem Afrika zwar auch aus politischer Perspektive gesehen wird, rückt jedoch wieder ab von der Auseinandersetzung mit den realen Gegebenheiten: *Alexander Kluges* fiktiver Bericht „Projekt Groß-Weißafrika“ [4] zeigt am Beispiel Afrikas eine Schreckensvision von Krieg und Vernichtung, bei der Afrika aus verschiedenen Berichtsperspektiven als Chiffre für die Bedrohung durch Vernichtungswaffen gesetzt wird. Auch hier dürfte die Erfahrung des Vietnamkriegs den Anstoß für die „Lernprozesse“ gegeben haben, die vom „tödlichen Ausgang“ überholt werden.

Einige weitere Texte setzen sich mit dem Thema Afrika in der Form der Anklage auseinander, so der Kurztext „Enfant inconnu“ (1970) von *Marie Luise Kaschnitz* [5], in dem die Königin von England mit einem toten Kind aus Biafra konfrontiert wird; so auch das beiläufige Gespräch in dem Drama von *Botho Strauß* „Trilogie des Wiedersehens“ (1976) [6] als Anklage gegenüber „denen da oben“, die nicht berührt werden vom Elend „derer da unten“; so auch *Rudolf Hagelstanges* Gedicht „Apartheid“ (1975) [7] als Anklage gegen die Rassengrenzen. Sicher lassen sich diese Textbeispiele an Gedichten, Kurzgeschichten, Hörspielen und auch „versteckten“ Afrikabildern in größeren Werken mit anderen Hauptthemen noch vermehren.

Auseinandersetzung mit Kolonialismus, Entwicklungspolitik und Apartheid im Gegenwartsroman

Daß es solche Texte gibt, ist ja schon an sich ein Zeichen dafür, daß Afrika uns nähergerückt ist, nicht mehr in der Ferne des Exotischen, Seltsamen, Unzugänglichen angesiedelt ist, sondern uns unmittelbar betrifft. Aber das Afrikabild in der modernen Literatur bliebe bruchstückhaft, wenn die Wende in der Auseinandersetzung mit dem Thema Afrika nicht auch ihren Niederschlag gefunden hätte in einigen Romanen, die ein komplexeres Bild des schwarzen Kontinents zu vermitteln suchen durch eine Konfrontation mit der afrikanischen Realität. Drei Romanen, die in den letzten vier Jahren erschienen sind, ist es vor allem zu verdanken, daß Afrika in der Gegenwartsliteratur ein neues Gewicht erhält. Es handelt sich um den Roman des DDR-Schriftstellers *Karl-Heinz Jakobs* „Wüste kehr wieder. El Had“, 1976 in der DDR (seitdem drei Auflagen, 30 000 Exemplare verkauft), 1979 in der Bundesrepublik erschienen, der Mitte der sechziger Jahre unter Entwicklungshelfern in der Sahelzone spielt. Der zweite dieser Romane ist *Uwe Timms* „Morenga“ (1978), der den Aufstand der Hereros und Hottentotten gegen die deutsche Kolonialherrschaft

1904–1906 im damaligen Deutsch Südwestafrika, dem heutigen Namibia, zum Thema hat. Der dritte Roman ist *Thomas Ross'* „Es tut mir leid um dich, mein Bruder Jonathan" (1979), der 1977 in Südafrika spielt und der damit als politischer Roman die rassische Diskriminierung und den Widerstand dagegen zum Thema hat. Die drei thematischen Stoßrichtungen, nämlich Auseinandersetzung mit Kolonialismus, Entwicklungspolitik und Apartheitspolitik, sind damit deutlich aufgezeigt.

Uwe Timms historischer Roman betrifft am direktesten die deutsch-afrikanische Problematik und leistet in seiner schonungslosen, durch historische Dokumente fundierten Aufdeckung der Politik der Ausrottung der Hereros und Hottentotten ein notwendiges Stück Aufarbeitung der deutschen Vergangenheit. Ein Vergleich mit früheren Darstellungen dieses Kolonialkriegs in Südwestafrika, nämlich *Hans Grimms* Roman „Volk ohne Raum" (1926) und *Gustav Frenssens* „Peter Moors Fahrt nach Südwest" (1906), macht den Bewußtseinswandel deutlich, der sich vollzogen hat: in beiden Romanen identifizieren sich die Helden vorbehaltlos mit der Politik des harten Durchgreifens, kämpfen mit Überzeugung für die Niederwerfung des Aufstands, „weil meine Sache und die deutsche Sache hier einerlei Ding sein können" (Grimm).

Völlig anders verlaufen die Fronten in Timms Roman. Morenga, Anführer im Befreiungskampf der unterdrückten Hereros und Hottentotten, tritt zwar nur an wenigen Stellen des Romans persönlich auf, ist aber allgegegenwärtig als Symbol der Befreiung, als Zeichen der Hoffnung für die einen und als Inbegriff der Bedrohung für die anderen. Nicht ganz zutreffend wird er als „schwarzer Napoleon" bezeichnet, deutlicher erscheint dem heutigen Betrachter die Parallele zu Ho-Chi-Minh, da er einen aussichtslos scheinenden Guerillakrieg gegen die Übermacht der Kolonialherren führt. Er ist das Zeichen, an dem sich die Geister scheiden.

Diese Scheidung vollzieht sich am eindringlichsten in dem unheldischen „Helden" des Romans, dem Oberveterinär Gottschalk, der sich durchaus mit kolonialem Bewußtsein als Freiwilliger nach Südwestafrika gemeldet hat und der sich am Anfang im Land umsieht mit der Absicht, sich hier eine Farm zuzulegen. Gottschalk macht einen Entwicklungsprozeß durch, der einer Umkehr entspricht. Im Gespräch mit einem Kameraden zeigen sich die Positionen: „Er dachte, man verteidige das Vaterland, aber genaugenommen seien es die Hottentotten, die ihr Vaterland verteidigen. Zuweilen frage er sich, was er hier überhaupt zu suchen habe. Was ist das für ein Feldzug, in dem man versucht, dem Gegner die Ochsen abzujagen, auf Frauen und Kinder schießt und ihnen die Hütten anzündet" (244). Immer fragwürdiger wird ihm das deutsche Vorgehen in Südwestafrika, immer entschiedener nimmt er Partei für die Afrikaner, denen er sich auch in Einzelzügen immer mehr annähert: Er lernt ihre Sprache, hat ein Hottentottenmädchen zur Geliebten, nimmt sogar Aussehen

und Geruch der Hottentotten an. Seine wachsenden Zweifel verunsichern ihn immer mehr, er spürt den Riß zwischen dem, was er sagt, und dem, was er denkt, er spürt, „daß er mithalf, den Kreislauf von Gewalt und Terror fortzusetzen" (243). Er möchte ein Zeichen setzen, aber vor dem letzten Schritt, dem Übertritt auf die Seite Morengas, schrickt er zurück, obwohl es zu einem Gespräch zwischen ihm und Morenga kommt. Es wird ihm klar: „Hätte er bleiben wollen, er hätte anders denken und fühlen lernen müssen. Radikal umdenken. Mit den Sinnen denken" (375). Er reicht schließlich sein Abschiedsgesuch ein, weil er sich „nicht länger beim Abschlachten unschuldiger Menschen beteiligen will" (377).

Konsequenter als Gottschalk hat Veterinär Wenstrup Position bezogen. Er verkörpert im Roman durchaus den modernen Bewußtseinsstand, den der späten sechziger Jahre. Er nimmt von Anfang an radikal die Sichtweise der Afrikaner ein. Er ist der einzige, der sich nicht auf dem Rücken eines Schwarzen an Land tragen läßt, der es ablehnt, sich von Schwarzen bedienen zu lassen, der die Mechanismen der Unterdrückung durchschaut. Als Gottschalk für das Massensterben der Eingeborenen die Erklärung hat: „Die verhungern", korrigiert ihn Wenstrup: „Nein . . ., man läßt sie verhungern, das ist ein feiner, doch entscheidender Unterschied." Gottschalk vermutete lediglich ein Versagen subalterner Dienststellen. Wenstrup hingegen behauptete allen Ernstes, dahinter stecke System. „Welches?" „Die Ausrottung der Eingeborenen. Man will Siedlungsgebiete haben" (24). Die Quintessenz seiner Ansichten: „Zum aufrechten Gang käme nur, wer alles abwürfe, was ihm im Nacken säße" (59). Wenstrup vollzieht den Schritt, vor dem Gottschalk später zurückschrickt: Er tritt, so muß man vermuten, wenn auch eindeutige Aussagen darüber fehlen, auf die Seite der aufständischen Afrikaner über. Er läßt Gottschalk ein Buch zurück, das für diesen fortan zum ständigen Begleiter wird: Pjotr Kropotkin, „Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung".

Der Krieg endet mit der militärischen und wirtschaftlichen Entmachtung der Afrikaner, der Zerstörung der traditionellen Stammesorganisation und einer Reihe von Zwangsmaßnahmen, die sich in die Mechanik der Unterdrückung einfügen. Die Kolonialmacht geht gestärkt und siegreich aus dem Kampf hervor.

Entscheidend für Timms neue Form des historischen Romans ist hier die Perspektive „von unten", die zum Maßstab für die Geschichte wird. Historische Dokumente werden relativiert durch die Kombination mit der Sicht der Betroffenen. Der Roman stellt eine anspruchsvolle Koordination von historischen Fakten und Fiktion dar, von dokumentarischen Teilen und phantastisch ausgestalteten Erzähleinlagen, von Perspektivenwechsel bei doch einheitlicher Wertung aus der Sicht der Betroffenen. Die fragwürdig gewordene Gattung des historischen Romans gewinnt hier neue Aktualität und Überzeugungskraft.

Dieser Afrikaroman erhält dadurch sein Gewicht, daß sich an und durch Afrika die notwendige Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit vollzieht und daß gleichzeitig diese historischen Ereignisse gegenwärtige Strukturen von Unterdrückung und Befreiung sichtbar machen, historische Fakten mit modernem Bewußtsein und im Hinblick auf aktuelle Situationen interpretiert werden.

Eine ähnliche Grundfiguration wie in Timms Roman zeigt sich auch in *Thomas Ross'* „Es ist mir leid um dich, mein Bruder Jonathan". Der Titelheld, Jonathan Mageba, führender Freiheitskämpfer in Südafrika, der im Gefängnis getötet wird (eine Schlüsselfigur für den Nationalistenführer Steve Biko, der am 12. September 1977 in Polizeigewahrsam umkam), ist wie Morenga der Bezugspunkt des Romans, der den ethischen und politischen Maßstab setzt und an dem sich die Positionen aller anderen Figuren des Romans scheiden. Ähnlich wie Gottschalk in Timms Roman steht auch in diesem Roman dem trotz seiner ständigen geistigen Anwesenheit im Hintergrund bleibenden schwarzen Titelhelden der weiße Held gegenüber, dessen innere Entwicklung die eigentliche Handlung des Romans darstellt: Andreis de Klerk, angesehener Bankier mit politischen Ambitionen, hatte in der Kindheit mit Jonathan Blutsbrüderschaft geschlossen, aber ihre Wege hatten sich zwangsläufig mit der zunehmenden Verhärtung der Fronten im Rassenkampf getrennt. Vor dem Tod Jonathans, der eine Reihe von Fragen über die Schuld an diesem Tod aufwirft, und vor den wachsenden Repressionen im Land, vor denen er nicht mehr die Augen verschließen kann, macht nun de Klerk einen ähnlichen Entwicklungsprozeß durch wie Gottschalk in „Morenga", und auch ihm steht dabei ein die Verhältnisse durchschauender und analysierender Partner zur Seite, Professor Gudkowsky, der die Konsequenzen seiner Erkenntnisse auf sich nimmt und unter den Bann der Regierung fällt. Eine Fülle von Fakten und Ereignissen bestärkt auch hier den Helden in seinem Bewußtseinsprozeß, in dem ihm klar wird, daß er auf der falschen Seite steht, und bestärkt ihn in seinem Frontenwechsel.

Verschieden von diesen beiden Romanen, sowohl in der Thematik als auch in seinem Afrikabild, ist dagegen der Roman von *Karl Heinz Jakobs* „Wüste kehr wieder. El Had". Der Untertitel „El Had" macht wiederum, in Parallele zu den beiden anderen Romanen, einen Afrikaner zum Titelhelden, auch wenn hier noch einmal der eigentliche Held der Handlung ein Weißer ist, nämlich ein Maurer namens Feller, der als Entwicklungshelfer aus der DDR in einem Land der Sahelzone arbeitet, das durch fiktive Ortsnamen verfremdet wird, aber unschwer als verschlüsseltes Mali zu erkennen ist, wo Karl Heinz Jakobs selbst 1967/68 zehn Monate lang als Maurer in einem Entwicklungsprojekt tätig war.

Die Freundschaft zwischen dem gebildeten Korporal El Had und Feller zeigt jedoch hier keine so krassen Fronten auf wie die Gegenüberstellung Morenga–Gottschalk oder Jonathan–de Klerk, aber auch hier übt der schwarze Freund

eine nachhaltige Wirkung auf Feller aus und setzt in ihm einen Lernprozeß in Gang. Um Fragen der kulturellen Begegnung von Europa und Afrika geht es, wobei El Had die Überlegenheit der europäischen Kultur ablehnt, die Gleichwertigkeit aller Kulturen betont, aber auch um die Problematik der Entwicklungshilfe (ein Thema, das übrigens auch in einer Kurzgeschichte von Reding, „Die Nacht nach dem Panther", problematisiert wird), einer Entwicklungshilfe, die nicht den Bedürfnissen des Landes Rechnung trägt. Neben diesen Problemen bilden die sozialen Probleme der Sahelzone den Hintergrund des Geschehens: Dürre und Hungersnot, Überschwemmung, die die Ernte vernichtet, Probleme der afrikanischen Familienstruktur und der Situation der Frau, das Weiterleben feudaler Strukturen und politischer Umsturz. Im Vordergrund stehen jedoch die Spannungen innerhalb der Gruppe der Entwicklungshelfer, so daß in diesem Roman trotz aller Gespräche und Szenen zum Thema Afrika nur Einzelthemen angerissen und nur Einzelszenen dargestellt werden, die nicht ausgestaltet und nicht weitergeführt werden. Auch die Situation der Entwicklungshelfer wird nicht problematisiert. Zwar weiß auch Feller keine Antwort auf die Frage, wozu er eigentlich in diesem Land ist, aber seine Anwesenheit in Afrika wird auch nicht konsequent in Frage gestellt.

Das Afrikabild, das sich in diesen neueren Werken zeigt, spiegelt also eine Abkehr vom Eurozentrismus zugunsten eines Afrozentrismus, eine Selbstbehauptung der Afrikaner gegenüber kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Einflüssen und ein Selbstbewußtsein, das das Eigenständige als gleichberechtigt, wenn nicht als überlegen gegenüber dem Fremden ansieht. Gegenüber den weißen Helden, die als Zweifelnde, einem Entwicklungsprozeß Unterworfene, zunächst Unentschlossene dargestellt werden, kennen die schwarzen Helden ihren Standpunkt, wissen sie ihr Anliegen darzustellen und ihre Positionen überzeugend zu verteidigen. Auch wenn sie unterliegen, weist ihr Wirken in die Zukunft. Neben dieser eindeutigen Positivität der Helden, die sich vor allem aus ihrer Identifizierung mit dem Anliegen der Befreiung ergibt, bleibt allerdings die Situation des Landes eine offene Frage in allen drei Romanen: für die politischen und sozialen Probleme, die eindringlich aufgezeigt und dargestellt werden, zeichnet sich keine konkrete Lösung ab. Ein realistisches Afrikabild?

Das Thema dieses Beitrags sollte jedoch nicht isoliert gesehen werden. Es steht im Zusammenhang mit einigen anderen Signalen dafür, daß auch auf kulturellem Gebiet das Interesse an Afrika in Deutschland im Wachsen ist. Es mehren sich bei den Buchveröffentlichungen Übersetzungen afrikanischer Literatur; das Projekt „Dialog Afrika", in dessen Rahmen ungefähr zwanzig Titel afrikanischer Autoren in den Verlagen Walter (Freiburg) und Peter Hammer (Wuppertal) erscheinen sollen, nimmt Konturen an. Soeben brachte die politisch-literarische Vierteljahrsschrift „L 76" eine Nummer zum Thema „Annäherung an Afrika" heraus (Nr. 11, 1979); im Mai 1979 findet in Mainz ein öffentliches

Seminar über afrikanische Literatur statt; das Berliner Festival der Weltkulturen „Horizonte 79" wird in diesem Jahr den Schwerpunkt „Afrika südlich der Sahara" haben; eine Serie von Hörspielen des Bayerischen Rundfunks hatte das afrikanische Hörspiel zum Thema; eine Woche des afrikanischen Films wurde im Februar 1979 in München veranstaltet; das Schwerpunktthema der Frankfurter Buchmesse 1980 wird ebenfalls Afrika sein. Alle Zeichen deuten darauf hin, daß Afrika nicht länger der unentdeckte Kontinent in der deutschen Literatur bleiben wird.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung eines Referats vom 14. 4. 1979 auf dem Germanistenkongreß in Dakar (Senegal), der dem Thema „Schwarzafrika in der deutschsprachigen Literatur" gewidmet war.

[2] F. Kafka, Das dritte Oktavheft (ca. 1918), in: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß (Frankfurt 1953) 95.

[3] Es ging ein Mann die Trepp' hinauf (1965) und Die Nacht nach dem Panther (1964), beide in: J. Reding, Nennt mich nicht Nigger (Recklinghausen 1978); Nipfes visitiert (1967), in: ders., Ein Scharfmacher kommt (Recklinghausen 1967).

[4] In: A. Kluge, Lernprozesse mit tödlichem Ausgang (Frankfurt 1973).

[5] In: M. L. Kaschnitz, Steht noch dahin (Frankfurt 1970).

[6] Reclam-Ausgabe, 111 f.

[7] In: R. Hagelstange, Reisewetter (München 1975).

Hans Ruthenberg

Ländliche Armut in der Dritten Welt

Analyse des Problems und der Lösungsansätze am Beispiel Kenias

Die wirtschaftlichen Leistungen der Länder der Dritten Welt in den letzten zwei Jahrzehnten sind beeindruckend. Die große Hungersnot, die Anfang der sechziger Jahre für die Mitte der siebziger Jahre weithin prognostiziert worden war, trat nicht ein. Die landwirtschaftliche Produktion in den Tropen wuchs rascher als jemals in der Wirtschaftsgeschichte Europas oder Japans. Große Industrien sind entstanden – so z. B. in Indien – und operieren mit wachsender Effizienz. Aber alles dies hat nicht ausgereicht, um Armut zu beseitigen. Die Armut ist nach wie vor groß. Sie fällt mehr auf, wird zunehmend wahrgenommen. Sie betrifft mehr Menschen als je zuvor.

Die Armut der Dritten Welt ist sehr verschiedener Art, teils registriert man darunter die Fortführung traditioneller, vortechnischer Lebensweisheiten kleinbäuerlicher Familien, teils die Arbeitslosigkeit und Erwerbsunsicherheit der wachsenden Zahl der Landlosen oder der städtischen Arbeitslosen und Teilbeschäftigten. Ich möchte das Problem an einem konkreten Fall darstellen, am Beispiel Kenias. Seit 1961 arbeite ich über und in Ostafrika. Seit 1961 beobachte und vergleiche ich Landschaften, Dörfer und landwirtschaftliche Betriebe. Von 1976 bis 1978 war ich Beamter des Landes Kenia, Berater im Landwirtschaftsministerium, zuständig für Entwürfe zur Strategie landwirtschaftlicher Entwicklung. Ich berichte aufgrund von Erfahrung und aus der Sicht der Entscheidungsträger des Landes.

Entwicklung und Einkommen

Kenia eignet sich zur Darstellung des Problems. Das Land ist sehr arm an natürlichen Ressourcen im Verhältnis zur Bevölkerungszahl. Die fruchtbaren Gebiete sind dicht bevölkert, ja überbevölkert. Zwar verfügt man über mehr wirtschaftliche Möglichkeiten als zum Beispiel Ruanda oder Somalia, aber doch über wesentlich weniger als zum Beispiel Tanzania oder Uganda. Kenia kann auf zwei Dekaden höchst eindrucksvoller Entwicklungserfolge verweisen. Die Produktion der Landwirtschaft wuchs über 20 Jahre hinweg in Raten von durchschnittlich 4 Prozent. Es gibt kaum einen anderen Fall in der Landwirtschaftsgeschichte der Welt, in der ein Land solche hohe Zuwachsraten gleichzeitig

mit einem tiefen Strukturwandel erreichte. Vor 20 Jahren kamen zwei Drittel der landwirtschaftlichen Verkaufsproduktion und fast die gesamte Exportproduktion von Großbetrieben der Briten. Heute ist die Landwirtschaft des Landes fast restlos afrikanisiert.

Die großen und eindrucksvollen Leistungen wurden allerdings weitgehend durch den Bevölkerungszuwachs aufgezehrt. Er stieg im Lauf der Zeit auf 3,5 Prozent an und liegt damit wesentlich höher als in den dicht bevölkerten Ländern Asiens. Obwohl heute sehr viel mehr Kleinbauern und Landarbeiter wachsende Einkommen zu verzeichnen haben, gibt es nach wie vor sehr viel Armut. Es handelt sich dabei fast ausschließlich um ländliche Armut. Diese Armut ist sicherlich weitaus geringer als in Indien oder Bangladesh, aber sie ist andererseits härter als z. B. in Brasilien. Ein Maßstab dafür sind die Landarbeiterlöhne. Sie lagen 1978 pro Mann und Achtstundentag in Südindien etwa bei einer Mark, in Kenia bei vier Mark und in Südbrasilien bei zwölf Mark. Dabei ist die Arbeit in Kenia leichter zu finden als in Indien und in Brasilien leichter als in Kenia.

Statistiken, die einen Vergleich der Einkommen ländlicher Haushalte über die letzten zwei Jahrzehnte hinweg erlauben, fehlen. Zwei Beobachtungen können als gesichert gelten:

1. Die durchschnittlichen ländlichen Haushaltseinkommen sind offensichtlich gestiegen. In einigen Landschaften, in denen kommerzialisierte Kleinbetriebe Tee, Kaffee, Mais und Milch verkaufen, ist die Einkommenssteigerung massiv. Ganz allgemein liegt eine wesentlich ausgebaute Dienstleistungsstruktur vor, an Schulen, Straßen, Gesundheitsdiensten und Trinkwasser. Man ist allgemein besser versorgt als früher.

2. Es gibt nach wie vor sehr viel ländliche Armut. Im Zeitablauf fällt auf, daß

– die Betriebe kleiner werden. Der größte Teil des Bevölkerungszuwachses verbleibt auf dem Land, konnte nicht in den Städten absorbiert werden. Pro Kopf steht heute ungefähr nur halb soviel produktives Land zur Verfügung wie vor 20 Jahren. Und dabei sinkt die Bodenfruchtbarkeit. Brachen gibt es kaum noch, und der Aufwand an Mineraldünger reicht bei weitem nicht aus, um die Verarmung der Böden durch den Nährstoffexport mit den Ernten auszugleichen.

– Immer trockenere Areale müssen besiedelt werden. Viele 100 000 Hektar, die vor 20 Jahren von Elefanten und Gazellen beweidet wurden, sind heute Ackerland. In den Trockengebieten ist das Risiko der Produktion groß. Mit bekannten Wahrscheinlichkeiten gibt es Mißernten. Wachsende Teile der Landbevölkerung sind in einer zunehmenden Zahl von Jahren auf staatliche Maisverteilungen angewiesen.

– Mehr und mehr Land – wo immer es auch zu finden sei – an steilen Hängen, nahe den Flüssen, in Waldgebieten wird von landlosen Squattern okkupiert, die

keinen legalen Anspruch auf den Boden haben, die aber nicht wissen, wo sie sonst bleiben sollen. Der Umfang der Erosion ist beunruhigend.

Die erste umfassende Erhebung über die Einkommenssituation von Familien mit Land (einschließlich aller Parzellenbesitzer, aber ohne Landlose und Landarbeiter) wurde 1974 durchgeführt. Wir können entnehmen, daß die landwirtschaftlichen Haushalte weniger verdienen als im Durchschnitt die städtischen, aber keineswegs so wenig wie vor der Zählung angenommen. 1974 bezog der durchschnittliche landwirtschaftliche Haushalt 1200 DM pro Jahr und damit etwa doppelt bis dreimal so viel wie kurz zuvor von dem Internationalen Arbeitsamt (ILO) in Genf geschätzt. Das durchschnittliche Einkommen der Haushalte auf dem Land entspricht damit in seinen Größenordnungen etwa dem durchschnittlichen Einkommen der städtischen Arbeiterhaushalte. Die Erklärung dafür, daß die landwirtschaftlichen Haushalte weitaus mehr Einkommen beziehen als zuvor angenommen, liegt bei dem hohen Anteil der Einkommen aus außerbetrieblichem Erwerb. 40 Prozent der gesamten Einkommen der Familien mit Land entstammen nicht der Bewirtschaftung dieses Landes.

Es ist keineswegs so, daß arm ist, der wenig Land oder schlechtes Land besitzt und bewirtschaftet. Das durchschnittliche Einkommen derjenigen mit 3 Hektar ist nur unwesentlich höher als das derjenigen mit weniger als 0,5 Hektar. Der Ausgleich erfolgt durch Lohnarbeit. Arm sind die Familien, die wenig Land oder schlechtes Land bewirtschaften und die wenig oder kein Lohneinkommen beziehen.

Die Einkommensverteilung innerhalb der Landbevölkerung

Zahlen, die einen Vergleich der Einkommensverteilung im Zeitablauf erlauben, liegen nur aus einer Provinz Kenias vor, der Zentralprovinz. Sie zeigen einmal eine bemerkenswert gleichmäßige Verteilung und zum anderen keine wesentliche Veränderung zwischen 1964 und 1974. Der Gini-Koeffizient lag und blieb bei 0,4. Er ist damit wesentlich niedriger als z. B. in den meisten ländlichen Gebieten Asiens. Dennoch kann angenommen werden, daß das ländliche Kenia insgesamt eine Einkommensdifferenzierung erfahren hat. Das gilt vor allem für die afrikanische Bevölkerung. In der Kolonialzeit hatte sich eine Einkommensdifferenzierung nach Rassen entwickelt: weiß-oben, braun (Inder)-Mitte und schwarz-unten. Die ländliche Gesellschaft ist heute fast rein afrikanisch. Wir finden innerhalb dieser afrikanischen Landbevölkerung in etwa die Einkommensverteilungen wieder, die früher zwischen den Rassen bestanden.

1. Die Afrikanisierung der früheren White Highlands gab denen Chancen, die als Siedler ausgewählt wurden oder die ein wenig Anfangskapital hatten, um – mit großzügiger Unterstützung der Landbank – Großbetriebe zu kaufen. Es gibt heute eine beachtliche Klasse landwirtschaftlicher Besitzer, Unternehmer

und Manager in Kenia mit oft erheblichem Landbesitz und bemerkenswertem Einkommen.

2. Die Kommerzialisierung der bäuerlichen Produktion brachte eindrucksvolle Erfolge. Eine zahlenmäßig große Gruppe der Familien – es sind etwa ein Drittel der Gesamtzahl – beziehen beachtliches Einkommen aus dem Verkauf von Kaffee, Tee, Mais und Milch.

3. Der Ausbau des Verkehrsnetzes in Zusammenhang mit der Urbanisierung und Industrialisierung führte zu umfangreichem landwirtschaftlichem Nebenerwerb. Etwa ein weiteres Drittel der ländlichen Familien beziehen annehmbare Einkommen aus der Kombination von Land und Lohnarbeit.

4. Das verbleibende Drittel ist sehr arm, auch nach den ohnehin niedrigen Standards eines armen Landes. In diese Klasse fallen diejenigen mit weniger als 625 DM Familieneinkommen im Jahr 1974. Aufgrund meiner Beobachtungen über 18 Jahre hinweg schätze ich, daß es auch diesen Armen heute besser geht als den ländlichen Armen vor 18 Jahren. Man sieht weniger Unterernährung und bessere Kleidung. Aber es sind sehr viel mehr Arme, einfach weil die Bevölkerung wuchs, und somit hat das Problem andere Größenordnungen erhalten. Die Armut ist zudem sichtbarer, da sie sich von der besseren Situation der Arrivierten deutlich abhebt.

Wichtig ist, daß es sich nicht um eine Situation handelt, in der wenige ländliche Reiche einer großen Mehrheit ländlicher Armer gegenüberstehen. In Kenia – und ähnliches gilt für Indien – handelt es sich nicht um ein Armutsproblem von Mehrheiten, sondern um das Problem einer massiven Minderheit. Kenia hat zirka 1,5 Millionen ländliche Familien. Etwa ein Drittel können zur Klasse der ländlichen Armen gerechnet werden. Es sind nicht so sehr Bauernfamilien. Es sind auch nicht so sehr Landlose. Zwar wächst die Zahl der Landlosen, aber prozentual sind es noch weniger. Das Armutsproblem liegt bei den Familien mit Minifundien, die im Zuge der Bevölkerungsvermehrung entstanden sind, und/oder die marginale – zu trockene Areale – in Bewirtschaftung genommen haben und die keinen Zugang zu Lohnarbeit haben.

Merkmale der ländlichen Armut

Kenias Integrated Rural Survey (1974) vermittelt einige wichtige Aspekte der Merkmale der armen ländlichen Haushalte.

1. Die armen Haushalte sind nicht subsistenz-orientiert. Auch die Besitzer kleiner Parzellen sind voll in den Prozeß von Verkauf und Zukauf einbezogen. Man verkauft Verkaufsprodukte und kauft Nahrung zu. Man erreicht dadurch höhere Einkommen, als es bei einer vorrangigen Erzeugung des Eigenbedarfs an Nahrung vom eigenen Land möglich wäre.

2. Die Klasse der Armen wendet halb soviel Nahrung (bewertet in Geld) je Haushalt auf, als es im Durchschnitt der Fall ist. Insgesamt liegt in Kenia kein ländliches Hungerproblem vor. Mais, das Grundnahrungsmittel, ist reichlich vorhanden. Angesichts der umfanreichen Milchproduktion (zirka 50 kg pro Kopf und Jahr im Landesdurchschnitt) dürfte auch die Eiweißversorgung besser sein als in den meisten Ländern der Tropen. Die niedrigen Nahrungsverbrauchszahlen der armen Haushalte deuten aber darauf hin, daß man vor allem billigere Nahrungsmittel verzehrt. Im volkreichen Siedlungsgebiet am Viktoria-See und an der Küste, wo Milchvieh kaum gehalten wird, sind Mangelernährungen häufig.

3. In Kenia selbst – bei der Regierung des Landes – wird weniger das Nahrungsproblem als das Beschäftigungsproblem der Armen als drückend empfunden. Die Armen arbeiten relativ wenig. Zwar investieren sie mehr Arbeit je Hektar als die Reicheren, aber die vorhandenen Arbeitskapazitäten werden bestenfalls nur zur Hälfte ausgelastet. Es handelt sich in der Mehrzahl der Fälle um keine Elendssituation, wie ich sie in indischen Dörfern fand. Man lebt vielmehr mit minimalem Konsum, schlechter Ernährung, schlechter Behausung, wenig Arbeit und hat viele Kinder.

4. Die Armen leben konzentriert in wenigen Distriken des Landes. 17 Prozent der als »arm« eingestuften Familien leben in einem Distrikt, dem Kakamega-Distrikt. Das Land hat 28 Distrikte. Sieben Distrikte beherbergen die Hälfte aller Armen. Das Armutsproblem ist damit ein Regionalproblem, ein Kulturproblem und ein politisches Problem, denn die Armen gehören überwiegend zu den volkreichen Stämmen am Viktoria-See. Sie nahmen nicht am Aufstand der Kikuyu gegen die Briten teil. Sie partizipierten wenig am Anbau der Exportkulturen. Sie verfügen über die besten Boden-Klima-Lagen Kenias, aber ihre Bodennutzung ist überwiegend extensiv, wenig ertragreich, verschwenderisch.

5. Keinesfalls sind alle Familien, die in einem Jahr als »arm« registriert werden, immer arm. Zwei Erscheinungsformen der Armut sind zu unterscheiden:

– In Trockengebieten ist man arm in Trockenjahren. In Jahren mit besserem Niederschlag erreicht man annehmbare Einkommen. Nomaden z. B. sind arm nach einer Trockenperiode und dem daraus resultierenden Verlust an Tieren. Nach einer regenreichen Dekade verfügt man wieder über erheblichen Besitz an Vieh.

– In dicht bevölkerten Gebieten mit fruchtbaren Böden und einem regenreichen Klima, ohne leichten Zugang zur Lohnarbeit, liegt dagegen eine dauerhafte Armut der landarmen Parzellenbesitzer vor.

Die Skizzierung der Merkmale der Armut vermittelt zugleich eine Vorstellung der entwicklungspolitischen Schwierigkeiten. Der größte Teil des Problems liegt bei einer Minderheit, sowohl als Klasse wie als ethnische Gruppe. Es han-

delt sich keineswegs um ein Problem, das geeignet ist, nationale Solidarität hervorzurufen. Es handelt sich nicht um Bevölkerungen mit größerer Eigeninitiative. Die Initiative liegt bei denjenigen administrativen und politischen Entscheidungsträgern in Kenia, die das Problem erkennen und seine zukünftigen Implikationen abschätzen, und das sind vorerst wenige.

Wirtschaftliche Ansätze zur Minderung der Armut

Die Wirtschaftsgeschichte Kenias ist ungewöhnlich reich an Versuchen zur Lösung der Probleme ländlicher Entwicklung und Armut und damit auch an Erfahrungen. Es können einige recht gesicherte Aussagen darüber gemacht werden, welche Maßnahmen Armut wirkungsvoll linderten und welche nicht:

1. Der Versuch, die Wohlfahrt klein- und kleinstbäuerlicher Familien dadurch zu heben, daß ihnen die Möglichkeiten zu einer besseren Subsistenzsicherung gezeigt wurden (Gärten, Gemüse, Fischteiche für Eigenversorgung), wurde immer wieder gemacht und scheiterte immer wieder, bzw. versickerte nach schüchternen Anfangserfolgen. Der Weg aus der Armut führt offensichtlich über die Kommerzialisierung, über die Verkaufsproduktion und für die Landlosen und Parzellenbesitzer über Lohnarbeit. Kaffee und vor allem Tee haben die Wohlfahrt ganzer Landschaften gehoben, schufen die Kaufkraft für Milch und damit die Voraussetzung für eine umfangreiche Milchproduktion und gesündere Ernährung in ganzen Provinzen. Ein Hektar Tee bringt 4000 Stunden produktive Arbeit. Wer Lohn aus Tee bezieht, hat auch Nahrung und gibt demjenigen Einkommen, der Nahrung für den Verkauf im Inland erzeugt. Wichtig ist es dabei, daß es sich um Verkaufsprodukte mit einem hohen Beschäftigungsinhalt handelt. Die Produktion und der Export von Rindfleisch z. B. bringt nur wenig Arbeit und Einkommen.

Die These, derzufolge der Verkauf und Export landwirtschaftlicher Produkte die Armen verarmt, ist falsch. Nur wer verkauft, kann Dünger kaufen. Nur wer düngt, kann bei sinkender Anbaufläche pro Kopf genug Nahrung erzeugen. Ohne zwei Jahrzehnte erfolgreicher Entwicklung der Verkaufsproduktion wäre die Armutssituation wesentlich schlechter, als sie es heute ist.

2. In Kenia wurden zirka 1 Million Hektar fruchtbares Land, einstmals britischer Großbetriebe, aufgesiedelt und zwar teils in Kleinstellen von 3 bis 7 Hektar und teils in mittelbäuerliche Betriebe von 7 bis 20 Hektar. Wir wissen heute, daß die Siedlung in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht sowie im Hinblick auf Wohlfahrt und Armutsminderung erfolgreich war. Dies gilt nicht generell. Marginales Land, trockene Areale leisten mehr in Großbetrieben. Kenia verfügt über einen wichtigen und sehr modernen Plantagensektor mit bemerkenswerten sozialen Leistungen: Export, Steuern und vor allem Beschäftigung.

Plantagen aufteilen bringt offensichtlich Verlust an Wohlfahrt gerade bei Armen. Ansonsten gilt: Je kleiner die Siedlung, je kleiner die Betriebe, um so höher die Beschäftigung je Hektar und um so größer der Wohlfahrtseffekt in einem Land, das nicht weiß, wo es die Menschen lassen soll. Produktionsgenossenschaften klappen nicht. Sie lösen weder des Produktions- noch das Beschäftigungs- noch das Armutsproblem. Der kleinbäuerliche Betrieb ist der Produktionsgenossenschaft wirtschaftlich und sozial haushoch überlegen.

3. Keine andere entwicklungspolitische Maßnahme erreichte den Wohlfahrtseffekt der Agrarforschung. Kenia stand Anfang der sechziger Jahre vor einer Versorgungslücke mit Mais, dem Grundnahrungsmittel. Die Züchtung von Hochleistungssorten an Mais hat die Situation in ein Überschußproblem verändert. Technische Fortschritte beim Tee erhöhten die Hektarerträge um etwa das Doppelte. Gleichzeitig kam es zu einer erheblichen Zunahme der Beschäftigung.

Besonders wichtig sind die Wohlfahrtseffekte der bäuerlichen Milchviehhaltung, die vor allem auf veterinären Dienstleistungen beruhen. Vor 20 Jahren gab es in afrikanischen Betrieben kaum mehr als 20 000 Tiere europäischer Milchrassen. Mittlerweile sind es zirka 1,5 Millionen Stück. Milch ist in Kenia ein Volksnahrungsmittel geworden. Hinzu tritt die Expansion der Kartoffelproduktion. In allen Fällen handelt es sich um Innovationen, die die Situation der Armen verbessern, denn sie schaffen Arbeitsplätze und billige Grundnahrung.

4. Die Urbanisierung Kenias erfolgt auf Kosten der Landwirtschaft. Die Landwirte erhielten niedrige Preise für ihre Produkte und mußten hohe Preise für die Produkte der jungen inländischen Industrie bezahlen. Die Landwirtschaft war sozusagen die Kuh, die gemolken wurde. Wir Agrarökonomen haben das seit langem kritisiert, denn es hat landwirtschaftliche Entwicklung und damit auch Arbeitsplatzbeschaffung für Arme gehindert. Angesichts der neueren Zahlen über den Umfang des außerlandwirtschaftlichen Erwerbs der ländlichen Haushalte habe ich aber meine Meinung etwas revidieren müssen.

Wir können feststellen, daß der Verdienst in der Stadt für eine wachsende Zahl ländlicher Familien wesentlich geworden ist. Eine Politik des »Landwirtschaft zuerst« geht nicht. Der ländliche Haushalt braucht die kaufkräftige Stadt für den Absatz an Produkten und Arbeitskräften. Entscheidend war dabei in Kenia der Ausbau der Straßen und eine Politik des freien Wettbewerbs beim Personentransport. Große Menschenzahlen pendeln an Wochenenden zwischen ländlichen Wohngebieten und städtischen Arbeitsgebieten. Erhebliche und weit unterschätzte Bedeutung hat damit der landwirtschaftliche Nebenerwerbsbetrieb.

Die Maßnahmen der geschilderten Art waren erfolgreich im Vergleich zu anderen Maßnahmen und im Vergleich zu anderen Ländern Afrikas. Sie reichten nicht aus, um den Umfang der ländlichen Armut zu reduzieren, aber ohne sie wäre die ländliche Armut größer, als sie es heute ist.

Unwirtschaftliche Ansätze zur Minderung der Armut

Wohlgemeinte, aber komplizierte Bemühungen, oft als »Rural Development« bezeichnet, klappen nicht. Sie sind – bei der gegebenen administrativen Struktur, die in Kenia sicher besser ist als im Durchschnitt der Länder der Dritten Welt – einfach nicht administrierbar. Die Produktionsförderungspolitik der letzten 20 Jahre löste bekanntlich nicht alle Probleme und schuf viele neue. Darauf wurden Stimmen laut, die forderten, daß ländliche Entwicklung als Einheit betrachtet werden müsse, daß Sozialarbeit, Verbesserung der Infrastruktur und landwirtschaftliche Produktionsentwicklung in einem bestimmten Gebiet eine regional integrierte Einheit sein sollten. Kenia führte, diesem Vorschlag folgend, eine Reihe »Rural-Development«-Projekte durch. Sie versickerten praktisch ohne Effekt, unter Verlust der investierten Mittel. Sie waren zu komplex. Den Armen hilft auf die Dauer nur, was organisatorisch einfach, technisch erprobt und beschäftigungsorientiert ist.

Bemühungen zur gezielten Förderung derjenigen Landwirte, die weniger Land bewirtschaften als der Durchschnitt, haben nicht viel gebracht. In Kenia – so wie allgemein in Bauerngebieten – verfügen zirka ein Drittel der Haushalte über zwei Drittel des Bodens. Dieses reichere Drittel ist über zwei Jahrzehnte hinweg durch landwirtschaftliche Beratung, Ausbildung und Kredit gefördert worden. Seit zirka vier Jahren bemüht sich die Regierung gezielt, nicht nur den Landwirt mit drei Hektar, sondern auch den Landwirt mit einem Hektar durch Beratung und Kredit zu erreichen. Das bleibt nicht ganz ohne Erfolg, bringt aber doch nicht die gewünschte Wirkung. Es sind im ländlichen Raum Automatismen am Werk, Gewohnheiten, Verhaltensweisen, die immer wieder dazu führen, daß nicht der Kleinstbauer, sondern der Klein- oder Mittelbauer direkter Nutznießer landwirtschaftlicher Förderungsmaßnahmen wird.

Für den Armen bringt das Nutzen, soweit im Zug dieser Bemühungen mehr Lohnarbeit nachgefragt wird. Angesichts einer gegebenen Agrarstruktur und eines wohlfahrtspolitischen Entwicklungsziels ist es nicht so wichtig zu fragen: Wer ist der unmittelbare Nutznießer?, sondern: Bringt die Maßnahme eine wesentliche Steigerung der Nachfrage nach Arbeit? Förderung der Teeplantagen z. B. durch Landzuweisung aus den Waldreservaten nützt direkt dem Teekonzern und zeigt doch zugleich einen ungewöhnlichen Wohlfahrtseffekt angesichts des hohen Beschäftigungsinhalts der Teeproduktion. Förderung der Weizen- und Rinderproduktion dagegen nützt praktisch nur dem mit relativ reichlich Land. Der Beschäftigungs- und Wohlfahrtseffekt bleibt minimal.

Eine ernste Gefahr für die konkrete Arbeit zur Minderung des Armutsproblems liegt darin, daß von den professionellen Entwicklern internationaler Behörden immer wieder neue Schlagworte zur Entwicklung formuliert werden, die scheinbar überzeugend richtig sind, die von Entwicklungspolitikern bei uns

und in der Dritten Welt rasch aufgegriffen werden, und die dann in der Praxis das Gegenteil dessen bewirken, was eigentlich gewünscht wird.

Ein Beispiel ist der »Basic Needs Approach«. Er besagt, daß zuerst die materiellen Grundbedürfnisse aller gedeckt sein müßten, ehe man in weitergehende Entwicklung für Inland und Export investieren solle. Meine Beobachtungen in Kenia legen es nahe anzunehmen, daß eine „Basic-Needs"-Politik den Interessen der Armen widerspricht. Es sind zwei Klassen von Grundbedürfnissen der Menschen zu unterscheiden:

1. Essen, Kleidung, Wohnen sind Grundbedürfnisse, deren Befriedigung vom Einkommen der Familien abhängt. Zuteilung ist ohnehin nicht administrierbar, also ist eine Politik der Befriedigung dieser Bedürfnisse identisch mit einer Politik der Einkommensverbesserung der Armen, und das wiederum ist identisch mit einer Politik der Arbeitsbeschaffung, wie sie seit Jahrzehnten gefordert und teilweise auch realisiert wird.

2. Versorgung mit Trinkwasser, Gesundheitsstationen, Schulen und Zubringerstraßen sind Grundbedürfnisse, deren Befriedigung in erster Linie von öffentlichen Dienstleistungen abhängt. De facto wirkt sich in einem Entwicklungsland eine Politik der »Basic Needs« darin aus, daß große Mittel zusätzlich in diese Dienstleistungen, vor allem in Trinkwasser, investiert werden. Zugleich kommt es zu einer Verwendung öffentlicher Mittel und der Entwicklungshilfegelder, die keineswegs den Interessen der Armen entspricht. Öffentliche Dienstleistungen fließen in der Regel in Gebiete, die politisch einflußreich sind, die erhebliche Eigenleistungen aufbringen können, und das sind jedenfalls in Kenia nicht die Distrikte, in denen die Mehrzahl der Armen wohnt.

Die Investition in Trinkwasser ist sicher nützlich, aber sie schafft keine dauerhaften Arbeitsplätze, so wie es z. B. die Bewässerungsinvestitionen tun. Aus dieser Investition ziehen sowohl die Armen als auch die Mehrheit der Nicht-so-Armen gleichen Nutzen.

Wenn bei uns – bei den Reichen – das Armutsproblem der Armen diskutiert wird, dann hört man viel von Grundbedürfnissen, von Verteilung und Partizipation. Der Entwickler beobachtet mit wachsender Sorge, daß zugleich mehr und mehr in wohlgemeinte Projekte und Dienste investiert wird, von denen man weiß, daß sie den Armen wenig helfen. Je ärmer man ist, um so wichtiger sind bessere Techniken, einfach organisierte Projekte, um so wichtiger ist die Verringerung der Nachfrage nach Arbeit durch Familienplanung und die Vermehrung der Arbeitsplätze durch produktive Kapitalbildung und effizientes Management. Je ärmer man ist, um so wichtiger ist das klare ökonomische Kalkül. Das meiste, was bei uns, den Reichen, unter dem Thema Armutsbeseitigung diskutiert wird, erweist sich bei der Anwendung dieses Kalküls als nicht geeignet, Armut zu reduzieren.

UMSCHAU

Der ehrenamtliche Mitarbeiter im sozialen Dienst einer Kirchengemeinde

Das Bundesfamilienministerium machte jüngst von sich reden, als bekannt wurde, daß in fünf bundesdeutschen Großstädten mit der Einrichtung einer ehrenamtlichen Nachbarschaftshilfe begonnen werden sollte, vorerst nur „modellweise". Der Nachbarschaftshelfer solle im Wohnbereich tätig werden und bedrängten Personen persönliche Hilfe leisten bzw. eine solche vermitteln. Besuchsdienste, Haushaltshilfen, Begleitung gehbehinderter oder alter Menschen sollten Beispiele für derartige Dienstleistungen sein.

Das Familienministerium knüpft damit an eine Tradition der deutschen Wohlfahrtspflege im 19. Jahrhundert an, die sich „Elberfelder System" nannte. Diese Institution, begründet von einigen hervorragenden Bürgern zunächst der genannten Stadt, wollte den Bürger selbst in die Armenpflege der Kommune als Bindeglied zwischen Hilfesuchenden und Gemeinwesen einschalten. Das bürokratische Element einer „verwalteten" Fürsorge sollte zurückgedrängt werden zugunsten der Aktivität von Laien (Frauen waren anfangs nicht zugelassen!), die ihre Ermittlungen über einzelne und Familien in Not nicht einfach an die Verwaltung weiterleiten sollten, sondern in der Versammlung der Armenpfleger selbst über das Ausmaß der Hilfe bestimmen konnten. Die persönliche Überbringung von Unterstützungen und die Beschränkung je Armenpfleger auf vier Familien im Quartier waren Bestandteil der Richtlinien.

Elberfeld, Barmen, Krefeld, Städte mit kalvinistischer Tradition und einer bis dato eifrig verfochtenen kirchlichen Gemeinde-Armenpflege, gingen damals mit diesen Initiativen voran. Das „Elberfelder Fürsorgesystem" hat mehrere Jahrzehnte funktioniert, der gemeindlichen Wohlfahrt viele engagierte Bürgerkräfte zugeführt und die städtische Administration entlastet. Jedoch reichten Ehrenamtliche nicht mehr aus, als die Armut im Gefolge der Massenabwanderungen vom Land anstieg. Auch erwies sich bald das Quartiersystem infolge der starken Binnenwanderung als zu schwerfällig. Die ehrenamtlich interessierten Bürger zogen sich auf die im Bürgerlichen Gesetzbuch um die Jahrhundertwende neu geschaffenen Aufgaben in der Kinderwohlfahrt zurück (Vormund, Pfleger) und überließen die Wirtschaftsfürsorge den Ämtern.

Anders bei den Kirchen. Die frei tätigen Kräfte, die innerhalb der Kirchen Sorge trugen für die Erfüllung des Gebots der Bruderliebe, begannen sich im 19. Jahrhundert lebhaft zu organisieren. Die katholischen Laien gründeten Vereine zur Armenpflege und Nachbarschaftshilfe (Vinzenz- und Elisabethkonferenzen) und schufen Sozialdienste für Gefährdete aller Art, die Ende des Jahrhunderts dann der Deutsche Caritasverband als Fachverbände unter seine Obhut nahm.

Das wurde anders, als nach dem zweiten Weltkrieg eine neue, selbstbewußte katholische Laienarbeit einsetzte, die nicht mehr vom Charisma einzelner beflügelt war, sondern in neuen kirchlichen Strukturen bald darauf Halt und Stütze suchte. Von Konzil und Synode stimuliert, haben die Räte den Bruderdienst in der Gemeinde sozusagen neu entdeckt. Die Pfarrgemeinde als Ort der Verkündigung, des Gottesdienstes und der Diakonie wurde neu zur Geltung gebracht. Bruderdienst als Berufung eines jeden Getauften in der Gemeinde und für die Gemeinde – die von jedermann geleistet werden kann und einem jeden zugewandt ist – begann sich als originäre Funktion von Laien zu beleben.

Mit dieser theologisch-spirituellen Aufwertung des Laienamts in der Gemeindecaritas geht ein neues Selbstwertgefühl des Ehrenamtlichen einher, das als eine Reaktion auf die zunehmende *Professionalisierung der Caritas* zu verstehen ist. Waren in der Vergangenheit Or-

densangehörige und „Laien" (im technischen Sinn) die eigentlichen Organe der Caritas, so nahmen in diesem Jahrhundert mehr und mehr die Fachleute überhand. Fachleute teilten sich wiederum in Spezialisten für spezifische Dienste. Wie viele gute Gründe dafür angeführt werden mögen, daß gelernte Pflegekräfte, Pädagogen und Sozialarbeiter sich im Lauf des letzten halben Jahrhunderts in den Arbeitsfeldern der Caritas ausbreiteten: es ist auf keinen Fall zu leugnen, daß unter ihrer Führung die Entmutigung der Ehrenamtlichen wuchs bzw. deren Zahl zurückging.

Wissenschaftlich betriebene Sozialarbeit wurde nach dem Krieg das Schlagwort. Das methodische Instrumentarium, der Einsatz rational geplanter Handlungsstrategien bei der Begegnung mit dem Schicksal betroffener Menschen tritt an die Stelle einer vorwissenschaftlich motivierten menschlichen Hilfeleistung, anstatt diese kompensatorisch herauszufordern. Wachsenden Erwartungen der Berufskandidaten stehen – auch im Wohlfahrtsstaat – kaum erfüllbare Leistungen gegenüber. Die alte Frage, ob Sozialarbeit dort zu beginnen habe, wo Probleme am Klienten manifest werden oder ob die Genese an der gesellschaftlichen Basis zu lokalisieren sei, beunruhigt den Berufsstand bis heute. Das Überengagement einiger junger Reformer bringt erhebliche Berufsrisiken mit sich, erschwert ebensooft die Zusammenarbeit mit anderen helfenden Berufen und nährt den Verdacht, daß die Entfernung zum Nächsten mit der Professionalisierung wachse.

Was begründet die Eigenart des ehrenamtlichen Mitarbeiters? Wie sehen ihn andere und wie sieht er sich selbst?

1. Er greift Aufgaben zur Problemlösung beim Mitmenschen auf, ohne daß er durch Amt oder Berufstätigkeit dazu verpflichtet wäre. Natürlich hat er dafür die verschiedensten Beweggründe. Es muß zur Kenntnis genommen werden, daß auch bei dem freien Mitarbeiter der Caritas unterschiedlichste Motive eine Rolle spielen können, und nicht allein die bewußte Nachfolge Jesu Beweggrund ist. Sicher ist heute das soziale Problembewußtsein verbreiteter als früher und die stärkere Sensibilisierung für das kollektive – nicht nur persönliche – Menschenschicksal typisch. Jeder kann, mindestens zeitweise, ein Betroffener sein. Die allgemeine Gefährdung ist sichtbarer geworden; der Solidaritätszusammenhang, der sich im Tun realisiert, wird stärker erfahren; Selbstheilungskräfte werden mehr als je herausgefordert.

2. Der ehrenamtliche Mitarbeiter geht aus von seiner eigenen *Erfahrung*. Das gilt für das jeweilige Lebensalter, für Familie und Beruf. Seine Fähigkeit leitet sich nicht von einem vorhergehenden berufsspezifischen Wissen und Können ab. In den genannten Bereichen Familie bzw. Beruf ist der Ehrenamtliche „Fachmann" mit entsprechenden Einsichten und technischen Fähigkeiten.

3. Im Gegensatz zur Berufskraft im sozialen Dienst hat er einen eigenen Zugang zu Bedürfnissen und Notständen bei anderen. In einer begrifflich abgrenzbaren, rational verwalteten sozialen Welt mit juristisch geregelten Ansprüchen an die Gemeinschaft wird von ihm zunächst nicht erwartet, daß er sich nach deren Regeln richtet. Sein soziales Handeln verläuft nach der „Goldenen Regel" oder anderen sinngebenden Maximen.

4. Dem ehrenamtlichen Mitarbeiter kommt die Bekanntheit mit dem *Milieu* des Hilfesuchenden zugute („Bürgernähe"). Räumliche Nähe und Beobachtungsgabe in der Rolle des Familienmitglieds, im Berufsleben, als Kunde und Verkehrsteilnehmer, als Kirchgänger und Versammlungsteilnehmer begünstigen seine besondere helfende Beziehung zum Mitmenschen (oft muß freilich solch einfühlsame Wahrnehmung erst geweckt werden).

5. Vertrautheit zu Menschen in Schwierigkeiten hängt oft mit der Zugehörigkeit des ehrenamtlichen Mitarbeiters zur *gleichen sozialen Schicht* wie sein Nachbar und Mitbürger zusammen. Angehörige der gleichen Schicht sind mit Dingen vertraut, die andere kaum kennen. Was in einer bestimmten Kultur oder Subkultur als Wert betrachtet wird, muß nicht außerhalb dieser Gruppe ebenso Respekt genießen (z. B. Sauberkeit, Höflichkeitsformen). Die Bedeutung der Sprache für das Entstehen von Beziehungen tritt dabei

klar zutage. Die Kodierung eines wahrgenommenen Gegenstands kann innerhalb verschiedener Schichten ganz verschieden sein. Der Ehrenamtliche spricht meist die Sprache seines Viertels, das ist jener Subkultur, aus der auch die Nachbarn stammen. Das weckt Verständnis nach beiden Seiten, schließt jedoch nicht aus, daß es in bestimmten Schichten auch eine Hemmschwelle gegenüber dem Mitarbeiter des gleichen (bürgerlichen) Milieus gibt. Das ist etwa der Fall bei psychologischen Problemen, Entwicklungs- und Reifungsfragen, wo viele bürgerliche Betroffene den freundlichen Nachbarn gegenüber Hemmungen haben und eher nach einer Institution Ausschau halten. Auf dem Land werden aus naheliegenden Gründen die Verwandten als Helfer bevorzugt.

6. Der Ehrenamtliche hat Lust an der *unbürokratischen* Erledigung von Hilfen. Ihm liegt mehr an der spontanen Inangriffnahme von Aufgaben, deren baldige Wirkung er möglichst selbst absehen kann. Der Sinn für arbeitsteilige Organisation, hierarchischen Aufbau und Kompetenzverteilung wird nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden können. Das Für und Wider von Spontaneität braucht hier nicht näher erörtert zu werden. Es ist aber anzunehmen, daß die Gefahr von zuviel Spontaneität weniger schädlich ist als unterlassene Bruderhilfe aus Angst vor dem nächsten Schritt und seinen Folgen.

7. Der Ehrenamtliche hat *keine besonderen Methoden.* Er hält selten Sprechstunden. Im übrigen kommt er ohne das verfeinerte Werkzeug der gelernten Berufskraft aus. Für ihn ist die äußere und innere Gemeinschaft mit dem Betroffenen im Vordergrund. Seine kritische Distanz darf gering sein. Er braucht sich nicht durch das Gebot therapeutischer Neutralität dauernd zurücknehmen. Er darf und will Stellung nehmen als Mitmensch unter Mitmenschen. Sein Vorzug ist die leichtere Identifikationsmöglichkeit, weil er in dem andern den Menschen „wie du und ich" sieht.

8. Er tut das *Nächstliegende.* Er scheut nicht die Banalität der Sachen, die er damit auf sich nimmt. Im Erfinden von Hilfsmöglichkeiten ist er vielfach erstaunlich schöpferisch und hat Zivilcourage, wenn er als Anwalt Betroffener auftritt. Das führt ihn auch zum Erfolg. So konnte beispielsweise der ironische Spruch aufkommen: „Der Theoretiker weiß genau, wie etwas geht, aber es geht nicht. Der Praktiker weiß zunächst nicht, wie etwas gehen soll, aber es geht."

9. In manchen Bereichen beschränkt sich die Hilfe des ehrenamtlichen Mitarbeiters auf *kurzfristige* Tätigkeiten. Verpflichtungen, die langfristig und mit großer Regelmäßigkeit getan werden müssen, werden wegen des möglichen Konflikts mit Familie oder Beruf lieber den Institutionen überlassen (z. B. regelmäßiger Pflegedienst in Zusammenarbeit mit Sozialstationen). Hier deutet sich bereits eine der Grenzen ehrenamtlicher Mitarbeit an.

Es gibt verschiedene *Verantwortungsebenen* des ehrenamtlichen Mitarbeiters.

1. Ehrenamtliche Mitarbeit ist nicht beschränkt auf berufliche Laien, obwohl diese in der Mehrzahl sein dürften. Es gibt auch professionelle Kräfte, die entweder in ihrer Freizeit oder im Ruhestand sich der Caritas freiwillig zur Verfügung stellen.

2. Ehrenamtliche Mitarbeit leisten in hervorragendem Maß die sogenannten *Funktionäre in karitativen Vereinigungen.* Viele Rechtsträger sind bekanntlich juristische Personen, etwa Stiftungen oder eingetragene Vereine. Ihre Vorstände haben den Verein nach außen zu vertreten, für jedes Vorstandsmitglied können außerdem durch Satzung bestimmte sachliche Aufgaben vorgesehen werden. Bei Vorstandsmitgliedern werden Führungseigenschaften vorausgesetzt, die solche Personen durch die Vielfalt ihrer gesellschaftlichen Beziehungen – wie dies etwa früher beim Adel der Fall war – oder aber durch berufliche bzw. politische Verbindungen betonen sollen.

3. Ehrenamtliche Mitarbeiter können entweder *gemeindebezogen* arbeiten oder sich auf eine bestimmte Art von Hilfe festlegen. Gemeindebezogene Hilfe befaßt sich mit allen Problemen, die ihr sozusagen „vor die Haustür kommen". Spezifische Hilfen bevorzugen bestimmte Personenkategorien, die in voraussehbare Situationen kommen können, z. B. Strafentlassene, Frauen in Konfliktsituationen nach § 218, Reisende. Breiter in der Zustän-

digkeit als solche kategorialen Hilfen sind soziale Arbeitskreise oder Caritaskonferenzen auf der Ebene der Pfarrgemeinden und Dekanate, die sich ihr Arbeitsfeld je nach den örtlichen Bedürfnissen selbst bestimmen.

4. Ehrenamtliche können als *einzelne oder in Helfergemeinschaften* tätig werden. Karitative Kinderhilfe, wie z. B. Annahme an Kindes Statt, Vormundschaft oder Erziehungsbeistandschaft sind typische Formen einer Hilfe durch einzelne. Das Helfen in Gruppen findet immer mehr Anklang. Auffallend sind darunter jene, die sich nicht mehr nach dem traditionellen Muster der Vinzentinischen Arbeit ausrichten wollen, sondern die nach Arbeitsweise, Häufigkeit und Art der Helferzusammenkünfte neue Gestaltungselemente erkennen lassen. Darunter befinden sich Gruppen, die in ihrer Gemeinsamkeit nicht nur einen Anlaß für die fachliche Aufarbeitung des Caritasdienstes verstehen, sondern sie um der Kontakte untereinander willen und wegen der Möglichkeiten zur Selbst- und Fremdwahrnehmung schätzen. Sie verstehen sich selbst als Lerngruppe.

Genuine Arbeitsbereiche, die auch ohne unabdingbare Mitwirkung einer Fachkraft ausgefüllt werden können, liegen in folgenden Bereichen:

1. *Persönliche Dienste.* Hierher gehören Besuchsdienste bei Kranken, Alten, Neuzugezogenen, Ausländern; das Begleiten und Aktivieren von Behinderten; die Entlastung von Familienangehörigen bei der Pflege von Kindern und chronisch Kranken; die Sterbehilfe in Krankenhäusern; vorübergehende oder dauernde Versorgung von Kindern als Ersatz oder als Begleitung einer Familie; Wegbegleitung für gefährdete und Problemfamilien aller Art, ohne damit gleich hohe therapeutische Ziele zu verfolgen.

2. *Tätigkeiten mehr technischer Natur.* Praktische Tätigkeiten, in denen persönliche Begegnung und Gemeinschaftbekundung latent angezielt werden kann, sind Haushaltshilfen, Reparaturdienste in der Nachbarschaft, Bewirtungen, Essenszubereitung bei Aktionen, Transportdienste aller Art einschließlich der Ausfahrt von alten und gehbehinderten Menschen. Aber auch die Erledigung von Schriftverkehr, Abrechnung von Kassenvorgängen und selbstverständlich alle Sammelgänge für die Caritas gehören in diese Rubrik.

3. *Leitung von Helfergemeinschaften und Vorstandsfunktionen.* Auch die vorwiegend praktischen Inhalte einer Nachbarschaftshilfe, wie sie die meisten Caritaskonferenzen durchführen, kommen nicht aus ohne ein Minimum an Organisation. Sie bedürfen einer Einsatzleitung. Die Leitung von Helfergruppen macht folgende Einzelfunktionen notwendig: Einberufung und Leitung von Arbeitssitzungen, Vereinbarung der Einsätze mit den Gruppenmitgliedern, Werbung und Einführung neuer Helfer, Fortbildung, Mitsorge um die Spiritualität der Helfergruppe, Vertretung der freien Kräfte in Gremien aller Art und entsprechende Mitarbeit (Pfarrgemeinderat, Ökumene etc.), Erstellung von Pressemeldungen über Notstände oder über Aktionen der eigenen Gruppe sowie andere Formen von Öffentlichkeitsarbeit, Mittelbeschaffung für die Arbeit vor Ort.

Neben solchen Funktionsbereichen, wo der ehrenamtliche Mitarbeiter kraft seines Selbstverständnisses eigenständig wirken sollte, gibt es auch Tätigkeiten, wo er nur in Ergänzung zur Berufskraft auf den Plan tritt. Hier handelt es sich um Fälle, die er nach einer Periode der fachkundigen Behandlung durch Berufskräfte etwa weiterbegleitet, zum Zweck der Reintegration. Er müßte aber auch Notlagen, die seine Möglichkeit und Kompetenz übersteigen, an die Fachkraft weiterleiten. Es liegt nahe, daß der ehrenamtliche Mitarbeiter gelegentlich im Vollgefühl seiner Notwendigkeit die eigene Kraft überschätzt oder daß er im Ringen um die Gunst einer besuchten Familie zu ernsthaften Rivalitäten mit der Berufskraft kommt. Gegenseitige Informationen sind daher unerläßlich. Eine institutionalisierte Zusammenarbeit schafft entstehende Konflikte am leichtesten aus dem Weg. Sicherlich müßte zu Beginn einer Helfergruppe die Berufskraft auch Motivierung geben für Aussprachen über Schwierigkeiten, wo diese nötig sind. Aber die Gefahr, durch „Schulung" einen Mini-Sozialarbeiter heranzubilden, sollte nicht

übersehen werden. Sie führt in der Regel zu den größten Frustrationen.

Kooperation mit dem Fachmann bedeutet, daß der Ehrenamtliche weder nur der Zubringer der Arbeit für Caritasbezirksstellen, Sozialstationen oder Fachverbände wird, noch daß er ausschließlich als Handlanger für die berühmten „niederen Dienste" in Anspruch genommen werden darf. Er hat seine eigene Würde und seine eigenen Chancen.

Die Formen der ehrenamtlichen Mitarbeit ändern sich ständig: Neue Notstände, neue Hilfsstände. Wie rasch und von der Öffentlichkeit fast unbemerkt sich interessante neue Gruppen von Ehrenamtlichen entwickeln, soll am Beispiel von Neubausiedlungen aufgezeigt werden. Obwohl in Trabantenstädten häufig sofort eine perfekte wohlfahrtsstaatliche Organisation einsetzt, fehlt es solchen Siedlungen am „Unterholz der inneren Querverbindungen" (R. Hauser). Dieses „Unterholz" hat früheren Gemeinwesen erlaubt, sich Generationen lang unter härteren Lebensbedingungen zu erhalten als heute. Gegenseitige Fremdheit, mangelhafte Zielvorstellungen über eine Wohngemeinde, ein fehlendes Wertsystem, vor allem aber Mißtrauen gegenüber Autoritäten, die alles schon von oben herunter geplant haben, kennzeichnen dann die Neuzugezogenen. Sie haben keine Erfahrungen mehr, wie man sich selbst helfen und worauf man sich verlassen kann. Sie fühlen sich ohne Verwandtschaftshintergrund allein. Solche Neuzugezogenen brechen unter dem Druck der Isolierung oft zusammen, mit allen sozial unerfreulichen Begleiterscheinungen.

Gerade hier entstehen nun erstaunlicherweise neue Typen von freien Mitarbeitern. Es sind die *Betroffenen* selbst. Unter den überwiegend apathischen oder gleichgültigen Menschen finden sich immer wieder Führerpersönlichkeiten, die sich mit dem vorgefundenen Zustand der Siedlung nicht abfinden wollen. Es können ein paar junge Hausfrauen sein, die eine Nachbarschaftshilfe gründen, es können Lehrlinge und Studenten sein, die emotional stark beteiligt sind am Schicksal ihrer Altersgenossen und etwas am trostlosen Zustand der Verplanung allen Lebens ändern wollen. Wer fängt sie auf?

Auf dem Boden der modernen Stadt bilden sich leichter als zuvor auch noch andere Gruppen. So gibt es Kreise von Eltern behinderter oder epileptischer Kinder, wo einzelne Eltern mehr Vertrauen zu einer Familie mit einem ähnlichen Kind entwickeln als zu einer Beratungsstelle. Es entstehen Altenklubs mit Selbstwertgefühl und einem oft erstaunlichen Aktivitätsdrang, die jede Betulichkeit von oben ablehnen. Es gibt junge Familien, die sich in Partnerschafts- und Erziehungsfragen gegenseitig stützen, ja vielleicht alternative Lebensformen ausprobieren wollen (Wohngemeinschaften, gegenseitige Reparaturhilfen, Babybetreuung etc.). Es gibt alleinerziehende Elterngruppen und Witwenkreise zur gegenseitigen Ermunterung und Stützung in krisenhaften Zeitabläufen, die sich unbewußt ein wenig nach dem berühmten Beispiel der anonymen Alkoholiker entwickelt haben. Je mehr sich solche unkonventionellen Selbsthilfegruppen in einer Pfarrei bilden, desto wahrscheinlicher wächst Freude am kreativen Leben und wird das Klima für Kommunikation und Verantwortung angehoben.

Es ist spitzfindig zu fragen, ob solche Selbsthilfegruppen noch ehrenamtliche Mitarbeiter genannt werden sollen. Alles, was an der Basis die gefährliche Abhängigkeit des Menschen vom reinen Wohlstandsdenken beseitigt, müßte willkommen sein. Es vermindert die Ichbezogenheit, mehrt die Eigeninitiative, stärkt die Kräfte des Zusammenlebens. Es sind vielfach „anonyme" Caritas-Helfergruppen, so wie es auch „anonyme Christen" gibt: Ohne Zugehörigkeit zu den institutionellen Strukturen. Aber sie können durch ihr bloßes Vorhandensein in den Gemeinden wirksam und ansteckend werden. *Martha Krause-Lang*

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft und Politik

Der Eurokommunismus, Demokratie oder Diktatur? Hrsg. v. Manfred SPIEKER. Stuttgart: Klett-Cotta 1979. 252 S. Kart. 18,–.

Wie wird die Entwicklung eurokommunistischer Parteien weitergehen? Nach den jüngsten Parlamentswahlen in Italien mit den Verlusten für die KPI ist das Angebot des „Historischen Kompromisses" dem Parteichef Berlinguer von den eigenen Genossen als Ursache des Debakels vorgehalten worden, eine Verschärfung des bisherigen Kurses also sehr gut möglich; der französische Parteichef Marchais ist auf dem Parteitag im Mai wieder auf die Linie der KPdSU eingeschwenkt; durch den Beschluß der spanischen Sozialisten, sich als marxistische Partei zu bestimmen, ist indirekt auch die spanische KP genötigt worden, am Marxismus-Leninismus festzuhalten.

Die Beiträge des vorliegenden Buchs – Referate, die 1977 und 1978 bei zwei Studientagungen gehalten wurden, deren wissenschaftliche Leitung dem Herausgeber oblag – bieten einen wertvollen Dienst zur Orientierung in diesem komplexen politischen Phänomen.

Besonders wichtig ist die aus den Quellen gut belegte Untersuchung von *M. Spieker*. Er richtet die wohl entscheidende „Gretchenfrage" an die Adresse der eurokommunistischen Parteien: Wie hältst du's mit der Demokratie, ist sie dir ein prinzipieller Wert oder lediglich ein Mittel zur politischen Machtergreifung? Die Frage, wie weit die Unabhängigkeit der einzelnen Parteien von Moskau reicht, stellt Spieker dagegen zu Recht zurück, denn es gibt genügend Beispiele für sozialistische Staaten, die von der Sowjetunion relativ unabhängig sind, ohne deshalb auf dem Weg zur Demokratie zu sein. Spieker prägt in seiner Analyse den Begriff des „amputierten Pluralismus", der treffend seine Zweifel an den Demokratiebekenntnissen ausdrückt. „Zahlreiche Äußerungen eurokommunistischer Führer zwingen zu dem Schluß, daß der Pluralismus und das Mehrparteiensystem auf das Spektrum sozialistischer oder den Sozialismus unterstützender Kräfte begrenzt wird . . . und keinesfalls Parteien und Kräfte einschließt, die einen Sozialismus ganz ablehnen" (53). Eine Analyse des Grundrechtsverständnisses bei den eurokommunistischen Parteien und ihrer Selbsteinschätzung als „Avantgarde" der fortschrittlichsten Teile der Gesellschaft runden den informativen und kritischen Aufsatz ab.

Die Ausführungen *H. Timmermanns* richten sich mehr auf die unmittelbaren politischen Konsequenzen einer möglichen Regierungsbeteiligung der Eurokommunisten. Den Haupteinwand sieht Timmermann im Führungsanspruch und im sog. „Demokratischen Zentralismus" dieser Parteien; undemokratische Prinzipien im ideologisch-organisatorischen Selbstverständnis könnten sich nicht mit der Bejahung echter Pluralität in der Gesellschaft vertragen. Doch meint Timmermann, daß die italienische und spanische Partei sich hier auf dem Wege des Wandels befinden.

Dem Aufsatz von *H. Benedikter* zu den wirtschaftspolitischen „Visionen" der eurokommunistischen Parteien fehlt leider jeder Quellenbeleg, so daß er nicht über den Rang einer unverbindlichen Meinungskundgabe hinausreicht.

Ein besonderer Wert dieses Buchs liegt zweifellos in den Beiträgen *S. Segres, E. Trianas* und *F. Lazards*, der Mitglieder des ZK jeweils der italienischen, spanischen und französischen KP. Wohl in keinem anderen Buch zum Thema findet man die Auffassung der wichtigsten eurokommunistischen Parteien so authentisch wiedergegeben wie in diesem. Der Leser kann sich so selbst einen Eindruck von

der Denk- und vor allem der Argumentationsweise der entsprechenden Parteileitungen verschaffen. In den an die Referate anschließenden Diskussionen wurden diesen Autoren zahlreiche kritische Fragen gestellt. Der Herausgeber war gut beraten, diese Fragen nur kurz zusammengefaßt wiederzugeben, dafür die kommunistischen Vertreter ausführlicher zu Wort kommen zu lassen.

Eine Stellungnahme des Fraktionsvorsitzenden der ÖVP, *A. Mock*, zum Gesamtphänomen des Eurokommunismus und eine Auswahl von neueren Parteidokumenten schließt den lesenswerten Band ab. *P. Ehlen SJ*

Hoefnagels, Harry: *Die neue Solidarität.* Ausweg aus der Wachstumskrise. München: Kösel 1979. 216 S. Kart. 24,–.

Der Untertitel macht deutlich, worum es dem Verfasser geht. Die „Wachstumskrise", genauer gesprochen die sich uns aufdrängende Erkenntnis, daß wir es uns nicht länger leisten können, in der bisherigen Weise die Umwelt zu verwüsten und die nur in begrenzter Menge vorhandenen „Ressourcen" (Bodenschätze und namentlich Energieträger) aufzubrauchen, daß wir, d. i. die industriell fortgeschrittenen Länder und Völker, diesbezüglich nicht nur Pflichten haben gegenüber den in der Entwicklung zurückgebliebenen, sondern vor allem gegenüber den künftigen Generationen, denen wir eine „wohnliche Erde" zu hinterlassen haben, auf der sich ein menschliches, tunlichst sogar ein menschlicheres Leben als unser jetziges führen läßt, veranlaßt den Verfasser, nach einem „Ausweg" zu suchen. Erreicht werden muß schonenderer Umgang mit der uns umgebenden Natur und sparsamerer Umgang mit den „Ressourcen".

Das ist für jeden vernünftigen Menschen einsichtig; wie aber läßt es sich in die Tat umsetzen? Da stehen wir vor einer Frage, die schon vor Jahrzehnten einmal leidenschaftlich umstritten war; im damaligen Sprachgebrauch lautete sie „Gesinnungsreform oder Zustandereform"; richtig muß es jedoch „institutionelle Reform" heißen, denn gemeint ist nicht der unbefriedigende Zustand, zu dem es infolge der bestehenden politischen, sozialen und/oder ökonomischen Ordnung gekommen ist; reformiert werden soll vielmehr eben jene Ordnung selbst, jener Komplex von Institutionen, die dieses Ergebnis herbeigeführt oder jedenfalls nicht verhindert haben.

Verursacht ist nach Hoefnagels der heutige „Zustand", d. i. die unverantwortliche Art, wie wir mit unserer Umwelt umgehen, und die verschwenderische Weise, wie wir die knappen Ressourcen aufbrauchen, durch die bestehende Einrichtung unserer Gesellschaft, die sie unfähig mache, „ihre Prozesse auf die Perspektive der Zukunft abzustimmen". Die Ursache wiederum dafür, daß sie „so eingerichtet ist, diese und keine andere Ordnung hat" (131), sieht er in der inneren Widersprüchlichkeit einer auf indvidualistisch verstandene Freiheitsrechte gegründeten Gesellschaft; diese ihre Struktur hindere die Menschen, „zusammen das zu tun, was im Interesse aller liegt" (132); eine solche bürgerliche Gesellschaft sei das Gegenteil dessen, was sie zu sein beansprucht, eine vernünftige Ordnung der menschlichen Beziehungen (ebd.). Diesen Widerspruch könne man „nicht konstatieren, ohne gleichzeitig die damit verbundene Frage zu stellen: wie soll die Gesellschaft aussehen, die den Forderungen der menschlichen Vernunft entspricht"? (ebd.).

Diese Frage befremdet und läßt den Leser zweifeln, wo denn nun wirklich nach Hoefnagels der entscheidende Fehler liegt, im Bereich der Gesinnung oder im Bereich des Institutionellen, d. i. dessen, was er die „Einrichtung" dieser Gesellschaft nennt. Wenn ich recht sehe, liegt der Fehler im Gesinnungsmäßigen, d. i. in dem falschen Verständnis der Freiheitsrechte; die Widersprüchlichkeit dagegen liegt weder in dem einen noch in dem anderen, sondern zwischen beiden Bereichen. Dann aber ist nicht die Frage zu stellen: wie muß die Gesellschaft „aussehen"?, sondern ist zu fragen: wie muß das Gesinnungsmäßige, hier also das Verständnis der Freiheitsrechte, berichtigt werden, damit sich darauf „den Forderungen der menschlichen Vernunft entsprechende" Einrichtungen aufbauen lassen? Genau so verfährt Hoefnagels denn auch tatsächlich. Wie die neue Gesellschaft „aussehen"

soll, darüber erfahren wir so gut wie nichts, um so mehr aber davon, wie sie funktionieren soll. Und für dieses rechte Funktionieren der neuen Gesellschaft bedarf es eines anderen, eines neuen Menschen. Dieser neue Mensch besitzt das, was Hoefnagels zum Obertitel seines Buchs gewählt hat: ein neues, besseres Verständnis der Solidarität und entsprechend höhere Bereitschaft zur Solidarität, die auch die Völker der unterentwickelten Länder und die nach uns kommenden Generationen mit einbegreift. Dabei verkennt Hoefnagels die Bedeutung der Strukturen und Institutionen keineswegs, aber der ursächliche Zusammenhang ist nicht der eines ökonomischen Determinismus; er verläuft vielmehr vom Menschen, seiner Einsicht und seiner sittlichen Haltung ausgehend zu den Strukturen und erst von diesen wieder zum Menschen zurück.

Leider reichen Vernunftgründe nicht aus, um die „neue Solidarität" nicht nur einsichtig, sondern auch zug- und wirkkräftig zu machen. Für die Aufgabe, uns Menschen von unserer Kurzsichtigkeit und Engherzigkeit zu befreien und weitblickende, verantwortungsbewußt und uneigennützig handelnde Menschen aus uns zu machen, weiß leider auch Hoefnagels kein Patentrezept; immerhin: den aufgeschlossenen Leser kann sein Buch schon ein gutes Stück darin voranbringen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Terrorismus. Beiträge zur geistigen Auseinandersetzung. Hrsg. v. Hans Maier. Mainz: Grünewald 1979. 89 S. (Topos. 81.) Kart. 6,80.

Das Buch bringt nach einer Einführung von Hans Maier (7–14) die beiden Referate über den Terrorismus, die bei der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 19. und 20. Mai 1978 in Freiburg gehalten wurden. Die Heidelberger Psychologin *W. v. Baeyer-Katte* untersucht den agitatorischen Terror und seine Wirkung in sozialpsychologischer Sicht: Der Entschluß zum Terrorismus als Mittel der Aufhebung der geltenden Ordnung überhaupt sei „aus keiner wie auch immer gearteten Voraussetzung ableitbar" (35), kein Produkt unserer Gesellschaftsordnung, „sondern ein systemfremdes Geschehen, das von außen kommt" (41). Daher genüge die weltanschauliche und ideologische Auseinandersetzung nicht, um gegen die Fernwirkungen des Terrorismus – aus Angst entstandene Widerstandslosigkeit – eine ausreichende Gegenkraft zu entwickeln. Der Aachener Bischof *K. Hemmerle* fragt nach den geistigen Hintergründen des Terrorismus und den notwendigen theologischen und pastoralen Konsequenzen. Als wesentliche Wurzel sieht er das Nichtanerkennenwollen der eigenen Endlichkeit und fordert als Konsequenz „Mut zur Endlichkeit und Mut zur Unbedingtheit" (54). Die beiden Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz zum Terrorismus vom 21. September 1977 und 10. April 1978, an die Hemmerle anknüpft, sind im Anhang des Buchs abgedruckt.

Für die Verarbeitung der Probleme, die durch den Terrorismus gestellt werden, finden sich in den beiden Referaten wesentliche Hinweise. Es bedarf jedoch noch weiterführender Überlegungen, damit nicht der Eindruck entsteht, die Katholiken hätten nur Forderungen zu stellen. Unter den Gedanken, die „unseren inneren Widerstand gegen den Terror schwächen und die zugleich Terror hervorrufen können" (51), nennt Bischof Hemmerle die „ängstliche Festschreibung des Bestehenden . . ., die . . . sich kritisch gegen jegliche Neuerung richtet" (54). Dies vor allem müßte näher und konkreter bedacht werden.

W. Seibel SJ

Kirche

Kern, Walter: *Jesus, Mitte der Kirche.* Geistliche Essays. München: Tyrolia 1979. 157 S. Kart. 16,80.

Das Buch enthält im ersten Teil unter dem Titel „Umstrittene Kirche" Essays, die erstmals als Rundfunkvorträge gehalten wurden (9–61). Unter den übrigen Beiträgen sind vor allem eine „Orientierungshilfe" zu den Jesus-

büchern von Küng, Schillebeeckx und Kasper hervorzuheben („Jesus im theologischen Disput", 63–80) sowie ein äußerst präziser Überblick über die „Situation von Kirche und Theologie" (139–157). Der zentrale Aufsatz des Buchs „Jesus Christus: die Mitte unseres Glaubens" (101–138) ist in gekürzter Fassung bereits in dieser Zeitschrift erschienen (195, 1977, 105–118).

In allen seinen Überlegungen geht es dem Autor darum, Lehre und Wort Jesu im Blick auf die Probleme und Fragen des Menschen unserer Zeit deutlich zu machen. Er ist überzeugt, daß der christliche Glaube heute in viel stärkerem Maß als früher persönlich angeeignet werden muß, weil er sich in der Auseinandersetzung mit den – „marxistischen, liberalistischen, skeptisch-humanistischen" – Ideologien der Gegenwart bewähren muß (153), daß aber wahrer Glaube immer auch die Kritik, d. h. „das verantwortliche Urteil, das Gericht über die eigenen vorgefaßten Meinungen mit einschließt" (79). Die Beiträge des Buchs sind exemplarische und daher überaus lesenswerte Versuche, diese Forderungen zu realisieren. *W. Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

Das zentrale Problem des Völkerrechts und damit der internationalen Ordnung ist heute die Frage nach einer wirksamen Exekutive: Gibt es einen Weg, wie man einem Staat das Recht gewaltsamer Selbsthilfe entziehen kann? Ist der Welteinheitsstaat eine Lösung? Oswald von Nell-Breuning setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

Im sogenannten „Ritenstreit" des 17. und 18. Jahrhunderts ging es nicht allein um die Bewertung der Riten der Ahnenverehrung und der Konfuziusverehrung in China, sondern um die Methode der christlichen Mission in einer nichtchristlichen Kultur. Klaus Schatz, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, zeigt die Hintergründe und die Grundprobleme dieser folgenreichen Auseinandersetzung der Jesuiten mit den Dominikanern und Franziskanern.

Das Geld spielt in der Entwicklung des einzelnen und im Zusammenleben der Menschen eine wesentliche Rolle. Die Soziologie und die Sozialpsychologie haben sich jedoch noch kaum mit diesem Thema befaßt, so daß nur wenige empirische Daten über den Umgang der Menschen mit Geld vorliegen. Gerhard Schmidtchen, Professor für Sozialpsychologie und Soziologie an der Universität Zürich, sammelt diese Ergebnisse und versucht eine Interpretation.

Bis vor wenigen Jahren kam Afrika in der deutschen Literatur – abgesehen von der Reiseliteratur – so gut wie nicht vor. In den letzten Jahren zeichnet sich eine Hinwendung zu Afrika ab, die sich von einem anfangs eurozentrischen zu einem afrozentrischen Afrikabild entwickelt. Irmgard Ackermann gibt einen ersten Überblick über das Afrikabild in der deutschen Gegenwartsliteratur.

In der Diskussion um das Entwicklungsproblem tauchen immer wieder neue Schlagworte auf, die von Entwicklungspolitikern rasch aufgegriffen werden, aber in der Praxis das Gegenteil des Gewünschten bewirken und den Armen wenig helfen. Hans Ruthenberg, Direktor des Instituts für landwirtschaftliche Betriebslehre der Universität Hohenheim, zeigt am Beispiel Kenias, auf welchen Wegen Armut wirklich gemindert werden kann.

Kirche und Öffentlichkeit

Wer in der heutigen Welt Beachtung finden will, ist auf die Medien angewiesen. Eine Gruppe, die sich nur auf die Binnenkommunikation unter ihren Mitgliedern und Anhängern beschränkt, bleibt der Öffentlichkeit unbekannt. Wenn sie an der Diskussion über die Fragen der Zeit teilnehmen will, muß sie für die großen Medien Nachrichtenwert erlangen. Nicht wenige erliegen dabei der Versuchung, die Resonanz bei den Medien für wichtiger zu nehmen als die Sache, um die es geht. Häufig gewinnt man den Eindruck, viele Thesen und Vorschläge würden nur deswegen so spektakulär formuliert, weil man die Aufmerksamkeit der Medien darauf lenken will.

Die Kirche ist eine der Institutionen, die Entwicklungen in Staat und Gesellschaft kritisch begleiten und ihre Wertvorstellungen in die öffentliche Auseinandersetzung einbringen wollen. Ihre Botschaft vom Reich Gottes umfaßt auch grundlegende Normen für das menschliche Zusammenleben. Von daher hat sie eine Mitverantwortung für die Gestaltung und Entwicklung des Gemeinwesens. Sie verfehlte ihren Auftrag, wenn sie sich aus dem Bereich politischer und sozialer Verantwortung ins Privat-Religiöse zurückzöge und sich auf die bloße Verkündigung in Katechese und Gottesdienst beschränkte.

Wie alle anderen Gruppen und Institutionen der Gesellschaft kann sie die Öffentlichkeit nur über die nichtkirchlichen Medien erreichen. Die kirchlichen Medien wie etwa die Kirchenpresse sind typische Medien der Binnenkommunikation. Sie wenden sich vorrangig an die Mitglieder der Kirche. Je enger die Bindung an die Kirche, desto intensiver wird die katholische Presse gelesen, und mit der Nähe zur Kirche nimmt auch die Nutzung der kirchlichen Medien ab. In den kirchenfernen gesellschaftlichen Bereichen kann sich die Kirche daher nur Gehör verschaffen, wenn die großen „neutralen" Medien über sie berichten und sich mit ihren Aktivitäten und ihren Standpunkten informierend und kommentierend auseinandersetzen. Wenn die Menschen erfahren sollen, wie die Kirche zu den Problemen und Fragen der Zeit steht, dann muß sie ihre Wertvorstellungen so präsentieren, daß die Medien davon Kenntnis nehmen und sie der Öffentlichkeit vermitteln.

Die Gefahren einer auf die Medien angewiesenen Gesellschaft bedrohen selbstverständlich auch die Kirche. Doch die Versuchung, sich den Gesetzen der Medien anzupassen, ist offenbar noch gar nicht an sie herangetreten. Auch der schärfste Kritiker kann ihr nicht vorwerfen, sie sei auf spektakuläre Aktionen aus und richte ihre Stellungnahmen allein danach, ob sie Aussicht hat, in den

nächsten Fernsehnachrichten genannt und in den Zeitungen kommentiert zu werden. Das Gegenteil ist der Fall. Sie tut eher zu wenig, um ihr Tun in die Öffentlichkeit zu bringen. Nicht zu Unrecht hört man häufig die Klage, die Kirche verstehe es nicht, sich richtig „zu verkaufen". Das ist sicher ein Grund, warum so viele so unzureichend über die Kirche informiert sind.

Dabei zeigen empirische Untersuchungen, daß öffentliche Erklärungen der Kirche zu Problemen des Tages beachtet werden. Sowenig die Menschen sonst über die Kirche wissen, kirchliche Stellungnahmen zu politischen oder sozialen Themen nehmen sie wahr und bilden sich eine Meinung dazu.

Diese Wirkungsmöglichkeit haben offenbar auch die kirchlichen Stellen erkannt. Aber das Ergebnis wirkt mehr in die entgegengesetzte Richtung. Die Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz, des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der zahlreichen katholischen Verbände häufen sich derart, daß sie schon wieder alltäglich werden und keine Aufmerksamkeit mehr erregen. So erschienen innerhalb eines Monats (Anfang Juni bis Anfang Juli 1979) allein von der Bischofskonferenz Erklärungen zu medienpolitischen Fragen, zur Integration ausländischer Arbeitnehmer, zur Situation ausländischer Flüchtlinge, zum Schicksal der Vietnam-Flüchtlinge, zur Krankenpastoral und zur Einführung eines Familiengeldes. Eine solche Menge von Texten – die teilweise bis zu zwanzig Seiten umfassen – entwertet sich selbst. Sie geht in der allgemeinen Papierflut unter.

Gewiß darf es nicht das erste Ziel der Kirche sein, in der Öffentlichkeit Resonanz zu finden. Vorrangig ist die Sache, nämlich ihr Beitrag zur Lösung der Probleme unserer Zeit. Aber dieser Beitrag bleibt wirkungslos, wenn ihn niemand beachtet. Daher sollten sich die in der Kirche Verantwortlichen seltener äußern und sollten nicht den Ehrgeiz haben, zu jedem Thema der öffentlichen Diskussion Stellung zu nehmen. Wenn sie dann ihre Aussagen von der Sache her begründen, so daß sie auch für solche Überzeugungskraft gewinnen können, die sich nicht zum katholischen Glauben bekennen, wenn sie sich mit anderen Positionen argumentativ auseinandersetzen, ohne diese Meinungen zu diffamieren oder mit Globalbehauptungen abzutun – wie es von Politikern und politischen Parteien so häufig geschieht –, wenn ferner immer deutlich wird, daß es der Kirche um den Menschen geht und daß sie keine Eigeninteressen verfolgt und noch weniger die Umsetzung konfessioneller Forderungen in staatliches Recht anstrebt – wenn kirchliche Erklärungen diese Voraussetzungen erfüllen, dann können sie der Beachtung sicher sein.

Wolfgang Seibel SJ

Eugen Biser

Der schwierige Weg

Zum Problem der religiösen Sprach- und Kommunikationsbarrieren

„Gerade dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet", heißt es zu Beginn von Kafkas Erzählung „Eine kaiserliche Botschaft" (von 1917), die in der Folge von der vergeblichen Mühe des Königsboten berichtet, sich seines Auftrags zu entledigen. Denn so rasch er in den von den Großen des Reichs und einer neugierigen Menge erfüllten Gemächern des kaiserlichen Palastes voranzukommen sucht:

„niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so fort durch die Jahrtausende . . ."

So lückenlos zieht sich das Netz der Unentrinnbarkeit in diesen Sätzen um den Königsboten, daß sich der pessimistische Schlußsatz fast von selbst ergibt: „Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten." [1]

Ungeachtet seiner Vieldeutigkeit wird man dieses Sprachsymbol, schon aufgrund der Bildwahl, als Hinweis auf die Nöte der menschlichen Kommunikation, vermutlich gerade auch im Bereich der religiösen Verständigung, nehmen dürfen. Ist nicht seit Heine vom sterbenden Gott die Rede? Beklagte sich nicht Nietzsche aufs bitterste über die Undeutlichkeit des Offenbarungsworts? Und bemängelte nicht schon Lessing an der christlichen Verkündigung den „Beweis des Geistes und der Kraft"? Nahezu spiegelbildlich verhält sich dazu die Prognose, die Dietrich Bonhoeffer, knapp ein Jahr vor seiner Hinrichtung, stellt:

„Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert." [2]

Trotz der sich in diesen Worten bekundenden Zuversicht sprechen auch sie von dem Defizit, unter dem gerade die religiöse Sprache der Gegenwart leidet. Bei aller Genauigkeit und Bezeichnungskunst geht ihr doch die Fähigkeit ab, die von ihr gedeutete Welt zu verändern. Zu einem bloßen „Zeugnis von Geist und Kraft" verflacht, wirkt sie weithin nur noch wie eine Reproduktion dessen, was ihr von ihrem Ursprung her eingestiftet ist. Dem kann, zumindest fürs erste, nur durch eine sorgfältige Analyse der Verfallsform abgeholfen werden. Es gilt,

im Bild der Kafkaschen Parabel gesprochen, die Paläste, Höfe und Treppen ausfindig zu machen, in denen sich der Elan der „kaiserlichen Botschaft" erschöpft, so daß sie ihren Adressaten, wenn überhaupt, dann nur noch in deformierter Gestalt erreicht.

Das Sterbegemach: zentrale Barrieren

Als diagnostische Hilfe kommt dieser Suche nach den übrigen – und nicht minder wichtigen – Gründen der von der modernen Soziolinguistik entwickelte Begriff der *Sprachbarrieren* zustatten. Um für das religiöse Sprachproblem verwendbar zu sein, muß er nur von seinem sozialkritischen Ansatz abgelöst und dahin ausgeweitet werden, daß er jede Form von Sprachstörungen, die spontan auftretenden ebenso wie die durch Außenfaktoren bedingten, zu bezeichnen vermag. Mit spontanen Sprachkrisen ist im religiösen „Einzugsfeld" schon deshalb zu rechnen, weil sich die Sprache bei der Bildung des Gottesnamens auf das Wagnis einläßt, das alle Erfahrungs- und Denkmöglichkeiten Übergreifende ins menschliche Wort zu fassen. In einer hymnischen Anrufung Gregors von Nazianz, den die Nachwelt mit dem Ehrennamen „der Theologe" auszeichnete, klingt etwas von der Unerschwinglichkeit dieses Unterfangens durch:

„Jenseits von allem! Wie anders dürfte ich dich preisen? Wie soll dich ein Wort rühmen, dich, den jedem Wort Unsagbaren? Wie soll dich eine Einsicht schauen, dich, den jeder Einsicht Unfaßbaren? Unbenannt du allein; denn du schufst jede Benennung. Unerkannt du allein; denn du schufst jede Einsicht!" [3]

An diesen Grenzbegriff aller Denkbarkeiten verwiesen, nimmt der Gang der Gottesfrage unvermeidlich einen dramatischen, von Abstürzen bedrohten Verlauf. Erst recht wird für die sprachliche Gestaltungskraft der Versuch, den „Unnennbaren" zu benennen, zu einer äußersten – und vielfach nicht bestandenen – Belastungsprobe. Unter dem Eindruck des heute gerade in diesem Zusammenhang zu registrierenden Sprachversagens bemerkte Paul van Buren, daß nicht sosehr, wie Nietzsche meinte, Gott selbst als vielmehr das Wort „Gott" gestorben sei, so daß gar nicht mehr verstanden werden könne, was die Formel vom „Tod Gottes" ausdrücken wolle [4].

Wenn aber die sprachliche Kreativität bei der Bildung des Gottesnamens in eine derartige Turbulenz gerät, daß im Krisenfall die Bezeichnungskraft hoffnungslos hinter dem Bezeichnungswillen zurückbleibt, reicht die informationstheoretisch verkürzte Modellvorstellung der modernen Sprachanalyse zur Beschreibung des Phänomens nicht hin. Um ihm zu genügen, muß die Sprache vielmehr radikaler als die elementare „Mitgift" des Menschseins begriffen werden. Denn der Mensch ist seine Sprache, er hat sie nicht nur. Die Sprache ist sein Schicksal, Ausdruck der mit seiner Existenz gegebenen Fähigkeit, mit seinesglei-

chen in Beziehung zu treten, aber auch Inbegriff der Gefahr, sich in dieser Beziehung selbstzerstörerisch zu verfehlen.

So gesehen beginnt mit der Sprache dann nicht nur die Geschichte, welcher der Mensch als Glied der Menschheit angehört; vielmehr gehört sie dann auch schon in die Geschichte hinein, die er mit sich selbst durchlebt. Das aber ist die Geschichte, die sich zwischen den Polen „Selbstbesitz" und „Selbstverfehlung" abspielt und die als solche die Geschichtsfähigkeit des Menschen überhaupt erst erklärt. In sie ist die Sprache so sehr hineingebunden, daß sie dasselbe Gefälle aufweist. So kommt es, daß sie aus den Höhen der Sprachkunst, in der sie über ihre Ausdrucksmittel souverän verfügt, immer wieder in die Tiefen der Sprachnot und des Sprachversagens abstürzt, in der sich ihr das Wort entzieht, zumindest aber hinter der Sprechintention schmerzlich zurückbleibt. An dieses Zerwürfnis, in das die Sprache – wie der Mensch – immer wieder mit sich selbst gerät, muß in dem mit dem Gottesnamen gegebenen „Krisenfall" gedacht werden; aus ihm erklärt sich die Möglichkeit ihrer spontanen Behinderung.

Aber die religiöse Sprache christlicher Prägung hat es primär nicht mit dem „Gott der Philosophen", sondern mit dem „Gott Jesu Christi" (Pascal), also mit dem Offenbarungsgott zu tun, der sich der Welt dadurch zuwendet, daß er sich ihr erschließt, und der sich ihr dadurch erschließt, daß er sich selbst aussagt. Wer aber den Kern des Offenbarungsgeschehens mit Rahner in dieser göttlichen Selbstaussage erblickt, sieht sich damit auch schon vor die zentralste aller religiösen Sprachbarrieren gestellt, die sich als solche vornehmlich in den Berichten über die prophetischen Berufungsvisionen, am eindringlichsten in der des Propheten Jesaja, spiegelt. Überwältigt von der sich ihm zeigenden Herrlichkeit Gottes bricht der Prophet in einen Wehruf aus, der im Licht der Qumran-Texte einen von der gewohnten Übersetzung abweichenden Wortlaut aufweist:

„Weh mir, ich muß schweigen; denn ich bin ein Mensch mit unreinen Lippen und wohne unter einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, Jahwe Zebaot, geschaut!" (Jes 6,5)

Was sich dem Berufenen zuerst auf die Lippen drängt, ist das Geständnis, durch die Gewalt der ihm zuteil gewordenen Schau „mundtot" geworden zu sein, das Eingeständnis seines Sprachversagens.

Auf das Wagnis, das damit aufgeworfene Problem auf den die Offenbarungsgeschichte abschließenden Sprecher Gottes, also auf Jesus anzuwenden, ließ sich, lange vor seiner Thematisierung, Kierkegaard ein, als er in seinen „Philosophischen Brocken" (1844) die Frage nach der Verständlichkeit der unendlichen Gotteswahrheit für den endlich-beschränkten Menschengeist aufwarf. Nach Kierkegaard kann sie unter der zweifachen Bedingung bejaht werden, daß sich Jesus seiner Lebensaufgabe „incognito", als der „Gott in Knechtsgestalt", entledigt und daß er das Schicksal dieser Verfremdung als eine lebenslange Lei-

densgeschichte auf sich nimmt. In die Schule dieses Lehrers gehen, heißt dann umgekehrt, sich glaubend unter die Bedingungen dieser Leidensgeschichte stellen. Indem sich der Glaube so aber spiegelbildlich zur Selbstverhüllung Gottes verhält, ist er deren – wenn auch immer nur bruchstückhafte – Aufhebung, so daß praktisch kein Unterschied zwischen dem Augenzeugen der ersten Stunde und dem auf den Weg des Glaubens verwiesenen Nachgeborenen, oder nun in der Terminologie Kierkegaards ausgedrückt: zwischen dem Schüler erster und zweiter Hand besteht.

An dieser Stelle wird eine zweite Perspektivenöffnung erforderlich. Wie der mit dem Gottesnamen ausgelösten Sprachkrise nur unter Zuhilfenahme eines erweiterten Sprachbegriffs beizukommen war, erfordert das von Kierkegaard aufgeworfene Problem der „christlichen Grundverständigung" eine Korrektur des gängigen Jesusbilds. Denn zu der Bedeutung, die Jesus als dem Mittelpunkt der Religionsgeschichte zukommt, muß nunmehr auch seine Würdigung als eine Gestalt der Geistes- und Sprachgeschichte hinzugenommen werden. Wer das auch nur ansatzweise versucht, wird mit einem neuen Verhältnis zur sprachschöpferischen und sprachgestalterischen Lebensleistung Jesu beschenkt. Zwei Schwerpunkte zeichnen sich ab: ein neues Reden von Gott und seinem Reich auf der einen und eine neue Selbstdarstellung des menschlichen Ich auf der andern Seite. Obwohl sich das von Gott heimgesuchte Ich bereits in der Sprache der Propheten, vor allem in den „Konfessionen" des Jeremia, machtvoll zu Wort meldet, läßt sich doch nicht verkennen, daß ihm erst Jesus vollends die Zunge löst. Auf eine nicht minder neue und bahnbrechende Weise redet er aber auch von Gott. Denn der Vater, an den er sich in den Stunden des Entzückens ebenso wie im Abgrund seiner Todesangst wendet, steht nicht mehr – wie der Gott der Religionen – im Zwielicht von Beseligung und Angst; er ist vielmehr der Gott, der selbst dem von ihm Verlassenen noch als der Hörer seines Notschreis bleibt.

Die sprachschöpferische Leistung Jesu hervorheben, heißt aber zugleich von der Barriere reden, die im Interesse dieses neuen Redens von Gott und dem Menschen überwunden werden mußte. Begreiflicherweise blieben in den Berichten der Evangelien nur Spuren der dabei bestandenen Sprachnot erhalten. So in der Eingangsfrage der markinischen Fassung des Senfkorn-Gleichnisses, die auf eine anfängliche Unschlüssigkeit in der Wahl des optimalen Bildes schließen läßt: „Wie sollen wir das Reich Gottes schildern, in welches Gleichbild es fassen?" (Mk 4,30) oder in der Wechselrede Jesu mit dem Vater, von der das Johannes-Evangelium in der Überleitung zur Leidensgeschichte berichtet: „Jetzt ist meine Seele erschüttert, doch was soll ich sagen: Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb bin ich ja in diese Stunde eingetreten: Vater, verherrliche deinen Namen!" (Joh 12,27 f.) Den zweifellos sprechendsten Beleg nennt indessen Joseph Bernhart, wenn er in seinem „De profundis" (1935) darauf aufmerksam macht, daß der Gekreuzigte, von der fühlbaren Gewißheit, Gottes

Sohn zu sein, verlassen, nicht mehr wie sonst „mein Vater!" ruft, sondern „wie jedes Geschöpf in Not ‚mein Gott!'"[5]. Zwischen diesem Notschrei des ältesten Berichts und dem lukanischen Wort der Ergebung: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist!" (Lk 23,46) liegt der Abgrund, der auf dem Weg von der kreatürlichen Anrufung Gottes bis zu der kindlich-kühnen Anrede „mein Vater!" überwunden werden mußte.

Angesichts der kreativen Hochstimmung, die das urchristliche Sprachverhalten weithin kennzeichnet, kann es nicht verwundern, daß sich anfänglich auch hier kaum Anzeichen einer – bewältigten – Sprachkrise erhielten. Bestürzung über die unerwartete Wirkungslosigkeit des bildmächtig verkündigten Heils klingt freilich aus dem Vorwurf des Galaterbriefs heraus: „Wer hat euch nur verhext? Ist euch Jesus Christus nicht sichtbar als der Gekreuzigte vor Augen gestellt worden?" (3,1) Begreiflich, daß der durch die verunsicherte Gemeinde ratlos gewordene Apostel wünscht, bei ihr zu sein, um mit „anderer Stimme" zu ihr reden zu können (4,20). Mit dem „Leib" der frühen Verkündigungssprache verhält es sich somit ähnlich wie mit dem Verklärungsleib des Auferstandenen: er zeigt noch spurenhaft die „Wunden" der vorangegangenen Passion; aber sie reden deutlicher von den errungenen Siegen als von dem bestandenen Kampf.

Die beengenden Höfe: sprachliche Engführungen

Um so beredter berichtet die Apostelgeschichte im Paradigma der Areopagrede von einer Kommunikationskrise, zu der es trotz des kerygmatischen Elans der paulinischen Missionspredigt kommt. Mit dem scheinbar optimal gewählten Anknüpfungspunkt in Gestalt des Altartitels „Einem unbekannten Gott" (Apg 17,23) war zwar eine allgemein-religiöse Verständigungsbasis gefunden worden; doch hält sie der Belastung durch das Kerygma von Kreuz und Auferstehung Jesu nicht stand. Denn diese Botschaft konnte nur auf sich selbst gegründet, in Form eines Selbsterweises glaubhaft gemacht und in einer darauf abgestimmten Sprache verkündet werden. Daß Paulus dieses dreifache Ziel trotz des erlittenen Rückschlags, in dem sich zweifellos extrem negative Missionserfahrungen spiegeln, erreichte, macht seine exemplarische Lebensleistung aus. Daß diese gleichwohl, wie der Zweite Petrusbrief (3,16) erkennen läßt, in der Folgezeit zunehmend auf Kritik stieß, hängt mit zwei Gegebenheiten der frühchristlichen Entwicklung zusammen, die sich ebenso auf Leben und Organisation der jungen Gemeinde wie auf ihre Sprache und Kommunikation auswirkten.

Verschärft durch die Parusieverzögerung entstand mit dem Tod der Altapostel ein Grabenbruch, der die Kontinuität des Christentums bedrohte. Begreiflich, daß die stabilisierenden Tendenzen überhandnahmen, die dem Aufbau der

Gemeinde den Charakter einer hierarchischen Ordnung und ihrer Verkündigung den einer tradierbaren Lehre gaben. Mit dieser Umstilisierung des apostolischen Kerygmas entstand nicht nur die Notwendigkeit, auf vorgegebene Denkformen und Deutemuster zurückzugreifen, wie sie von der jüdisch-hellenistischen Umwelt angeboten wurden; vielmehr hatte dieser Prozeß auch eine strukturelle Veränderung zur Folge. Wo Paulus noch alles auf den „Erweis des Geistes und der Kraft" (1 Kor 2,4) und eine zu lebendiger Vergegenwärtigung befähigten Sprache gesetzt hatte, dominiert jetzt das Argument, die apologetische Rechtfertigung und die Abwehr gegensinniger Ansichten. Das lief im Endeffekt auf eine *sprachliche Engführung* hinaus, durch die das ausgesagte Heil zwar nichts von seiner Wahrheit, um so mehr jedoch von seiner Wirkmacht verlor.

Sprachgeschichtlich gesehen schlug die kirchliche Reaktion auf Umdeutungen der fixierten Lehre am stärksten zu Buch. Anlaß dessen scheinen nicht so sehr die Vorboten der Gnosis als vielmehr die Stimmen der Skeptiker gewesen zu sein, die (nach 2 Petr 3, 3 ff.) angesichts des unveränderten Weltengangs die Nähe der Wiederkunft Jesu in Frage stellten. Im Zeichen einer offensichtlichen Ratlosigkeit entwickelte sich ihnen gegenüber erstmals eine ausgesprochene *Sprachpolemik*, die sich aber weder der Struktur noch Tendenz nach mit den Streitreden des Evangeliums messen konnte. Herrschte dort – bei aller Härte – stets der Geist der Auseinandersetzung großen Stils, die im Grenzfall sogar dazu führte, daß Jesus im Kontrastbild der Gegner die Umrißlinien seines eigenen Prinzips zur Geltung brachte (Mt 23,4), so ergeht sich die Abwehr hier in leeren Allegorien, die noch nicht einmal das Profil der Gegner erkennen lassen:

„Hirten sind sie, die Weideplätze für sich selbst suchen; wasserlose Wolken, vom Wind dahingetrieben; Bäume, zweimal verdorrt und entwurzelt, die keine Frucht bringen; wilde Meereswogen, die ihre eigene Schande ausschäumen, Sterne ohne feste Bahn, denen für immer das Dunkel der Finsternis bestimmt ist" (Jud 12 f.).

Zum Unglück der sprachgeschichtlichen Entwicklung war es dieser polemischen Entgleisung der Bibelsprache vorbehalten, im Fortgang der Kirchengeschichte Schule und – wie vor allem im Antimodernismusstreit – Epoche zu machen. Abgesehen von dem Schaden, den die polemischen Exzesse der Glaubwürdigkeit des durch das Kriterium Liebe ausgewiesenen Christentums zufügten, hatten sie auch eine deutliche *Verringerung des Sprachvolumens* zur Folge. Mit der Verteufelung der gegnerischen Positionen schieden auch die damit verbundenen Sprachspiele aus dem innerkirchlichen Kommunikationsfeld aus. Wer sie dennoch zu benutzen wagte, machte sich schon dadurch verdächtig, zur Sympathisantenszene der antikirchlichen Kräfte zu gehören. Gleichzeitig wurde die unter den Druck einer heimlichen Selbstzensur geratene Sprache des theologischen Konformismus auf eine fast unerträgliche Weise *abstrakt* und *flach*, so daß sich der von religiöser Sehnsucht umgetriebene Mensch von ihr weder

angesprochen noch in ihr ausgesprochen fühlen konnte. Doch „rächte" sich die Sprache damit nur dafür, daß sie gegen ihren kommunikativen Funktionssinn gekehrt und als ein Instrument der Diffamierung und Ausgrenzung verwendet worden war.

Beispiele für eine polemisch bedingte Sprachverödung finden sich schon in der Zeit nach dem großen patristischen Aufbruch. So brachte Arius seine Lehre mit Hilfe schlagerartiger Hymnen unter das Volk, die in ihrer eingängigen Primitivität die geistige Leere seiner Christologie widerspiegeln. Selbst Augustinus, der Meister einer gleicherweise bildstarken wie mystisch durchglühten Hochsprache, verfaßte einen „Antidonatisten-Psalm", dessen Monotonie auch dadurch nicht gerechtfertigt wird, daß sich sein Verfasser mit ihm bewußt auf das Sprachniveau seiner Gegner begab. Im Abriß einer einzigen Lebensgeschichte spiegelt sich so die Gezeitenfolge von überquellender Kreativität und jäh verebbender Sprachkraft, die gerade auch den Gang der religiösen Sprachgeschichte bestimmt.

Daß sich die Beispiele dafür nicht nur in der Ferne der Patristik und in der Nahvergangenheit der ersten Jahrhunderthälfte finden, zeigt der „Fall Küng", der auch in sprachgeschichtlicher Hinsicht einen „Fall" bildet, sofern sich im Küngschen Werk neben Formulierungen von hoher Eindringlichkeit und schlagender Plausibilität auch Stellen finden, die einen Hang zu kurzatmiger, einhämmernd indoktrinierender Diktion erkennen lassen. Kaum braucht dem hinzugefügt zu werden, daß eine derart verknappte Sprache auch eine Deformation des Kommunikationsfelds nach sich zieht. Wo im Stil abstrakter Formeln, einhämmernder Thesen oder persuasiver Floskeln gesprochen wird, kommt der freie Disput, der auf das ausgearbeitete Argument angewiesen ist, nicht auf.

Der umschließende Palast: äußere Restriktionen

Wenn die Sprache mit dem Menschen konsubstantial und insofern an das Gesetz seiner Selbstverwirklichung gebunden ist, gehört sie auch in seinen sozialen Wesensbezug mit hinein. Mehr noch: dann ist sie der elementarste Ausdruck seines Angewiesenseins auf die gesellschaftliche Mitwelt. Redend wirkt der Mensch auf sie ein, um dann auch umgekehrt in ihr Wirkfeld zu geraten. Wer spricht, sucht Einfluß zu gewinnen, und wäre es auch nur in der bescheidensten Form, sich Geltung und Gehör zu verschaffen. Doch hinter diesem Anspruch lauert immer schon die Versuchung, dem Angesprochenen mit sprachlichen Mitteln den eigenen Willen aufzuzwingen, ihn durch das Instrument der Sprache zu beherrschen. Nach der Dialektik des Grundverhältnisses – „Wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen" (Mt 26,52) – gerät aber

die ins Machtinteresse gezogene Sprache unweigerlich in einen Zustand der Übermächtigung, erleidet die als Macht-Instrument verwendete Sprache ihrerseits eine „Instrumentalisierung" (Marcuse). Das aber heißt, daß die Sprache nicht nur spontan auftretenden Verstörungen unterworfen, sondern gleichzeitig auch der Gefahr ausgesetzt ist, durch Fremdbeeinflussung von außen her aus ihrer Bahn geworfen und gegen sich selbst gewendet zu werden.

Bedenklich ist in diesem Zusammenhang schon ihre Beanspruchung durch innerkirchliche Machtpositionen, wie sie sich im Zug des frühchristlichen Stabilisierungsprozesses ausbildeten; doch wirkte sich der Einfluß der politischen Macht ungleich verhängnisvoller auf sie aus. Ihm wurde erstmals in der konstantinischen Ära durch die für sie konstitutive Verknüpfung kirchlicher und staatlicher Interessen Vorschub geleistet. Ihren programmatischen Ausdruck fand diese in dem von Kaiser Theodosius II. erlassenen Einberufungsschreiben zum Konzil von Ephesus (vom 19. November 430), das – wie zuvor schon die fatal an die Parole „Ein Volk, ein Reich, ein Führer" erinnernde Formel des Eusebius „Ein Gott, ein Logos, ein Kaiser" – eine providentielle Interessengemeinschaft von Staat und Kirche behauptet.

Die Rechnung für die der Kirche unter dem Schutzschild der politischen Macht zufallenden Begünstigungen wurde im vollen Umfang auf dem im kaiserlichen Heerlager Nikaia (Ende Mai 325) abgehaltenen Ersten Ökumenischen Konzil präsentiert, als Konstantin unter Berufung auf den (als Pax Romana verstandenen) Reichsfrieden die „Einheitsformel" von der Wesensgleichheit von Sohn und Vater durchsetzte. Mit dieser dogmatischen Sprachregelung wurde zwar eine Klärung erzielt, jedoch auf dem Weg eines machtmäßig verfügten *Diskussionsabbruchs*, der den gesamten Kommunikationsverlauf in Mitleidenschaft zog. Etwas von der durch diese Restriktion ausgelösten Neurotisierung klingt in den ängstlichen Warnungen nach, in denen sich das „Commonitorium" des Vinzenz von Lerin ergeht (c. 21 und 24):

„Meide, heißt es, die heillosen Wortneuerungen; es heißt nicht: das Althergebrachte, nicht: die alten Lehren. Mit aller Klarheit wird vielmehr gesagt, was aus dem Gegenteil folgt; denn wenn die Neuerung zu meiden ist, ist am Althergebrachten festzuhalten; und wenn die Neuerung unheilig ist, sind die alten Lehren heilig . . . Wortneuerungen sind Neuerungen in der Lehre, in der Sache, in der Auffassung, die dem Ursprung und der Vorzeit entgegen sind."

Mit diesem Innovationsverbot war in erster Linie der theologische Erkenntnisfortschritt getroffen. Denn im Feld einer gleichgeschalteten Sprache, die durch die Verwerfung von Neubildungen einer profillosen Monotonie verfiel, stagnierte unvermeidlich auch der theologische Gedanke. An die Stelle kreativer Fortbildung trat die *Repetition*, die Bewegung dadurch vortäuscht, daß sie geistlos auf der Stelle tritt.

Schwerer zu greifen ist die ungleich gefährlichere Rückwirkung, die sich daraus ergibt, daß die Macht auf geistige Positionen nicht nur dirigistischen Ein-

fluß nimmt, sondern diesen Einfluß noch dadurch zu verstärken sucht, daß sie das „Objekt" ihres Zugriffs noch einmal, in Form eines ihrer Eigenstruktur angestalteten Gegenbilds, hervorbringt. Was auf dem Weg dieser Transformation entsteht, ist die *Ideologie,* deren machtbedingte Struktur vor allem an zwei Momenten zu ersehen ist: an der Nichthinterfragbarkeit der Position und an dem ihr gegenüber verhängten Interpretationsverbot. Vor allem sind die von Diktaturen verfügten oder doch kontrollierten „Weltanschauungen" durch diese beiden Positionen gekennzeichnet. Auf der eine Seite läßt die zentrale Entscheidungsinstanz keinerlei Erörterung der sie tragenden Grundsätze zu; auf der andern Seite behält sie sich das ausschließliche Recht auf ihre Deutung vor. Unter diesem Systemzwang kommt es zur Ausbildung einer total instrumentalisierten Sprache, die mit Hilfe imperatorischer Definitionen und hypnotischer Formeln (Marcuse) dort eine Scheinevidenz suggeriert, wo sie tatsächlich die Verständigung blockiert.

Wenn man in Rechnung stellt, daß es aus „systeminternen" Gründen auch zu Prozessen der „Selbstideologisierung" kommen kann, ist damit eine neue – und kritischere – Sicht der *dogmatischen Sprachregelungen* gewonnen. So unumgänglich diese im Interesse der theologischen Klärungsprozesse und der Beendigung der damit verbundenen Dispute sind, erscheinen sie doch zugleich in einer prekären Nähe zu Ideologisierungsstrategien, die nur zu leicht zu einer für die Sache des Glaubens tödlichen Gleichsetzung führen könnte. Denn der Glaube lebt davon, daß er gerade nicht mit einer Ideologie verwechselt, sondern als die freie Zustimmung zur Selbstmitteilung Gottes begriffen und verwirklicht wird. Wenn auch nur der Anschein entsteht, daß über Glaubensfragen nicht mehr frei gesprochen werden kann, sind elementare Voraussetzungen des Glaubensvollzugs in Frage gestellt, weil dieser mit dem Recht des einzelnen auf persönliche Interpretation der ihm vom kirchlichen Lehramt „vorgelegten" Inhalte steht und fällt. Wo ihm dieses Recht bestritten wird, versanden die Ströme, die den Glauben über den jeweils erreichten Stand hinaustragen und ihn dem durch das „Vollalter Christi" definierten Ziel näherbringen.

Eine ganz neuartige Form von „Fremdsteuerung" hatte die Entwicklung der *technischen Medien* im Gefolge. Mit ihnen gewann die Verkündigung nicht nur einen ins Unabsehbare vergrößerten „Aktionsradius", vielmehr geriet sie auch in die Engführung durch die spezifisch technischen Strukturen. Was Sigmund Freud mit der Karikierung des heutigen Menschen als „Prothesen-Gott" zu treffen suchte, gilt durchaus auch für die mit der religiösen Medienverwendung verbundenen Probleme. Danach brachte es der Versuch der technisch vermittelten Leistungssteigerung bisher nur zu einer „prothesenartigen" Nutzung der sich bietenden Möglichkeiten, die dem Verwender, mit Freud gesprochen, „gelegentlich noch viel zu schaffen" macht[6].

Neben der von der modernen Kommunikationswissenschaft bereits untersuchten „restringierten Sprechersituation" besteht dabei die noch folgenschwerere Rückwirkung in der Transformation, die das technisch reproduzierte Wort erleidet. Denn es erfährt unvermeidlich eine der Struktur des Mediums entsprechende Stilisierung, mit der eine signifikante Verflachung des Sprachvolumens Hand in Hand geht. Diese bedingt ihrerseits eine thematische Selektion, durch die das paränetische und erbauliche Wort von vornherein ins Hintertreffen gerät. Auch ein Verlust an Modulationsfähigkeit ist zu registrieren, da sich nur eine „wohltemperierte", auf sprachliche Durchschnittswerte abgestimmte Aussage als mediengerecht erweist, nicht dagegen das große Pathos oder der leise, intime Zuspruch.

Ein nicht zu vernachlässigender „Rückmeldeeffekt" ergibt sich überdies aus der normativen Rolle, zu der das „funk- und fernsehgerechte" Reden im allgemeinen Sprachbewußtsein gelangt. Sie entspricht der Grundtendenz der modernen Lebenswelt, die insgesamt darauf ausgeht, die herausragenden Einzelprofile zugunsten des „allgemein Üblichen", also der menschlichen Durchschnittswerte, abzuschleifen. Auch ist eine Begünstigung der ohnehin schon weitverbreiteten Indolenz durch medienvermittelte Aussagen nicht auszuschließen. Denn wenn mit ihnen auch zweifellos ein stimulierender Effekt einhergeht, schwindet doch zugleich der Anreiz zum religiösen Gespräch in dem Maß, wie es in Gestalt von mediengerecht aufbereiteten Sendungen „frei Haus" geliefert wird.

Die steilen Treppen: einseitige Kanalisierungen

Die Metapher von den von dem Königsboten zu überwindenden „Treppen" erinnert, auf das religiöse Kommunikationsfeld bezogen, an die fundamentale Tatsache, daß dieses im Unterschied zum öffentlichen Disput durch das *kirchliche Lehramt* zentral gesteuert ist. So ergibt es sich aus dem Wesen der christlichen Wahrheit, die im Unterschied zu der prinzipiell allen zugänglichen Vernunftwahrheit geschichtlich gebundene Offenbarungswahrheit ist, die als solche der tradierenden Vermittlung – und sichernden Kontrolle – bedarf. Änderungsversuche, die an dieser Struktur rütteln, liefen im Endeffekt darauf hinaus, das Christentum auf das Niveau einer bloßen „Vernunftreligion" einzuebnen.

In eine kritische Perspektive rückt dieser Tatbestand jedoch mit der Frage nach seiner Konkretisierung und insbesondere nach dem Modell, nach welchem diese erfolgt. Im Licht der paulinischen Ämterlehre heißt das mit der Sache selbst gegebene Modell, mit einer Wendung des Epheserbriefs (4,12) gesprochen: Auferbauung des Leibes Christi. Danach dienen die Ämter der Kirche dazu, sie in der „Einheit des Glaubens" zu erhalten und durch stetiges Erkennt-

niswachstum zur „vollen Mannesreife, zum Vollmaß der Christus-Fülle" zu führen (4,13). In den Dienst dieses geistigen Wachstumsprozesses gestellt, kann das kirchliche Lehramt seiner Aufgabe nur in der Form genügen, daß sich sein Zuspruch organisch in den Dialog der Glaubenden fortsetzt. Nicht umsonst schließt sich auf den Entwurf des Modells im weiteren Fortgang des Textes die ausdrückliche Aufforderung zu gegenseitiger Belehrung und Erbauung an, die in der ausführlicheren Fassung des Kolosserbriefs (3,16) folgenden Wortlaut aufweist: „Das Wort Christi wohne in reicher Fülle unter euch. Lehrt und mahnt einander in aller Weisheit, und singt in dankerfülltem Herzen Gott Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder."

Angesichts anarchischer Tendenzen, die ansatzweise schon in den paulinischen Gemeinden auftraten (1 Kor 14,10–25), wurde das paulinische Modell in der Folge aber immer mehr durch das „sinaitische" verdrängt, wie es sich aus dem Bericht von der Gesetzgebung am Sinai ergab. Zwar hatte der Hebräerbrief eine christliche Transformation dieses Bilds entwickelt (12,18–29), die es als klares Aufstiegsmodell erscheinen ließ; doch griff die kirchliche Lehrpraxis im Bestreben, eine neue „Hintergrundideologie" für die Disziplinierung der Gemeinde zu gewinnen, auf die alttestamentliche Version zurück, die auf das Verstummen des Volks vor dem gebieterisch zu ihm redenden Gott abhebt (Ex 20, 18–21).

Wie sich diese Praxis gestaltete, läßt die von Augustinus hergeleitete Regel „Roma locuta, causa finita" erkennen. Im Unterschied zum paulinischen Modell, das sich für ein responsorisches Verhältnis der Positionen aussprach, hat danach in Fragen des Glaubens und der Kirchendisziplin allein die hierarchische Spitze „das Sagen" und ihr Spruch den Charakter einer „höchstrichterlichen Entscheidung". Diese Privilegierung des „hierarchischen", also von der Spitze zur Basis hin verlaufenden Kommunikationsflusses konnte nicht ohne tiefgreifende Rückwirkung auf den Redestil bleiben. Unter den „Erwartungsdruck" gestellt, daß sie das entscheidende Wort in allem zu sprechen habe, verfiel die Spitze immer mehr in eine *dekretorische Diktion*, die durch zwei Momente gekennzeichnet ist: durch die Überbetonung der lehrhaft-appellativen Gehalte und die Vernachlässigung jener sprachlichen Implikationen, die den hermeneutischen Prozeß gewährleisten.

Demgemäß bemüht sich der hierarchische Redestil weder engagiert um das Einvernehmen mit den Adressaten, noch sucht er seine Aussage durch Gründe und Beweise zu stützen. Wie Bernhard Badura in einer Analyse politischer und kirchlicher Texte zeigte, ist hier im Ganzen eines „praktisch-manipulativen" Sprachgebrauchs die Verwendung „persuasiver Definitionen" vorherrschend, die sich anstatt auf ihre analytische Kraft auf emotionale Vorgegebenheiten des Adressatenkreises stützen[7]. Dieses kirchenamtliche Reden verfolgt ohnehin mehr das Interesse der Stabilisierung als der Information der Rezipienten, die, in

einen emotionellen Konsens gebracht, dann um so leichter zu neuen Einstellungen und Aktivitäten motiviert werden können.

In den Sog dieser Umstrukturierung gerät aber auch die *Artikulation der „Basis"* mit hinein. Als Ausnahme von der Regel der schweigenden Rezeptivität nimmt sie allzuleicht den Charakter des *rebellischen Aufbegehrens* und des Protests an, selbst wenn es ihr nur darum geht, die eigenen Gesichtspunkte geltend zu machen. Die hemmungslosen Ausfälle des Luzifer von Cagliari gegen Kaiser Konstantius im vierten Jahrhundert, die in manchen Zügen an Kierkegaards Angriff auf die dänische Staatskirche erinnern, veranschaulichen das nicht weniger drastisch als die bäuerisch-rüpelhafte Form des Aufbegehrens, die Nietzsche an Luthers Attacken auf das Papsttum moniert. Läßt man die Frage des Vokabulars beiseite, so hat sich daran bis heute, trotz des inzwischen eingetretenen Demokratisierungsprozesses, nur wenig geändert. Denn die Resolutionen der Basis- und Aktionsgruppen bedienen sich schon deshalb des neomarxistischen Jargons, weil sie es weniger auf die Verdeutlichung ihrer Interessen als vielmehr auf die Konfrontation mit der „Amtskirche" angelegt haben. Insofern haben die Äußerungen der Basis immer noch vorwiegend „eruptiven" Charakter, so daß sie in ihrer überscharfen Akzentuierung deutlicher für den Fortbestand des Ungleichgewichts als für seine Überwindung sprechen.

Die ungleich bedenklichere Auswirkung besteht jedoch in der *Stagnation des allgemeinen Glaubensgesprächs*. Denn solange die Basis nicht von der hierarchischen Spitze in einen kontinuierlichen Dialog gezogen wird, fehlt die aus dem kirchlichen Gesamtdisput hervorgehende Motivation für das Glaubensgespräch, als dessen genuine „Orte" noch vor den modernen Basisgruppen die traditionellen Gemeinschaftsformen der Familie, des Freundeskreises sowie der beruflichen und freien Vereinigungen zu nennen sind. Mit dem Hinweis auf die interne Fruchtbarkeit des religiösen Gesprächs ist es schon deswegen nicht getan, weil dieses seiner innersten Bestimmung zufolge allen zugute kommen und damit in den Gesamtdisput aufgenommen sein will. So entspricht es der strukturellen Wechselseitigkeit des Verhältnisses von Spitze und Basis. Wie die Spitze von der Basis vernommen und respektiert sein will, lebt deren Gespräch davon, daß es bei der Spitze Gehör findet und dadurch für das Ganze fruchtbar gemacht wird.

Wenn diese Chance nicht wenigstens prinzipiell gegeben ist, bricht der Gesprächswille an der Basis in sich zusammen. Mit dem Hinweis auf die von der Basis her drohende Sprach-Anarchie ist dieses Interesse nicht widerlegt. Denn die Freigabe des innerkirchlichen Disputs ist an die Bedingung gebunden, daß auch repressionsfreie Wege zu seiner Beendigung gefunden werden. Auch wenn man die Möglichkeit einer Reaktivierung des „elenchischen" Redens in Rechnung stellt, wie es von der Urkirche (nach 1 Kor 14,24 f.) praktiziert wurde, besteht hier noch immer ein schwerwiegendes Defizit, nicht unähnlich demjeni-

gen, das angesichts genuin christlicher Meditationsformen zu verzeichnen ist. Deshalb müßten im Interesse des „freien Worts in der Kirche" (K. Rahner) neue Strategien, womöglich im Blick auf parlamentarische Prozeduren, entwickelt werden, die im Maß ihres Zustandekommens dann aber auch die Spitze dazu ermutigen könnten, die Einseitigkeit des dekretorischen Stils zugunsten eines dialogischen Sprachverhaltens zu überwinden.

Das Ziel: freie Kommunikation

Im Unterschied zu Kafkas Königsboten, der sich vergeblich um die Übermittlung seiner Botschaft müht, lebt das religiöse Wort davon, daß es, mit der alttestamentlichen Prophetie (Jes 55,10f.) gesprochen, nicht unverrichteter Dinge zu seinem Ursprung zurückkehrt, sondern seine Mission erfüllt. Das aber ist gleichbedeutend mit der Zielvorstellung, daß es ihm gelingt, alle Sprach- und Kommunikationsbarrieren, auch die ihm durch semantische Fehl- und Fremdbesetzungen erwachsenden, zu überwinden. In diesem Interesse könnten eine ganze Reihe von Strategien entwickelt und Techniken vorgeschlagen werden. Dem Gesetz, nach dem die religiöse Sprache antritt, ist es aber ungleich gemäßer, daß Motivationen angegeben und Impulse vermittelt werden. Denn die Überwindung geistiger Schwierigkeiten ist letztlich nicht eine Frage der Technik, sondern der Ethik. In diesem Interesse seien abschließend zwei besonders aktuelle Beweggründe genannt.

Der erste betrifft die *Unverzichtbarkeit des religiösen Worts für den öffentlichen Disput.* Dem stellt sich freilich eine schwer zu beseitigende Barriere in der Form entgegen, daß sich das innerkirchliche Defizit verhängnisvoll mit der Tabuisierung des Religiösen in der modernen Gesellschaft überlagert, die ungeachtet der Anzeichen, die auf eine Auflockerung schließen lassen, noch längst nicht überwunden ist. Denn noch immer werfen die Verhältnisse ihre Schatten, die es im Gefolge des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses dahin brachten, daß das Christentum, um es im Anschluß an eine Wendung aus Gertrud von Le Forts „Kranz der Engel" (1946) zu sagen, gerade für hochwertige Geister in den Anschein des „Unziemlichen" geriet. Wenn aber das Religiöse aus dem möglichen Themenbereich des öffentlichen wie des intimen Gesprächs ausgegrenzt wird, ist dessen innere Verödung die unausweichliche Folge.

Ein letzter Grund betrifft das *Schicksal der Theologie.* Nur im Gefolge einer Fehleinschätzung des theologischen Erkenntnisprozesses konnte die Meinung aufkommen, daß für sie die Rückbindung an die Weisungen des kirchlichen Lehramts und an die von ihm vermittelten Glaubensquellen genüge. So gesehen wäre die Theologie nichts weiter als der verlängerte Arm des Lehramts, aber nicht der „Ort", an dem sich der Glaube aller zu reflexivem Selbstverständnis

erhebt. Wenn aber die zweite Alternative zutrifft, ist das Glaubensgespräch der Basis für die Theologie geradezu konstitutiv. Dann kann sich in ihr nichts lichten, was nicht in diesem Gespräch geahnt und angebahnt worden wäre. Von einer Stagnierung dieses Gesprächs wäre dann das Versiegen der entscheidenden Inspirationsquelle zu befürchten. Ohne wegweisende, Perspektiven eröffnende Impulse verfiele die theologische Arbeit dann, wie es gerade in Zeiten der Sprachverödung geschieht, in eine von Wissenschaftlichkeit dürftig getarnte Repetition ihrer altbekannten „Standards".

Doch die Theologie steht zur Basis nicht in einem bloßen Abbildverhältnis; vielmehr wird dieses von einem responsorischen übergriffen. So sehr die Theologie das allgemeine Glaubensgespräch reflektiert, gibt sie ihm zugleich auch die entscheidenden Impulse. Dadurch antwortet sie auf das, was die lebendige Glaubensgemeinschaft von ihr erwartet. Als sich Bonhoeffer zu der Hoffnung bekannte, daß das Wort Gottes eines – unkalkulierbaren – Tages wieder mit weltverändernder Effizienz gesprochen werden könne, machte er sich zum Sprecher dieser Erwartung. Sie bildet das entscheidende Potential, das zur Überwindung der religiösen Sprachbarrieren verhilft. Denn diese sind letztlich eine Folge des stagnierenden Gesprächs, der herabgesetzten Erwartung, des müden Einverständnisses mit dem Bestehenden, der falschen Zufriedenheit mit dem bereits Erreichten. Wenn es im Bewußtsein der Gegenwartskirche aufgrund innerer und äußerer Anstöße wiederum dazu kommt, daß höhere Erwartungen in die Theologie gesetzt werden, ist bereits der Anfang mit der Überwindung der Sprach- und Kommunikationsbarrieren gemacht. Dann wird es der Theologie gelingen, dem aufhorchenden Kirchenvolk jenes „zündende Wort" zuzusprechen, das die brachliegenden Energien aktiviert und, wie in allen Augenblicken der Erneuerung, in einem neuen Leitgedanken zentriert. Die unmittelbarste Folge dessen aber wird das Erwachen einer neuen Gesprächsbereitschaft sein. Und aus ihr wird die Befähigung zu jenem Wort erwachsen, das sich in Freiheit äußert und dadurch überzeugender als mit jedem ausdrücklichen Bekenntnis für die befreiende Kraft des Christenglaubens spricht.

ANMERKUNGEN

[1] F. Kafka, Erzählungen (Frankfurt 1946) 169 f.

[2] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge (München 1964) 207.

[3] Carmen 29 (M 37, 507); nach J. Hochstafel, Negative Theologie (München 1976) 108.

[4] P. van Buren, Reden von Gott – in der Sprache der Welt (Zürich 1965) 98.

[5] J. Bernhart, De profundis (München 1952) 182.

[6] S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Ges. Werke, Bd. 14 (London 1948) 419–506.

[7] B. Badura, Sprachbarrieren (Stuttgart-Bad Cannstatt 1971) 46–53.

Philipp Schmitz SJ

Das Gewissen

Gefährdete sittliche Instanz

Mit Gewissen hat jedermann Erfahrung. Wer angeben kann, in einer schweren Gewissensentscheidung zu stehen, erfährt spontan Hilfe und Schonung. Wenn sich ein Politiker auf sein Gewissen beruft, vermag er eine getroffene Entscheidung weithin aus der Gefahrenzone der Kritik herauszuhalten. Mit dem Hinweis auf sein Gewissen erreicht der Wehrdienstverweigerer, daß seine Absage an Gewalt und Krieg gesellschaftlich respektiert wird. Voraussetzung dafür ist aber, daß möglichst viele Menschen die Fähigkeit zu deuten verstehen, kraft der ihnen – und zwar auf eine ihnen ganz und gar eigene Weise – im Gewissen ein inneres Gesetz gegenwärtig wird. Besteht der Eindruck zu Recht, daß diese Voraussetzung – und damit die Basis für den Gewissensappell – nicht mehr selbstverständlich ist?

Der Gewissenserfahrung wird zunehmend der Charakter des Außer- und Ungewöhnlichen zugewiesen. Typisch dafür ist der Ausspruch eines Bundestagsabgeordneten, er habe in seiner langen Parlamentariertätigkeit nur eine Gewissensentscheidung zu fällen gehabt, und zwar in der Abstimmung um die Reform des § 218. Alle anderen Probleme, so meinte er, hätten lediglich sachliche Überlegungen und Beschlüsse vorausgesetzt. Das ist nur ein Beispiel für die allgemeinere Beobachtung, daß es offensichtlich schwerfällt, die universale Bedeutung des Gewissens für Sein und Werden des Menschen zu erfassen.

Andererseits macht sich auch die charakteristisch deutsche Färbung des Begriffs „Gewissen" wieder bemerkbar. Man betont, daß Gewissen Gesinnung, Stimmung, Stimmigkeit[1] sei und gibt gleichzeitig seine Überzeugung zu erkennen, daß das Gewissen seiner Entscheidung keinen Aufschluß zu geben imstande sei. Man hält Gewissen weder für rechenschaftsfähig noch für rechenschaftspflichtig[2].

Von da ist häufig nur noch ein Schritt bis zu der Feststellung, das Gewissen entbehre jeder regulierenden Kraft: Probleme seien einem technokratischen Prozeß zu überantworten. Im Bereich der Weltplanung ist das offen ausgesprochen worden. „Es ist ein Fehler zu glauben", sagt G. Hardin, der Hauptvertreter einer von ihm selbst so benannten „Rettungsbootethik", „daß wir auf lange Sicht die Fortpflanzung des Menschen mit einem Appell ans Gewissen kontrollieren können."[3] An die Stelle des Gewissens will er die Autorität von

Experten und deren höhere Verantwortung setzen. Gewissen wird wegen Unbrauchbarkeit abgestoßen. Man wird zweifeln, ob das wirklich gelingt. Es besteht kein Zweifel, daß das Gewissen gefährdete Instanz geworden ist.

Man wird versuchen müssen, die universale Erfahrung des Gewissens wieder in Erinnerung zu rufen. Die Bedeutung dieser wichtigsten sittlichen Instanz für Entwurf und Formung des Menschen muß klar hervorgehoben werden. Und da insbesondere die rationale und praktische Funktion des Gewissens in Zweifel gezogen wird, muß deutlich werden, daß diese jedem Menschen eigene Fähigkeit allein die Entscheidung zum sittlich Richtigen bewirken kann.

Gewissen – Ort sittlicher Erfahrung

Bei der Aufgabe, Gewissenserfahrungen in Erinnerung zu rufen und die Wahrnehmung für seine Regungen zu schärfen, kann man sich von einem alttestamentlichen Begriff leiten lassen: Für die Ethik Israels ist der Begriff „*Herz*“[4] zentral. Viele seiner Bedeutungen sind in den uns vertrauteren Begriff des „Gewissens“ eingegangen. Beide, Herz und Gewissen, gelten als *Ort* sittlicher Erfahrung. Das Alte Testament spricht von Herz als *Quelle* des Muts und der Zuversicht (Dtn 4,39). Herz ist Instanz der sittlichen Einsicht und der Erkenntnis des Gesetzes (Jer 31,33). „Haltet meine Gebote in der Tiefe eurer Herzen, schreibt sie auf die Tafeln eures Herzens“ (Spr 2,1–5; vgl. Röm 2,14f.). Das Herz ist die *Wurzel* des moralisch sittlichen Verhaltens: „Denn von innen, aus dem Herzen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier und Neid“ (Lk 7,21; Mt 15,10–20). So verstanden ist Herz dann der Ort, wo der Mensch seiner ganzen Schuld ausgeliefert ist. „Sein Herz ließ ihn seine Schuld ahnen“, sagt die Schrift von David nach seiner bösen Tat (1 Sam 24,6). Job andererseits weiß sich frei: „Mein Herz tadelt mich nicht“ (27,6). Wie für den Menschen der Schrift das Herz, so ist für alle Menschen das „Gewissen“ Ort, Wurzel, Quelle sittlicher Erfahrung.

Jede Zeit hat ihre eigene Weise, Erfahrungen des Gewissens zu beschreiben. In manchen Zeugnissen ist davon die Rede, daß jemand sich *befleckt* fühlt – durch Blut, Geld, Schuld[5]. Dabei entsteht zunächst der Eindruck, als komme die Befleckung von außen. Doch ist dabei wohl auch nicht an Verunreinigung im physischen Sinn gedacht. Eher bedeutet die Unreinheit einen quasimoralischen Makel, der einer rituellen Abwaschung bedarf[6]. Später scheint sich die Vorstellung des Unreinen zu verinnerlichen: Der Erfahrende fühlt sich innerlich, in seinem Gewissen, unrein oder rein.

Eine andere sprachliche Vorstellung weist darauf hin, daß sittliche Erfahrung sich als „*Schmerz*“ und dessen Linderung kundtun kann. Dabei kommt die Wertung zunächst wiederum von außen[7]. Nach dem griechischen Mythos er-

scheinen nach begangener Tat die schmerzbringenden Boten der Götter (Erinnyen). Der Patriarch Jakob wird von einem Engel geschlagen (Gen 32,26). Oft ist es Gott selbst, der als Peiniger auftritt und den Schuldigen mit unsäglichen Qualen heimsucht[8]. Doch auch in diesem Sprachfeld ist eine Verinnerlichung hin zur existenziellen Erfahrung festzustellen. Die Art des Schmerzes versucht man mit so kuriosen Vorstellungen wie dem Gewissenswurm und mit Anspielung auf Strafen wie dem Bild der Feuerqualen wiederzugeben. Die Erfahrung des Gewissens, so glaubt man offensichtlich, greift tief in das Lebendige. Euripides spricht bereits von Gewissensbissen (Orest: Ich nenne es Gewissen, die sichere Erkenntnis des Falschen, die Verurteilung des Verbrechens. Menelaus: Du redest dunkel. Was meinst du? Orest: Ich rede von Gewissensbissen. Ich bin krank vor Gewissensbissen[9]).

Häufig begegnet man der Gewissenserfahrung auch unter einer anderen Vorstellung: Jemand fühlt, wie *Augen* – von außen – auf ihn gerichtet sind. Sie können ganz unterschiedlichen Beobachtern gehören: bösen und guten Geistern. Man mag den Eindruck haben, daß der Schutzengel oder seine weltliche Version, das Sandmännchen, auf einen herniederschaue. Vielleicht fühlt man sich auch von den Blicken vertrauter Menschen verfolgt. Für den religiös orientierten Menschen ist es aber vor allem Gott selbst, der ihn nicht aus den Augen läßt. „Deine Augen haben meine Taten gesehen", weiß der Psalmist (Ps 138 [9]; 16; vgl. 1 Kön 16,7; Dan 3,55; Sir 42,18). Unter den Augen Gottes – und anderer Beobachter – entwickelt sich die wundersame Eigenschaft des Menschen, sich schämen zu können. Eine chassidische Geschichte stellt den Zusammenhang zwischen den Augen Gottes, die vom Berg Sinai auf das Volk herabgeschaut haben, und menschlicher Scham her: „Wer keine Scham hat, dessen Väter haben nicht am Berg Sinai gestanden."[10] Scham ist die verbreitetste Vorstellung sittlicher Erfahrung. Sich „nicht mehr vor uns schämen zu müssen" wäre für F. Nietzsche das letzte Resultat einer gelungenen Befreiung[11].

Um die sittliche Erfahrung zu beschreiben, wird dann letztlich auch die Methapher *„Stimme"* benutzt. Das Alte Testament faßt diese häufig als Stimme von außen auf (Gen 3,9; 4,9). Dem frevelnden Nebukadnezzar z. B. wird seine Schuld durch eine „Stimme vom Himmel" gedeutet: „Noch hatte der König diese Worte auf seinen Lippen, da rief eine Stimme vom Himmel: Dir, König Nebukadnezzar, sei gesagt: Die Herrschaft wird dir genommen!" (Dan 4,28). Eine adäquate Beschreibung der Erfahrung wird aber diese Vorstellung nur in dem Maß, als die Stimme als innere Stimme vernommen wird. Den allmählichen Übergang verdeutlicht wieder eine Erzählung der Chassidim: Der Rabbi Yitzhah meditiert mit seinen Söhnen über den Sinn des Wortes der Schrift: „Und alles Volk sah die Stimme." Es ist der jüngste Sohn, der das Deutewort sagen darf: „Sie sahen und begriffen, daß man die Stimme in sich hineinnehmen und zu seiner eigenen machen muß."[12] C. G. Jung greift den gleichen Ge-

danken auf, wenn er von einer Stimme spricht, die dem Gründer-Ich eigen ist. Wo immer im religiösen Kontext das Gewissen charakterisiert werden soll, fehlt die Vorstellung „Stimme Gottes" nie. Zu Recht. Damit wird für zahlreiche Menschen das Gewissen definitiv als Ort sittlicher Erfahrung gekennzeichnet.

Die Bilder und Vorstellungen sind vielgestaltig. Sie bringen eine universale Erfahrung zum Ausdruck. Menschen fühlen sich in ihrem Innersten betroffen und herausgefordert, aus sich selbst heraus einen Weg zwischen Begrenzung und Befreiung ausfindig zu machen. Immer wieder entwickeln sich aber auch starke innere und äußere Kräfte, die die erfahrenen Schranken zu verdrängen und die erfahrene Freiheit in eine Ideologie zu verwandeln versuchen. Ständige Übung, Wahrnehmung und Bewußtseinsbildung müssen dieser Gefahr entgegenwirken. Nur wenn möglichst viele Zeitgenossen das Gewissen als Ort sittlicher Erfahrung zu lokalisieren und die Sprache dieser Erfahrung zu entziffern vermögen, kann es seine Rolle als wichtigste ethische Instanz wahrnehmen.

Gewissen – Entwurf des sittlich Guten

Versucht man in den Sinn der Vorstellungen einzudringen, dann legt sich zunächst die Erklärung nahe, hier sei eine *naturhafte Anlage* wirksam, die sich einmal als Reinlichkeitssinn, das andere Mal als Tastsinn, wieder ein anderes Mal als Auge oder Ohr manifestiere. Eine naturhafte Disposition, so glaubt man feststellen zu können, tue in bedingten und reflexen Instinkten und Mechanismen „moralisches Verhalten" kund. Wo ein sogenanntes Fehlverhalten auftrete, liege das darin, daß die in der Natur angelegte Tendenz durch Zivilisationsschäden überlagert sei[13]. Der bekannte Gehirnphysiologe Constantin von Monokow scheut sich nicht, von dieser physiologisch-biologischen Steuerung im Menschen als „Syneidesis" – bekanntlich einer der häufigsten Gewissensbegriffe – zu sprechen[14].

Andere dagegen meinen den Sinn der Gewissenserfahrungen aus der *Gesellschaft* heraus erklären zu können. Gewissenserfahrungen sind nach ihnen nichts anderes als schattenhafte Abbildungen sozialer Vorschriften im Inneren des Menschen, gesellschaftliche Erzeugnisse, Ausdruck der Wirkungen von Herrschaft. Nicht unverständlich, daß sie bemüht sind, „loszukommen von den schmutzigen und erniedrigenden Selbstpeinigungen einer Gewissen und Moral genannten Chimäre"[15].

Während die erste dieser Interpretationen eine Erklärung für die Universalität des Gewissensphänomens besitzt, weiß sie die verschiedenartigen Regungen nicht zu deuten. Die zweite hat das umgekehrte Problem: Sie vermag nur schwer zu zeigen, warum die Befreiung von Schuld- und Gewissenserfahrung

bislang nur Utopie geblieben ist; sie hat allerdings einen Ansatz für die Verschiedenartigkeit der Färbung der Gewissenserfahrung. Eine zureichende Theorie des Gewissens aber muß sowohl die Universalität wie die Verschiedenheit erklären können. Dazu muß sie, wie es scheint, beim Subjekt ansetzen. Von dorther wird einsichtig werden, warum das Gewissen in einer weiteren Funktion notwendige Instanz der Humanisierung ist.

Im fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung des Gewissens begegnen sich scheinbar zwei Subjekte, eines, das sich auf eine Gegebenheit einläßt, und eines, das sich verändert, ein aus sich herausgehendes und ein sich verletzendes, ein handelndes und ein beobachtendes, ein sich einstimmendes und ein vernehmendes. Das durch die Praxis in die Welt eingreifende Ich wird in Wirklichkeit sich selbst (als anderes Subjekt) präsent. Die dabei sich vollziehende Gegenüberstellung geschieht zunächst ohne Bewertung. Doch nach und nach kommt Zustimmung und Mißbilligung, Bestätigung und Ermutigung hinzu. In einem Prozeß des Abwägens, der ganz unterschiedliche Formen annehmen kann, wird das Gute vom Bösen abgesondert. Und innerhalb dieses Prozesses – das erklärt nun auch die Universalität – wird die sittliche Person konstituiert und ihre Entwicklung vorangetrieben. Durch das „Daß" – nicht ein bestimmtes Wie – des wertenden Unterscheidens entsteht der gute Mensch und nehmen seine Interessen, seine Motive, sein Charakter Gestalt an. Voraussetzung und Fundament ist dem gläubigen Menschen die Annahme der von Gott geschenkten Freiheit.

Paulus hat diese präzise Fassung des Gewissens mit Hilfe der „Syneidesis" beschrieben (z. B. 1 Kor 8,7–13; 10,25–30): Die korinthischen Handwerkszünfte hatten von ihren ehemals religiös umrahmten Zusammenkünften noch ein Element zurückbehalten, das für die christlichen Mitglieder zur Gewissensfrage wurde. Bei ihren Gastmählern aßen sie weiterhin von dem stark verbilligten Opferfleisch. Auf Anfrage wiederholt Paulus die Botschaft der Freiheit. Der Christ darf sich einer reifen Ethik rühmen, die seine sittliche Tat nicht nach dem äußeren Ablauf bewertet: „Keine Speise kann uns vor Gottes Gericht stellen. Wenn wir nichts essen, verlieren wir nichts, und wenn wir essen, gewinnen wir nichts" (1 Kor 8,8). Und dennoch muß der gleiche Christ einen verantwortungsvollen Gebrauch von seiner Freiheit machen. Er hat sich ja nicht für irgendeine Haltung entschieden. Er ist frei durch Gott, der ihn in seinem Sohn befreit hat. Der Christ erfährt, wie er in Christus das Gute begreift und sich von ihm ergreifen läßt. An ihm wird sich jede seiner Entscheidungen immer wieder messen lassen [16].

Zwei Kriterien zeigen die Verantwortlichkeit der Syneidesis an. Einmal könnte es durchaus sein, daß ein Außenstehender oder auch ein Mitchrist den Eindruck gewinnt, der Christ esse Opferfleisch, weil „er von den Götzen nicht loskomme". Nicht wegen des gegessenen Fleisches, sondern wegen des Bruders könnte das böse sein. Damit lautet das erste Kriterium der Freiheit: *Rücksicht*

auf den anderen, ja Einvernehmen mit ihm. Zweitens lernt der Handelnde auf diese Weise Verhaltensweisen kennen, die sich nicht anempfehlen lassen. Das Gegenteil ist – nicht ohne jede Veränderung, aber hier und jetzt – eine Darstellung und Förderung dessen, was man als das Humanum ansehen muß. Damit lautet das zweite Kriterium der Freiheit: *Verwirklichung des Humanum*. „Wenn ihr auf diese Weise gegen eure Brüder sündigt und ihr schwaches Gewissen verletzt", sagt Paulus, „sündigt ihr gegen Christus" (1 Kor 8, 12).

Drei Weisen sind es demnach, in denen sich der Entwurf des sittlich Guten darstellt: einmal in der Konstitution der sittlichen Person, ihres Charakters, ihrer Präferenzen, Intentionen und Interessen[17], zum anderen in konkreten Wertantworten, die Einvernehmen und Kommunikation mit dem anderen, dem Bruder dar- und herstellen[18], zuletzt in Handlungen, die sich aufgrund ihrer gelungenen Einordnung in den Humanisierungsprozeß als Maß und Modell, als exemplarisch für nachfolgende Handlungen anbieten.

Damit wird vollends deutlich, warum das Gewissen niemand abgesprochen werden darf. Gelänge es nämlich, diese einzigartige Kraft zu unterdrücken, wäre der Mensch seiner Möglichkeit beraubt, Person zu werden und zu sein. Wo man erfolgreich Gewissen durch Autorität ersetzen könnte, brächte man zugleich die inneren Prozesse der Kommunikation zum Stillstand, aus denen eine Gemeinschaft ihr Leben gewinnt. Exemplarisches Verhalten würde unvermeidlich seine motivierende und gestaltende Fähigkeit verlieren; denn es hat nur insoweit die Macht, Einvernehmen vorzubereiten und das Personwerden einzuüben, als es seine Inspiration und Dynamik aus dem Gewissen bezieht.

Gewissen – Entscheidung für das sittlich Richtige

Doch ist bei diesen Überlegungen eine Frage offengeblieben. Es ist ungeklärt, wie sich der innere Aneignungsprozeß eines sittlich Guten im Gewissen vollzieht. Das Ergebnis einer Gewissensentscheidung ist weit mehr als die Ratifizierung eines zuvor schon bekannten und anerkannten sittlichen Standards. Von einem Entwurf, nicht einem Vollzug des Guten ist die Rede. Bevor sich die Person aus einer Vorgegebenheit heraus neu ausrichtet, ist sie durch eine Instanz gegangen, die sie angefordert und betroffen gemacht hat. Bevor die bereits bestehenden Formen des Einvernehmens und der Kommunikation in einer Gemeinschaft umgeformt werden können, haben ihre Mitglieder in autonomer Entscheidung dazu Stellung bezogen. Bevor exemplarisches Handeln die Kraft von Forderungen und Pflichten annehmen kann, ist nachgewiesen, daß eine Nachahmung hier und jetzt Konsequenzen hat, die in sich als sittlich gut zu bezeichnen sind. Betrachtet man die gegenwärtige Infragestellung des Gewissens, wird man nicht zögern, dieser weiteren Überlegung höchste Bedeutung zuzumessen.

Bereits den Begriffen ist anzusehen, daß es hier um den eigentlich normativen Aspekt des Gewissens geht. Das Bild, mit dessen Hilfe dieser Aspekt immer wieder erfaßt wird, ist Forum (Gericht). Gewissen ist die Instanz, die in einer Situation, der man sich nicht entziehen kann, für sich und mit Folgen für die Zukunft Recht spricht (das Richtige festlegt). Die scholastische Philosophie spricht in diesem Zusammenhang von einem praxisnahen Urteil der Selbstbestimmung, das hier und jetzt gilt (iudicium ultimo practicum de autodeterminatione hic et nunc ponenda).

Wie die Entscheidung für das Richtige geschieht, kann anhand verschiedener existentieller Situationen gezeigt werden. Von der Tradition wurden sie unter den Bezeichnungen „sicheres", „irriges", „zweifelndes" Gewissen behandelt. Es wird dabei klar, daß das Gewissen für die Person erstens eine Betroffenheit feststellt. Seine weitere Leistung besteht darin, die autonome, innerhalb des Prozesses der Kommunikation stehende und daher mitteilbare Entscheidung zu fällen. Zuletzt erweist sich das Gewissen als Instanz des Richtigen dadurch, daß es im Kontext bereits als Maß und Modell geltender Handlungen neue entwirft und gestaltet, die als sinnvoll und sittlich gut anzusehen sind. (Das sittlich Richtige hat deutlich Priorität vor dem sittlich Guten; es setzt nicht, wie ein Teil der analytischen Ethik annimmt – das Richtige als Maximierung des Guten –, logisch eine Erkenntnis des Guten voraus.)

1. *Das sichere Gewissen*

Die erste existentielle Situation ist durch die Frage gekennzeichnet, wie innerhalb der Personentwicklung der Augenblick neuer Betroffenheit fixiert werden kann. Als Beispiel dafür wird nicht selten die *Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen* herangezogen: In einem freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat, der ein umfassendes Ethos aus sich heraus weder vorschreiben noch begründen kann, ist es unbestritten, daß es jedem, der entgegen der allgemeinen Voraussetzung aus Gewissensgründen keinen Wehrdienst mit der Waffe leisten zu können glaubt, erlaubt sein muß, sich auf sein subjektiv richtiges Gewissen zu berufen. Das ist keineswegs ein großmütiges Eingeständnis von seiten dieses Staats, sondern die Voraussetzung seiner Existenz.

Praktisch alle Staaten der westlichen Welt haben sich in den vergangenen Jahrzehnten um eine Neudefinition der existentiellen Bedingungen für eine Ausnahmeregelung im Bereich der allgemeinen Wehrpflicht bemüht. In prägnanter Form – um nur ein Beispiel unter vielen möglichen herauszugreifen – hatte der amerikanische „Military Selective Service Act" von 1967 festgelegt: Der Gewissensvorbehalt soll sich auf eine religiöse Erziehung gründen und soll sich nachweislich gegen Krieg in jeder Form richten. Die berechtigte Betroffenheit des Gewissens erkannte man also unter zwei Bedingungen an: bei religiösen Motiven und bei universaler Ablehnung des Kriegs. Durch den Vietnamkrieg und ein

säkularisierendes Verständnis von Moral wurde man dazu gezwungen, diese Kriterien zu modifizieren. Innerhalb der Entwicklung einer Person und ihres sittlichen Charakters, so überzeugte man sich nun, könnte jede echte moralische Betroffenheit in ein sicheres Urteil bezüglich sittlicher Richtigkeit übersetzt werden. Man erwartet außerdem, daß der Wehrdienstverweigerer vor dem Forum der Gemeinschaft die Entscheidung auf sich nimmt und zugleich über seine sachlichen Gründe Aufschluß gibt. Jeder Krieg vermag also einen moralisch, nicht notwendig religiös motivierten Menschen in der Weise betreffen, daß er sich, will er die Konsistenz seiner Überzeugung bewahren, gegen den Dienst mit der Waffe entscheiden kann. Es ist die Kraft des Gewissens, in der er eine derart bestimmte subjektive Richtigkeit zu orten vermag.

2. *Das irrige Gewissen*

Die zweite, immer wieder diskutierte existentielle Situation verlangt nach einer Antwort, wie innerhalb des Prozesses sozialer Kommunikation eine Einzelentscheidung möglich ist. Schon die gängige Bezeichnung „irriges Gewissen" zeigt an, daß dabei ein Konflikt im Spiel ist. „Irrig" aber ist das Gewissen lediglich aus der Perspektive der Gemeinschaft und ihrer Standards in Lehre und Praxis. Setzt man voraus, daß das Richtige nur in einer autonomen Entscheidung bestimmt werden kann, dann offenbart sich „irriges Gewissen" als sinnloser Begriff. Allerdings ist auch dann noch von einer Spannung die Rede, und zwar zwischen dem Urteil des einzelnen und der Meinung der Gemeinschaft, die sich durchzusetzen versucht. Als Lösung scheint sich nahezulegen, der die genannte Meinung vortragenden und für die Gemeinschaft sprechenden Autorität nachzugeben. Als Alternative bietet sich die Möglichkeit an, das bereits vorbestimmte, vorentworfene Gute zum Maßstab zu wählen. Beides ist letztlich nicht hinreichend. Der Moral wird damit nicht Genüge getan. Die vorhandene Spannung kann so nicht aufgehoben werden.

Zunächst muß wiederum die Betroffenheit, die sich anläßlich der geschilderten Situation einstellt, ernstgenommen werden. Die rationale Fähigkeit muß in einer autonomen Entscheidung Stellung beziehen. Der sittlich Handelnde muß die Verantwortung dafür übernehmen, daß die Konsequenzen seines Tuns – seine nachfolgenden Handlungen, die soziale Kommunikation, die Entwicklung seines Charakters – garantiert bleiben. All das ist nur möglich in der Festlegung auf das subjektiv Richtige. Das Gewissen als dessen Instanz kann allein die Versöhnung in dem dargestellten Konflikt herstellen. Und in der mit dem Stichwort „irriges Gewissen" bezeichneten existentiellen Situation kommt es vor allem auf die *autonome, wenigstens potentiell mitteilbare Entscheidung* an.

Auch traditionelle Lehrbücher katholischer Moraltheologie haben niemals vergessen, auf diesen Ansatz der Moral hinzuweisen, der alles andere als „revolutionär" ist. Man wußte, daß man auch einem irrigen Gewissen „zu gehor-

chen (habe), wenn es befiehlt oder verbietet". Man dachte sich Fälle aus, wann das zu geschehen habe: „Wenn jemand lügt, um einem Nachbarn aus der Schwierigkeit zu helfen, in der Überzeugung, so zu handeln sei ein Akt der Liebe, dann verrichtet er in der Tat einen lobenswerten Akt brüderlicher Liebe; würde er gegen sein irriges Gewissen handeln, sündigte er."[19] Dem Gewissen – das rief man immer wieder in Erinnerung – steht ein Vorrang zu gegenüber aller etablierten Moral und Lehrmeinung. Weltgeschichtliche Bedeutung hat diese Einsicht in der Auseinandersetzung zwischen Gewissensfreiheit und Religion erlangt.

Woher kommt es, so fragt man sich manchmal, daß man immer wieder erstaunte Gesichter erblickt, wenn man diese selbstverständliche Gewissensmaxime wiederholt? Manche Menschen spüren einen großen Widerstand in sich, den Gewissensvorbehalt sich selbst und anderen zuzugestehen. Besonders schwer erscheint das, wo eine einheitliche Gruppenüberzeugung eine gegenläufige Gewissensentscheidung als unwahrscheinlich abstempelt. Für Katholiken ist das im Bereich der Sexualmoral und der Lebensethik der Fall. Doch dem „irrigen Gewissen" sein Recht zuzugestehen ist für alle Gruppen und Subsysteme schwierig. Manche wissen nicht einmal um das Problem und die daraus resultierende Spannung. Doch die Gewissensentscheidung für das sittlich Richtige ist die unverzichtbare Voraussetzung einer humanen Entwicklung. Es darf keine Gemeinschaft geben, in der sich jemand dem Vorwurf aussetzt, er beanspruche ein absolutes Recht zu beliebigem und subjektivistischem Tun, wenn er sich auf ein „anderes" Gewissen beruft. Es muß jedem zugestanden werden, daß er in schwierigen Lagen – auf sich selbst zurückgeworfen – den Weg sittlicher Vernunft geht[20]. Es ist zudem ungeziemend, von ihm das Maß an Sicherheit und reflektierter Ausdrücklichkeit zu verlangen, das eine etablierte, mit viel Aufwand an Reflexion und Darstellung vorgetragene Ansicht besitzt.

3. *Das zweifelnde Gewissen*

Die letzte Beschreibung einer existentiellen Situation setzt bei der Tatsache an, daß es bekanntermaßen exemplarische Handlungen gibt, von denen eine Gemeinschaft unter normalen Umständen erwartet, daß ihre Mitglieder sie sich zu eigen machen. Sie geht ebenso davon aus, daß jeder über sein eigenes Handeln Rechenschaft ablegen muß und kann. Was wäre leichter, als das mit dem Hinweis auf bereits eingeübtes und anerkanntes Handeln zu tun? Doch darin findet sich die Anlage zu einem ernsten Konflikt. Niemand vermag verantwortlicherweise lediglich vorgeprägtes Verhalten zu wiederholen. Moral besagt je neuen, kreativen Entwurf solchen exemplarischen Tuns. Darin besteht die Leistung des Gewissens als Entscheidung zum sittlich Richtigen. Das „zweifelnde" Gewissen ist die Bezeichnung für die existentielle Situation, in der der Handelnde unfähig ist, die notwendige innere Aneignung zu vollziehen.

Der Vorschlag, den die moraltheologische Tradition zur Lösung vorlegt, fällt

erwartungsgemäß vorsichtig aus: „Man muß wählen, was sicherer ist, wenn man den theoretischen Zweifel nicht beseitigen kann." [21] Doch was ist sicherer, wenn man schon im Zweifel ist? An dieser Frage scheiden sich die Wege. Die einen (z. B. das sogenannte Moralsystem des *Tutiorismus*) setzen ihr Vertrauen auf die Autorität dessen, was „exemplarisch" genannt werden kann, nämlich die sichere (Lehr-)Meinung. Ist man damit aber nicht bereits in der Gefahr, die sittliche Vernunft einer heteronomen Ordnung zu opfern, die nicht mehr „Moral" genannt werden kann?

Andere (die Moralsysteme des *Probabilismus*, Äquiprobabilismus, Compensationismus) scheinen der Überzeugung zu sein, man könne den Zweifel dadurch beheben, daß man sich auf ein vorgefaßtes sittliches Gut zurückbesinnt. Doch damit ist dem Problem lediglich eine andere Bezeichnung gegeben. Was hier „sittliches Gut" genannt wird, heißt in unserer Fragestellung „exemplarisch". Und dem fehlt eben, wie gesagt, der moralische Charakter. Das Gewissen hat es sich noch nicht innerlich zu eigen gemacht. Der Handelnde will es nicht mit seinem ganzen Willen.

Um eine Lösung des Zweifels und die Bestimmung des sittlich Richtigen bemüht sich offensichtlich ein anderes Moralsystem, das zu Ende des 16. Jahrhunderts von dem Dominikanertheologen Bartholomäus de Medina [22] formulierte Prinzip des *Probabilismus*. Danach soll das bisher Geltende nicht schlechthin den Vorrang vor den Chancen der Zukunft haben. Der Probabilismus sollte die Erwartung zum Ausdruck bringen, daß sich jeder Mensch trotz der Sicherheit, die ihm eingeübtes und eingeprägtes Verhalten zu gewähren imstande sei, immer wieder von neuem auf die Situation einstimme und von ihr betreffen lasse. Dahinter stand die Überzeugung, daß Zweifel letztlich nicht durch die besseren Gründe allein, sondern durch die mutig initiierte Tat beseitigt würden. Weil der Probabilismus seine Regel, man dürfe einer gut begründeten Meinung folgen, selbst wenn deren Gegenteil wahrscheinlicher erscheine, unermüdlich vortrug, konnte er zum Prinzip des Fortschritts werden. Was sich als waghalsiges Unternehmen ausnahm, stützte sich in Wirklichkeit auf die rationale Vernunft, die zu einer autonomen Entscheidung befähigt.

Innerhalb dieses Lösungsansatzes verdient die ausdrückliche *Reflexion* – sowie deren *Mitteilung* – eine besondere Erwähnung. Der Handelnde hat die Pflicht und auch die Möglichkeit, die Verbindung oder die Differenz seiner Entscheidung zu dem ihm vorgegebenen exemplarischen Handeln zu erklären und in ihren allgemeinen Folgen zu erörtern. Die Vernunft, die sich hierin als Prinzip der Nichtwidersprüchlichkeit und der Konsistenz moralischer Entwicklungen erweist, gibt sich Rechenschaft über die nachfolgenden Handlungen, ob sie in sich sittlich gut sind und das sittlich Böse vermeiden. Wir nennen das die Entscheidung zum sachlich Richtigen. Seine operative Instanz ist das Gewissen. Natürlich ist das Gewissen in erster Linie Erfassung des Konkreten (Betroffenheit). In

ihm gestaltet sich als Antwort darauf und im Bemühen um Kommunikation die autonome Entscheidung. Gewissen ist aber auch – in seiner Eigenschaft als Forum des sittlich Richtigen – Antizipation und Gestaltung von sittlichen Folgen und Konsequenzen. Das wird gern übersehen. Wenn z. B. im Bundestag die Frage der Verjährung bei Mord zur Gewissensfrage erklärt wird, dann scheint man bereits darauf zu verzichten, die sachliche Richtigkeit der Entscheidung, wie immer sie auch ausfallen mag, anderen mitteilen und erklären zu wollen.

Der Probabilismus hat sich vor allem auf dem Gebiet der medizinischen Ethik bewährt. Wo immer in komplizierter werdenden Grenzbereichen die Kraft der gut begründeten Meinungen (Expertenautorität) erschöpft ist und auch die Wiederbelebung des allgemeinen Ethos (wobei dessen Bedeutung nicht bestritten werden soll[23]) nicht ausreicht, wird es notwendig, sich neu auf den Fall einzulassen, den Mut zu einer neuen Entscheidung aufzubringen und (unter der Verpflichtung der sittlichen Richtigkeit) die hier und jetzt gewählte Option mit dem bekannten Stand des Wissens (lex artis) in eine neue Beziehung zu bringen. Was das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in seiner „Erklärung über die Begründbarkeit von Gewissensentscheidungen" (1978) zu der schwierigen Frage der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen anmerkt, gilt für jede Gewissensentscheidung: „Die Selbstbestimmung wäre keine sittliche, wenn er (der Handelnde) vor sich selbst nicht die Folgen einbezöge, die die eigene Entscheidung für andere mit sich bringt. Auch muß sich jedermann dem Konflikt stellen, in den er durch das Gebot des Gewissens unter Umständen zu allgemeinen Grundsätzen und Verpflichtungen gebracht wird, die er normalerweise auch für sich selbst als verbindlich betrachtet." Neu bewähren muß sich das zweifelnde Gewissen in so bedeutsamen Fragen wie der weiteren Gestaltung des technischen Fortschritts und des Umgangs mit den knapper werdenden Ressourcen in der Welt.

Rückblickend wird man sagen müssen: Das Gewissen ist zu allen Zeiten gefährdet – durch Verdrängung, Infragestellung, Entschärfung. Doch diese resignierende Feststellung kann keine Generation davon dispensieren, immer wieder neu zu seiner Verteidigung anzutreten. Der Verlust des Gewissens wäre nicht zu verschmerzen, weder für den einzelnen noch für die Gesellschaft. „Durch die Treue zum Gewissen", mit diesen Worten unterstreicht das Zweite Vatikanische Konzil die Bedeutung dieser sittlichen Instanz, „sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben des einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen."[27] Es ist wieder einmal an der Zeit, das Gewissen wachzurufen.

ANMERKUNGEN

[1] J. Stelzenberger, Syneidesis, Conscientia, Gewissen (Paderborn 1963); P. Tillich, The Decline of Conscience, in: Conscience, hrsg. v. C. E. Nelson (New York 1973) 28–45.
[2] „Über die Begründbarkeit von Gewissensentscheidungen." Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 15. 12. 1978.
[3] G. Hardin, The Tragedy of the Commons, in: Notes for the Future, hrsg. v. R. Clarke (New York 1976) 68–80, 75.
[4] Kittel, ThWNT, Bd. 3, „kardia", 609–616.
[5] K. Menninger, Whatever Became of Sin? (New York 1973) 74–93.
[6] P. Ricœur, Guilt, Ethics and Religion, in: Conscience, a. a. O. 11–27, 14.
[7] J. Stelzenberger, Das Gewissen (Paderborn 1961) 14–21.
[8] Das entspricht nach vielen Moralpädagogen einer ersten, noch unreifen Stufe moralischer Argumentation.
[9] Euripides, Orestes (Lipsiae 1778) 84 (Übersetzung des Verf.).
[10] M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim (Zürich 1949) 827.
[11] F. Nietzsche, der Wille zur Macht (Stuttgart 1930) 275.
[12] M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim (New York 1974) 300.
[13] K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (München 1973).
[14] C. v. Monokow, Gehirn und Gewissen (Zürich 1950).
[15] Ausspruch Hitlers im Gespräch mit Rauschning, zit. nach D. Sternberger, FAZ, 8. 7. 1978.
[16] W. Weischedel, Skeptische Ethik (Frankfurt 1977) 157–178.
[17] Es ist zu begrüßen, daß die wachsende Aufmerksamkeit der Ethiker dieser Darstellung des Guten gilt, z. B. D. Mieth, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik (Mainz 1976); St. Hauerwas, Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics (San Antonio 1975).
[18] Mit dem, was er „herrschaftsfreien Dialog" nennt, hat Habermas diesem Aspekt der Realisation des Guten seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt; J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973).
[19] H. Jone, Katholische Moraltheologie (Paderborn [18]1961) 65.
[20] Vgl. E. Golser, Gewissen und die Sittenordnung (Wien 1975); Das Gewissen, hrsg. v. J. Fuchs (Düsseldorf 1979).
[21] H. Jone, a. a. O. 95.
[22] B. de Medina OP, in 1 II q. 19 a 6.
[23] J. Goodfield, Reflections on the Hippocratic Oath, in: Hastings Studies 2 (1973) 79–92.
[24] Über die Kirche in der Welt von heute, 16.

Dieter Arendt

Der Gelehrte im Spiegel der Literatur

Oder: Der zerstreute Professor in der Freiheit der Wissenschaft

Die Geschichten vom zerstreuten Gelehrten sind ebenso unterhaltsam wie transparent zum tragikomischen Ernst seiner Geschichte. *Platon* überliefert im „Theaitetos" die scheinbar bloß amüsante, aber in Wahrheit tiefgründige Anekdote vom ältesten Philosophen Thales, den, „als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet, in den Brunnen fiel, eine artige und witzige thrakische Magd soll verspottet haben". Der philosophische Weise, der Erforscher der himmlischen Wahrheit, wird, als er, unkundig des irdischen Weges, über seine eigenen Füße stolpert, ausgelacht ob seiner Weltfremdheit, ausgelacht zwar von einer unwissenden Magd und Sklavin, von einer Angehörigen der niedersten Schicht, aber ihr Lachen ist gleichnishaft für die Achtung des Gelehrten im Volk.

Platon fährt fort: „Mit diesem nämlichen Spotte nun reicht man noch immer aus gegen alle, welche in der Philosophie leben."[1] Platon, der Philosoph, grenzt sich ab gegen das gemeine Volk, aber man möchte fragen: ist es wirklich das Volk, das der Gelehrte zu fürchten hat? Klingt im Lachen der thrakischen Magd nicht auch heitere Anteilnahme mit und Mitleid mit den Schwachen dieser Welt?

Der Gelehrte erfreute sich im Volk doch gewiß noch respektabler Schätzung; sein Denken war noch längst nicht als borniertes Fachdenken oder gar als Fachidiotismus hämisch unter die Leute gebracht und diskreditiert worden; noch bewundert und fürchtet das Volk den blinden Erforscher der Sterne, den Experimentator unter dem Sternenhimmel oder hinter verschlossenen Türen.

Platon aber hat in einem zweiten Beispiel die ernste Gefahr gezeigt, die dem Philosophen wie dem Gelehrten von einer anderen Seite entschiedener droht: in der Verurteilung des Sokrates. Die politischen Machthaber sind es, die die Philosophen fürchten und ihre Wahrheit, die die Findungen und Erfindungen ihrer Gelehrten gerne kontrollieren und für sich reservieren und ihrer Macht nutzbar machen möchten, die politischen Machthaber sind es, die die Gelehrten beobachten, beargwöhnen, bestechen und ausnutzen, oder – wenn sie sich nicht gutwillig einfügen in ihre Dogmen und Pläne – beschimpfen, verketzern, verfolgen, verdammen und hinrichten. Die Reihe erlauchter und altbekannter Namen ist lang, sie reicht vom Philosophen Sokrates über die Gelehrten Galilei und Giordano Bruno, über die Professoren Ernst Moritz Arndt, Georg Gottfried Gervinus, Hofmann von Fallersleben und viele, viele andere bis in die Gegenwart.

Als „Professor" bezeichnete man seit der römischen Kaiserzeit die öffentlichen Lehrer, seit dem Mittelalter und vor allem seit dem Humanismus wurden die Magister und Doktoren der Universität Professoren genannt, und analog der universitären Spaltung der Wissenschaft zwischen Freiheit und staatlicher Abhängigkeit gilt die Bezeichnung Professor sowohl als achtenswerter Titel wie als institutionalisierte Berufsbezeichnung. „Professor" ist ein Titel, dessen etymologische Bedeutung ehrenvoller ist als seine Geschichte; er ist abgeleitet aus dem lateinischen Verb „profiteri", was soviel heißt wie „öffentlich bekennen", „gestehen". Der Professor wäre seiner etymologischen Bedeutung nach somit ein öffentlicher Bekenner, wobei man automatisch ergänzt: ein Bekenner der Wahrheit. Obwohl als Berufsbezeichnung weniger gewichtig, weist seine etymologische Bedeutung doch zurück auf den Philosophen und Gelehrten in der Antike oder Archaik: Sein Prototyp also ist der Denker, der Erforscher der Wahrheit, der weder die Schmähungen des Volkes noch religiöse Dogmen und staatliche Gesetze scheut, wenn es ihm um die Erforschung der Wahrheit geht und um das Bekenntnis zu dieser Wahrheit. Der Prototyp ist somit der freie, unerschrockene Denker, der Denker, der sich die Freiheit nimmt, zu denken, wie es ihm richtig scheint, und sei es entgegen der staatlich sanktionierten Dogmatik, der Denker, der nicht nach links und nicht nach rechts schaut, wenn er sein Ziel verfolgt, das Ziel der Wahrheit. Mit ernster Prätention repräsentiert er die Freiheit der Wissenschaft als Freiheit der Wahrheit.

Der Gelehrte im Zwielicht

Der deutsche Professor hat in der deutschen Literatur einen nicht unbedeutenden Platz, aber beim ersten Blick auf die Titel-Serie ahnt oder weiß man bereits mehr über die Valenz dieser Bedeutung. Bereits im *Eulenspiegel-Volksbuch* vom Jahr 1510 nämlich erscheinen die Professoren der ältesten deutschen Universität Prag in zwielichtigem Glanz. Eulenspiegel gibt sich „für einen großen Meister" aus in der Kunst des Disputierens und provoziert ein Frage-und-Antwort-Spiel, das bezeichnend ist für den Spötter der weltlichen und geistlichen Ränge und Würden, nicht zuletzt der Gelehrten von der berühmtesten Universität. Die Gelehrten stellen ihm höchst subtile, aber merkwürdig fremde Fragen, beispielsweise, wieviel Ohm Wasser im Meer sei, wieviel Tage seit Adams Zeiten vergangen wären, wo der Mittelpunkt der Welt, wie weit der Himmel von der Erde entfernt und schließlich wie groß der Himmel sei. Da Eulenspiegel mit seinem volksnahen Witz und seinem Gespür für Realität ausweichend und unbestimmt antwortet, so daß die Richtigkeit seiner Antwort nicht zu überprüfen ist, behält er recht; beispielsweise beantwortet er die Frage nach der Größe des Himmels wie folgt: „Er ist tausend Klafter breit und tau-

send Ellenbogen hoch, da kann ich nicht fehlen. Wollt ihr das nicht glauben, so nehmet Sonne, Mond und alles Gestirn vom Himmel und messet es recht aus. So findet ihr, daß ich Recht habe." [2]

Bereits an dieser Stelle wird deutlich: Die professorale Gelehrtheit wird überstilisiert und karikiert und der eulenspiegelnde Witz siegt über die weltfremde Gelahrtheit. Dieser stilistische Gestus scheint typisch zu sein und zu bleiben für die Zeichnung des Professors; es drückt sich darin jene widersprüchliche Haltung aus, die Haltung eines immer zum Spötteln bereiten Respekts. Gewiß: es scheint, als ob der spöttelnde Witz mit der Zeit den Respekt durchlöchert hätte, noch aber verkriecht sich der freche Spott vor dem Respekt.

Ein Volksbuch nennt die literaturwissenschaftliche Tradition auch die *„Historia von Doktor Johann Fausten"*, die im Jahr 1587 beim Verlag Spieß in Frankfurt erschien. Ein anonymer Dichter kleidet sein heimliches Bekenntnis zur Wissenschaft und Wahrheit in die balladeske Geschichte von einem Gelehrten, der mit dem Teufel im Bunde steht. Es ist die von der Kirche gepredigte Volksmeinung, die der dienstbare Geist Mephistopheles seinem weltweisen Herrn in der letzten Stunde frech ins Gesicht sagt: „Darum, mein Fauste, ist's nit gut mit großen Herrn und dem Teufel Kirschen essen, sie werfen einem die Stiel ins Angesicht, wie du nun siehest." [3]

Das altbekannte Sprichwort, mit den Großen sei nicht gut Kirschen zu essen, denn sie würfen mit Steinen, hat im Mund des Teufels und gesprochen zu Faust eine neue Dimension erfahren: Faustische Forschung überschreitet die Grenzen irdischer Kraft, nur mit überirdischen Mächten im Bund ist sie möglich. Die überirdischen Mächte aber sind die Mächte des Bösen und sie zu berufen ist für den Christen gefährlich, da sie stärker sind als er selbst und sich nur zum Schein und nur für eine begrenzte Zeit unterordnen, im übrigen aber ihre Kraft und Macht entfesseln, wann und wie es ihnen beliebt.

Der Professor bzw. der Gelehrte bleibt seitdem im Zwielicht, je rücksichtsloser sein Wissen konfrontiert wird mit dem christlichem Gewissen der Zeit bzw. mit der Allwissenheit Gottes.

Das berühmteste Jesuiten-Drama, geschrieben von *Jacob Bidermann* im Jahr 1602, trägt als Titel den beredten Namen des Gelehrten: *„Cenodoxus"*. Seine Bedeutung weist auf die Leere des Ruhms in dieser Welt, in der nur der Tor oder der eitle Sünder auf Unsterblichkeit versessen ist:

„Fürs rechte Leben halte ich,
Daß meine Werk und Taten mich
Versterben lassen nimmermehr;
Diß ist allein, das ich begehr." [4]

Fausts Wissenstrieb also hat sich zur Gelahrtheit verselbständigt und verdinglicht, und der tragische Sucher ist zur komischen Figur geworden. Aber

Bidermanns Drama ist mehr als eine Typenkomödie, wie sie etwa ein halbes Jahrhundert später der Franzose Charles de Marguetel de Saint-Denis schrieb, in der er die Gelehrten-Typen der neugegründeten Französischen Akademie verspottete: „La comédie des académies pour la réformation de la langue française". Das deutsche Drama ist eine Tragödie: Cenodoxus repräsentiert mit seiner leeren Gelehrtheit die Nichtigkeit der Welt vor dem Forum des christlichen Glaubens und des allwissenden Gottes.

Sein Ende ist das verzweifelnde Sterben eines Verlassenen und Verstoßenen, verlassen von seinen lange um sein Heil besorgten Freunden und verstoßen vom Spruch des richtenden Gottes. Jacob Bidermann, der seit 1594 dem Orden der Societas Jesu angehörte und selbst als Professor in Ingolstadt, Augsburg, München und zuletzt in Rom wirkte, hat mit seiner Gelehrten-Tragödie von der Bühne herab eine erschütternde Predigt gehalten; es ist verbürgt, daß sich nach einer Aufführung im Jahr 1609 in München 14 Hofleute von der Welt zurückzogen, um ein Leben zu führen in der Contemplatio Dei.

Der Humanismus des Wissens gerät in Konflikt mit dem christlichen Gewissen, mit der Frage nach sinnvoller Verwendbarkeit des subjektiven Wissens für das objektive Heil der Menschheit – eine Frage, deren Anspruch nicht vorschnell abzuweisen ist, damals wie heute. Die Frage lautet in modernisierter Form: Hat die Wissenschaft des Wissens sich nicht längst in eine Geheimsprache gehüllt, so als scheue sie die öffentliche Diskussion mittels der Lehre? Direkte Fragen dieser Art sollte man vielleicht nicht stellen, sondern das Faktum zurückhaltender konstatieren, das Faktum der Diskrepanz zwischen esoterischer Forschung und exoterischer Lehre, eine Diskrepanz, die nur verschämt und ein wenig mit sich selbst kokettierend eingestanden wird, wobei das Eingeständnis des auf die Forschung konzentrierten und in der öffentlichen Lehre zerstreuten Professors zugleich das Zugeständnis ist an seine Freiheit, an seine professorale Narren-Freiheit in der Wissenschaft.

Die mit sich selbst kokettierende Freiheit der Wissenschaft aber stößt in der Faust-Tradition auf herbe Selbstkritik: Faust nämlich weiß um den Ernst der Verpflichtung zur Wahrheit und ihrer nutzbringenden Verkündigung vor dem Volk; aber von Mephistopheles stammt der Satz:

„Das Beste, was du wissen kannst,
Darfst du den Buben doch nicht sagen."

Faust ist in Deutschland und in England der große Geist, der wissen möchte, „was die Welt im innersten zusammen hält", der Gelehrte, der sich schließlich mit Verdruß und Ekel abwendet von seiner toten Gelahrtheit und sich dem Leben hingibt, um es mit höchster Bewußtheit zu erleben, zu erkennen. Und das Fazit seiner Erkenntnis? Der alte Faust ist zufrieden, wenn sein Geist sich sieg-

reich bewähren kann im Kampf gegen das sinnlose Toben der Elemente; im Anblick des brodelnden Meeres erwacht in ihm der Gedanke an Neuland:

„Da herrschet Well' auf Welle kraftbegeistet,
Zieht sich zurück, und es ist nichts geleistet,
Was zur Verzweiflung mich beängstigen könnte!
Zwecklose Kraft unbändiger Elemente!
Da wagt mein Geist, sich selbst zu überfliegen;
Hier möcht' ich kämpfen, dies möcht' ich besiegen." [4a]

Freilich: in diesem Sinn kann die Lösung des Konflikts seiner abständigen Wissenschaft mit der widerständigen Welt zugleich seine Erlösung sein: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen."

Goethes „Faust" ist als Dichtung transparent zur idealen Sehnsucht des schöpferischen Geistes. Es mutet befremdlich an, den Gelehrten aller Wissenschaften, der sich bescheiden „Doktor und Magister gar" nennen läßt, in den zweifelhaften Rang eines Professors zu erheben. Allzusehr bleibt der Professor verhaftet der Wirklichkeit, mit der er, sei es auf komische oder tragische Weise, immer wieder hart zusammenstößt. Der Professor wird mehr und mehr der zerstreute Professor, dessen tragikomische Erscheinung sich bereits in seiner Kleidung oder seiner verworrenen Sprache manifestiert; vom Brotverdienst des Alltags in Pflicht genommen decouvriert er sich am deutlichsten in den Lehrstunden vor seinen Schülern und Studenten durch seine Sprache, und es lohnt sich, sie einmal heimlich abzuhören, um über den komischen Kontrast zwischen Denken und Sprechen zu lächeln.

Professorale Komik

Gallettiana nennt man bekanntlich Kathederblüten des zerstreuten Professors; es ist aufschlußreich genug, der Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Kathederblüten nachzugehen, der Frage ferner, warum sie überhaupt gesammelt werden, der Frage schließlich, woher der Name des Kathederblüten-Kults eigentlich stammt, der heitere Kult des Gallettianismus.

Während Goethe seinem „Faust" eine himmlische Erlösung zuteil werden ließ, wirkte unweit von Weimar in engen, allzu irdischen Verhältnissen ein Professor für Geographie und Geschichte im Gymnasium Gotha namens *Johann Georg August Galletti.* Er war geboren am 19. August 1750 als Sohn eines italienischen Schauspielers im thüringischen Altenburg, wo gerade das Ensemble des Gothaischen Hoftheaters weilte; er kam durch seine frühe Umgebung unmittelbar in Berührung mit Literatur, mit Dichtung und Operntexten, er erhielt zudem eine literarische Ausbildung durch einen Hauslehrer und wurde mit achtzehn Jahren an der Göttinger Universität immatrikuliert. Er studierte

zuerst Jura und später mehrere andere Disziplinen, vor allem Geschichte. Nach Abschluß seines Studiums 1772 hat er zunächst selbst als Hauslehrer fungiert wie viele seiner Zeitgenossen. Als solcher hat er bereits angefangen Bücher zu schreiben, eine Tätigkeit, die er bis zum Ende seines Lebens fortsetzte und zwar mit ungewöhnlich großem Erfolg. Seinen Büchern verdankte er es, daß er bereits im Jahr 1778 am Gymnasium Ernestinum zu Gotha als Kollaborator angestellt wurde; am Gothaer Gymnasium wirkte er vierzig Jahre lang. Nachdem er 1783 zum Professor der Geschichte ernannt und 1816 sogar mit dem Titel eines Hofrats beehrt worden war, tritt er 1819 in den Ruhestand und erhält ehrenhalber sein Gehalt weiter bis zu seinem Lebensende im Jahr 1828.

Galletti war zu seiner Zeit in der Tat berühmt durch seine zahlreichen Bücher, die heute vergessen sind; bekannt aber blieb er durch seine Kathederblüten, die seitdem seinen Namen tragen: Gallettiana. Die Gallettiana zu sammeln muß einen Grund gehabt haben. Was wollte und was will man mit den Kathederblüten eines Professors? Soll die professorale Würde des Wissens angezweifelt oder angetastet werden, soll sich die professorale Würde des Wissens bloßstellen als gestelzter Unsinn? Soll eine Sammlung von professoralen Stilblüten das professorale Denken und Sprechen dokumentarisch als Unfug belegen, den Professor spiegeln als Karikatur, die er selber ist, indem er denkt und spricht?

Man könnte Fragen dieser Art viele aneinander reihen, man wird es sogar tun müssen; zuerst aber beschäftige man sich mit der Tatsache, daß es die Kathederblüte nicht nur gibt, sondern daß sie gesammelt, gepflegt und kultiviert wird.

Galletti fiel bereits zu seinen Lebzeiten auf durch seine Kathederblüten, und seine Schüler haben sie gesammelt und weiter mit überraschendem Erfolg vermittelt. Wenige Jahrzehnte nach seinem Tod erschien schon die erste Sammlung. Die Sammlung war als Manuskript gedruckt und nur in wenigen Exemplaren unter Freunden verbreitet. Am dreißigsten April 1866, wenige Wochen nach dem Erscheinen, schreibt der frühreife Germanist und Gelehrte Wilhelm Scherer aus Wien an Karl Müllenhoff: „Die Gallettiana haben allenthalben so großes furore erregt, daß mir mein Exemplar sofort geraubt wurde und ich mich nur ärgere, nicht mehr geheim damit getan zu haben.“ [5] Ein Jahr später erschien die Sammlung auch gedruckt. Ob die Gallettiana dort alle authentisch sind, ist natürlich zweifelhaft. Die Frage aber nach der Authentizität ist so wichtig nicht; wichtiger ist die Tatsache, daß sich um einen Namen eine bestimmte Sprach- und Denk-Gattung windet, um einen Namen, der am Ende selbst zum Begriff für diese Sprach- bzw. Denk-Gattung wird: für die Kathederblüte des Professors. Was soll man sich denken bei gelehrten Aussprüchen wie:

„Während der Mensch auf zwei Beinen geht, gehen die anderen Tiere auf vieren." „Die Tiere gehören zu den lebenden Personen." „Der romanische Stil ist rund." „Das größte Insekt ist der Elefant." „Wenn Friedrich Rotbart nicht ertrunken wäre, wäre er vielleicht etwas älter geworden." „Maximilian der letzte Ritter stand noch mit einem Fuß im Mittelalter, während er mit dem andern in die Neuzeit zeigte." „Die Schlacht von Leipzig kostete 15 Dörfern in der Umgegend das Leben, ungerechnet den Viehstand." „Widersprechen Sie nicht dem, was ich Ihnen niemals gesagt habe." [6]

Galletti ist als Gelehrter zweifellos von großem Ruhm gewesen, als Lehrer aber in seinem Gymnasium konnte er seine Gelehrsamkeit bzw. Gelahrtheit gewiß nicht immer an den Mann bringen. Von vornherein also ist bei der Deutung der Kathederblüte auf diesen biographischen Ursprung hinzuweisen: auf den Widerspruch zwischen Gelehrtheit und Lehre. Der Widerspruch aber bzw. der Kontrast, genauer der harmlose Widerspruch und der harmlose Kontrast ist bezeichnend für die Struktur des Wissens und der Komik: Der komische Kontrast besteht darin, daß der prätentiöse Anspruch konfrontiert wird mit der Wirklichkeit, daß die Idee bzw. das Ideal der Gelehrtheit hart zusammenstößt mit der alltäglichen Realität. In diesem Fall heißt es: daß die professorale Gelahrtheit sich empfindlich den Kopf stößt an den harten Köpfen gymnasialer Wirklichkeit.

Galletti soll als Gelehrter damit gewiß nicht karikiert und die Gelehrtheit als solche damit keineswegs in Frage gestellt werden, im Gegenteil: die Diskrepanz zwischen Gelehrtheit und Lehre, zwischen Forschung und ihrer Vermittlung und Verwertung wird ins Licht gerückt. Selbstverständlich löst der komische Kontrast Lächeln aus, aber es ist ein Lächeln der Nachsicht, des Mitleids und eines Verständnisses, in dem immer noch so etwas wie ein latenter Respekt mitschwingt.

Gallettis Komik heischt Nachsicht, denn es hat den Anschein, als hätte ein Riese ein zu kurzes Kleid angezogen, mit dem er sich einer zivilisierten Öffentlichkeit präsentieren soll; er ist zu groß, um selbst noch erkennen zu können, daß sein Kleid zu kurz ist und gewisse Extremitäten nicht mehr verdeckt.

Der Gallettianismus aber hat seine Komik auch darin, daß die objektive Wissenschaftlichkeit, die objektive Richtigkeit, kurz: die Objektivität kontrastiert zur subjektiven Brauchbarkeit und Praxis. Der wissenschaftliche Spezialist spezialisiert sich auf ein Objekt, und während sein spezielles Wissen immer größer wird, verkleinert sich das Objekt, übrig bleibt ein in leeren Begriffen perfekt sich bewegendes Spezialistentum, das geblendet durch die Fülle seiner Begriffe nicht mehr merkt, daß die Wirklichkeit ihm zu Nichts zerronnen ist.

Gallettianismus ist somit ein wissenschaftlich spezialisierter Tautologismus, dessen höchste Formel lautet: a = a; die Übertragung aber dieser Formel ist nicht mehr möglich, weil das Objekt verlorengegangen ist. Gallettianismus –

das ist Wissenschaftlichkeit um der Wissenschaftlichkeit willen, Richtigkeit um der Richtigkeit willen, Perfektionalismus – ohne Rücksicht auf die Anwendung der Wissenschaft und ihrer Formeln auf die Wirklichkeit.

Gallettianismus als totale Wissenschaft und Forschung stößt hart zusammen mit dem Anspruch der Lehre; dies um so mehr, wenn der Wissenschaftler bzw. der Forscher selbst zugleich Lehrer ist bzw. sein soll, wenn er gar Lehrer ist nicht etwa in der Universität, sondern in einer Schule, in der die Vermittlung des Wissens geleitet wird von Prinzipien der Didaktik und Pädagogik.

Warum sammelte man und sammelt die Gallettiana? Was ist das Faszinierende an diesem Gallettianismus? Die Gallettiana – dies wird man zuerst sagen müssen – lösen ein Lächeln aus, so als hätte jemand einen Witz erzählt; aber es ist ein Witz, dessen Objekt die Gelehrsamkeit ist bzw. der Gelehrte oder der Professor. Professoren-Witze gibt es in großer Zahl; sie gleichen sich alle darin, daß jene berühmte Eigenschaft des Professors ins Licht gerückt wird: seine Zerstreutheit. Was ist das eigentlich: professorale Zerstreutheit? Wie ist sie zu erklären: die professorale Zerstreutheit? Warum löst sie ein Lächeln aus und zwar ein gutmütiges mitleidiges Lächeln – die professorale Zerstreutheit? Warum lächelt man über den Satz: „Der romanische Stil ist rund"?

Der komische Kontrast besteht sicherlich darin, daß das Denken nicht konform geht mit dem Sprechen; das Denken scheint schneller zu sein – eine Tatsache, die seit Wygotzki allgemein bekannt ist –, so schnell, daß es sich nicht in die gehörige syntaktische Formen kleiden kann, so schnell, daß es sich nicht ausreichend mit Sprache bekleidet der Öffentlichkeit stellt. Das Denken geht gleichsam halb angezogen bzw. halb nackt; das Sprechen wird wie ein lästiges Kleid vernachlässigt, nicht zuletzt deshalb, weil die Ärmel und Hosenbeine der Grammatik zu klein sind und sich nicht schnell genug über die gedachten Glieder streifen lassen. Der Hörer und Leser aber wittert hinter der vernachlässigten Sprache, hinter den ärmlichen Kleidern einen vornehmen Menschen, einen großen Geist; sein Lächeln ist daher nicht aggressiv, sondern mitleidsvoll, und er möchte am liebsten helfen, er möchte dem unglücklichen Sprecher zur richtigen Kleidung verhelfen, ist indessen ohnmächtig, weil er für dessen Ansprüche die richtige Kleidung nicht zur Hand hat. Das hilflose Mitleid also ist transparent zu einem latenten Respekt.

„Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" – mit dieser lapidaren Formel hat Paulus den Konflikt zwischen geistlichem Streben und weltlicher Versuchung auf den Begriff gebracht; seine Wahrheit erfährt nicht nur der geistliche, sondern gleicherweise der geistige Mensch allenthalben, sei es am eigenen Leib bzw. Geist oder am fremden Beispiel. Der zwischen Geist und Leib obwaltende Kontrast nimmt sich nicht selten komisch aus, vor allem dann, wenn der prätentiösen Geistigkeit eine Leiblichkeit korrespondiert, die hilflos

ist und Verständnis heischt, Verständnis und Mitleid. Mit anderen Worten: Der komische Kontrast mit seinem störenden Ineinander von Denken und Sprechen, Forschung und Lehre, Wahrheit und Wirklichkeit ist harmlos und unschädlich, und die komische Figur des Professors wird nicht nur gerne, sondern mit einem gewissen Stolz von der lächelnden und staunenden Gesellschaft integriert.

Die Wissenschaft ist sich selbst verpflichtet, die Wissenschaft darf sich frei wähnen, denn die Freiheit der Wissenschaft ist ihre Ehre gegenüber ihren ideologischen Werbern; und der Wissenschaftler, der seine Pflicht mit seinem Recht verwechselt, wird in Kauf genommen bei dem ehrenvollen Handel um die Freiheit. Die Freiheit der Wissenschaft mag zur Narren-Freiheit des Wissenschaftlers herunterkommen, die Narrenkappe ist so despektierlich nicht, trugen sie doch die Weisen am Hof des Königs und wagten in ihrem Schutz die Wahrheit.

Die Gelehrten und ihre Verantwortung

Die professorale Komik aber ist nur die umgekehrte Seite seiner Tragik, der komische Kontrast zwischen Denken und Sprechen, Forschung und Lehre ist nur die harmlose Seite des tragischen Konflikts zwischen Wissenschaft und den sie institutionalisierenden und aushaltenden politischen Mächten. Seit Faust und Galilei stießen die Gelehrten zunehmend an die Grenzen ihres subjektiven Gewissens gegenüber den objektiven Dogmen, Instanzen und Vorschriften ihrer Auftraggeber; mehr und mehr wurden sich die Gelehrten ihrer Verantwortung bewußt, sei es für die Notwendigkeit der Durchsetzung oder der Verweigerung ihres Wissens, mehr und mehr wurden sie sich ihres Versagens und ihrer Schuld bewußt gegenüber der sie tragenden Gesellschaft und nicht zuletzt vor der jüngsten, von der Selbstvernichtung bedrohten Geschichte.

Brechts „Galilei"-Drama entstand im gleichen Jahr, da Otto Hahn in Berlin die erste Kernspaltung gelang; ein Jahr später brach der Zweite Weltkrieg aus, in dem zum Entsetzen der Welt die erste Atombombe fiel. Dies zu wissen ist wichtig genug, um den Monolog des resignierten Gelehrten Galilei zu verstehen, der, nachdem er freimütig seinen „Fall durchgegangen", die klassische Bestimmung findet für die Aufgabe der Wissenschaft:

„Ich halte dafür, daß das einzige Ziel der Wissenschaft darin besteht, die Mühseligkeit der menschlichen Existenz zu erleichtern."

Galileis Einsicht in die Aufgabe der Wissenschaft aber ist begleitet von der Skepsis gegenüber der Erfüllung ihres humanen Auftrags, vom Mißtrauen gegenüber der Beständigkeit der die Wissenschaft tragenden Gelehrten, und nicht zuletzt von der Angst vor den gewissenlosen Machthabern, die sie gebrauchen

und mißbrauchen nach Maßgabe politischer Beliebigkeit. Galileis Skepsis gegenüber der Wissenschaft verdüstert sich im zwanzigsten Jahrhundert nicht ohne Grund zur bedrückenden Prognose:

„Wenn Wissenschaftler, eingeschüchtert durch selbstsüchtige Machthaber, sich damit begnügen, Wissen um des Wissens willen aufzuhäufen, kann die Wissenschaft zum Krüppel gemacht werden, und eure Maschinen mögen nur neue Drangsale bedeuten. Ihr mögt mit der Zeit alles entdecken, was es zu entdecken gibt, und euer Fortschritt wird doch nur ein Fortschreiten von der Menschheit weg sein. Die Kluft zwischen euch und ihr kann eines Tages so groß werden, daß euer Jubelschrei über irgendeine neue Errungenschaft von einem universalen Entsetzungsschrei beantwortet werden könnte."

Galilei spricht nicht nur aus Erfahrung, sondern aus dem Gefühl der Schuld – denn er hat sie verraten, die Wissenschaft:

„Und ich überlieferte mein Wissen den Machthabern, es zu gebrauchen, es nicht zu gebrauchen, es zu mißbrauchen, ganz wie es ihren Zwecken diente." [7]

Brecht-Galileis Anspielung auf den von den Wissenschaftlern ermöglichten zukünftigen Atomkrieg ist nicht nur außer allem Zweifel, hörbar ist auch der Appell des ohnmächtigen Denkers an die eigentlichen Machthaber des Fortschritts, an die Wissenschaftler. Brechts Appell – tat er seine Wirkung?

Brechts „Galilei"-Drama war während und nach dem Zweiten Weltkrieg schon mehrere Male aufgeführt worden, als *Friedrich Dürrenmatt* im Jahr 1962 sein Drama mit dem inzwischen allenthalben aktuellen Thema auf die Bühne brachte; der Titel weist in semantisch bedeutsamer Gestik auf den Typus des modernen Gelehrten: *„Die Physiker"*. Der Atomphysiker Möbius spricht die Einsicht in die Macht seiner Wissenschaft unmißverständlich aus:

„Was die Welt mit den Waffen anrichtet, die sie schon besitzt, wissen wir, was sie mit jener anrichten würde, die ich ermögliche, können wir uns denken. Dieser Einsicht habe ich mein Handeln untergeordnet."

Der Gelehrte also weiß genau um die atomare Sprengkraft seines Wissens, und die Frage drängt sich auf: Was tut er? Der Gelehrte entzieht sich einer möglichen Indienstnahme seiner Wissenschaft durch die politischen Mächte, indem er sich aus dem öffentlichen Leben zurückzieht, genauer: indem er sich geistesgestört stellt und sich verbirgt – im Irrenhaus.

„Nur im Irrenhaus sind wir noch frei. Nur im Irrenhaus dürfen wir noch denken. In der Freiheit sind unsere Gedanken Sprengstoff ... Entweder bleiben wir im Irrenhaus, oder die Welt wird eines. Entweder löschen wir uns im Gedächtnis der Menschen aus, oder die Menschheit erlischt." [8]

Dürrenmatts Gelehrter, der resignative Irre, befindet sich natürlich in einem naiven Irrtum: Sein Wissen ist längst nicht mehr unter seiner Kontrolle, es ist ihm längst abgeschlichen und verraten worden, und der Sprengstoff seiner

Gedanken liegt längst perfekt gefertigt und parat zum Abschuß in den Katakomben des Irrenhauses dieser Welt.

Als *Heiner Kipphardt* zwei Jahre später sein Dokumentar-Spiel *„In der Sache J. Robert Oppenheimer"* auf die Bühne brachte, horchte die Welt auf, denn der Name des Titels war weder Fiktion noch Mystifikation, sondern repräsentativ für eine bedrückend nahe Wirklichkeit: Oppenheimer war maßgeblich beteiligt gewesen bei der Entwicklung der die veraltete Atombombe um ein vielfaches übertreffenden Wasserstoffbombe und stand nun als Angeklagter vor dem Untersuchungsausschuß des amerikanischen Hohen Senats, weil er durch seine Passivität in Verdacht geraten war, den Zugang zu geheimen Konstruktionsplänen ermöglicht zu haben. In seiner Verteidigungs- und Schlußrede sagt er unter den einleitenden Sätzen:

„Indem ich über mich, einen Physiker in unserer Zeit, nachdachte, begann ich mich zu fragen, ob nicht tatsächlich so etwas stattgefunden hat wie Gedankenverrat."

Der Gelehrte greift ein Wort des Prozesses auf: „Gedankenverrat" – und man darf fragen: Wer hat wem seine Gedanken verraten? Der Gelehrte antwortet:

„Ganz anders als dieser Ausschuß frage ich mich infolgedessen, ob wir Physiker unseren Regierungen nicht zuweilen eine zu große, eine zu ungeprüfte Loyalität gegeben haben, gegen unsere bessere Einsicht ... Wir haben die Arbeit des Militärs getan, und ich habe in den Eingeweiden das Gefühl, daß dies falsch war ... Wir haben die Arbeit des Teufels getan, und wir kehren nun zu unseren wirklichen Aufgaben zurück." [9]

Der Gelehrte namens Oppenheimer kehrt reuig zurück zu seinen „wirklichen Aufgaben"! Abgesehen von der Frage, ob er dies wirklich tat, wäre daran zu zweifeln, ob dies überhaupt noch möglich sei. Verrichtet der Gelehrte seine „wirklichen Aufgaben" nicht in Instituten, die von den politischen Machthabern mindestens subventioniert werden? Seine Wissenschaft ist somit schon im voraus halb und halb verkauft; wieviel fehlt denn noch bis zur gänzlichen Käuflichkeit auf dem geheimen Markt der meistbietenden Politiker? Gewiß: die Wissenschaft ist frei, aber wie groß ist der Spiel-Raum für die Spiel-Freiheit der Wissenschaft? Die jahrhunderte- oder gar jahrtausendealte und in der Gegenwart beängstigend aktuelle Frage wird nirgends so deutlich gestellt wie in der Literatur; aber nicht nur der halbwegs gebildete Bürger kennt heute die literarische Frage, auch das Volk auf den Dörfern, dem die Wissenschaft dort zum traumatischen Faktor geworden ist, stellt sie längst, stellt sie mit Ernst dem einstmals bespöttelten Philosophen und Gelehrten. Aber stellt er sie sich selbst, oder ist er zu zerstreut – der zerstreute Professor in der Freiheit seiner Wissenschaft?

ANMERKUNGEN

[1] Sämtl. Werke, Bd. 4, 140–142, § 173 c7–175 b8 (Übers. Fr. Schleiermacher).
[2] Nach dem Druck von 1515, hrsg. v. W. Lindow (Stuttgart 1966, [4]1978) 82–85.
[3] Historia von Doktor Johann Fausten, in: Deutsche Volksbücher, hrsg. v. P. Suchsland (Berlin 1968) Bd. 3, 113.
[4] J. Bidermann, Cenodoxus der Doktor von Paris, hrsg. v. E. Hederer (München o. J.) 24.
[4a] Faust, Zweiter Teil, V. 10216–10221.
[5] Briefwechsel zwischen Karl Müllenhoff und Wilhelm Scherer, hrsg. v. A. Leitzmann (Berlin 1937) 153 f.
[6] Das größte Insekt ist der Elefant. Professor Gallettis sämtliche Kathederblüten, hrsg. v. H. Mynkowski (München 1965) 100–109, 62–65 (dtv 348).
[7] Ges. Werke Bd. 3, 1330–1343.
[8] Komödien II und frühe Stücke (Zürich 1959) 340–343.
[9] ed. suhrkamp (Frankfurt 1973) 342–344.

Wolfgang Beinert

Partnerschaftliche Ehe

Theologische Überlegungen

Angesichts der allgemeinen Betroffenheit, um nicht zu sagen Ratlosigkeit vor dem rapiden Wandel der Institution Ehe, den wir heute beobachten, wird auch der Theologe befragt. Dieser kann sich jedoch vorstellen, daß man ihn mit einer gewissen Skepsis einvernimmt. Kann gerade er entscheidende Hilfe leisten in einer Situation, für die doch viel eher die Soziologen, die Politiker, die Mediziner, die Psychologen gerüstet sind als gerade er, der eigentlich wenig unmittelbar Praktisches beibringen kann; Praktisches ist jedoch vor allem gefragt. Der Theologe muß auch frank und frei zugeben, daß er mit schnellen Therapievorschlägen nicht dienen kann. Möglicherweise ist es damit auch nicht getan. So wichtig die erste Hilfe ist, so notwendig bedarf sie doch der Ergänzung durch die Langzeitbehandlung. Unter diesem Aspekt allerdings beansprucht auch der Theologe Sitz und Stimme im Consilium der Helfer. Die Entwicklung gerade in der Bundesrepublik im Zusammenhang mit der Beratung über Ehe- und Familienrechtsreform sowie die Debatte um den Paragraphen 218 hat deutlich gezeigt, daß die hier dringlich werdenden Probleme nur unter Rückgriff auf eine Besinnung auf die Grundwerte einer befriedigenden Lösung zugeführt werden können.

Je radikaler aber gefragt wird, d. h. je mehr man von den Wurzeln her die Dinge angehen möchte, um so dringlicher meldet sich auch das Christentum zu Wort aufgrund seiner Überzeugung, eine radikale Weltsicht vermitteln zu können. In dem Versuch, gerade der neuen Generation das Wesentliche der christlichen Botschaft vor Augen zu führen, bemerkt Karl Rahner: „Das Christentum sagt nicht dieses und jenes in einer Menge von Sätzen als einzelnen, die dann immer eine denkbare Alternative neben sich haben, sondern eigentlich nur eines: daß die unendliche Unbegreiflichkeit, Gott genannt, ist, daß man sich ihr bedingungslos als unserer eigenen Vollendung übergibt und daß die Annahme dieser Übergabe in Jesus eine geschichtliche und unbedingte Garantie gefunden habe.“ [1]

Die Christen meinen damit nicht die schlichte Vermehrung des Angebots an Weltanschauungen um eine Einheit, sondern sind der festen Meinung, eine grundsätzliche und gültige Aussage über die Realität gemacht zu haben, die immer dann beachtet werden muß, wenn über die Wirklichkeit gedacht und ge-

sprochen wird, also prinzipiell auch dort, wo über die Wirklichkeit Ehe gedacht und gesprochen wird. Diese wird damit sofort in einen umfassenden Horizont gestellt. Geht es also heute um die Grundlagen und Grundwerte der Gesellschaft und der in ihr existierenden Ehen, so glaubt die Theologie durchaus therapeutische Funktionen zu haben, falls sich herausstellen sollte, daß die Misere auch dadurch verursacht ist, daß ein umgreifender Horizont verloren ging.

Natürlich müßten die hier angeschnittenen Überlegungen noch tiefer ausgeführt werden; sie sollten aber wenigstens angedeutet sein, um die keineswegs selbstverständliche Legitimation einer theologischen Stellungnahme zur modernen Gestalt und Problematik der Ehe zu erbringen und (mehr noch) um den großen Rahmen anzugeben, in dem sie sich artikulieren muß, um sachgerecht zu bleiben.

Theologie und Zeitgestalt der Ehe

Man kann Ehe bestimmen als die auf Dauer angelegte Geschlechts- und Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, die grundsätzlich auf die Erweiterung zur Familie offen ist. In einer solchen Definition ist eingeschlossen, daß die Gestalt der Ehe variabel ist. Lebensgemeinschaft bedeutet ein Beieinanderbleiben und Füreinander-Dasein in ganz bestimmten konkreten Umständen, die durch eine Vielzahl von Determinanten bestimmt werden. Einige davon sind individuell, wie etwa im Fall einer unheilbaren Krankheit eines Partners, andere sind vorgegeben durch die sozio-kulturellen Bedingungen, in denen diese Ehe geführt werden muß, wie etwa früher durch ihre ökonomische Bedeutung in der Agrarkultur.

Aber auch die Sexualität der Ehepartner ist keineswegs gleichbleibend reguliert, weil deren Bestimmung ebenfalls durch konkrete Vorstellungen variiert wird. So führten gnostisch-manichäische Ideen, die ins Christentum eindrangen, zu einer Minderbewertung des Geschlechtlichen bis hin zur Vorstellung von der Ehe als „erlaubter Unkeuschheit"; physiologische Ansichten über die Triebstruktur brachten eine Koppelung von sexueller Begegnung und Zeugung mit sich; die biologischen Thesen über die alleinige Zeugungskraft des männlichen Spermas begünstigten die patriarchalische Konzeption der ehelichen Lebensgemeinschaft. In der Geschichte der menschlichen Ehe zeigt sich denn auch eine erstaunliche Breite von Vorstellungen, Konkretionen und Realisationen, die erheblich voneinander divergieren. Das gilt in etwa noch von der christlichen Geschichte[2].

Die Theologie ist darum nicht in der Lage, eine bestimmte Verwirklichungsform als exemplarisch vor- oder festzuschreiben. Sie steht allen möglichen Weisen ehelichen Lebens von vornherein in sehr großer Offenheit gegenüber – nicht

aus Indifferenz oder Mangel an Interesse an den Dingen der Praxis, sondern gerade aus der ihr eingestifteten Radikalität des Fragens heraus. Da das Christentum der Katholizität als Merkmal des göttlichen Heilshandelns wie auch als Wesenseigenschaft der Glaubensgemeinschaft verpflichtet ist, kann es keine Gesellschaftsform, keine Kultur, keine Lebensgestaltung geben, die von vornherein unvereinbar mit ihm wären. Dann aber ist auch die sozio-kulturelle Gestalt der Ehe prinzipiell stets mit dem Christentum in Übereinstimmung zu bringen.

Damit wird nicht der Standpunkt absoluter Indifferenz vertreten. Wir stehen als Christen nicht dermaßen erhaben über allen Wolken, daß uns das menschliche Leben in seiner Mannigfaltigkeit gleich gültig wäre – dann wäre es auch gleichgültig; eine Theologie, die sich nicht betreffen lassen würde, könnte auch niemanden mehr betroffen machen; und damit hätte sich das Christentum mit seinem Anspruch selber aufgehoben. Die Erkenntnis von der Endlichkeit der Dinge und die Glaubenseinsicht von der Sündhaftigkeit dieser Welt zwingen den Theologen zu Vorbehalten – aber auch dies ist eine allgemeine Aussage, die allen konkreten Realisationen menschlichen Lebens und somit auch der Ehe gegenüber in Anschlag gebracht werden muß.

Die gegenwärtige Gestalt der Ehe und Familie wird durch den Begriff der Partnerschaft beschrieben[3]. Grundlegend versteht man darunter die Gemeinsamkeit und die Zusammenarbeit zwischen gleichberechtigten Personen. Im Blick auf die eheliche Lebensgemeinschaft wird der Tatsache Rechnung getragen, daß diese nicht mehr wie in der vorindustriellen Gesellschaft ein alle Bereiche umfassendes Konsortium ist, sondern sich mehr und mehr ausschließlich auf den individuell-personalen Sektor der Beteiligten erstreckt. Sie ist nicht mehr oder nur noch in seltenen Fällen (des „Familienbetriebs") Wirtschafts- und Produktionsgemeinschaft; sie versteht sich allenfalls noch sekundär als Zeugungsgemeinschaft; sie lehnt es ab, hierarchisch gegliederte Gemeinschaft aufgrund sexueller Gegebenheiten zu sein. Vielmehr verstehen die Menschen, die heiraten, ihr Verhältnis als personale, in der vollmenschlichen Liebe begründete Gemeinschaft von mündigen, emanzipierten, also völlig gleichen Partnern, die ihre Verantwortung, ihre Kreativität und Lebensbestimmung in dieser Gemeinsamkeit entfalten.

Auf den ersten Blick sind die positiven Seiten dieser Konzeption zu erfassen, vor allem wenn man sie der vorindustriellen gegenüberstellt. Die Ehe ist von ihrem Ansatz her humaner geworden. Sie trägt der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung und somit der Würde des Menschen mehr Rechnung als die oft stark versachlichte und verdinglichte Zweckgemeinschaft der Vergangenheit. Sie entspricht vor allem tiefer und besser dem Wesen der Frau, die hier nicht mehr als Minderpartner begriffen wird, dem es vor allem zukommt, dem „Haupt der Familie" und seinen Trieben, Wünschen und Launen zu Willen zu

sein – subsumiert unter dem Stichwort der mütterlichen Rolle der für Wärme und Geborgenheit sorgen sollenden Haus-Frau. Nun erscheint sie als emanzipierter, gleichwertiger und gleichberechtigter Teilhaber, der für die genannten Bereiche nicht mehr und nicht weniger als ihr Gatte zuständig ist.

Aber auch die Mängel dieser Vorstellung sind nicht zu übersehen. Sie ergeben sich nicht sosehr aus der idealen Form als aus deren faktischer Verwirklichung. Weil der Ehe die institutionellen Sicherungen weithin genommen sind und sie fast nur mehr auf der freien Bezogenheit der Personen beruht, gerät sie allemal dort in die Krise, wo personale Mängel auftreten. Man muß da sehr nüchtern sein: Ein sehr großer Teil der Ehekonflikte dürfte auf das Konto von Reifungskrisen der Verheirateten abzubuchen sein, die nicht nur unvermeidlich, sondern entwicklungspsychologisch geradezu notwendig sind. Da die Geschlechtsunterschiede nicht peripher sind, sondern über die Leiblichkeit hinaus in die Tiefen der Personalität eines Menschen reichen, nehmen sie eine je verschiedene Gestalt an, die dem anderen Partner zunächst unverständlich erscheinen und nun leicht den Streit auslösen können. Ist die Grundlage der ehelichen Gemeinschaft auch die Verantwortung für die Familie oder die wirtschaftlich-ökonomische Notwendigkeit oder die soziale Bedeutung der Partner, so werden solche Erscheinungen leichter bewältigt und verarbeitet werden als dort, wo alles auf der „reinen" Liebe aufgebaut ist. In diesem Fall ist tatsächlich nicht recht einzusehen, weshalb man beieinander bleiben sollte, wo sie nicht mehr da ist. Die mögliche Erfahrung, daß dieses Schwinden selbst noch einmal eine Gestalt reifender und zur Vollgestalt findender Zuneigung sein könnte, wird nicht mehr gewonnen.

Die Gefahr der partnerschaftlichen Ehe liegt somit in der permanenten Überforderung der Personalität wie auch in der Verkümmerung der im Menschen angelegten Reifemöglichkeit. Wo man ihr erliegt, ist die Folge ein verhängnisvoller Solipsismus: Ehe wird zu „einer Wertvorstellung mit stark narzißtischem Charakter"[4]; sie wird „unernst und belanglos"[5]. Die Folgen sind bekannt – von der zunehmenden Verbreitung der „Schrägstrich-Ehen" bis zu den alarmierenden Scheidungsziffern. Bekannt sind auch die sozialschädlichen Auswirkungen des derzeitigen Eheverhaltens.

Die Problematik heute liegt also nicht darin, daß diese oder jene eheliche Lebensgemeinschaft oder auch ein großer Teil scheitert, sondern daß das Wesen der Ehe selber fraglich geworden ist. In dieser Konstellation kann der Theologe die an ihn ergehende Anfrage nur so verstehen, daß er um Hilfe gebeten wird, um die positive Gestalt der partnerschaftlichen Ehe zu fördern, und zugleich Prophylaktika bzw. Therapeutika gegen die möglichen oder bereits realen Gefährdungen anbietet. Dazu ist es allerdings nötig, die Ehe in den radikalen Fragenhorizont des Christentums selber hineinzustellen.

Die Ehe im Horizont von Schöpfung und Erlösung

Die theologische Grundaussage der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft besteht in der Ansage, die Ehe sei ein *Sakrament*. Damit soll gesagt werden, daß sie von vornherein in einem Bezug zum Gottesheil steht; daß Christen, die sie eingehen, nicht einfach eine Verbindung zwischen zwei Getauften schließen, wie das zwei christliche Geschäftspartner schließlich auch tun, sondern daß in dieser Verbindung eine eigentümliche Wirklichkeit begründet wird, die einen Mehrwert gegenüber den Eheschließenden ins Leben ruft. Im Sinn der Rahnerschen Umschreibung der christlichen Botschaft ist aber das Heil eine fundamentale Kategorie des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, wie es in unübertrefflicher Vollendung in Jesus Christus Wirklichkeit geworden ist. Ehe kann also nach christlichem Verständnis nie isoliert untersucht werden, sondern wird nur unter der umfassendsten theologischen Perspektive verständlich.

Wie diese aussieht, ergibt sich aus einer Betrachtung der Sakramente im allgemeinen. Alle als solche definierten Heilszeichen existieren als solche nicht vor Jesus Christus. Sie fügen alle einer Lebenswirklichkeit etwas hinzu: die Taufe ist noch nicht mit der Geburt gegeben, die Eucharistie noch nicht mit dem Essen von Brot und dem Trinken von Wein. Das sakramentale Element ist hier eine Hinzufügung zur Sache. Anders ist es bei der Ehe. Sie existiert nicht erst seit Christus; ihr ist von Christus her nichts zugefügt worden, was sie nicht schon vorher gehabt hätte. Der Grund der Ehe liegt in der Schöpfung selbst; sie ist Bestandteil der Weltordnung, deren Urheber Gott als der Grund aller Wirklichkeit ist.

Die Behauptung der Herkünftigkeit der Welt von Gott versteht sich nicht als Angabe eines kosmologischen Datums, sondern sagt schon etwas über den Grund der Welt aus. An sich bedarf Gott als der grundlose und in sich selige Gott nichts außerhalb seiner selbst. Das Motiv des Schaffens kann also nicht außerhalb von ihm liegen; er muß es selber sein als der, welcher sich mitteilen will. Er selber schenkt sich nach außen, um dieses Außen sich innerlich zu machen. Der Grund der Schöpfung ist somit Gott selber, insofern er die Liebe ist. Der Sinn der Welt aber ist dann jene Vergöttlichung, um deretwillen sie entstand; wir pflegen sie das Heil zu nennen. Näherhin versteht sie sich als Gegenliebe, die namens aller Welt von den personalen Elementen der Schöpfung zu leisten ist.

Das Geschehen der Schöpfung offenbart sich also als eine Art Dialog, als ein personales Verhältnis, als Partnerschaft. Sie ist sowohl geprägt durch eine fundamentale Gleichheit, die zu beschreiben ist als Freiheit, die unabdingbar für jede personale Setzung ist, als auch durch eine prinzipielle Ungleichheit, da Gott als der Absolute und die Welt als Relativum nicht auf der gleichen Ebene liegen. Daß jene freiheitsbegründende Gleichheit vorhanden ist, beruht somit

auf einer Erhebung des geringeren Partners auf das Niveau des höheren. Wir sprechen im religiösen Sprachspiel von der Gnade Gottes, die diese Partnerschaft ermöglicht. In der klassischen Sprache der Bibel und der christlichen Tradition werden die hier angeschnittenen Verhältnisse als *Bund Gottes mit den Menschen* apostrophiert. Dieser Bund ist der eigentliche Grund der Welt und darum in allen ihren Modalitäten anwesend. Näherhin zeichnet er sich aus durch drei Eigenschaften:

1. Er ist Bund der *Liebe*: Sein einziges Motiv ist die Liebe Gottes. Diese ist aber nichts von Gott Unterschiedenes, sondern er selber in seiner Totalität und Fülle. Die menschliche Zusage ist nur dann einigermaßen adäquat, wenn sie ebenfalls radikal und total ist.

2. Er ist *ewiger* Bund: Weil sein Grund die vollkommene Hingabe Gottes an die Schöpfung ist, ist diese bleibend in ihre Struktur eingeschrieben. „Wenn wir treulos sind, Gott ist treu, denn er kann sich nicht selbst verleugnen" – so beschreibt Paulus die Verhältnisse (2 Tim 2,13). Wegen der konstitutionellen Relativität der Welt kann sich zwar diese (in ihren personalen Elementen) von Gott abwenden; Gott kann es nicht. Er ist für die Welt ein treuer Gott[6].

3. Er ist *universaler* Bund: Weil der lebendige Gott sich ein für alle Male der Welt in Treue zugewendet hat, muß dieser Bund durch alle Weltzeit dauern. Er geht alle Generationen, alle Geschlechter, alle geschichtlichen Lebensformen an. Es gibt immer wieder neue Bundes-Genossen. Gott ist ein Leben zeugender Gott.

Diese Struktur des Bundes kommt gewiß in allen Lebensformen der Schöpfung zum Ausdruck. In besonderer, bezeichnender Weise geschieht es in der Ehe. Wie kaum anderswo kommt in ihr die dreifache Charakteristik des Gottesbundes zur konkreten Erscheinung. Dies ist vornehmlich darum der Fall, weil Ehe etwas Alltägliches ist, weil sie überall vorkommt und sich – ungeachtet ihrer Zeitgestalt – generell allenthalben durchhält.

1. Ehe ist Ereignis der Liebe zwischen Mann und Frau, die durch besondere Totalität und Fülle spezifiziert wird. Sie tendiert darum zur Einehe, selbst dort, wo diese faktisch nicht gegeben ist. Ehe beruht auf der personalen Liebe zwischen einem Mann und einer Frau. Darin bildet sie die Liebe zwischen Gott und Welt ab.

2. Personale Liebe tendiert als Ganzhingabe in Freiheit an den Partner auf Dauer. Was man schenkt, schenkt man stets für immer. Schenkt man also in der Ehe sich selbst, so kann man sich nicht mehr zurücknehmen. Die Ehe hat also das Zeichen der Unverbrüchlichkeit in sich selber. In ihrer Unauflöslichkeit ist sie eine Epiphanie der Treue Gottes zur Welt.

3. Sofern Ehe Sexualgemeinschaft und diese die Weise der Generationensicherung ist, wird die eheliche Liebe und Treue grundlegend in der Geschlechtsvereinigung nach außen und nach vorn (in die Zukunft) weitergegeben. Der Zweier-

bund weitet sich zur Familie und in der Familie tendenziell auf die ganze Menschheit der Zukunft hin. Die Ehe ist in ihrer Fruchtbarkeit Zeichen der universalen Liebe Gottes.

Die hier zutage tretenden Bezüge spricht die Hl. Schrift an, wenn sie den doppelt-einen Menschen als Gottes „Bild" bezeichnet (Gen 1,27). Damit hebt sie vor allem auf die Partnerschafts- und Bundesfähigkeit des Menschen ab[7]. Die geschlechtliche Bipolarität des Menschen ist auf menschlich-personaler Ebene noch einmal die Abbildung der Abbildhaftigkeit des ganzen Menschengeschlechts zu Gott. Zumal die Radikalität ehelicher Liebe bedeutet eine Selbsttranszendenz der Liebenden, die in sich Verweis ist für die Transzendentalität des Gottesbundes selbst. Da dieser auf das Heil gerichtet ist, wird damit auch gesagt, daß die Ehe ihrer Wesens- und Grundgestalt nach in sich Heilszeichen ist.

Es braucht jetzt wohl kaum besonders betont zu werden, daß die *partnerschaftliche Ehe* der Neuzeit in einer besonderen Weise die geschilderten Verhältnisse nachbildet. Je freier, in je größerer Ungeschuldetheit und Unbedingtheit die Zusage der Gatten geschieht, um so deutlicher manifestiert sich die Bundeswirklichkeit, die für den Menschen eine völlig ungeschuldete und von ihm frei zu verantwortende Wirklichkeit ist. Weil sie nur in personalen Kategorien gedacht werden kann, ist die Profilierung des Personalen, wie sie in der neuzeitlichen Konzeption der Ehe charakteristisch ist, eine schätzenswerte Verdeutlichung der tatsächlichen Beziehungen.

Die *Gleichberechtigung* der Gatten ist zu begrüßen und mit allen Mitteln zu fördern. Das darf uns aber nicht die Augen verschließen vor der Tatsache, daß Gleichberechtigung gerade nicht auf der Basis totaler, sondern erst differenzierter Gleichheit (und somit einer gewissen Ungleichheit) möglich ist. Auch hier ist noch einmal daran zu denken, daß dort, wo alles gleich gültig ist, alles gleichgültig und damit belanglos wird. Belanglosigkeiten vermögen aber keinen Belang zu stiften. Die total emanzipierte Ehe wäre also gerade die Aufhebung der Personalität und die innerste Korruption nicht nur ihrer selbst, sondern auch ihrer zeichenhaften Komponente.

Auch wenn man einmal außer Betracht läßt, daß eine solche Ehe schon deswegen ein Unding ist, weil die Geschlechtsdifferenz eben nicht in Unisex aufzuheben ist, ist zu sagen, daß man dies auch bei gegebener Durchführbarkeit nicht tun dürfte, weil eine solche Lebensgemeinschaft die Mannigfaltigkeit und Unterschiedlichkeit der Schöpfung desavouierte und zudem die prinzipielle Ungleichheit der Bundespartner nicht mehr zur Erscheinung brächte. Eine ungeschützte Gleichmacherei ehelicher Beziehungen wäre also als Korruption der Wesensgestalt der Ehe unter die allgemeine Korruption des menschlichen Denkens und Tuns zu subsumieren, die wir Sünde nennen. Sie ist also nicht Vollendung, sondern Zerstörung, nicht Emanzipation, sondern Versklavung.

Wir wissen, daß hier wie auf allen anderen Gebieten menschlicher Lebensverwirklichung solche Verderbnis Tatsache geworden ist. Die christliche Religion ist daher von der Notwendigkeit der Erlösung überzeugt und sie bekennt, daß sie im Leben und Sterben und in der Erhöhung Jesu Christi Tatsache geworden ist. Durch sie ist ein „neuer Bund" in seinem Blut zustande gekommen. Denken wir an die gerade darin sich manifestierende Treue Gottes, so müssen wir freilich ergänzend sagen, daß die Neuheit des Bundes nicht in sich, sondern nur im Bezug auf die geschichtliche Situation auszusagen ist. Nicht Gott, sondern die Welt ist alt geworden; so mußte auch nicht Gottes Bund erneuert, sondern der ewige Bund wiederhergestellt werden. In den alten Urkunden wird darum sehr richtig die Jahreszählung nicht einfach mit „vor" und „nach" Christus angegeben, sondern die Jahre danach werden Jahre „reparatae salutis nostrae" genannt – die Jahre nach der Wieder-Herstellung unseres Heils. Das Neue der Botschaft Christi ist die Verkündigung und Durchsetzung des Ursprünglichen.

Das zeigt sich wiederum ganz besonders in der evangelischen Ehelehre, die gar nicht viel Neues bringt, sondern auf das Anfängliche hinweist: „Nur weil ihr so starrsinnig seid, hat (Mose) euch dieses Gebot gegeben" bemerkt Jesus zur Ehescheidungsmöglichkeit der Tora. „Am Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen" (Mk 10,2–12). Die Zeichenhaftigkeit wird also von Jesus nicht gesetzt, sondern wieder eingesetzt. Sie wird aber nicht einfach proklamiert, sondern in die faktische (und für uns nun tatsächlich) „neue Heilsgeschichte" integriert. Wie also partnerschaftliche Ehe wirklich partnerschaftlich wird und nicht einer Täuschung unterliegt, hat sich an den von Christus gesetzten Fakten zu zeigen.

Die Kirche als Gestalt des neuen Bundes

Die Menschwerdung Jesu Christi ist der Höhepunkt des göttlichen Bundeswillens. Der Gott-Mensch ist in Person der Bund Gottes mit den Menschen, wie er enger, umgreifender, realer nicht mehr gedacht werden kann. Die Inkarnation ist darum mehr als eine – wenn auch noch so ausgezeichnete – Episode in der Geschichte, sondern das Signal für eine Heilswirklichkeit, die sie allenthalben durchdringt und spezifiziert. Den Beweis für die Identität von Bund und Christuswirklichkeit liefert ein Blick auf das Leben und Sterben dieses Menschen:

1. Jesus ist der Mensch für alle Menschen. Seine Mission ist die Ansage und Verwirklichung der Liebeszusage Gottes an sie. Die moderne Theologie spricht gerne von der Pro-Existenz Jesu, um diese Dimension abgründiger Liebe in seinem Wesen zu schildern. So ist er die vollendete Erscheinung der Liebe Gottes, die das Motiv seines Bundeshandelns ist.

2. Jesus tritt in vollkommener Treue in die restlose Solidarität zu den Menschen. Er bietet seine Liebe nicht nur mehr oder minder unverbindlich an, sondern er hält sie durch ungeachtet aller Enttäuschungen und Rückschläge, die er von allen Seiten, seine eigenen Freunde eingeschlossen, einsteckt. Er stirbt trotzdem für sie – und das Glaubensbekenntnis kommentiert die grenzenlose Tiefe dieser Hingabe mit den Worten: „Hinabgestiegen in das Reich des Todes". Das ist letzte Gemeinschaftlichkeit, letztmögliches Bleiben bei den Geliebten, unlösbare Verbindung mit ihrem Schicksal, das Todeslos ist.

3. Jesus versteht sich als Gesendeter, der seine Sendung weitergibt im Missionsbefehl, in der Weisung zum eucharistischen Gedächtnis, in der Verheißung noch größerer Werke in seinem Namen. So läßt er als wesentliche Zusammenfassung seiner Botschaft den Ruf zur Nachfolge ergehen, die sich in allen Generationen neu vollziehen soll[8]. In Jesus ist so der göttliche Wille zum Bund von neuer Fruchtbarkeit begleitet. Der ewige Bund ruft stets nach einem Bundesvolk.

Dieses Bundesvolk nennen wir die Kirche Christi. Der Genitiv verweist nicht bloß auf den historischen Ursprung, sondern vor allem auf das Wesen dieser Gemeinschaft. Die Kirche ist die konkrete geschichtliche Weise des gott-menschlichen Bundes nach und seit dem Christusereignis. In vielen Bildern sucht die Bibel diese Realität zu veranschaulichen: Sie nennt die Kirche Leib Christi, sein Volk, seinen Tempel, die Rebzweige an ihm, den Weinstock, seine Familie; nicht zuletzt veranschaulicht sie die Beziehungen auch in dem Vergleich mit der Ehe. Christus ist der Bräutigam, die Kirche seine ihm liebend-treu-fruchtbar zugewandte Braut. Während die erstgenannte Bildgruppe auf die enge Zugehörigkeit des Bundesvolks zu Christus aufmerksam macht, ist diese Vorstellung eher auf die Unterschiedenheit abgezweckt, die zwischen beiden als Partnern eines Bundes besteht. Aber beide Ideen verschränken und ergänzen sich.

Die Kirche ist nicht Christus, aber sie ist ein einziger Verweis auf ihn, der in diesem Verweis bereits zur Erscheinung kommt: Kirche ist Ursakrament des Christusheils, des ewigen Bundes, der das Zeichen Jesu trägt. Sie hat daher die Charakteristika des Bundes in ihrer Gestalt deutlich werden zu lassen: 1. Sie muß Gemeinschaft der Liebe sein, in der die Glieder nicht sich selber, sondern Gottes Willen zu realisieren suchen; 2. sie hat in unermüdlicher Treue für das Heil der Menschen zu wirken und darum in katholischer Weise alle ihre Bedürfnisse auf- und ernstzunehmen; 3. sie ist als Braut wesentlich Mutter, d. h. sie hat den unveräußerlichen Auftrag zur Missionierung, um alle Völker zu seinen Jüngern zu machen.

Mit der patristischen Theologie kann man diese Eigenschaften der christlichen Kirche auf die Kurzformel bringen, sie sei *Communio*, d. h. brüderlich-schwesterliche Gemeinschaft. Damit ist deutlich gemacht, daß sie nicht für sich besteht, sondern in Pflicht genommen ist. Sie lebt aus der eucharistischen Kommunion, die christliche Gemeinschaft erst ermöglicht. Die Kommunion aber hat eine mis-

sionarische Ausrichtung: Jesu Leib und Blut werden gegeben für das Leben der Welt. Die sie bewegenden Kräfte sind Liebe und Treue, da ohne diese keine Gemeinschaft denkbar ist. Darin ist mitgesagt, daß sie eine Gemeinschaft von grundlegend Gleichen, wenn auch mit unterschiedlichen Aufgaben und Funktionen Betrauten ist. Denn nur in funktionaler Unterschiedenheit vermag eine Gemeinschaft ihre Aufgabe zu erfüllen. Man kann von einem partnerschaftlichen Charakter der Kirche sprechen: Ihr Wesen ist Teilhabe und Mitteilung.

Unter der Perspektive einer heilsgeschichtlichen Betrachtung zeigt sich die Ehe also als Zeichen des gott-menschlichen Bundes. Da er in der gegenwärtigen Epoche der Geschichte die Form der Christusgestalt hat, ist die Ehe Zeichen des konkreten Christusheils. Und weil dieses sich in der Kirche und durch sie geschichtlich verwirklicht, ist die Ehe unter Christen kirchliche Ehe. Sie ist Zeichen für die Bundesgemeinschaft in Christus, Zeichen der Partnerschaft Gottes mit den Menschen in der Kirche.

Partnerschaft als Heilsereignis

Mit dem Begriff des Bundes wird die eigentümliche Partnerschaft zwischen Gott und Menschheit ausgedrückt, die ausgezeichnet ist durch ihre Bleibendheit. Sie ist freilich nichts Starres, sondern eine dynamisch-geschichtliche Wirklichkeit, die immer neue Gestalt, den geschichtlichen Situationen entsprechend, annimmt. Dabei war die grundstürzende Situation das Christusereignis, das eine neue und prinzipiell nicht mehr überholbare Epoche, die „letzte Zeit" der Geschichte, einleitete. Diese selber ist jedoch kein kontinuierlicher, sondern ein äußerst spannungsvoller Ereignisablauf, der die Menschen immer wieder vor neue und unvorgedachte Situationen stellt. Gerade heute drängt sich uns dies unabweisbar auf.

Es kann darum gar nicht erwartet werden, daß die Ehe als christliche, als eines der sieben Sakramente, „anders" gestaltet wäre als zuvor. Das Christliche an ihr ist keine Zugabe, die ehedem nicht da war, sondern eine Profilierung ihrer eigentlichen Gestalt, die nur in der Ordnung der Sünde nicht mehr deutlich zutage treten konnte. Erst als christliches Sakrament macht sie die Dimensionen des göttlichen Bundes, der gott-menschlichen Partnerschaft sichtbar, indem sie diese als inkarnatorisch strukturiert und sakramental verdeutlicht. Sie erscheint nicht als Theaterstück, in dem „Bund" nachgespielt wird, sondern als das Drama dieses Bundes selber.

Insofern sie Gemeinschaft von grundsätzlich Gleichen ist, bildet sie die Solidarität Christi mit den Menschen und die Communio-Gestalt der Kirche ab. Insofern sie Gemeinschaft von Differenzierten und somit Ungleichen ist, macht sie auf die fundamentale Differenz zwischen Gott und Menschen, auf die Gna-

denstruktur des Christusheils und die Gegliedertheit des Bundesvolks aufmerksam. Es ist gerade diese Perspektive, unter der Paulus in der bekannten und heute so oft mißverstandenen Perikope des Epheserbriefs (Eph 5,21–32) die Ehe sieht und damit zu einer Hierarchisierung kommt, die erst in der Isolierung vom Gesamtkontext patriarchalische Verhältnisse zu legitimieren vermag.

So kann kein Zweifel daran bestehen, daß die partnerschaftliche Ehe nicht nur die Christusgestalt des Heils zum Ausdruck bringt, sondern im Sinn der Definitionen der Sakramententheologie diese in ausgezeichneter Weise verwirklicht. Auf der Ebene der Abbildung vermag sie das sicher besser als die vorindustrielle Zeitgestalt der Ehe. Bei näherem Zusehen wird man sagen müssen, daß diese beiden Gestalten allerdings nicht Alternativen sind, bei denen man sich exklusiv für eine entscheiden müßte. Die hierarchisch begriffene Lebensgemeinschaft konnte eine wichtige Dimension besser verkörpern, die bei der modernen Form zu kurz zu kommen droht, obschon auch sie in recht verstandener Partnerschaft enthalten ist: die nötige Bindung an die Institution. Weil die Inkarnation keine Idee, sondern ein Faktum der Geschichte ist, weil die Kirche nicht eine unverbindliche Gruppe Gleichgesinnter, sondern eine Communio aus der Kommunion ist, gehört das Element der Institution wesentlich zur Konkretheit des gott-menschlichen Bundes. Personale Liebe, unerschütterliche Treue, zeugende Fruchtbarkeit sind so wenig wie auf der gott-menschlichen Ebene auf der sie abbildenden menschlichen ohne Ordnungsrahmen denkbar – und dies gilt für die Kirche ebenso wie für ihr Sakrament, die Ehe. Weil die Ehe die Kirche als „ecclesia domestica" in ihrer familiaren Gestalt verkörpert, ist sie nicht nur geistig, sondern auch leibhaft strukturiert.

Partnerschaftliche Ehe unter Christen als Antwort auf die Veränderungen der Zeit

Die theologische Besinnung nimmt in der partnerschaftlichen Konzeption der Ehe wesentliche Elemente wahr, die in der christlichen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau zur Geltung zu bringen sind. Sie bejaht sie darum grundsätzlich. Sie macht jedoch darauf aufmerksam, daß das volle Gelingen der Partnerschaft als Teilgabe und Teilhabe am anderen den Willen voraussetzt, eigene Gemeinschaft in die umgreifende Wirklichkeit hineinzustellen, die durch die partnerschaftliche Zuneigung Gottes zu den Menschen in Jesus Christus durch die Kirche gegeben ist. Erst in jener bedingungslosen Übergabe an die eigene Vollendung in der Heilsgeschichte, in der Rahner die eigentliche christliche Botschaft erblickt, kann der Mensch – auch und gerade als ehelicher Mensch – zur vollen Reife kommen. Damit haben die Christen heute eine besondere Verantwortung, da die Wahrung des Humanum zu den dringendsten Aufgaben gehört.

Echte Partnerschaft unter den Gatten wird zum Zeichen wahrer Freiheit und Mündigkeit. Sie läßt den anderen anders sein und schenkt sich ihm vorbehaltlos in der unerschütterlichen Hoffnung, sich dabei nicht zu verlieren, sondern zu gewinnen. Dabei wird das evangelische Lebensgesetz vollzogen, wonach nur jenes Weizenkorn Frucht bringt, das in die Erde fällt und stirbt (Joh 12,24). Darin aber vermag sie eine Gegenbewegung zu jener Selbstbezogenheit und zu jenem Egoismus auszulösen, die bei einem großen Teil der jungen Generation festzustellen sind. Aus solcher Haltung kann auch eine Korrektur zur hypertrophen Sexualisierung der zwischengeschlechtlichen Beziehungen erfolgen, die meist wieder in schierem Narzißmus mündet.

Partnerschaft als Zeichen des Gottesbundes ist weiter in der Lage, die Belastungen zu tragen, die sich in der heutigen sozialen Situation für die immer mehr individualistisch-privatistisch zu lebende Ehe ergeben. In ihr zeigt sich, daß Ehe nicht verzweckt werden darf, sondern ein Kontinuum darstellt, das sich auch dort durchhalten kann und muß, wo Divergenzen auftreten, die die Gemeinschaft zu sprengen drohen. Wenn sie im Wagnis der Unverbrüchlichkeit eingegangen ist, das eigentlich zu jedem vollmenschlichen Unterfangen gehört, welches sich und damit das Humanum ernst nimmt, dann kann sie in der Gnade Gottes neue menschliche Werte, neue menschliche Reifung, neue Liebe freisetzen. Es braucht nicht näher zu betont werden, daß die Gegenwart darauf angewiesen ist und danach drängend verlangt.

Wird die partnerschaftliche Konzeption der Ehe im Geist des Christentums gelebt, ist sie ein deutliches Zeichen für die Wirklichkeit, die in Christus gegründet ist. Sie ist Vollzug der Nachfolge Christi. Diese aber ist die Weise, in der Heil geschenkt und gewonnen wird – nicht nur für den einzelnen, der in die Nachfolge tritt, sondern auch für die ganze Welt, für deren Heil Gott des Menschen Partner geworden ist. Weil hier die alternativlose Antwort auf die Wirrnisse der Zeit gegeben wird, ist die christlich gelebte Ehe heute missionarisches Zeugnis, dessen wir dringend bedürfen.

ANMERKUNGEN

[1] K. Rahner – K.-H. Weger, Was sollen wir noch glauben? (Freiburg 1979) 29.

[2] Vgl. W. Molinski, Theologie der Ehe in der Geschichte (Aschaffenburg 1976).

[3] H. Begemann, Strukturwandel der Familie (Hamburg 1960); D. Claessens, Institution Ehe in einer sich wandelnden Gesellschaft (München 1972) 75–83.

[4] J. Gründel, Die Zukunft der christlichen Ehe (München 1978) 23. Das Werk kann als wertvolle Informationsquelle über die gegenwärtige Situation und die christliche Antwort darauf dienen.

[5] W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe (Mainz 1977) 19. Dieses Buch ist der jüngste dogmatische Ehetraktat; es bietet gediegene Auskunft über die christliche Ehelehre.

[6] Vgl. H. Spaemann, Bund, in: Christ in der Gegenwart 31 (1979) 109 f.

[7] J. J. Stamm, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament (Zollikon 1959).

[8] A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen (München 1964).

Peter Kurath

Christliches Theater heute

Anmerkungen zu neuen Problemen und Versuchen

In der Frage nach einem christlichen Theater heute stecken drei Fragen: 1. nach einem grundsätzlichen Theaterverständnis und dem Theater als solchem; 2. nach der Aktualität, dem Hier und Heute; 3. nach dem Stellenwert des Christlichen in diesem heutigen Theater, und zwar in doppelter Hinsicht: von wem dieses Theater gemacht wird und welche Inhalte es auszeichnen.

Spieltrieb und Schaulust

Geläufige Antworten auf diese Fragen sind etwa: Ein allgemeines Theaterverständnis gebe es nicht, es gebe höchstens historisch ableitbare Theaterverständnisse. Das Gegenwartstheater stecke in der Krise, weil die Theaterautoren Angst hätten, sich den theatralischen Ausdrucksmitteln anzuvertrauen, weil es ihnen an einem überzeugenden Menschenbild fehle, das frühere Kulturen gehabt hätten, weil es ihnen an Menschenliebe mangele, die die großen Dramatiker der Geschichte ausgezeichnet habe, und weil das Dramatische und die Spektakellust überhaupt in Mißkredit geraten seien. Von Christen werde dieses heutige Theater schon gar nicht gemacht, und christliche Inhalte würden, wenn sie überhaupt vorkommen, so umgewandelt, daß sie nicht mehr als solche zu erkennen seien.

Diese Antworten stimmen jedoch immer nur von einem bestimmten Standpunkt aus, und dieser bleibt zumeist auf die offiziellen Staats- und Stadttheater beschränkt. Theater spielt sich aber nicht nur dort ab, wo es als solches etikettiert ist. Der Spieltrieb und die Schaulust haben schon immer als Formen des Dramas, im So-Tun-als-ob, das menschliche Zusammenleben bestimmt. Im Spiel der Kinder wird das Leben erprobt, in der Lust zum Schauen lernt der Mensch die Welt und seine Mitmenschen kennen. Diese Grundformen des Dramas haben heute ein Verbreitungsausmaß von nie zuvor gekannter Größe. Durch Film und Fernsehen, aber auch durch den Hörfunk sind sie allgegenwärtig geworden. Das Leben zahlreicher Menschen spiegelt Lebensauffassungen und Verhaltensmuster wider, die durch diese Mittel vorgespielt, zur Schau gestellt wurden.

Verschiedene Formen des Dramas sind dadurch so selbstverständlich geworden, daß sie kaum wahrgenommen werden. So lebt die Schein-Welt, an der welt-

weit Tausende von Produktionsgesellschaften arbeiten, oft gefährlich unbewußt. Wenn ein Kind einen Mord, den es im Krimi gesehen hat, einmal ausprobiert, wie dies in Amerika vorkam, so wird dieser Tatbestand erschreckend bewußt. Hier wird jedoch nicht darauf verwiesen, um auf die Problematik dieser ungeheuren Verbreitung einzugehen, sondern um auf das Ausmaß aufmerksam zu machen, damit verständlich wird, warum das traditionelle Theaterverständnis den heutigen Anforderungen nicht mehr genügen kann. Es ist heute geradezu notwendig, ja lebensnotwendig geworden, Formen des Dramas in der modernen Welt zu durchschauen. Kinder (aber auch Erwachsene), die von der vorgegaukelten Welt nicht in die wirkliche Welt hineinfinden oder die die Wirklichkeit mit der Fiktion durcheinanderbringen, bestätigen diese Notwendgkeit.

Zum anderen hat aber dieses erweiterte, medienwissenschaftlich interpretierte Theaterverständnis neue Chancen für die Vermittlung von Inhalten. Anders als früher kann sich zum Beispiel ein Religionslehrer ihrer Mittel bedienen. Dies haben auch die Kirchen erkannt, daher geben sie ihm audiovisuelle Mittel für die religiöse und christliche Unterweisung in die Hand, Mittel, die zum großen Teil von dramatischen Ausdrucksformen leben. Ein aktualisiertes Dramen- und Theaterverständnis wird also vorsichtig sein müssen bei der Behauptung, es gebe heute kein christliches Theater, wenn damit auch keineswegs schon vorbehaltlos von einem solchen gesprochen werden soll.

Um den Unterschied des Verständnisses (weniger der Intentionen!) von einst und heute besser zu veranschaulichen, soll das Paradigma barocker Lebensform beschrieben werden, das zum „Theatergleichnis" dafür geworden ist, daß die Welt ein Theater und die Menschen Schauspieler seien. Romain Rolland hat über die Zeit von Papst Klemens IX. (1667–1669) geschrieben: „Ein Papst verfaßt Opern und schickt Sonnette an Sängerinnen. Die Kardinäle betätigen sich als Librettisten oder Bühnenbildner, sie entwerfen Kostüme und veranstalten Theateraufführungen. Salvator Rosa spielt Komödie. Bernini schreibt Opern, für die er die Dekoration malt, Statuen skulpiert, Maschinerien erfindet, die Texte verfaßt, die Musik komponiert und das Theater konstruiert." Wenn Rolland damit theaterfreudige kirchliche Würdenträger schildert, so ist doch ersichtlich, daß ihre Theaterlust weniger mit christlichem Gedankengut zu tun hat als mit einer Lebensform, die der Spanier Francisco Gomes de Quevedo zwischen 1600 und 1630 in die Verse gebracht hat: „Vergiß nicht, daß das Leben Schauspiel ist / Und diese ganze Welt die große Bühne."

Das Schauspiel und das Theater werden als das Leben und die Welt selbst ausgegeben. Für uns aber ist daran nur richtig, daß ein Zusammenhang zwischen Leben und Schauspiel, zwischen alltäglichem Verhalten und Formen des Dramas besteht. Denn damit, indem wir so tun als ob, erproben wir das Leben, versuchen wir, „spielerisch Einblick in das Wesen menschlicher Existenz" (Martin Esslin) zu bekommen.

Auf die Frage nach dem christlichen Theater heute bezogen, bedeutet das bisher Dargelegte Verschiedenes: Die Bühne als offizieller Hort des Theaters bringt nur noch einen Bruchteil des Theaters und seiner Ausdrucksformen. Neue Quellen theatralischer Vermittlung sind in unserem Jahrhundert erschlossen worden: Formen des Dramas werden im Religionsunterricht verwendet, die Massenmedien bedienen sich dramatischer Ausdrucksformen weitreichend und wirksam. Dieses moderne allgegenwärtige Theater, das nicht mit der Wirklichkeit selbst verwechselt werden darf, steht in einem experimentellen Zusammenhang zum Leben, darum ist es von Interesse und darum kann es verstanden werden. Das Wissen um diese alltäglichen Formen des Dramas ist lebensnotwendiger denn je geworden. Unser Leben bringt andere dramatische Ausdrucksformen hervor als etwa das Barockzeitalter, weil diese immer auch einem sozialen Bedürfnis entsprechen und daher Theater stets eine bestimmte Zeit spiegelt.

Kein christliches Theater heute?

Ein christliches Theater heute müßte also auch etwas vom Christlichen dieser Zeit widerspiegeln. Als christliche Theaterautoren wurden im 20. Jahrhundert, vor allem zwischen 1920 und 1950, Leute anerkannt, die sich zu einem christlichen Engagement bekannten, die das Substantielle im Menschen auf Gott hin ausgerichtet sahen. Solche Autoren leben noch unter uns. Drei von ihnen, die christlich engagierte Theaterstücke geschrieben haben, erklärten vor drei Jahren auf persönliche Anfrage hin, daß es heute keine christliche Dramatik mehr gebe. (Rudolf Henz: „Es ist still geworden. Es geschieht nichts." Helmut Schwarz: „Ich kenne keinen unter den jüngeren Autoren." Kurt Besci: „Ja, um die christliche Dramatik ist es ruhig geworden.") Selbst der kompetente Wiener Professor Friedrich Heer meinte bei einem persönlichen Gespräch: „Sie existiert gar nicht!"

Diese kategorische Leugnung eines christlichen Theaters heute erinnert frappant an die Situation um 1900. Jedenfalls vermittelt das Buch „Christliche Dichter im 20. Jahrhundert" (hrsg. v. Otto Mann, 1955) diesen Eindruck, so wenn Bruno Berger in seinem Beitrag zu Francis Jammes schreibt: „Um 1900, zu einer Zeit also, als es eine christliche echte Dichtung nicht mehr und noch nicht wieder gab . . .". Aber schon 1934 erschien ein fast 400 Seiten zählendes Buch mit dem programmatischen Titel „Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart. Dargestellt von führenden Schriftstellern und Gelehrten des In- und Auslandes" (Verlag Herder). Diese Zusammenstellung führt eine Menge christlicher Dramen auf, die zugleich als katholisch ausgegeben werden. Geradezu hymnisch setzt die Einleitung von Günther Müller ein: „Daß in der Erzählkunst der deutschen Gegenwartsliteratur katholische Leistungen eine Rolle spielen, wie sie ihnen seit dem Barockzeitalter im allgemeinen nicht mehr zugekommen war, ist

das erste, was dem Betrachter in die Augen fallen muß. Blicken wir nur auf das 19. Jahrhundert zurück, um einen Vergleichsmaßstab zu haben. Wenig große Namen bieten sich dar."

Unter diesen exemplarischen Darlegungen ist eine selbstsicher vereinnahmende Tendenz zu spüren. Aber sie vermitteln auch den Eindruck eines ganz bestimmten Verständnisses dessen, was ein Drama ist, und dessen, was als christlich zu gelten hat. Dieses Dramenverständnis kann aber heute unter ganz anderen gesellschaftlichen Bedingungen nicht mehr genügen. Allerdings bleiben Werke aus diesen Jahren christliches Theater. Nur weil sie nicht mehr gespielt werden, kann aber noch nicht behauptet werden, daß es heute kein christliches Theater gebe. Schade ist immerhin, daß mit der Verbannung dieser Werke auch viele beachtliche Kunstwerke übersehen werden. Im Verlauf eines halben Jahrhunderts war eine ungeheure Fülle von christlich und religiös geprägten Dramen entstanden, die zu ihrer Zeit sowohl von Laiengruppen in Dörfern als auch von führenden Bühnen aufgeführt wurden[1].

Theater bleibt provokativ

Das Ende dieses so verstandenen christlichen Theaters kann nicht erstaunen. Denn die Phantasie und Verantwortung des Schriftstellers und des Bühnenschaffenden geraten in Mißkredit, wenn das, was er schreibt oder spielt, „allein als Rechtfertigung, Bestätigung und Verherrlichung der theologischen Welterklärung verstanden wird" (Helmut Heissenbüttel). Der bereits erwähnte Friedrich Heer sah es in einem persönlichen Gespräch so: „Unmittelbar nach dem Krieg 1945/46 waren einige Ansätze zu einer christlich engagierten Dramatik gegeben. Das heißt aber nicht, daß es ein christlich engagiertes Theater je gegeben hat. Denn die Ansätze von 1945/46 gingen verloren. Die Leute hatten keine Zeit für Auseinandersetzungen, das Geldverdienen ging vor. Und die Kirche verweigerte der wachen Spiritualität einzelner Schriftsteller (Celan, Bachmann u. a.) das geistige Klima. Die Kirche richtete ihre Aufmerksamkeit auf einen verunsicherten Mittelstand, auf den sie soziologisch angewiesen war. Schnell wurde so der kleinbürgerliche Katholizismus bestimmend, und die für ein christlich engagiertes Theater notwendige spirituelle Wachheit konnte nicht entstehen. Bedeutende junge Schriftsteller (von denen Heer behauptet zu wissen, daß sie durchaus bereit gewesen wären, sich für eine christliche Dramatik einzusetzen) wanderten ab, und die christlichen Themen tauchten später verwandelt, christlich unerkannt auf."

Nach Heer gibt es also keine christliche Dramatik. Die Frage aber bleibt offen, was es bedeutet, daß „christliche Themen" „christlich unerkannt" auftauchten. Zum andern steckt in Heers Aussage auch die Überzeugung, daß christliche Dra-

matik grundsätzlich provokativ verstanden wird. Diesem Umstand kommt beim Theaterpraktiker Heer besonderes Gewicht zu. Denn diese Überzeugung lebte und lebt seit je in einem Theater, das nicht nur Zeitvertreib auf unterhaltsame oder erbauliche Art sein will.

Kirchliche Vertreter, ja selbst namhafte Theologen des deutschsprachigen Raums wollten jedoch nur bis zu einem bestimmten Grad akzeptieren, daß Theater immer auch provokativ sein will. Sie akzeptierten es zum Beispiel nicht beim „Requiem für die Kirche" von Joseph Breitbach, das 1971 in Augsburg uraufgeführt wurde. In diesem Stück stellte Breitbach drei Figuren einander gegenüber, die ganz unterschiedliche religiöse Haltungen vertreten und sich deswegen das Leben schwermachen. Namhafte Theologen verwahrten sich in aller Heftigkeit gegen dieses Theaterstück[2]. Sie wollten auch das gedankliche Durchspielen des Provokativen in Heinrich Bölls „Aussatz" (1969) nicht haben, das einen Theologen vorführt, der „aus Treue zu sich selbst" Selbstmord begeht.

Diese beiden Beispiele wollen zeigen: Theater, das im oben dargelegten Verständnis das Leben zu erproben versucht, indem es einmal so tut als ob, muß grundsätzlich die Möglichkeit haben, extreme Gedanken- und Lebensvorstellungen zur Schau zu stellen, ein „Experiment" durchzuspielen. Daraus resultiert dramatische Spannung, ohne die Theater in Langeweile ausartet, ja zum Untergang verurteilt ist. Die Krise des Gegenwartstheaters folgt zum Teil aus diesem Mangel, von dem auch das christliche Theater heute betroffen ist, das Freiraum zur Erprobung der christlichen Botschaft haben muß.

Neues Gespür für Religiöses

Es wäre unmöglich und unverantwortlich, hier in wenigen Zeilen die Situation des Gegenwartstheaters mit ihren Impulsen für Religiöses und Christliches aufzeigen zu wollen. Auf drei komplexe Phänomene soll bruchstückhaft hingewiesen werden.

Da gibt es zum Beispiel eine erstaunliche Beobachtung: Seit der Pole Karol Wojtyla Papst ist, der früher avantgardistisches Studententheater gespielt, ja selbst Theaterstücke verfaßt hat und dessen Drama über die eheliche Liebe „Der Laden des Goldschmieds" inzwischen von mehreren Rundfunkanstalten als Hörspiel gesendet wurde, seither scheint eine neue Sensibilität für das Thema Theater gewachsen zu sein. Es mag beachtenswert sein, daß Papst Paul VI. mehrmals sein Theaterverständnis und seine Theaterbegeisterung zum Ausdruck gebracht hatte[3], daß ihm aber hier die Aufmerksamkeit versagt wurde. Auch von der Erwägung, ob zur Eröffnung des Heiligen Jahres in Rom ein „Dramatisches Zentrum zur Entwicklung des religiösen Theaters" gegründet werden solle, vernahm man nur aus nicht beglaubigten und bestätigten Quellen, obwohl es Leute

gibt, die überzeugt sind, daß sich Papst Paul VI. darüber Gedanken gemacht hat, so zum Beispiel Kurt Bresci, Professor an der Akademie für Musik und Darstellende Künste in Wien, der ein entsprechendes Memorandum mit konkreten Plänen besitzt.

Ein anderer Hinweis in dieser Richtung ergibt sich aus der Beobachtung der Pressetexte der Katholischen Nachrichten-Agentur. Klagt noch ein Beitrag von Gerhard W. Appeltauer „Christliches Theater-Konzept ohne Ereignis" vom 21. Februar 1978 sowohl über das Fehlen als auch über das Konzept eines christlichen Theaters heute, so schlägt ein Jahr später ein Beitrag von Gert Baumgart mit dem Titel „Renaissance für christliche Theaterinhalte?" schon optimistischere Töne an; und drei Wochen danach, am 1. März 1979, wurde gar ein Pressetext angeboten mit dem programmatischen Titel „Bühne kann Anstoß zur Umkehr sein". Dieser Text berichtete von einem Empfang der Künstler am Aschermittwoch durch Kardinal Höffner, der dem Thema „Christliches Theater" gewidmet war. Schade, daß sich die Kirchenzeitungen im Abdruck dieser Textangebote sehr reserviert verhielten. Sie berichteten in den vergangenen Monaten vor allem über regionale Ereignisse von Laienspielgruppen. Möglicherweise rächt sich jetzt der Mangel an einer Sensibilisierung für dieses Thema. Aber auch dieses Phänomen kann zu Optimismus Anlaß geben, wenn auch ein durchschlagender Erfolg eine großherzigere Öffnung verlangen wird.

Ein drittes Phänomen zeigt sich in der Gesellschaft. Unabhängig von den offiziellen Kirchen breitet sich hier ein Sensorium für Religiöses aus oder, religionssoziologisch ausgedrückt, die derzeitige „soziale Bedingtheit" bewirkt „religiöses Verhalten", wenn dieses auch oft in einem „subreligiösen" Fahrwasser verläuft. Aber das Phänomen der Jugendsekten oder des neu aktualisierten Themas „Jesus als Leitbild einer neuen Generation" und ähnliches gehört dazu.

Diese drei Phänomene sind Zeichen für eine neue Sensibilität der katholischen Kirche gegenüber dem Theater und für ein neues Gespür in der Gesellschaft gegenüber dem Religiösen.

Theater ohne ideologischen Besitzanspruch

Das bisher Dargelegte zeigt die vielen Verzweigungen, die bei der Frage nach neuen Ansätzen für ein christliches Theater heute zu beachten sind. Das in diesem Jahrhundert gefeierte christliche Theater nimmt heute nur noch einen geringen Platz ein. Gesellschaftliche und technische Entwicklungen haben aber ein neues, riesiges Feld für dramatische Ausdrucksmittel geschaffen, die noch gar nicht überschaubar sind. Im Fernsehen etwa werden Spiele gezeigt, die oft religiöses Verhalten demonstrieren, auch Dokumentationen über religiöse oder christliche Bewegungen und Vorgänge gehören teilweise dazu. Erinnert sei an die Serie „Beate

S." im Zweiten Deutschen Fernsehen und an die Reihe „Freiheit, die ich meine", die von der Redaktion „Kirche und Leben" produziert wurde und sich, obwohl authentisch, dramatischer Ausdrucksweise bedient. Erinnert sei auch an die im Programm der ARD unlängst gelaufene Serie um Martin Luther King. Und nicht zu vergessen sind die zahlreichen Jesus-Filme, die allein in den vergangenen Jahren gedreht wurden.

Diese Vorgänge sind Ansätze für ein christliches Theater, insofern sie christliche Anschauungen vermitteln und sich der Formen des Dramas bedienen. Sie als christliches Theater zu definieren bereitet allerdings genausoviel Schwierigkeiten wie die Definition des eindeutig Christlichen. Eindeutigkeit ist vielleicht sogar unmöglich, ja sie wäre vermutlich tödlich. Die Auseinandersetzung und die Herausforderung, das Salz auch eines christlich verstandenen Theaters, müßten verkümmern. Ideologischer Besitzanspruch auf dem Theater, wie er etwa zur Blütezeit des christlichen Theaters in unserem Jahrhundert gepflegt wurde oder wie er derzeit in den Theatern des Ostblocks kultiviert wird, kann zwar artifizielle Blütenpracht hervorbringen, wird jedoch nicht darüber hinwegtäuschen können, daß in ihm schon die Vergänglichkeit nistet. Wo solche Ansprüche gestellt werden, wandern Dichter und Bühnenschaffende immer ab, tauchen unter; dies war schon bei den alten Griechen so und hat sich bis heute nicht geändert.

Doch zum Schluß nochmals ein Blick auf unsere Bühnen. Zunächst fällt auf, daß in den Hauptrollen der neueren wichtigsten Stücke vor allem Menschen die Bühnen bevölkern, die sich nicht mehr zurechtfinden. Da ist Lotte im Erfolgsstück der letzten Spielzeit „Groß und klein" von Botho Strauss, die „durch die deutsche Wirklichkeit stolpert". Da sind die Nachthagens im „Ersten Tag des Friedens" von Horst Laube, die sich aus krankhafter Angst vor der Welt in ihrer eigenen Wohnung einzumauern beginnen. Da ist „Pfarrer Koldehoff" von Hartmut Lange, der nicht mehr glauben kann, aber trotzdem krampfhaft einen Beweis Gottes für unsere Zeit fordert. Da ist Frau von Stein in Peter Hacks' Stück, die in ihrer Liebessehnsucht wie ein Clown wirkt. Da ist die Frau Präsidentin in Thomas Bernhards Stück, die immer wieder stereotyp meint, daß der Vikar gesagt habe . . .

Es mag auf den ersten Blick erstaunen, daß diese Figuren auch in einem christlich verstandenen Theater fußen könnten. Wer sich einmal einen Überblick verschafft über das, was in wechselnden Zeiten „christliches Theater" genannt wurde, kann einen Grundtypus herausschälen: die Figur, die im tiefsten Wesen von der Überzeugung geprägt ist, daß es um die Welt schlecht steht und daß nur prinzipielle Menschenliebe darüber hinweghelfen kann. Dieser Ansatz findet sich auch in den derzeitigen Gestalten des modernen Dramas. Der Unterschied zwischen diesem Theater und dem christlich verstandenen liegt jedoch darin, daß es dem weltlichen Theater genügt, den „verkrüppelten Menschen" in Erscheinung treten zu lassen, während das christliche Theater nach einem „Lichtblick"

verlangt, nach einer Deutung aus christlicher Weltinterpretation heraus, nach der Hoffnung, daß nichts rettungslos verloren ist. Es muß aber nicht erstaunen, daß Kritiker nicht selten die oben angeführten Figuren des derzeitigen offiziellen Bühnentheaters mit einem biblischen Vokabular zu charakterisieren versuchen.

Die neueren Stücke des deutschsprachigen Raums zeichnet ein verstärktes, oft überzeichnetes Klima der Resignation aus; zum Problem der Vereinsamung und der Entfremdung von Mensch zu Mensch und vom Menschen zu seiner Umwelt gesellt sich ein tiefwurzelnder Geschichtspessimismus. Das kann jedoch gerade im Theater nicht nur als negativ bezeichnet werden, denn ein Begriff verlangt nach seinem Gegenteil: Feindschaft ruft nach Freundschaft, Unterdrückung nach Freiheit, Resignation nach Hoffnung, Vergänglichkeit nach Zeitlosem, Vereinsamung nach Geborgenheit. Diese Grundtatsache dokumentiert auch das Theater. Max Frischs neuestes Stück „Triptychon", das vom Sterben handelt, muß zur Verdeutlichung vom verhinderten Leben sprechen, muß die Trauergäste über das, was nach dem Tod ist, sprechen lassen; dies geschieht nicht, ohne auch religiös thematisiert zu sein. Hacks' Frau von Stein, die unerfüllt Liebende, flüchtet sich in den Traum des Gegenteils. „Pfarrer Koldehoff" versucht seinen Unglauben mit dem Glauben auszutreiben, auch wenn er sich dabei selbst belügen muß. Der Unterschied zu christlich geprägtem Theater müßte nicht im Ansatz gesucht werden, sondern im „Gegenteil". Während die Gestalten des modernen Dramas in einen Traum, in eine Scheinwelt, in eine Lebenslüge, in Wünsche flüchten, ist für die aus christlichem Verständnis heraus handelnde Person das positive Gegenteil bestimmend: eine Wirklichkeit, die zu tragen vermag.

Es gibt also zahlreiche Ansätze für ein christliches Theater heute. Sie zu sehen verlangt aber eine Öffnung und eine Aktualisierung des traditionellen Theaterverständnisses. Christlich engagierte Dramatiker sind vielleicht deshalb schlechte Anwälte ihrer eigenen Sache, weil sie nach dem Unmöglichen verlangen, sozusagen nach dem Christlichen im Reinformat. Der christliche Auftrag, die Zeichen der Zeit zu erkennen, erstreckt sich aber heute mehr denn je auch auf die modernen, alltäglichen Formen des Dramas.

ANMERKUNGEN

[1] Zusammenstellungen wichtiger Werke in: M. Dietrich, Das moderne Drama (im Kapitel „Die religiöse Entscheidung") (Stuttgart 1974); H. Gerstinger, Theater und Religion heute (Wien 1972).

[2] Eine Zusammenstellung findet sich im Anhang einer Buchausgabe mit Stücken von Breitbach (Frankfurt 1972).

[3] S. z. B. J. Guitton, Dialog mit Paul VI. (Wien 1967) 129.

UMSCHAU

Kirche in Schweden

Die katholische Kirche in Schweden ist eine sowohl späte wie ziemlich unschwedische Erscheinung. Die Schwedische Kirche hingegen versteht sich selbst und wird von den meisten Schweden verstanden als die alte Kirche, die direkte Fortsetzung der Kirche Ansgars und Birgittas. Dieses Verhältnis der beiden Kirchen wird nicht nur von der altertümlichen Liturgie und der Überzeugung von der ununterbrochenen apostolischen Sukzession gestützt, sondern auch von gesetzlichen Bestimmungen. So besitzt z. B. die Schwedische Kirche als eine direkte Fortsetzung der mittelalterlichen kirchlichen Postbeförderung zwischen Uppsala und Rom das sogenannte Dienstsachenprivileg, das heißt, sie frankiert ihre Briefe nicht mit bezahlten Briefmarken, sondern mit einem Stempel ohne Angabe des Preises. Und das Charakteristischste, was man aus staatskirchlicher Sicht über die katholische Kirche sagen kann, ist, daß sie eine ziemlich spät entstandene Erscheinung ist, wenn auch mit einer sehr langen Vergangenheit: Das Bistum Stockholm wurde erst 1954 errichtet und feierte am 4. März dieses Jahres sein 25jähriges Jubiläum.

Die katholische Kirche in Schweden ist geradezu rapide gewachsen. 1954, zwei Jahre, nachdem das schwedische Religionsfreiheitsgesetz angenommen worden war, gehörten ihr nur einige tausend Mitglieder an: einige wenige Schweden, einige früher eingewanderte Kaufleute und andere Facharbeiter, eine Mehrheit von Flüchtlingen der europäischen Nachkriegssituation, zusammen höchstens 15 000 bis 16 000 Personen. Weitere Flüchtlinge kamen 1956 aus Ungarn. Erst während der Hochkonjunktur der sechziger Jahre kam der große Strom der Einwanderer. Die Zahl der Katholiken vergrößerte sich schlagartig und näherte sich damals der Zahl 100 000. Die Unterstützung dieser Einwanderer kann als „die größte Leistung der katholischen Kirche während der vergangenen 25 Jahre" bezeichnet werden, wie der Generalvikar, P. Paul Schmidt, in einem Interview in der schwedischen Kirchenzeitung zur Jubiläumsfeier sagte.

Das betonte auch der Kirchenminister der liberalen Minderheitsregierung, Bertil Hansson, in einer Festrede am 4. März: „Als sich die vielen Einwanderer römisch-katholischen Glaubens und Bekenntnisses niederließen und ihre Einsätze in der schwedischen Industrie und in dem schwedischen Wirtschaftsleben leisteten, haben sie hier ihre eigene Kirche gefunden in einer Weise, die von sozialer Verantwortlichkeit für den ganzen Menschen geprägt war." Er erwähnte auch die Beiträge der katholischen Kirche in der ökumenischen Arbeit und in der Debatte über das Verhältnis zwischen dem Staat und den Glaubensgemeinschaften: „Mit einer 2000jährigen Tradition, mit einem internationalen Überblick und einer weltweiten Erfahrung ist die römisch-katholische Kirche heute ein unentbehrlicher Teil des schwedischen Gesellschaftslebens."

Die Meinung der katholischen Kirche, daß Staat und Kirche getrennt werden sollten, hat der Stockholmer Bischof Brandenburg Ende des vorigen Jahres der Regierung in einem Gutachten vorgetragen. Diese Meinung wird ganz und gar vom Kirchenminister geteilt. Er hat sie im Februar dieses Jahres in der Form einer Regierungsvorlage der Allgemeinen Synode der Schwedischen Kirche vorgelegt. Daneben schlug er verschärfte gesetzliche Bestimmungen vor gegen die Minderheit von jenen Bischöfen und Priestern der Schwedischen Kirche, die sich der Weihe von Pastorinnen und der Zusammenarbeit mit ihnen widersetzen. Diese beiden so widerspruchsvollen Vorschläge – einerseits ausgedehnte Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche, andererseits strengere Gesetzgebung gegen Dissidenten – stießen in der Synode auf einen doppel-

ten Widerstand: Zwar möchten die Priester unter den Synodalen eine vom Staat freiere Kirche; sie widersetzten sich jedoch gegenüber der Regierungsvorlage jeder staatlichen Einmischung in die Koexistenzfrage. Die Laiensynodalen dagegen waren immer Gegner einer Trennung von Staat und Kirche, forderten aber für die Gegner von Pastorinnen eine Verschärfung der gesetzlich vorgeschriebenen Verpflichtung, mit den weiblichen Kolleginnen zusammenzuarbeiten. Das Ergebnis dieser verworrenen Situation war schließlich, daß der Kirchenminister seine beiden Vorlagen von einer knappen Synodenmehrheit zurückgewiesen sehen mußte.

Seit März 1979 scheint Kirchenminister Hansson seine Meinung teilweise geändert zu haben, soweit es die Gesetzgebung gegen die Dissidenten betrifft. Jetzt sagt er, daß er gern eine Debatte darüber haben möchte, ob dieses Problem überhaupt ein Gebiet der Gesetzgebung sei.

Vom Gesichtspunkt der katholischen Kirche ist der Beschluß der Synode in der Staat-Kirchen-Frage sehr zu beklagen, nicht zuletzt im Blick auf die Ökumene und die Rolle der Schwedischen Kirche als einer glaubwürdigen Gesprächspartnerin. Es gibt heute in Schweden Katholiken, die nach dieser Stellungnahme einen seriösen ökumenischen Dialog für schlechthin unmöglich halten.

Unmittelbar nach dem Abschluß der Synode Anfang März 1979 verfaßten der katholische Bischof und der Schwedische Freikirchenrat eine gemeinsame Eingabe an die Regierung und die vier großen Reichstagsparteien. Darin fordern sie, die Staat-Kirchen-Frage solle nach dem negativen Beschluß der Synode nicht auf Eis gelegt, sondern unmittelbar neu zur Behandlung aufgenommen werden. Kirchenminister Hansson reagierte positiv; er möchte natürlich in der Staat-Kirchen-Frage vor der Reichstagswahl im kommenden September noch einmal aktiv werden. Deshalb versprach er eine rasche Untersuchung der Staat-Kirchen-Frage und auch des Meldewesens.

Das Meldewesen ist ein besonders heikles Thema für die katholische Kirche. Sie wird nämlich durch die jetzigen Bestimmungen in einer für die Seelsorge verheerenden Weise daran gehindert, mit den einwandernden Katholiken in Kontakt zu kommen. Zur gleichen Zeit, als das Religionsfreiheitsgesetz 1952 eingeführt wurde, beschloß der Reichstag in aller Stille eine Reform mit dem Ergebnis, daß nur noch die Zugehörigkeit zur Schwedischen Kirche eingetragen wird. In dem Meldewesen gibt es also heute nur die Begriffe: „der Schwedischen Kirche zugehörig" – „der Schwedischen Kirche nicht zugehörig". Dieses anscheinend unerhebliche Detail bedeutet einen fast katastrophalen Hemmschuh für eine Religionsgemeinschaft wie die katholische Kirche, deren Hauptaufgabe mehrere Jahre hindurch die pastorale Arbeit für einwandernde Glaubensbrüder war. Es scheint, als ob der Kirchenminister jetzt bereit wäre, Maßnahmen in diesem Bereich zu treffen. Auch die große sozialdemokratische Oppositionspartei scheint einer Gesetzesänderung zustimmen zu wollen.

Über die andere große Streitfrage der Kirchensynode, die Pastorinnen, kann man wohl nur feststellen, daß eine Mehrheit der Bevölkerung Pastorinnen haben will, daß die Kluft zwischen den beiden Meinungsgruppen immer größer wird und die Bitterkeit in jedem Jahr zunimmt. Entscheidender Stein des Anstoßes für den ökumenischen Dialog braucht diese Frage nicht zu sein.

Ein theologisch viel größeres und gleichzeitig weniger beachtetes Problem liegt darin, daß die Taufe für die Zugehörigkeit zur Schwedischen Kirche nicht gefordert wird. Jedes Jahr werden der Schwedischen Kirche Zehntausende von ungetauften Mitgliedern zugeführt. Das ist nur begreiflich auf dem Hintergrund einer rein zivilrechtlich bestimmten Mitgliedschaft. Es scheint kein größeres Interesse vorzuliegen, die Sache zu korrigieren, weder im heutigen Staatskirchensystem und seinen versprochenen Teilreformen noch in der Neuordnung, wie sie von der Kirchensynode abgelehnt wurde. Die in Schweden aktuelle Volkskirchenauffassung, die eine allzu große Toleranz und eine Kirchendemokratie auf Kosten der Taufe haben will, dürfte einzigartig in der ganzen Christenheit sein.

Die Schwedische Kirche ist voller Gegen-

sätze. Einmal herrscht eine große und fast unfaßbare Lässigkeit. Nur zwei Prozent der Kirchenmitglieder besuchen den Sonntagvormittagsgottesdienst, in Groß-Stockholm 0,8 Prozent. Die durchschnittliche Kollekte pro Jahr und Kirchenmitglied beträgt drei DM. Die Zahl der Priesteramtskandidaten hingegen ist ziemlich gut; die Stellung der Pastoren als höhere Beamte mit Einstufung in gesicherte Gehaltsgruppen und mit festem Pensionssystem wird nicht wenig dazu beitragen. Elf Prozent der Priesteramtskandidaten des ersten Ausbildungsjahrs wohnen mit einem Mädchen zusammen bzw. einem Mann, ohne verheiratet zu sein (nach einer Untersuchung des Religionssoziologischen Instituts Stockholm vor einigen Jahren).

Viele positive Züge sind aber auch hervorzuheben. Es liegt ein gewisser, wenn auch unkorrekter Anspruch in der selbstbewußten Bezeichnung: Schwedische Kirche. Man will gern seine Kirche als eine universelle Größe sehen. Der Ausdruck Staatskirche hat einen negativen Klang. Er wird in einer seriösen Debatte nie gebraucht. Dies deutet auf eine große Selbständigkeit auf der Gemeinde- und Bistumsebene hin. Den Mitgliedern der Schwedischen Kirche ist es weiter völlig fremd, Lutheraner, Evangelische oder Protestanten genannt zu werden. Fragt man den Mann auf der Straße nach einer lutherischen Kirche, kann er nicht antworten, oder er verweist nach langer Bedenkzeit auf ein kleines Bethaus, das irgendeiner unbedeutenden lutherischen Freikirche gehört. „Lutherisch" ist eine Bezeichnung, die den Vertretern der Schwedischen Kirche im internationalen Bereich aufgenötigt wurde, weil solche Präzisierungen notwendig sind, wenn es um große Kirchengemeinschaften geht.

Ferner hat die Schwedische Kirche immer noch eine verhältnismäßig feste Stellung in der Bevölkerung: 80 Prozent werden getauft, 72 Prozent konfirmiert, 60 Prozent lassen sich kirchlich trauen, über 90 Prozent werden kirchlich beerdigt. Wieviel echte Glaubenskraft in diesen Zahlen zum Ausdruck kommt, sei einmal dahingestellt.

Im Bereich der Liturgie, des Kirchengesangs und der Bibelübersetzung dürfte die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat im Vergleich mit anderen Ländern einzigartig sein, auch dadurch, daß sie bisher reibungslos gelaufen ist und gute Resultate erbracht hat. Die neue Liturgie von 1976 kann von der katholischen im Grund nur dadurch unterschieden werden, daß das eucharistische Gebet sehr mager ausgeformt worden ist. Das Gesangbuch, ebenfalls von 1976, ist von den Gemeinden neben dem alten bereits gut anerkannt. Die Übersetzung des Neuen Testaments wird nach acht Jahren Arbeit 1980 veröffentlicht, die des Alten Testaments aller Voraussicht nach zehn Jahre später.

In Schweden dauerte es länger als in den übrigen skandinavischen Ländern, bis die Katholiken voll anerkannt waren. Noch 1858 wurden vier schwedische Katholiken wegen ihres Glaubens des Landes verwiesen; das Stockholmer Konsistorium hatte auf die Gerichte Druck ausgeübt, dem Religionsfreiheitsparagraphen der Verfassung von 1809 zum Trotz. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden die antikatholischen Stimmungen schwächer. Zu einem Durchbruch kam es auf der Vollversammlung des Weltkirchenrats in Uppsala 1968: Dort wurden die Katholiken von den Schweden zum erstenmal als Mitchristen betrachtet und behandelt. Ein anderer Wendepunkt war die Allchristliche Tagung in Göteborg 1972, im selben Jahr, in dem die katholische Kirche in den Schwedischen Ökumenischen Rat als Vollmitglied aufgenommen wurde. Der frühere Antikatholizismus offenbart sich nunmehr nur noch ganz vereinzelt, zum Beispiel vor zwei Jahren in Stockholm. Damals versuchten ein paar hundert Persönlichkeiten aus dem kulturellen Leben, Schriftsteller und Künstler, durch eine öffentliche Unterschriftensammlung und unter lebhafter Beteiligung der Presse zu verhindern, daß die St.-Eugenia-Gemeinde ihr Haus (Kungsträdgårdsgatan 12) als Kirchenbau in Gebrauch nehme, weil dies für die Mieter, einen Kunstsalon und Künstlerateliers, Nachteile mit sich brächte.

Eines der Probleme der katholischen Kirche in Schweden ist die Beschaffung der finanziellen Mittel. Sie ist zum großen Teil auf Unterstützung von außen angewiesen, oft aus Ländern, wo die Spender einen niedrigeren Lebensstandard als die schwedischen Katholiken haben. Die Konvertiten sind an das Kirchensteuersystem der Schwedischen Kirche gewöhnt. Die Einwanderer senden ihr Geld an Verwandte in ihren Heimatländern, sobald sie den eigenen Lebensstandard mit Auto, Farbfernseher und Sommerhäuschen gesichert haben (1977 überwiesen sie mehr als 104 Millionen DM). Diese Situation ist für die katholische Kirche natürlich auf die Dauer unmöglich und demoralisierend. Die Gläubigen müssen zu einem ganz anderen Geist der Opferfreudigkeit erzogen werden.

In seiner Rede bei der Fünfundzwanzigjahrfeier des Bistums am 4. März zitierte Bischof Brandenburg die päpstliche Bulle „Profecit valde" von 1953, mit der das katholische Bistum Stockholm errichtet wurde. Dort hieß es, in Schweden sei es „gewaltig vorwärtsgegangen", und es sei zu hoffen, „daß die katholische Kirche ihre frühere Bedeutung wiedererlangen werde". Damit war man wohl ein wenig zu optimistisch. Auf die katholische Kirche in Schweden richten sich jedoch heute große Erwartungen. Es hängt für sie Entscheidendes davon ab, ob und wie sie diesen Erwartungen gerecht wird. *Rune P. Thuringer SJ*

Herrschaftswissen

Schon zu einer Zeit, da die breiten Massen der Menschen in verschiedenen Ländern noch kaum etwas voneinander wußten, sprach man von der „Gelehrtenrepublik", in der über alle Länder-, Sprach- und Kulturgrenzen hinweg geistiger Austausch stattfand. Auch damals war Wissen schon Macht. Aber die damals gepflegten Wissenschaften gehörten dem Bereich der Geisteswissenschaften an, waren vorzugsweise Philosophie und Theologie; dementsprechend übten sie ihre Macht im geistigen Raum aus. So war das Denken der Gelehrten jahrhundertelang prägend für die Geisteswelt des Orbis christianus, der sich irrtümlich für die Welt hielt; in weiteren Jahrhunderten hat dieses gelehrte Denken umgekehrt die Einheit dieser Geisteswelt wieder zerstört; ähnliches gilt von dem Ausbreitungsbereich des Islams, der insoweit auch eine Welt für sich war.

Aber dieses gelehrte Denken und Wissen, das wir nach unserem heutigen Wissenschaftsverständnis, namentlich im Gegensatz zu den sogenannten exakten oder nomothetischen Disziplinen, als Metawissenschaft anzusprechen geneigt sind, war noch kein Herrschaftswissen in unserem heutigen Sinn. Als Lenkungsinstrument untauglich, war dieses Wissen praktisch ineffizient; darum konnte man den Betrieb dieser Wissenschaft unbedenklich sich selbst überlassen. Die Gelehrten blieben unter sich; ihr Denken, ihr Forschen und ihr Verkehr untereinander hielt sich an Brauch und Überlieferung; diese „konventionelle" Regelung reichte völlig aus.

Das wurde anders, seitdem die im heutigen Sprachsinn „wissenschaftlichen" Disziplinen entstanden; der Wandel beschleunigte sich in dem Maß, wie sich diese Disziplinen fortschreitend immer mehr spezialisierten. Seither stehen die Vertreter dieser Wissenschaften, die „Wissenschaftler" (nicht mehr „Gelehrten"!) von Beruf, im weltweiten Austausch miteinander und liefern der Menschheit das geistige Rüstzeug, um die Welt und das Geschehen in ihr in immer höherem Grad der Beherrschung durch den Menschen zu unterwerfen, die Geschicke nicht nur des einzelnen, sondern auch der sozialen Gruppen, der Völker und Länder, ja der Menschheit insgesamt in die eigene Hand zu nehmen und nach vorbedachtem und willentlich festgelegtem Plan zu gestalten. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung dafür ist die ganz und gar auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute Kommunikationstechnik und die dadurch ermöglichte internationale Kommunikation.

In dem Maß, wie in aller Welt die praktischen Berufe das unmittelbar in die Praxis

umsetzbare heutige Wissen sich aneignen, ihre Tätigkeit an ihm ausrichten und dank seiner deren Effizienz immer höher steigern, bleiben immer weniger Dinge dem natürlichen Ablauf, dem Zufall oder der Willkür überlassen und werden heute weltweit alle Kulturbereiche (die Religion allenfalls ausgenommen) nach wissenschaftlicher Methode betrieben und dadurch uniformiert. Wesentlichen Anteil daran hat die fortschreitende Alphabetisierung der Massen, indem sie geschichtliche Überlieferung abbaut und örtliches Herkommen verdrängt; an deren Stelle tritt die weltweite *uniforme Rationalität.*

Dem kommt von der anderen Seite entgegen, daß die politischen und anderen Groß- und Riesengebilde mit ihrer oft äußerst verwickelten Struktur sich nur verwalten lassen und jeder einzelne Kultursachbereich sich heute nur noch betreiben läßt mit Hilfe von Methoden und unter Anwendung technischer Apparaturen, die immer wieder auf den neuesten Stand wissenschaftlicher Erkenntnis gebracht werden müssen. Gesunder Menschenverstand gepaart mit Erfahrungswissen reicht dafür längst nicht mehr aus; vielmehr ist das Ausmaß des insgesamt dazu benötigten Wissens und des zu seiner Beschaffung erforderlichen Aufwands an Forschung und Forschungsmitteln derart groß geworden, daß es nur noch in *internationaler Zusammenarbeit* und internationaler Arbeitsteilung bewältigt werden kann.

Unter diesen Umständen besteht nicht nur innerstaatlich, sondern weltweit das dringende Bedürfnis nach einem Mindestmaß an *Regelung des Wissenschaftsbetriebs* in Lehre, Forschung und Anwendung. Beschaffung und Verbreitung dieses Wissens dürfen nicht mehr dem bloßen Zufall überlassen bleiben; ebenso darf dem zufälligen Inhaber dieses Wissens nicht uneingeschränkt freistehen, welchen selbstnützigen Gebrauch er davon macht; man braucht dabei gar nicht gleich an Atomforschung und Kernspaltung zu denken; auch Geheimhaltung oder Vorenthaltung von Wissen, das zur Abwendung von Gefahren oder zur Linderung von Not dienlich sein könnte, Aufrechterhaltung der Unwissenheit (s. umgekehrt „Alphabetisierung"!) kann in hohem Grad gemeinschädlich sein.

Weltweite Verbreitung wissenschaftlicher Forschung und der durch die Forschung erzielten Erkenntnisse erfordert unter anderem, daß die Urheber und deren kommerziellen Vermittler (z. B. die Verlage) gegen wirtschaftliche Auswertung der Ergebnisse durch Unbefugte (bei Büchern durch sogenannte „Raubdrucke") international geschützt sind. Dieser Schutz kann nur durch die staatliche Zwangsgewalt wirksam gewährt werden; darum haben die Staaten internationale Abkommen darüber geschlossen, ohne die die Wissenschaft, wie wir sie heute verstehen und betreiben, nämlich als ein an keine Ländergrenzen gebundener, vielmehr in weltumspannender Gemeinschaft betriebener Kultursachbereich, wohl kaum möglich wäre.

Ähnlichen internationalen Schutzes bedarf die *Informationsfreiheit* überhaupt als Grundlage freier öffentlicher Meinungsbildung. Die öffentliche Meinung nicht nur eines Landes, sondern der Welt oder doch großer Teile der Welt wird heute mittels hochtechnisierter Massenkommunikationsmittel („Medien") vom Zeitungsdruck bis zum Fernsehen über Satelliten „gemacht". Eine gewisse internationale Regelung, beispielsweise durch Verteilung der Wellenlängen, besteht zwar; für sich allein reicht sie jedoch bestimmt nicht aus.

Im Zeitalter der Elektronik kommt aber noch eine neue Art von Herrschaftswissen hinzu. Mittels elektronischer Datenverarbeitung läßt sich Wissen beschaffen, anreichern und jederzeit abrufen, das nicht nur einen uneinholbaren Informationsvorsprung verschafft, sondern sich dazu benutzen läßt, eine unerhörte, bis dahin unvorstellbare Macht über Menschen auszuüben. Darum das Bemühen um Datenschutz: Wer darf Daten speichern? Wer hat Zugriff auf die gespeicherten Daten? Auch hier genügt innerstaatliche Regelung nicht; gerade hier ist internationale Regelung unerläßlich, allerdings auch ganz besonders schwierig zu verwirklichen.

Oswald von Nell-Breuning SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

VOLK, Hermann: *Gesammelte Schriften.* Bd. 3. Mainz: Grünewald 1978. 333 S. Lw. 29,50.

Die Vollendung des 75. Lebensjahrs des Mainzer Kardinals bot den Anlaß, sieben seiner frühen Schriften – bis auf eine aus der Zeit der Lehrtätigkeit des Dogmatikers vor dem Konzil stammend – in einem handlichen und preiswerten Band zu sammeln und erneut zugänglich zu machen. Der Autor weiß, daß Theologie in den letzten Jahrzehnten manche Wandlung erfahren hat. „Es ist jedoch die Frage, ob in der Theologie alles so neu ist, daß man Altes gar nicht mehr zu lesen braucht" (10), bemerkt er im Vorwort (9–18). Die behandelten Themen bieten in der Tat Wichtiges und Bedenkenswertes. Es geht an mit „Zur Theologie des Wortes Gottes" (19–35) und „Glaube als Gläubigkeit" (36–97), d. h. mit der Grundlegung des Christseins in der Offenbarung durch Gott und in der Antwort des Menschen. Darauf bauen die weiteren Beiträge auf: „Sonntäglicher Gottesdienst" (98–132), „Gott lebt und gibt Leben" (133–184), „Das christliche Verständnis des Todes" (185–235), „Das neue Mariendogma" (236–298) und „Das Sakrament der Ehe" (299–328). Hinzugefügt ist eine Übersicht über die Veröffentlichungen (329–333) von H. Volk.

Aufschlußreich erweist sich die Zusammenstellung sowohl für das Theologisieren vor dem Konzil wie für das Denken des Verfassers. Die etwas speziell anmutenden Titel dürfen aber nicht verführen, Sonderuntersuchungen zu erwarten. Auf der Basis einer intensiven Bibelkenntnis und unter lebendiger Berücksichtigung etwa von Enzykliken wie „Mystici Corporis", „Mediator Dei" und „Humani generis" werden Grundfragen vertieft: Wort und Tun, Person und Zeugnis, Leben und Tod, Kirche und Lehre und anderes derart kommen zur Sprache. Sachlich ist eindrucksvoll belegt, wie lebendig katholische Theologie auch vor dem Zweiten Vatikanum war. Methodisch heben sich die Beiträge durch ein meditatives, umsichtiges Vorgehen von einer heute vielfach vorherrschenden theologischen Unruhe ab. Eine gute Erinnerung.

K. H. Neufeld SJ

Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch. Hrsg. v. Karl LEHMANN und Albert RAFFELT. Freiburg, Köln: Herder, Benziger 1979. 53, 469 S. Lw. 48,–.

Welchen Sinn kann ein „Karl-Rahner-Lesebuch" haben? Es kann jenen, die sich noch nie mit Rahner befaßten, zumal den jungen Theologen von heute, einen ersten Zugang zu seiner Theologie eröffnen und sie – hoffentlich – zu weiterem Studium animieren. Es kann jene, die in den fünfziger Jahren erste Beiträge Rahners lasen, mit der Fülle der inzwischen vorgetragenen Gedanken und Anregungen konfrontieren. Es kann endlich jene, die von Rahner irgendwo in der Tagespresse oder im Fernsehen hörten und neugierig wurden, zu einer fortschreitend tieferen Begegnung mit Rahner führen, ob er nun aufs erste faszinierte oder eher in eine Distanz zu sich zwang. Mit diesen drei Sinnbestimmungen wurden mögliche Zielgruppen dieser Publikation genannt; es wird auch die Schwierigkeit des Unternehmens deutlich, nämlich aus dem weitgefächerten Werk Rahners jene Stücke auszuwählen, die einerseits exemplarisch für Rahners Theologie sind, andererseits die ganz unterschiedlichen Erwartungen von Generationen, Meinungsgruppen und Christenmenschen erfüllen. Man darf sagen, daß die beiden Herausgeber gut ausgewählt und trefflich die Beiträge zu einem übersichtlichen Ganzen geordnet haben. Es könnte nur als Beckmesserei gewertet werden, wenn man diesen oder jenen Beitrag vermißte. Wichtiger scheint die Kritik, daß laut

Anmerkung zum Aufbau des Buchs (48*) zuweilen nicht unbedeutende Eingriffe in die Textgestaltung der Beiträge vorgenommen und vor allem die Auslassungen im Text nicht kenntlich gemacht wurden. Ein geschönter Rahner dürfte nicht der ganze Rahner sein; denn es bleibt doch unbestritten, daß es Rahner seinen Lesern zuweilen auch schwer machen kann, ihm zu folgen. – K. Lehmann eröffnet den stattlichen Band mit seinem überarbeiteten, bereits früher einmal publizierten „Porträt" K. Rahners. Darin führt er, informiert und sensibel, in die Herkunft Rahnerscher Theologie ein. Ein Lesebuch, das man nur empfehlen kann. *R. Bleistein SJ*

Mut zur Tugend. Von der Fähigkeit, menschlicher zu leben. Hrsg. v. Karl RAHNER und Bernhard WELTE. Freiburg: Herder 1979. 248 S. Lw. 24,80.

Die Tugend – als Wort und Wirklichkeit – wird an der Börse der Öffentlichkeit zu einem niedrigen Preis gehandelt. Um so notwendiger wird jedem, dem Tugend der einzige Zugang zu geprägter, zumal christlicher Menschlichkeit ist, das Plädoyer erscheinen, das in dieser Festschrift für Dr. Robert Scherer, langjährigem theologischen Lektor des Verlags Herder, gehalten wird. Freunde und Mitarbeiter haben in ihren Beiträgen Miniaturen verfaßt, in denen in einem ernst-heiteren Stil von Tugenden die Rede ist: von Selbsthingabe, Zucht und Maß, Gelassenheit, Zivilcourage, Freundschaft, Trost und Trösten, Geduld, die aus dem Glauben kommt, von der Heiterkeit der älteren Menschen und vielen wichtigen Haltungen des alltäglichen Lebens. Was die einzelnen Beiträge gleichsam zur Lektüre aufdrängt, ist die bei ihrer Ausarbeitung investierte Phantasie. Wer hätte schon je einen Brief des Thomas von Aquino an Karl Rahner gelesen (zumal aus der Feder von Yves Congar)? Wie konnte Martin Luther einen Sendbrief an Johannes XXIII. schreiben (den O. H. Pesch auffand und mit Anmerkungen versah)? Wie kann heute den Erzbischof von Freiburg, Konrad Gröber, der bereits 1948 verstarb, ein Brief von Josef Gülden (Leipzig) erreichen? Und wer wüßte je, was Janusz Korczak am 4. August 1942 niederschrieb, bevor er am anderen Morgen sich mit 200 Waisenkindern auf den Weg in das Vernichtungslager machte? Eugen Kogon hat es nachgelitten und niedergeschrieben: „Mit den Verlorenen gehen". Dieses die Zeiten überspringende und zugleich verbindende Gespräch offenbart nicht nur die Zeitlosigkeit der Tugend, sondern vor allem ihre schwebende Verbindlichkeit. Von der beglückenden Faszination der Tugend (fern aller Moralin-Säure) ist also auch etwas in der Machart dieses Buchs zu entdecken. Die Form wirbt für den Inhalt, der Inhalt ermutigt zur Tugend und die Tugend selbst wird hoffentlich befähigen, „menschlicher zu leben". Ein reizvolles Geschenk an den Jubilar, und ebenso an einen jeden Leser. *R. Bleistein SJ*

GRUBER, Lambert: *Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner.* Frankfurt: Lang 1978. 313 S. (Disputationes Theologicae. 6.) Kart. 59,–.

Parallelen, ja innere Beziehungen zwischen dem Denken Fichtes und K. Rahners wurden schon früh behauptet. Rahner selbst staunte darüber am meisten; er hat sich in der Tat „nie ausdrücklich mit Fichte beschäftigt" (271). Die vorliegende Bonner Dissertation verspricht Auskunft; was daran ist, möchte sie exemplarisch am Beispiel der Gotteslehre klären. Einleitend behandelt sie Vorwürfe von E. Simons an die Adresse des Theologen (15 bis 27), bietet dann in einem breit angelegten Referat eine Skizze „Das Denken Joh. G. Fichtes" (29–163), stellt anschließend ähnlich „Das Denken Karl Rahners" (165–269) vor und endet mit „Die Gotteslehre Fichtes im Vergleich zu Rahner" (271–302) sowie einer Schlußbemerkung (303–305) und einem Literaturverzeichnis (307–313).

Umfangmäßig liegt das Schwergewicht auf der Darstellung des Fichteschen Denkens, das im Anschluß an P. Baumanns und J. Drechsler als Entwicklung vom absoluten Ich über das absolute Wissen zum absoluten Sein unter Voraussetzung eines ethischen Glaubens gezeichnet wird. Die Skizze der Rahnerschen Theologie stützt sich zunächst auf eine umfängliche Inhaltswiedergabe von „Hörer des

Wortes" (181–206) – nach zusammenfassenden Bemerkungen über „Geist in Welt" –, um dann in maßgeblicher Anlehnung an P. Eicher (208) sowie unter Aufnahme von Gedanken K. Lehmanns u. a. (219) formale und inhaltliche Grundzüge noch einmal zusammenzustellen, die den wissenschaftlichen Beitrag Rahners allgemein kennzeichnen. Die zahlreichen Zitate erleichtern die Lektüre nicht. Bedauerlicherweise kommt in den globalen Darlegungen der Gottesbegriff bzw. die Gotteslehre Rahners nicht wirklich in den Blick, die nicht unter Übergehung seines Beitrags „Theos im Neuen Testament" (Schriften I 91–167) dargestellt werden kann. Wäre er berücksichtigt, dann müßte als Ergebnis des Vergleichs mit Fichte ganz entschieden der in der Sache prinzipielle Gegensatz herauskommen, der hier gegen ein paar formale und bis zur Bedeutungslosigkeit generelle Parallelen den Ausschlag gibt. *K. H. Neufeld SJ*

Schillebeeckx, Edward: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung.* Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie. Freiburg: Herder 1979. 150 S. (Quaestiones Disputatae. 78.) Kart. 28,50.

Zwischenberichte sperren sich in ihrer Vorläufigkeit gegen Vorstellung und Wertung; als Gesprächsbeitrag erweisen sie sich meist wenig nützlich, weil sie als „Bericht" vorgegebene Fakten vermitteln wollen, sich mit ihrem „Zwischen" aber einen Vorbehalt sichern. „Quaestio" wie „Disputatio" sind blockiert. So scheint auch dieser neue Schillebeeckx in erster Linie als Vorbereitung eines dritten Jesusbuchs gemeint, das der Autor nach zwei dickleibigen, insgesamt über 1500 Seiten umfassenden Bänden über Jesus und über Christus zu schreiben und zu publizieren gedenkt (vgl. 120, 122). „Und gerade aus dem erhofften dritten Teil meiner Trilogie über Erfahrung von Heil von Gott her in Jesus soll hervorgehen, daß das innere Band zwischen Soteriologie und Christologie pneumatologisch ist" (114). Allerdings, die Durchführung dieser und ähnlicher Andeutungen wird nicht vorweggenommen. Aufgegriffen werden vielmehr verschiedene Fragen, die nach den veröffentlichten Bänden auftauchten; es wird ergänzt, präzisiert, korrigiert und kräftig defendiert.

Die „Einführung" (9–11) weist denn auch auf die Reaktionen hin, die nicht ganz den Erwartungen des Autors entsprachen. „Der Weg zum Christentum in einer modernen Welt" (13–18) bietet eine knappe Situationsbeschreibung, aus der schon die Bedeutung von „Erfahrung" erhellt, auf die es Schillebeeckx vor allem ankommt. „Es begann mit einer ganz bestimmten Erfahrung" (19–28) steht über dem zweiten Kapitel, in dem es besonders um Interpretation und Denken geht. Dem folgt „Heilserfahrung, gemacht an Jesus, und erste christliche Namengebungen" (29–61); der Sinn von Schillebeeckx' historischer Jesusforschung soll hier gegen Mißverständnisse ins rechte Licht gerückt werden. Ein etwas kürzeres Zwischenkapitel „Aktuelle Benennung Jesu: lebendige Tradition dank erneuter Erfahrung" (62–76) leitet über zum umfangreichsten Stück der ganzen Äußerung „Fundamentale Diskussionspunkte" (77–124). Unter diesem etwas farblosen Titel kommt endlich auch einiges über die Auferstehung zur Sprache (88–110), die man nach Umschlag- und Titelblatt als eigentliches Thema erwartete. Das Schlußkapitel „Reich Gottes: Schöpfung und Heil" (125–145) bringt Bemerkungen zur Schöpfungslehre und der Schluß einen „Epilog – Ja oder nein, ist für Sie Jesus noch Gott?" (146–149), eine nach Meinung des Autors eigentlich überflüssige Frage. Am Ende sind noch „Wichtige Rezensionen von ‚Jesus, die Geschichte von einem Lebenden'" (150) verzeichnet.

Die Auseinandersetzung mit der Kritik, die sich gegenüber dem ersten Jesusbuch erhob, wird auch mit Aussagen aus dem zweiten Buch geführt und gelegentlich gar mit Hinweisen auf das noch unveröffentlichte dritte. Dabei kann Schillebeeckx dennoch nicht umhin, Anlässe zu Mißverständnissen, gewisse Unbestimmtheiten usw. in seinen eigenen Texten zuzugeben; die entsprechenden Erklärungen überzeugen sachlich-theologisch vielfach nicht, so verständlich sie auf psychologischer Ebene anmuten. Diese Erklärungs- und Absicherungs-

gefechte sind ohnehin nur von Interesse, wenn man die erwähnten Bände gelesen hat. Soweit dieses Buch darüber hinausgeht – etwa im letzten Kapitel – bietet es mit seinen dringend der Nuancierungen und Begründungen bedürftigen summarischen Behauptungen nur Anlaß zu neuen „Mißverständnissen"; jedenfalls müßte man – bedeuten diese Formulierungen, was sie sagen – heute auch von katholischer Seite wünschen, daß ein Luther wieder kräftig auf die Realität von Sünde und Schuld des Menschen hinweist, die sich nicht so einfach in Schöpfungsendlichkeit einplanieren läßt und auch etwas mit Erlösung und Heil durch Jesus Christus zu tun hat.

K. H. Neufeld SJ

Nocke, Franz-Josef: *Liebe, Tod und Auferstehung.* Über die Mitte des Glaubens. München: Kösel 1978. 174 S. Kart. 19,80.

Das Buch geht von der Frage aus, inwiefern Selbstverwirklichung und sich – letztlich bis zum Tod – hingebende Liebe miteinander vereinbaren lassen. Die Antwort findet der Verfasser, indem er eine große Anzahl von sehr beeindruckenden Zeugnissen der Weltliteratur und von Vorgängen des täglichen Lebens mit den Aussagen der Schrift und den Einsichten der Theologie zu Liebe, Tod und Auferstehung in Beziehung setzt. Er beschreibt konkrete Glückserfahrungen mit Liebe, Freundschaft und sozialem Engagement sowie die Ängste und Risiken, die sie begleiten, und findet Entsprechungen in dem biblischen Appell zur Nächsten- und Gottesliebe, in der Verheißung des Lebens, die dieser Liebe zugesagt ist, und in der scheinbar paradoxen Aussage, daß „sein Leben gewinnt, wer es verliert". Dieses Paradox erfährt jeder Liebende als Sinn in der Proexistenz, als Freiheit durch Bindung einerseits, als Mit-Leiden am Leid und am Versagen des Geliebten, als Selbstverlust andererseits. Er macht damit eine Erfahrung, die dem Sterben ähnlich ist; auch dieses Sterben stellt sich dem Glaubenden nämlich als Selbstverlust und Vollendung dar. Sterben so sehen zu können (und nicht als bloßes Ende oder gar nur als Zerstörung) wird ermöglicht durch die Botschaft von der Auferstehung, die mehr ist als ein freundliches Nachspiel zu den ambivalenten Erfahrungen dieses Lebens, nämlich die eindeutige Inkraftsetzung und Vollendung der hier gelebten Liebe. „Wer sich hingibt, sich hingebend weggibt, wer an seiner Liebe stirbt, geht in seinem Tod nicht unter, sondern kommt gerade darin zur Erfüllung seiner Liebe, zu denen, die er liebt, und zu sich selbst" (143).

Der Verfasser gibt eine eindeutige und überzeugende Antwort, wie Liebe und Selbstverwirklichung miteinander zu verbinden sind. Er kann so – vor allem junge Menschen – ermutigen, Bindungsängste abzubauen und das Wagnis der Liebe einzugehen. In der Art und Weise, wie er Lebenserfahrungen mit Glaubensaussagen vermittelt, weist er exemplarisch die Relevanz des Glaubens auf: Nicht an den Rändern, sondern in der Mitte des Lebens.

W. Molinski SJ

Jugend

Haack, Friedrich-Wilhelm: *Jugendreligionen.* München: Pfeiffer 1979. 435 S. Kart. 29,80.

Inzwischen sind viele Publikationen auf den Büchermarkt gekommen, um das schwierige Phänomen der sogenannten Jugendreligionen zu erklären. Da gibt es die reißerisch geschriebenen, wenig präzise informierenden Bücher von E. Fuchs, Jugendsekten (München 1979) und H. Nannen, Die himmlischen Verführer (Hamburg 1979). Seriös in der Darstellung wie in der Beurteilung sind: M. Mildenberger, Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch (Frankfurt 1979) und M. Müller-Küppers, Fr. Specht, Neue Jugendreligionen (Göttingen 1979). Es war an der Zeit, daß Fr.-W. Haack, der Ende 1974 den Begriff „neue Jugendreligionen" geprägt und in manchen Broschüren bereits Stellung bezogen hat, eine umfassende Darstellung über „Ursachen, Trends, Reaktionen" publizierte. Dieses Buch

liegt nun vor und versucht, nicht nur Herkunft und Methoden der einzelnen Jugendreligionen darzustellen. Es unternimmt auch, ihre Ursachen herauszuarbeiten. Haack entdeckt sie in der Zweckhaftigkeit einer hochindustrialisierten, technischen Gesellschaft, die nur Verluste an Geborgenheit, Zukunft und Sinn aufzuweisen hat (64–76). Wichtig ist seine Aussage, daß es unfair und auch wahrheitswidrig wäre, der kirchlichen Jugendarbeit den „schwarzen Peter" zuzuschieben, weil sie angeblich versagt habe. Das Problem liege an anderer Stelle. „Es scheint so zu sein, daß die Jugendreligionen nur ein bestimmter, scharf umrissener und aufzeigbarer Mosaikstein in einem nach und nach hervortretenden Bild sind: einer voll religiöser Sehnsüchte steckenden und mit wenig religiösen Erfüllungsmöglichkeiten behafteten, nach Erlösung und seelischer Befreiung sich sehnenden neuen Gesellschaft" (337). Die Frage an die Kirchen lautet also, ob es ihnen gelinge, jene religiösen Grundstimmungen und Erwartungen durch kirchlich geprägte Formen „aufzugreifen", bevor sie sich – vagabundierend – auf alle möglichen aufregenden und aufreizenden Objekte und Subjekte gleichsam niederlassen. Damit sind die Kirchen erneut mit der Säkularisation konfrontiert.

Haack versteht es, seine Kenntnisse und seine Anliegen deutlich darzustellen. Seine Behauptungen sind gut dokumentiert. Der Verzicht auf manche Überzeichnungen (etwa zum Religionsunterricht, 329) und manche Wiederholungen hätten dem Buch als ganzem genützt. Trotzdem ist es die bislang beste Publikation zum Thema Jugendreligionen.

R. Bleistein SJ

Die überflüssige Generation. Jugend zwischen Apathie und Aggression. Hrsg. v. Claus Richter. Königstein: Athenäum 1979. 223 S. Kart. 16,80.

Den Standort der heutigen Jugendgeneration „zwischen Apathie und Aggression" auszumachen, provoziert weniger als der Titel des Buchs: „Die überflüssige Generation". Vermutlich wollten die Autoren mit dieser Sammlung recht unterschiedlicher, engagierter Beiträge provozieren. Nur eines leisten die Texte nicht: die heutige Generation zu beschreiben und Hilfen für manche Ratlosigkeiten anzubieten; denn die Beiträge – einige ausgenommen – berichten nur die Kümmernisse jener gealterten Revolutionäre von 1968, die mit der heutigen Jugendgeneration nicht zufrieden sind. Der Titel des Buchs müßte demnach treffender heißen: Die gealterten Berufsjugendlichen voll Apathie und Aggression. Von diesen sich modisch-pessimistisch gebenden Beiträgen heben sich die Ausführungen von D. Baacke (Krisen und Probleme des Jugendalters), M. Rommel (Die überflüssige Generation – übersteigerte Hoffnungen) und Chr. Graf von Krockow (Das Mißverhältnis der Erfahrungen. Versuch zu einem Dialog) wohltuend ab; denn sie berichten uneingefärbte Tatsachen und ermutigen auch, sich in den Dialog mit den jungen Menschen einzulassen. Da wird nicht nach dem Mund geredet. V. Krockow wirft den Jugendlichen vor: „Ihr seid so wenig, viel zu wenig jung. Wollte man eine Formel finden . . ., so könnte sie in grober Zuspitzung womöglich heißen: die vergreiste Generation. Soviel Tristes, Graues, Unfrohes, soviel Gleichgültigkeit, Verzagtheit, Verdrossenheit, auch Wehleidigkeit – als sei das ganze Leben als eine einzige Enttäuschung schon vorüber, noch ehe es richtig begann" (211). Nur im spannungsreichen Miteinander der Generationen wird sich die heutige Not und Gefahr, die bei den Jugendlichen nicht zu übersehen ist, bewältigen lassen. Da nützen weder Klagen noch Anklagen, wenn sie im Verdacht des Selbstmitleids (M. Rommel) oder Wehleidigkeit (von Krockow) stehen. Lediglich diese Beiträge sind hilfreich zur Beurteilung der heutigen Jugendgeneration. Die anderen Texte, deren Verfasser zwischen 1939 und 1949 geboren sind, instruieren dagegen nur über die Unfähigkeit einer Generation, die sich ideologisch eingesponnen (vielleicht auch eingerichtet) hat, sich von der (abstrakten) Utopie von gestern befreien zu können, sich durch die Realität befreien zu lassen. Auch dieser Tatbestand ist bedenklich. Nur berechtigt er keinen, die ihm nachfolgende Generation zu entmutigen, indem er sie als „überflüssig" erklärt.

R. Bleistein SJ

Wirtschaft und Gesellschaft

ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 30: Zur Verfassung der Freiheit. Festgabe für Friedrich A. von Hayek. Stuttgart: Fischer 1979. XV, 455 S. Kart. 68,–.

Von den 28 Beiträgen zu dieser Festgabe für F. A. v. Hayek sind einer in französischer, 13 in englischer und 14 in deutscher Sprache geschrieben. Besonders reizvoll sind gleich die beiden ersten. *K. Popper*, „Epistemology and Industrialization" (1–20), und *C. Nishiyama*, „Anti-Rationalism or Critical Rationalism" (21–41). Hayek hatte sich zum Anti-Rationalismus bekannt, jedoch, als das mißverstanden wurde, geäußert, die von Popper geprägte Bezeichnung „kritischer Rationalismus" bringe vielleicht treffender das zum Ausdruck, was er meine. In dem ersten Beitrag entwickelt Popper seine Position, die seiner Meinung nach sich nicht völlig mit derjenigen deckt, die er den Liberalen „von Heine bis Hayek" zuschreibt. Der unverkennbar seinem Lehrer Hayek auch menschlich sehr nahestehende japanische Autor des zweiten Beitrags greift das auf, erläutert Hayeks Position und räumt Differenzen aus. So bilden diese beiden Beiträge eine gute Einführung in die Festgabe, die – von verschwindenden Ausnahmen abgesehen – ganz in diesem vornehmen Sinn gehalten ist. Hayek wird höchst respektvoll behandelt; das bedeutet aber durchaus keine Beweihräucherung oder Verhimmelung. Zwei Beiträge, *H. H. Rupp*, „Zweikammersystem und Bundesverfassungsgericht" (95–104), und *A. Woll*, „Das Währungssystem einer freiheitlichen Ordnung" (411–421), nehmen sich sogar die Freiheit, zwei Vorschläge Hayeks, die er allerdings selbst vielleicht nicht ganz ernst genommen hat, als utopisch zu erweisen. Auch in anderen Beiträgen findet sich neben lebhafter Zustimmung auch manche substanziierte Kritik. Ich nehme an, daß Hayek selbst das als ihn ehrend wertet und seine Freude daran hat.

Weitaus die meisten Beiträge vermeiden Dogmatismus und Triumphalismus und lassen erkennen, daß ihre Verfasser nicht nur um die Grenzen liberalen Welt- und Wirtschaftsverständnisses wissen, sondern auch zu ehrlicher Auseinandersetzung mit dagegen erhobenen Einwendungen bereit sind. Sogar leichte Selbstironisierung fehlt nicht, so wenn *G. Malagodi* seinen Beitrag „The Market and Planning" (45–60) dahin zusammenfaßt: „Planning must be limited, but for the very purpose of limiting planning to the necessary minimum, there has to be some planning" (60). – Durch eine ungeschickte Äußerung hatte Hayek den Eindruck erweckt, er lehne soziale Gerechtigkeit verständnislos ab; dazu bringt *C. Watrin* in „Grenzen der Gleichheit in einer freiheitlichen Ordnung" (159–175) die nötige, den Anstoß ausräumende Klarstellung (169, Fn. 23). *O. v. Nell-Breuning SJ*

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H. D. Ortlieb, B. Molitor und W. Krone. 24. Jahr. Tübingen: Mohr 1979. 294 S. Kart.

Diese 24. Ausgabe des Jahrbuchs bezeichnet sich als „Festausgabe für Carl Jantke zum 70. Geburtstag". Die Herausgeber wandten sich an frühere Schüler und wissenschaftliche Mitarbeiter des Jubilars, deren jeder aus seinem Arbeitsgebiet etwas beisteuern sollte; demzufolge setzt der Band sich aus Beiträgen allerverschiedenster Art zusammen, die sich in keinerlei andere Ordnung bringen ließen, als sie nach dem Alphabet der Verfassernamen aufzureihen. Der erste Blick auf das Inhaltsverzeichnis wirkt abschreckend. Aber man sollte sich nicht abschrecken lassen. Neben einigen Themen, die nur einen beschränkten Kreis von Interessenten ansprechen, findet der Leser eine stattliche Zahl sehr beachtlicher und lesenswerter Beiträge. Grundsätzlich bedeutsam sind *D. Hilger* „Zum Problem von Tradition mit Traditionsbruch bei Adam Smith" (33–55) und *H. Schelsky* „Die Erfahrungen vom Menschen" (203–218). *H. Krüger* schreibt manches Beherzigenswerte, jedoch mit zu viel Temperament über „Verfall der politischen Moral als Ursache des Untergangs von Staaten" (121–132). Gut ausgewogen erscheint mir, was *C. Landauer* über „Geschichtliche

Wurzeln des amerikanischen Wohlfahrtsstaates" (133–140) schreibt. Aufschlußreich sind die Erfahrungen, die *H. Linde* unter dem Titel „Gretchenfragen der sozialwissenschaftlichen Auftragsforschung im Feld konfligierender Interessen" (141–157) vorlegt. Und wenn *Karl Schiller* sich über „Entwicklungsprobleme arabischer Erdölländer" (253–261) äußert, dann wird niemand erwarten, er werde Geschäftsgeheimnisse der Saudis ausplaudern, aber der Leser wird sich bewußt sein, wie genau hier jedes Wort abgewogen ist. – So hält der Band mehr als er verspricht und reiht sich würdig der Reihe seiner Vorgänger an.

O. v. Nell-Breuning SJ

ZU DIESEM HEFT

Die religiöse Sprache der Gegenwart leidet unter einem vielfachen Defizit. So geht ihr die Fähigkeit ab, die von ihr gedeutete Welt zu verändern, und ihre Adressaten erreicht sie, wenn überhaupt, nur noch in deformierter Gestalt. Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, untersucht die Gründe dieses Verfalls und zeigt, wie die vielfältigen Kommunikationsbarrieren überwunden werden können.

Das Gewissen wird häufig als eine Instanz im Menschen betrachtet, die nur in außergewöhnlichen Fällen in Anspruch genommen werden muß und deren Entscheidungen sich nicht begründen lassen. Andere meinen, an die Stelle des Gewissens müsse die Autorität von Experten treten. Welche Bedeutung hat das Gewissen für den Menschen? Philipp Schmitz, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

Dieter Arendt, Professor für Germanistik an der Universität Gießen, beschreibt an Hand zahlreicher Beispiele vom Eulenspiegel-Volksbuch bis heute, wie in der deutschen Literatur der Gelehrte gesehen wird: zunächst als der „zerstreute" Professor, dann aber auch in dem neuzeitlichen Konflikt zwischen der Wissenschaft und der politischen Macht.

Auf dem Hintergrund der Diskussion um den Wandel der Institution Ehe befaßt sich Wolfgang Beinert, Dogmatikprofessor an der Universität Regensburg, mit der Konzeption der partnerschaftlichen Ehe. Er legt dar, wie die Theologie diese Fragen sieht und welche Antworten sie geben kann.

In der Auseinandersetzung mit der verbreiteten Meinung, es gebe kein christliches Theater mehr, weist Peter Kurath auf die Erweiterung des Theaterverständnisses hin, das sich heute besonders in den Medien beobachten läßt. Hier findet er zahlreiche Ansätze für ein modernes christliches Theater.

Was heißt „konservativ"?

Das Wort „konservativ" gehört zu den Begriffen, die ihre präzise Bedeutung längst verloren haben. Von der lateinischen Wurzel „conservare" her bezeichnet es eine Haltung, die überlieferte Werte und Ordnungen bewahren möchte und jeden Veränderungswillen zunächst kritisch betrachtet. In dem Maß, in dem sich der Glaube an die Macht des Fortschritts durchsetzte, erhielt das Wort einen negativen, abwertenden Beiklang. Heute ist es in weiten Kreisen einfach ein Modewort, das nicht viel mehr besagt, als daß man die so charakterisierte Meinung oder Verhaltensweise für verwerflich ansieht.

„Konservatives" Denken und Verhalten findet sich jedoch überall, auch bei Bewegungen und Parteien, die das Wort „konservativ" nur als Schimpfwort für ihre Gegner benutzen. Wer ist nicht bestrebt, das jeweils Erreichte zu bewahren? Wer will die Leistungen der menschlichen Kultur oder die Grundrechte der verfassungsstaatlichen Demokratie in Frage stellen? Es ist undenkbar, daß eine Regierungspartei Veränderungen zuließe oder gar erstrebte, die einen Machtwechsel herbeiführen, selbst wenn sich diese Partei als Partei der „Veränderer" versteht. Ebensowenig wird eine „konservative" Oppositionspartei auf Veränderungen verzichten, die sie an die Macht bringen können. Wer seine Ziele erreicht hat, will bewahren; wer sie noch durchsetzen muß, will in diese Richtung hin verändern. Die kommunistischen Staaten sind ein extremes Beispiel, wie Vertreter einer revolutionären, progressistischen Ideologie vom Tag des Machterwerbs an jede Kritik, jede abweichende Meinung brutal unterdrücken und ihre Position gegen jeden Veränderungsversuch unbeugsam verteidigen.

Zu „konservativen" Verhaltensweisen führt heute auch das wachsende Bewußtsein für Lebensqualität, Umweltschutz und Denkmalspflege. Progressive, die sich selbst als „links" einordnen und alles „Konservative" ablehnen, kämpfen für die Erhaltung von historisch Gewachsenem, und wenn sie Veränderungen erstreben, dann soll dadurch Verlorenes wiederhergestellt werden. Sie wollen Lebensformen, Landschaften, Bauten retten, die sie vom Fortschritt gefährdet sehen, praktizieren also „konservatives" Verhalten im eigentlichen Sinn des Wortes.

Diese allgemeine Verbreitung „konservativer" und „progressiver" Verhaltensweisen ist ein Zeichen dafür, daß beides im Wesen des Menschen verankert ist. Auffassungen, die nur („progressiv") auf Veränderung des Menschen und seiner Welt abzielen, mißachten die Tatsache, daß dem Menschen auch unabänderliche Bedingungen vorgegeben sind: daß er ein vergängliches Wesen ist, daß er die Geschichte, in der er hineingeboren wird, nicht mehr ändern kann, daß

seinem Wirken und seiner Gestaltungskraft Grenzen gesetzt sind. Andererseits ist das Leben und die Geschichte ständigem Wandel unterworfen. Dieser Wandel entzieht sich weithin der Verfügbarkeit durch den Menschen. Jeder Versuch, den Status quo („konservativ") festzuhalten, Unvorhersehbares grundsätzlich auszuschließen und sich gegen ungewollte Entwicklungen abzusichern, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Jedes bloße Bewahrenwollen ist illusorisch. Und wer in einer bedrohlichen Situation das retten will, was er für gut und unaufgebbar hält, kann dies nur in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt, und dabei ändern sich fortwährend sowohl derjenige, der bewahren will, wie auch das, was bewahrt werden soll.

Der christliche Glaube gilt allgemein als besonders „konservativ". Er ist an die ein für allemal feststehende Offenbarung Gottes gebunden, und er steht und fällt mit dem Rückbezug auf das Wort und das Werk Jesu. Die Heilige Schrift ist seine unüberbietbare Norm. Ihre Worte und Weisungen sollen über die Jahrhunderte hinweg unverändert bewahrt werden. Die christlichen Kirchen haben darüber hinaus im Lauf der Zeit Verhaltensweisen entwickelt, die nicht zu Unrecht den Eindruck einer „konservativen" Institution erwecken, die nur bewahren will und sich gegen jede Veränderung, jede Reform sperrt.

Aber das ist nur die eine Seite. In seiner Verkündigung und in seinem Handeln war Jesus provokatorisch nach allen Seiten. In nicht wenigen Belangen kritisierte er entschieden die traditionelle Religion, in der er aufgewachsen war. Immer wieder setzte er sich über die Schranken des Bestehenden und Geltenden hinweg. Selbst seine engsten Freunde stieß er ständig vor den Kopf, weil seine Lehre und insbesondere sein Verhalten in keines der Bilder paßten, die sie sich von ihm zu machen suchten. Auch in der Geschichte des Christentums waren die großen Erneuerungsbewegungen „konservativ" und „progressiv" in einem: Sie wollten den Glauben in seiner ursprünglichen Reinheit und Intensität wiederherstellen, „restaurieren" – und gerade dadurch veränderten sie die Kirche im Sinn einer tiefgehenden Erneuerung. Wie sehr diese beiden Elemente ineinandergreifen, sieht man etwa daran, daß die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts von den einen als Wiederherstellung (Reformation), von den anderen als revolutionäre Neuerung beurteilt wurden, wobei die „Neuerer" gleichzeitig der „alten" Kirche vorwarfen, sie habe den christlichen Glauben in wesentlichen Punkten verändert und nicht in seiner ursprünglichen Reinheit bewahrt.

„Konservativ" und „progressiv", „bewahren" und „verändern" sind demnach rein formale Kategorien. Sie können, je nach Standpunkt, für jedwede Position verwendet werden und eignen sich deswegen so vortrefflich zur globalen Diffamierung oder Belobigung anderer Meinungen. Wem an einer sachlichen Auseinandersetzung gelegen ist, sollte auf diese Begriffe verzichten.

Wolfgang Seibel SJ

Gerd Roellecke

Die Zukunft unserer Vergangenheit

Zur Bewältigung des NS-Unrechts

Diskutieren läßt sich nur, wenn man zu einem gemeinsamen Thema verschiedene Meinungen haben kann. Deshalb läßt sich über Kindererziehung diskutieren, über Entspannungspolitik, die Extremistenfrage, über einen neuen Autotyp, über Preise, Helmut Schmidt, Franz Josef Strauß und über die friedliche Nutzung der Kernenergie. Zu all diesen Themen kann man verschiedener Meinung sein. Über das Thema „nationalsozialistisches Unrecht" dagegen kann man kaum diskutieren. Es erlaubt keine abweichenden Meinungen. Nicht, als ob man nicht so oder so dazu Stellung nehmen dürfte. In diesem Land gibt es wirklich Meinungsfreiheit. Aber auf bestimmte Meinungen erhält man keine Antwort. Wer etwa sagt, die NS-Greuel würden aufgebauscht, oder: der Nationalsozialismus habe auch sein Gutes gehabt, oder: Elend und Erniedrigung nach dem Ersten Weltkrieg hätten die Deutschen aggressiv gemacht, oder: die anderen Nationen hätten gleichfalls Greuel begangen, oder: er habe nichts davon gewußt, oder schließlich: er habe nichts damit zu tun, weil er zu jung sei, wer so etwas sagt, der findet sich bald in einer Situation, in der man nicht mehr mit ihm redet, sondern ihm – wenn er Glück hat – nur noch gut zuredet. Betretenes Schweigen, eisige Ablehnung oder offenes Schimpfen sind häufiger. Natürlich nicht in privaten Zirkeln unter Gleichgesinnten, aber möglicherweise schon in der eigenen Familie und ganz sicher auf dem öffentlichen Markt der Meinungen.

Das gute Zureden, das Schweigen, die Ablehnung und das Schimpfen haben auch einen klar erkennbaren, jedenfalls deutlich spürbaren Sinn. Sie enthalten ein moralisches Unwerturteil, sie drücken geringe Achtung aus. Und gegen die Verknüpfung einer bestimmten Meinung mit einem moralischen Unwerturteil kann man sich nicht wehren, weil noch die Gegenwehr voraussetzt, daß man geachtet, als moralische Person anerkannt wird. Diese Anerkennung erreicht man im Fall des NS-Unrechts aber nur, wenn man sich der herrschenden Meinung anschließt. Will oder kann man das nicht, hält man besser den Mund. Eine Diskussion über das Thema „NS-Unrecht" ist also kaum möglich, weil die Meinungen dazu unweigerlich von Wert- oder Unwerturteilen über die *Person* abhängig gemacht werden. Wer abweichende Meinungen äußert, kann nicht mehr mitreden. Insgesamt schafft die Moralisierung des Themas eine ausweglose Situation, für die „Bewältigung" das richtige Wort ist.

Das ist weder eine Anklage noch ein Appell an Nächstenliebe, Humanität oder Toleranz, sondern eine Feststellung. Diese Feststellung muß ich treffen, weil die Ausweglosigkeit der Situation auch für mich gilt. Was soll ich sagen, wenn ich genau weiß, was ich sagen muß, um einer moralischen Verurteilung zu entgehen? Ich sehe nur eine Möglichkeit: das Thema so persönlich zu nehmen, wie es ist. Deshalb muß ich etwas tun, was ein Wissenschaftler sonst nicht tun darf: Ich muß von mir selbst sprechen.

Von mir selbst spreche ich unter zwei Aspekten. Einmal unter dem Aspekt: Was habe ich getan? Wie war oder bin ich am NS-Unrecht beteiligt? Das ist der Aspekt der Vergangenheit. Zum anderen werde ich fragen: Was soll ich tun? Kann ich überhaupt etwas tun? Das ist der Aspekt der Zukunft.

Was habe ich getan?

Es war im Herbst 1939, kurz nach Kriegsbeginn. Ich war gerade zwölf Jahre alt und hatte die besondere Anziehungskraft von Mädchen schon zu spüren begonnen. Mein Onkel besaß einen kleinen Lebensmittelladen, in dem meine Eltern aus verwandtschaftlichen Gründen regelmäßig kauften. Für uns Kinder, die wir die Lebensmittel holen mußten, hatten die verwandtschaftlichen Beziehungen den Nachteil, daß wir meist warten mußten, bis mein Onkel alle anderen Kunden bedient hatte. Eines Freitags drückte ich mich wieder vor der Theke herum, als ein etwa fünfzehnjähriges Mädchen den Laden betrat, schlank, dunkel, blaß und von einer eigentümlichen Geradheit. Mir erschien sie schön. Als ich ihren Judenstern sah, wußte ich, daß ihre Geradheit ihr Selbstschutz gegen die nächste Demütigung war. Mein Onkel winkte sie mit den Augen in die dunkelste Ecke des Ladens. Ich zog mich in die andere zurück und mußte nun nicht mehr lange warten. Mein Onkel bediente seine drei Kundinnen schneller, wartete, bis sie den Laden verlassen hatten, fertigte dann eilig und wortlos das Mädchen ab und wandte sich mit entspannter Barschheit mir zu, als auch sie gegangen war.

Einige Wochen später begegnete ich ihr das zweite und letzte Mal. Sie trat vor mir aus einer Haustür auf die Straße und schlug die gleiche Richtung ein, in die auch ich ging. In dem Haus wohnte der Inhaber eines früher großen Kaufhauses unserer Stadt. Er hieß Ehrlich. Sie übersah mich. Ich trug Jungvolk-Uniform, auf die ich sehr stolz war, die aber plötzlich wie Blei an mir hing. Ich ertappte mich bei dem Wunsch, sie möchte kein Judenmädchen sein, und beschloß, etwas für sie zu tun, indem ich ihr das Gefühl nahm, ich verfolgte sie. An der nächsten Straßenkreuzung bog ich links ab, obwohl ich eigentlich auch geradeaus gehen wollte. Als ich ihren Schritt nicht mehr hörte, wußte ich, daß ich nur feige gewesen war.

Nach dem Krieg habe ich von ihr gelesen. Während meiner Referendarzeit bei einem Anwalt meiner Heimatstadt sollte ich die Nachlaßsache Ehrlich vorantreiben. Die Schwierigkeit bestand darin, Sterbeurkunden oder Todesscheine zu erhalten. Die einzige Urkunde, die bei den Akten lag, war eine Auskunft des Einwohnermeldeamts. Die Eltern: 1940 unbekannt verzogen. Die Großmutter, das Mädchen und drei kleinere Geschwister: 1941 unbekannt verzogen – so war es.

Und was soll ich tun?

Die Antwort setzt voraus, daß ich genau weiß, was ich getan habe. Weiß ich das wirklich? Gewiß, ich habe die einzige Gelegenheit, bei der ich mit einer Verfolgten des NS-Regimes unmittelbar Kontakt gehabt habe, so redlich wie möglich erzählt. Ich wußte auch genau, was der Judenstern bedeutete und daß das Mädchen eines Tages verschwinden würde. Über die Judenfrage hatte ich mich mit meiner Mutter schon erregt auseinandergesetzt. Und trotzdem: Ist meine Geschichte nicht eine einzige Entschuldigung? War ich nicht ein zwölfjähriges Kind? War meine Feigheit nicht verzeihlich? Hat nicht jeder von uns schon einmal feige weggeschaut? Gerade in dieser Verzeihlichkeit liegt jedoch die politische Dimension meiner Geschichte. Sie macht sie repräsentativ. Denn natürlich haben nicht achtzig Millionen Deutsche jeder eigenhändig sechs Millionen Juden umgebracht. Unmittelbar am Morden beteiligt waren relativ wenige, von denen viele bestraft worden sind. Aber feige weggeschaut, das haben die meisten getan. Die Schuld besteht nicht im Tun, sie besteht im gemeinsamen Unterlassen, welches das grauenhafte Unrecht erst ermöglicht hat.

Im gemeinsamen Wegschauen liegt auch das eigentliche und bis heute ungelöste Problem: das Verhältnis zwischen individuellen Möglichkeiten und dem Ausmaß des Mordens. Kann man Individuen etwas zurechnen, das außerhalb ihres Vorstellungshorizonts liegt? Hunderttausend Menschen auf einem großen Platz, das kann man noch sehen. Aber Millionen von Toten sind so abstrakt wie der Bundeshaushalt oder das Bruttosozialprodukt für einen Normalverdiener. Wenn man selbst dreitausend Mark im Monat verdient, kann man sich nicht vorstellen, was zweihundert Milliarden Mark sind. Vor allem: die Toten sind nicht das Wesentliche, sondern das Unrecht, das ihnen geschah. Sonst verwechselt man den Nationalsozialismus mit der Pest – das Unrecht, an dem ich persönlich beteiligt war.

Allerdings meinen viele Leute, die meinen größten Respekt haben, die bloß verstandesmäßige Einsicht in das eigene Unrecht genüge nicht, schon gar nicht das bloße Geständnis. Ich müsse auch traurig sein, mich gleichsam innerlich auf die Abwendung von meiner Feigheit festlegen. „Bereuen" nannte man das früher. Aber ich bin auch traurig. Ich weiß, daß es peinlich wirkt, und muß

es trotzdem sagen, weil die Sache peinlich ist: Ich bereue es und mich schmerzt es, daß ich mich damals nicht zu jenem Mädchen bekannt und ihr nicht meine Hilfe angeboten habe. Ich weiß zwar nicht, was geschehen wäre, wenn ich es getan hätte, aber wahrscheinlich wäre nichts Schlimmes geschehen. Wahrscheinlich wäre ich aus dem Jungvolk geflogen, vielleicht auch von der Schule. Einige Lehrer wären aber stolz auf mich gewesen und hätten mir weitergeholfen. An Abitur und Studium wäre allerdings nicht mehr zu denken gewesen. Nur – ich habe ihr nicht geholfen und ich kann meine Vergangenheit nicht ändern.

Halt, sagen jene respektablen Leute, natürlich genügt es nicht, einsichtig und traurig zu sein, man muß auch etwas tun, wiedergutmachen beispielsweise. Jetzt bekomme ich Schwierigkeiten: Das Mädchen ist tot, ihre Familie ist tot. Die Nachlaßsache habe ich vorangetrieben, so gut ich konnte. Aber der englische Vetter, dem es um den Erbschein ging, war mir suspekt, und der australische Onkel, der mir des Mädchens würdig zu sein schien, wollte nicht einmal mehr Geld von den Deutschen nehmen. Soll ich also tausend Mark monatlich nach Israel überweisen, fast ein Viertel meines Gehalts?

Nein, nein, erklären jene Leute: Natürlich wäre es schön, wenn Sie ein Viertel Ihres Gehalts nach Israel überwiesen; aber einmal müssen Sie auch an die vielen anderen Länder denken, in denen Deutsche gewütet haben, an die Sowjetunion, an Polen, Jugoslawien, Italien, Frankreich, Holland und nicht zuletzt an Deutschland; zum anderen hat sich Ihre Schuld auch mit der Wiedergutmachung nicht erledigt; viel wichtiger ist, daß die Wiederholung eines solchen Unrechts ein für allemal ausgeschlossen wird; das jüdische Mädchen darf nicht ein zweites Mal sterben.

Bei dem Gedanken, jene beiden Szenen vor vierzig Jahren und meine jämmerliche Feigheit könnten sich wiederholen, bekomme ich, seit ich mit dieser Erinnerung lebe, Herzbeklemmungen. Da ich weiß, daß ich seitdem nicht wesentlich mutiger geworden bin, bin ich fest davon überzeugt, daß wir eine Verfassung und ein Recht haben müssen, die zwar auch Mut und Risikobereitschaft verlangen, aber doch nicht ein solches Maß an Selbstverleugnung wie eine Diktatur. Und ich meine, daß wir mit der Bundesrepublik eine solche Verfassung und ein solches Recht besitzen und daß es heute darauf ankommt, für dieses Recht einzutreten, gerade wenn man an den Nationalsozialismus denkt, daß es darauf ankommt, unsere freiheitlich-demokratische Grundordnung gegen einen neuen Totalitarismus zu verteidigen.

Jetzt werden die Stimmen von einigen jener Leute schrill. Verteidigung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung? Ist das nicht jene Intoleranz, die Kommunisten zu Verfassungsfeinden erklärt? Bin ich nicht noch immer jener autoritätsgläubige Anpasser, der damals stolz auf seine Uniform war und der sich heute mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung – mit der fdGO, wie einige besonders souveräne Kritiker sagen – identifiziert? Bin ich nicht noch

immer jener obrigkeitshörige, feige, unkritische Pimpf, der ich sicher war? Hat sich nicht nur die Obrigkeit anders kostümiert?

Es stimmt, sehr viel tapferer bin ich nicht geworden. Aber ich habe gelernt und weiß heute zweierlei: Einmal, daß niemand in der Bundesrepublik, nicht einmal ein Terrorist, sein geistiges Rückgrat verbiegen muß, wie im „Dritten Reich" schon ein gläubiger Christ. Zum anderen, daß ich nicht auf den Gedanken komme, auf den ich nach Erich Kuby (Leserbrief in der FAZ vom 16. Februar 1979) kommen sollte, „daß unsere Juden von damals im politischen Sinn unsere Kommunisten von heute sind, auch wenn sie nicht vergast, sondern nur zu Unpersonen erklärt werden". Zunächst meine ich, daß zwischen Vergasung und Erklärung zur Unperson ein Unterschied besteht. Sodann sehe ich nicht, wer die Kommunisten zu Unpersonen erklärt, wenn nicht Kuby selbst. Ich habe noch nirgendwo einen dem Judenstern vergleichbaren Kommunistenstern gesehen. Vor allem aber unterscheiden sich Kommunisten in ihren Aktivitäten und Absichten von Juden. Juden missionieren nicht. Kommunisten erklären ziemlich deutlich, die Sowjetunion sei das Verfassungs- und Rechtsmodell, das sie der freiheitlich-demokratischen Grundordnung vorziehen würden. Wenn ich aber Solschenizyns „Archipel Gulag" richtig gelesen, die Rede Chruschtschows auf dem XX. Parteitag der KPdSU richtig interpretiert und die Stalinschen Säuberungen der dreißiger Jahre richtig verstanden habe, dann hätte jenem jüdischen Mädchen um die gleiche Zeit in Moskau oder irgendwo in der Ukraine Vergleichbares widerfahren können wie in meiner Heimatstadt, zumal ihr Vater nach kommunistischem Verständnis ein Ausbeuter war. Daß sich die Rechts- und Verfassungsordnung der Sowjetunion seit jener Zeit grundlegend geändert hätte, sehe ich nicht. Deshalb zwingt mich jenes jüdische Mädchen dazu, die Kommunisten mit den Nationalsozialisten zu vergleichen, nicht mit den Juden.

Indessen sind auch die ruhigeren jener Leute mit meinem Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung nicht zufrieden. Sie meinen, es reiche nicht, eine gut funktionierende demokratische Verfassung zu schaffen, damit sich jenes Unrecht nicht wiederhole. Man müsse den Deutschen auch den Geist der Abhängigkeit, Anpasserei, Obrigkeitsgläubigkeit und Duckmäuserei austreiben. Denn dieser Geist sei die wichtigste Ursache für das Aufkommen des Nationalsozialismus gewesen. Als Psychotherapie werden vor allem zwei Mittel angeboten: Demokratisierung und Aufklärung, Demokratisierung, damit sich der mündige Bürger durch aktives und erfolgreiches Tun seiner eigenen und der gemeinsamen Kraft bewußt werde, Aufklärung, damit dem Vergessen entgegengearbeitet werde, das sich nur zu leicht mit Rechtfertigung verbinde.

Selbstverständlich kann man immer weitere Bereiche unseres Gemeinwesens politisch organisieren, und man tut es auch. Mitbestimmung in Schule und Hoch-

schule, in der Wirtschaft, bei der Errichtung von Kernkraftwerken, und immer nach dem Modell „Reden und Abstimmen", nach dem Verhaltensmuster, von dem auch die Demokratie lebt. Qualitativ Neues ist mit Demokratisierung nicht gemeint, nur eine quantitative Erweiterung der Anwendung allseits bekannter und akzeptierter demokratischer Regeln. Wenn aber Demokratie – von der Meinungsfreiheit bis zum Wahlrecht – den mündigen Bürger nicht mündig machen können soll, dann, fürchte ich, kann auch ihre bloß quantitative Erweiterung niemandem die Sorge nehmen, daß ich wieder feige handeln werde, und vielleicht viele andere auch.

Und Aufklärung? Ich will auf die beliebte Frage nach der Aufgeklärtheit der Aufklärer verzichten und nicht über den Begriff „Aufklärung" vernünfteln. Aufklärung hat wahrscheinlich etwas damit zu tun, sich der Realität zu stellen und selbst zu denken. Aufklärung kann man als das Gegenteil von Vergessen verstehen. Aber Aufklärung sagt uns höchstens, was wir einsehen, nicht, was wir tun sollen. Der Glaube mancher unserer zeitgenössischen Aufklärer, die richtige Einsicht gebäre schon die Anleitung zum Handeln, ist selbst ein unaufgeklärtes Vorurteil. Denn unsere Möglichkeiten sind immer unendlich zahlreicher und vielfältiger als das, was wir verwirklichen können. Was Aufklärung deshalb – vielleicht – erreichen kann, ist Einsicht in vergangene Zusammenhänge, Einsicht in Schuld. Aber welche Folgen diese Schuld haben wird, das kann sie nicht sagen. Kann Aufklärung aber nur Einsicht bewirken, dann bin ich auf meine Frage zurückgeworfen: Was soll ich tun? Denn die Einsicht habe ich ja. Nur tun möchte ich etwas.

Oder kann ich nichts tun?

Warum will ich überhaupt etwas tun? Um meine Schuld abzutragen oder wenigstens zu mindern? Kann ich das? Überlegen wir zunächst die Konsequenzen, ehe wir uns für eine bestimmte Antwort entscheiden.

Wenn ich schuldig geworden bin, aber nichts tun kann, um meine Schuld auch nur zu mindern, muß ich mit meiner Schuld leben. Leben heißt jedoch: handeln, irgend etwas tun. Wenn ich nichts tun kann, um meine Schuld zu mindern, dann hat nichts von dem, was ich tue, irgendeine Bedeutung für meine Schuld, noch nicht einmal eine neue Schuld. Mein Leben wird gleichgültig gegen meine Schuld. Das Klügste ist dann: die Schuld vergessen und verdrängen, die Früchte genießen, die wachsen, den Schlägen ausweichen, die drohen, und so angenehm leben wie möglich. Wenn meine Schuld unermeßlich und unveränderlich ist, dann habe ich keine Argumente mehr gegen die, welche sagen, man solle doch endlich Gras über die alten Geschichten wachsen lassen, nicht stets von neuem die Vergangenheit aufwühlen. Gut, wir können uns über

diese Leute empören. Aber ist das eine gerechte Empörung? Oder sind es nicht nur die Skrupel, von denen wir uns haben anstecken lassen? Vielleicht fehlt es uns nur an Willen und Begabung, so hart zu arbeiten und so vergnügt zu feiern wie die, die sich den Teufel um unsere Vergangenheit scheren?

Allerdings, ganz gleichgültig kann mir unsere Vergangenheit nicht sein. Ich soll ja nicht nur mit meiner persönlichen Schuld fertig werden, sondern auch die Wiederholung des Unrechts verhindern. Das jüdische Mädchen darf nicht ein zweites Mal sterben. Aber wie soll ich das anstellen, wenn ich keine Argumente habe? Was soll ich sagen, wenn jemand höhnisch Wilhelm Busch zitiert: „Ist der Ruf erst ruiniert, lebt es sich ganz ungeniert"? Soll ich die Wissenschaft fragen?

Wenn ich an einen sehr guten Wissenschaftler gerate, kann er mir unter Umständen erklären, Schuld und Sühne hätten den Sinn, widersprüchliches Verhalten in der Zeitdimension vereinbar zu machen. Wenn ich an einen mittelmäßigen gerate, wird er meine Frage nicht beantworten, sondern mich auffordern, die Ursachen des Nationalsozialismus zu erforschen. Damit weiß ich indessen schon, daß die Wissenschaft mir nicht helfen kann, den Widerspruch, in den ich mit meiner Schuld geraten bin, aufzulösen. Kann ich sühnen, wenn ich höre, Sühne gleiche mit der Zeit widersprüchliches Verhalten aus? Und welchen Sinn hat die Erforschung der Ursachen? Kann sie nicht nur zu dem Ergebnis führen, den Nationalsozialismus werde es nicht ein zweites Mal geben, weil man nicht zweimal in denselben Fluß steigen kann? Kann man nicht den Nationalsozialismus als eine Ursache verstehen, die ihn ein zweites Mal ausschließt? Welcher Ursachenbegriff liegt der Aufforderung überhaupt zugrunde? Nein, Wissenschaft lebt von der Widerspruchslosigkeit und hat für so etwas wie Schuld nicht einmal einen Begriff. Sie muß mich an die Instanz verweisen, die in der Lage ist, den Widerspruch aufzufangen, und das ist die *Religion.*

Religion, das ist heute ein zweifelhafter Ausweg. Gewiß, nach christlicher Lehre gibt es – abgesehen vom Unglauben – keine Sünde, die nicht vergeben werden könnte. Auch die Ermordung von Millionen Menschen kann vergeben werden. Der Katholizismus erlaubt mir sogar, etwas zu tun, damit mir vergeben wird. Der Protestantismus glaubt immerhin an die Kraft des Glaubens. Wenn ich an Gott glaube, kann ich also letztlich auf die bergende Hand Gottes hoffen. Nur – ist damit wirklich das Problem „gelöst"? Ist damit hinreichend gesichert, daß sich das gleiche Unrecht nicht wiederholt?

Die Theologen müssen diese Frage mit einem klaren „Nein" beantworten. Wenn Christus auch die ganze Welt erlöst hat, die Verfallenheit des Menschen hat er nicht getilgt, und die Geschichte zeigt, daß die Ströme von Menschenblut sogar in glaubensstärkeren Zeiten als den unsrigen nicht versiegt sind. Der Grund liegt in der Vergebung selbst. Vergebung knüpft an die Folgen von Handlungen an, nicht an deren Gründe. Vergebung heißt: Wir alle sind so unermeßlich verstrickt, daß uns nur noch der Verzicht auf die Erforschung der Ur-

sachen und auf die Bilanzierung des Unrechts untereinander versöhnen kann. Zu hoffen, politische Übel durch religiöse Erneuerung zu verhindern, wäre daher vermessen.

Das führt freilich auf unpassende Fragen: Könnte es nicht sein, daß sich historisches Unrecht überhaupt nicht vermeiden läßt? Wenn wir ein zweites 1933 verhindern wollen, setzt das nicht voraus, daß das erste 1933 zu verhindern gewesen wäre? Und war es zu verhindern? Von uns als den Nachfahren ganz sicher nicht. Wenn uns aber das erste 1933 wie eine Katastrophe ereilt hat, welches Bild vom Menschen, von der Gesellschaft und von der Geschichte haben dann diejenigen, die von uns verlangen, alle künftigen Greuel auszuschließen? Welche Macht über die Welt trauen sie uns zu? Oder heißt die Forderung, das Unrecht dürfe sich nicht wiederholen, nur, daß wir heute schon für das verantwortlich gemacht werden, was unsere Kinder tun werden, wenn sie selbständig geworden sind? Können wir diese Verantwortung wirklich übernehmen? Wo liegt eigentlich die Grenze zwischen Kollektivschuld und Sippenhaft?

Eine Antwort habe ich nicht. Als ich begann, diese Überlegungen aufzuschreiben, hatte ich noch die Hoffnung, einen Rat geben zu können. Im Hinblick auf meine eigene Feigheit etwa: die Wahrheit mutig zu bekennen. Oder im Hinblick auf die Kollektivschuld: einsehen, daß wir uns von unserer Familie, unseren Vätern und unserer Gesellschaft nicht dispensieren können. Aber je tiefer ich in das Problem eindrang, desto flacher, bequemer und falscher erschien mir jeder Rat. Könnte das Bekennen der Wahrheit und die Identifikation mit der Geschichte nicht der Rat eines Nationalsozialisten oder eines Terroristen sein?

Ohne zwei *Ermutigungen* brauche ich jedoch nicht zu schließen. Die erste ist freilich so altfränkisch und so von vorgestern, daß ich den Zusammenhang betonen muß, in dem sie steht. Wir hatten festgestellt, daß die Wissenschaft nicht einmal über die Begriffe verfügt, mit denen wir die Schuld des Nationalsozialismus verarbeiten könnten. Mehr noch: Unsere zeitgenössischen Aufklärer vergessen ihre eigenen Rationalitätskriterien und verfallen auf uralte, archaisch-primitive Argumentationsmuster, wenn sie über das nationalsozialistische Unrecht sprechen. Wie verhält sich eigentlich die durch Kollektivschuld bewirkte Abhängigkeit zum Gerede von der Selbstbefreiung und der Emanzipation des Menschen? Konkreter: Warum bejahen unsere unentwegten Fortschreiter die Aufhebung der Verjährung für Mord? Doch nicht, um die Mörder wieder in die Gesellschaft einzugliedern – wie es das fortgeschrittene Strafrecht will –, sondern um Schuld zu sühnen, Unrecht zu vergelten. Warum fordern sie, unsere Kinder über die Greuel des Nationalsozialismus immer genauer zu unterrichten? Doch nicht, um die Kinder glücklich oder selbständig zu machen – wie es die fortschrittliche Pädagogik will –, sondern um sie nach alter Väter Sitte den Abscheu vor dem Abscheulichen zu lehren. Wenn aber diese alten Münzen im Verhältnis zum Nationalsozialismus noch zählen, dann unterschreite ich das

herrschende Argumentationsniveau nur ganz unwesentlich, wenn ich meine: Wir können die Schuld, die wir mit dem Nationalsozialismus auf uns geladen haben, dadurch lindern, daß wir das tun, was wir ohnehin tun sollten – beten und arbeiten.

Die zweite Ermutigung folgt unmittelbar aus der Ausweglosigkeit unserer Verstrickung. Diese Ausweglosigkeit läßt die Position derjenigen, die von allem nichts mehr wissen wollen, die rechtfertigen, entschuldigen und differenzieren, nicht mehr als völlig unvertretbar erscheinen. So offenkundig und schrecklich das NS-Unrecht ist und so wenig man es entschuldigen oder gar rechtfertigen kann, so unglaubwürdig und widersprüchlich ist die Argumentation derer, die meinen, wir hätten nichts dazugelernt. Die Moralisierung des Themas hat seine Diskussion bisher ausgeschlossen. Bei den einen verhindert der Konformitätsdruck, bei den anderen das moralische Pathos die kritische Überprüfung der eigenen Position. Vielleicht zeigt aber schon die Frage nach der Möglichkeit der Bewältigung, daß man über das nationalsozialistische Unrecht verschiedener Meinung sein kann, daß man es nicht moralisieren, daß man nicht bestimmte Meinungen mit Unwerturteilen über die Person derjenigen verbinden muß, die sie verfechten. Das wäre viel. Denn es könnte die Diskussion über das Unrecht des Nationalsozialismus endlich ermöglichen und dann hätte unsere Vergangenheit vielleicht doch eine Zukunft.

Paul Roth

Macht und Ohnmacht der Information

Unser Zeitalter hat verschiedene Beinamen bekommen: „Atomzeitalter", „Zeitalter der Weltraumfahrt" usw. Einer der Beinamen lautet: „Zeitalter der Information". Man kann darunter die technischen Möglichkeiten verstehen, die heute in kürzester Zeit Nachrichten aus allen Weltteilen weltweit verbreiten. In diesem Beitrag geht es jedoch nur am Rand um die Technik; es geht vor allem um Hoffnungen und Vorstellungen über die Wirkungsmöglichkeit der Informationen.

Damit kein Mißverständnis entsteht, muß darauf hingewiesen werden, daß „Information" heute als Bezeichnung und Begriff in verschiedenem Sinn verwandt wird. In unserem Zusammenhang ist mit Information die Wiedergabe eines Vorgangs aufgrund eigener oder fremder Zeugnisse gemeint, also das, was man auch als Meldung oder Nachricht bezeichnet. In der journalistischen Praxis beantwortet die vollständige Information sechs Fragen: Was, wer, wann, wo, warum, wie?

Eine Hoffnung war und ist, daß der Austausch von Informationen das Zusammenleben der Staaten und Völker verbessert und Konflikte vermeidet. Die „Internationale Übereinkunft über den Gebrauch des Rundfunks im Interesse des Friedens" (1936), die Satzung der Unesco (1945), Bemühungen der Vereinten Nationen nach 1945 gingen von dieser Hoffnung aus. Auch die KSZE-Akte von Helsinki und die Unesco-Konferenzen der letzten Jahre, die sich mit dem Informationsfluß befaßten, zielten in diese Richtung. Der bekannte britische Historiker A. Toynbee hat es einmal so ausgedrückt: „Wenn wir wie Brüder miteinander leben wollen, anstatt uns gegenseitig zu vernichten, dann muß jeder von uns die Wahrheit über sich selbst und über den anderen erkennen und weitergeben . . ."

Eine weitere Hoffnung galt der Entwicklung der Demokratie. Auf den historischen Verlauf müssen wir noch zurückkommen. Nach dem Zweiten Weltkrieg verkündete Art. 19 der UN-Menschenrechtserklärung (1948), daß es zu den Rechten des Menschen gehöre, frei seine Meinung zu äußern, frei Informationen zu sammeln und zu verbreiten. Die Bemühungen der UN, nach dem Zweiten Weltkrieg eine neue Weltinformationsordnung zu schaffen, sollten auch diesem Zweck dienen. Die Bürger sollten sich – anhand der Informationen – selbständig ihr Urteil bilden. Nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft spielte diese Hoffnung in den westlichen Besatzungsgebieten Deutschlands und in der

Bundesrepublik Deutschland eine erhebliche politische Rolle. Als erste politische Funktion der Massenmedien wird bei uns in der Regel die Information genannt.

Angesichts der immer komplizierteren Zusammenhänge in modernen Industriegesellschaften wurde auch klar, daß nur ein ständig zirkulierender Informationsfluß das Funktionieren moderner Industriegesellschaften möglich macht. Von westlicher Seite knüpfte man daran die Hoffnung, daß dieser notwendige innerstaatliche Informationsstrom zur Überwindung staatlicher Informationsmonopole beitragen könne, wie sie auch nach dem Zweiten Weltkrieg in den „sozialistischen" Staaten weiterbestanden. Im Zusammenhang mit dem Informationsaustausch zwischen Staaten und Völkern hoffte man auf ein fortschreitendes „Tauwetter" nach Stalins Tod. Dies sind sicher nicht alle Hoffnungen, die sich mit der wachsenden Bedeutung der Information verknüpften, aber wohl die wichtigsten.

Die Anzahl der Veröffentlichungen zum Thema Information hat in den letzten 15 Jahren ständig zugenommen. Es braucht vorerst nicht erläutert zu werden, daß z. B. in sowjetischen Veröffentlichungen andere Hoffnungen ausgedrückt wurden und werden. Die „wahrheitsgemäße Information über den Sozialismus", so wird dort behauptet, würde zu seiner Ausbreitung in der Welt beitragen.

Versucht man, einen gemeinsamen Nenner, ein gemeinsames Kernproblem in den Hoffnungen, Vorstellungen, Veröffentlichungen zum Thema Information zu finden, so ist es offensichtlich die Überzeugung, daß Information Macht bedeutet. Daher geht es auch immer um das Problem, wer über Informationen verfügt, wie er sie und zu welchen Zwecken er sie einsetzt bzw. was umfassende und schnelle Information überhaupt vermag. Rückblickend kann man heute sagen, daß keine der Hoffnungen ausreichend wissenschaftlich abgesichert war.

Historischer Rückblick

Wir müssen einen Blick in die Vergangenheit werfen, weil sonst einige Hoffnungen und Forderungen unverständlich bleiben. In allen Herrschaftsordnungen sind die Herrschenden der Versuchung ausgesetzt, das Vorrecht oder Monopol auf Informationssammlung und Informationsverbreitung, auf Meinungsbeeinflussung und Lenkung für sich zu beanspruchen. Bis ins 18. Jahrhundert hinein waren daher überall Nachrichten und Meinungsäußerungen der Zensur unterworfen. Die europäischen Zeitungen beschränkten sich ferner darauf, Meldungen abzudrucken, jedoch nicht zu „räsonieren".

Erst mit der Aufklärung setzte sich die Auffassung durch, daß Zeitungen nicht nur Neuigkeiten zu registrieren hätten, sondern auch „räsonieren", also Meinungen äußern sollten. Joseph Görres stellte zu Beginn des 19. Jahrhunderts in

seinem „Rheinischen Merkur" erstmals den Nachrichten einen Leitartikel voran.

Seit Beginn des 19. Jahrhunderts setzten sich die Forderungen nach Volkssouveränität, nach Meinungs- und Pressefreiheit nach und nach in Mitteleuropa durch. Die technische Entwicklung verstärkte die Bedeutung der Pressefreiheit. Die Erfindung der Telegraphie war Voraussetzung für die Entstehung moderner Nachrichtenagenturen. Die Erfindung der Setz- und der Rotationsmaschine waren Voraussetzungen für das Massenmedium Zeitung. Die Zeitungen wurden so billig, daß der einfache Mann sie kaufen konnte. Die Ausweitung der allgemeinen Schulpflicht vergrößerte den Leserkreis.

Information und Meinungsäußerung traten in dieser Entwicklung auseinander und nebeneinander. Im Journalismus entwickelten sich *zwei Richtungen*, die bis heute eine entscheidende Rolle spielen. Die Vertreter der einen Richtung kämpften zuerst und vor allem für das „Gute". Der Leitartikel wurde zum Schwerpunkt des Blattes (Dovifat), die Gesinnung hatte Vorrang vor der Nachricht. Diese Richtung war vor allem in Frankreich vertreten, hatte jedoch auch starken Einfluß auf die deutsche und russische Presse. Zur Ahnenreihe dieses *Gesinnungsjournalismus* gehören sowohl J. Görres wie Karl Marx, die Meinungs- und Parteipresse der Weimarer Republik, aber auch die kirchliche Presse.

Die andere Richtung hatte und hat ihre Vertreter vor allem in den angelsächsischen Ländern. Sie wird vom Gedanken der Aufklärung und der Naturrechtstheorie genährt (Schönbach), daß das Gute sich durchsetzt, wenn nur die Wahrheit verbreitet wird. Wahrheit und Wirklichkeit sind jedoch in den Nachrichten zu finden. So entwickelte sich in England und Amerika das Ideal der *„objektiven Nachricht"*, wurde die Forderung aufgestellt: „Comments are free, but facts are sacred." In der Praxis bedeutet das strikte Trennung von Nachricht und Kommentar. Die angelsächsische Richtung vertraut darauf, daß der informierte Bürger sich selber seine Meinung bilden soll und kann.

Die Vertreter beider Richtungen kämpften gegen das Informations- und Meinungsbildungsvorrecht der Herrschenden, für Meinungs- und Pressefreiheit. Die einen setzten darauf, daß im Wettbewerb der verschiedenen Meinungen und Gesinnungen die „richtige" siegen würde. Die anderen waren davon überzeugt, daß die Leser durch die objektive Information zur „richtigen" Meinung finden würden.

Die angelsächsische Richtung kam den wirtschaftlichen Erwägungen von einigen Verlegern entgegen, die sich weniger für die Gesinnung als für den Absatz interessierten. Wollten sie eine Zeitung in hoher Auflage verkaufen, dann hatte das nur eine Chance, wenn sie sich nicht auf eine politische Richtung oder eine begrenzte Meinungsgruppe beschränkten. Sie machten ihre Zeitungen durch das Herausstellen des Nachrichtenteils – mit behutsamem Kommentar – attraktiv. Der sogenannten „Generalanzeigerpresse" ist daher oft der Vorwurf gemacht worden, sie sei gesinnungslos und unpolitisch.

Bis zur Jahrhundertwende war die Presse in Deutschland vorwiegend „Meinungspresse". Die eigene und besondere Bedeutung der Nachricht wurde vor allem von der Wirtschaft und der Regierung erkannt. Das Wolffsche Telegraphenbüro (WTB) befand sich seit den siebziger Jahren in enger Verbindung zur preußischen Regierung. Die „Emser Depesche" als Musterbeispiel Bismarckscher Pressepolitik ist so bekannt, daß sie nicht näher erläutert zu werden braucht. In der Weimarer Republik existierten „Meinungspresse" und „Nachrichtenpresse" nebeneinander und miteinander.

Das *sowjetische* wie das *nationalsozialistische System* betrachteten (bzw. betrachten) sich als „Erzieher zum Guten". Die Einzelnachricht erhält daher in den Massenmedien ihren Wert erst durch ihre Verwendbarkeit als Bestätigungsdetail oder Beweismittel. In der Sowjetunion gilt seit Lenin die Formel: „Nachrichten sind Agitation mit Hilfe von Tatsachen." Beide Systeme lehnen die „objektive" Nachricht ab. Eine nationalsozialistische Presseanweisung (20. 10. 1936) kritisierte: „Es muß immer wieder festgestellt werden, daß in der deutschen Presse noch Nachrichten und Schilderungen erscheinen, die geradezu von einer selbstmörderischen Objektivität triefen . . ."

Das Meinungsmonopol umschließt das Informationsmonopol. Die staatlich gelenkten Massenmedien haben nur eine „Meinung", die Zensur und die staatliche Nachrichtenagentur sorgen für die „richtigen" Informationen. Der Journalist dieser Regime wird angehalten, das „normale" Ereignis zu suchen, darüber zu berichten. Ein „normales" Ereignis bestätigt Leistungen und Erfolge des eigenen Regimes. Als „normal" in diesem Sinn sind auch jene Ereignisse und Nachrichten zu betrachten, die den Niedergang, die Verworfenheit und Unfähigkeit der „feindlichen" Regime belegen. Bevor etwas eingetreten ist, liegt bereits fest, welchen Wert das Ereignis, die Nachricht hat.

Dieses Verständnis unterscheidet sich grundsätzlich von dem in westlichen Demokratien. Der westliche Journalist sucht das außergewöhnliche Ereignis, vor allem jenes, das zu Kritik verwendbar ist. Er kommt aus einer Tradition, in der sich der Journalist und Redakteur als kritischer Wächter versteht. Dabei richtet er sein kritisches Auge vor allem auf jene, die Macht haben. Und zumeist auf die Mächtigen im eigenen Staat.

Die Positionen nach Kriegsende

Als der Zweite Weltkrieg endete, hatten die Medien die staatlichen Grenzen bereits lange überwunden. Die totalitären Regime – zuerst die Sowjetunion, dann das nationalsozialistische Deutschland – hatten seit den zwanziger und dreißiger Jahren den Rundfunk als Waffe verwendet, um Propaganda und Nachrichten ins Ausland zu senden. Und während des Krieges hatten beide

Systeme ihren Untertanen den Empfang „feindlicher Sendungen" unmöglich gemacht (durch Einziehung der Ätherempfänger in der Sowjetunion oder durch Abhörverbot im nationalsozialistischen Deutschland).

Da beide Systeme jede Trennung von Nachricht und Kommentar ablehnten, wurde in keinem der Systeme die Eigenwirksamkeit der Information wissenschaftlich erforscht. Die Angst und die Abschirmung von „feindlichen" Informationen zeigte jedoch, daß man diese als gefährliche Waffe ansah. Die Überzeugung, daß Information Macht darstellt, spielte auch nach Kriegsende eine wichtige Rolle. Nach der Niederwerfung des nationalsozialistischen Deutschlands standen sich zwei miteinander unvereinbare Positionen über die Funktion der Nachricht gegenüber, verkörpert in den Siegermächten USA und UdSSR.

Die Sowjetunion beharrte auf ihrer Auffassung, daß die Nachricht „parteilich" im Sinn des Marxismus-Leninismus sein müsse. Sie sorgte auch bald dafür, daß die Nachrichtenagenturen der Volksdemokratien sich der sowjetischen Staatsagentur Tass unterordneten und Tass zur Weltagentur wurde.

Von seiten der USA wurde – im Geist der angelsächsischen Tradition – eine Nachrichtenverbreitung gefordert, die den Empfängern die Möglichkeit eigener Meinungsbildung geben sollte. Allerdings war man in bezug auf Deutschland hierin nicht ganz konsequent, denn im besetzten Deutschland widmete man sich mit Eifer der Erziehung der Deutschen zu guten Demokraten.

Die angelsächsische Tradition schlug sich jedoch ganz eindeutig in den Bemühungen der Vereinten Nationen nieder. Sie forderten eine neue Weltinformationsordnung, die Unabhängigkeit der Nachrichtenagenturen, das Recht, überall in der Welt Informationen „ungehindert zu sammeln, zu übermitteln und zu veröffentlichen" (1946). Die Verfasser dieser Forderungen waren nach Kriegsende offensichtlich davon überzeugt, auch die Sowjetunion würde diesen Forderungen zustimmen.

Sehr bald zeigte sich, daß die Sowjetunion an einer solchen Weltinformationsordnung nicht interessiert war. In der Periode des kalten Krieges strahlten beide Seiten durch ihre Sender Nachrichten und Kommentare ins „Feindlager" aus. Sie dienten nicht der Annäherung, sie hoben vielmehr die Unvereinbarkeit der Systeme hervor. Trotz zahlreicher Störsender mußten die „sozialistischen" Staaten mir ansehen, daß ihr Informations- und Meinungsmonopol durchlöchert war.

Untersuchungen über die Wirkung verschiedener westlicher Rundfunksender, die in den östlichen Machtbereich Informationen und Kommentare ausstrahlten, haben gezeigt, daß in „sozialistischen" Ländern jene Sendungen bevorzugt werden, die sich um eine möglichst objektive Information bemühen. Für die „Intelligenzija" der Sowjetunion z. B. sind diese westlichen Informationen eine gesuchte und ständig diskutierte Quelle. Unter diesem Gesichtspunkt kann man von einer Schwächung der Position der Herrschenden in den „sozialistischen" Staaten sprechen.

Das Ringen um den freien Informationsfluß

Die Entwicklung der Nachrichtenmittel und die Angst vor einem – von beiden Seiten nicht gewollten, gleichsam mißverständlich ausgelösten – Krieg brachten das Thema Informationsfluß wieder auf die Tagesordnung. Der „heiße Draht" zur schnellen Information zwischen den Staatsoberhäuptern der USA und der UdSSR war für die Sowjetunion durchaus erwünscht. Er verletzte nicht den Anspruch auf das Informationsmonopol des Staats.

Denn es blieb die entscheidende Forderung von sowjetischer Seite, daß keinesfalls der Informationsfluß der staatlichen Kontrolle entzogen werden dürfe. Die Ereignisse in der Tschechoslowakei, Forderungen von Dissidenten nach Aufhebung der Zensur, die angebliche „Zuspitzung des ideologischen Kampfes" verhärteten die sowjetische Position. Seit Beginn der siebziger Jahre besteht die Möglichkeit, mit Hilfe von Satelliten direkt Bildschirme in anderen Ländern zu erreichen. Die Sowjetunion veranlaßte daraufhin (1972) eine Resolution der Generalversammlung der Unesco, in der es hieß, „der Satellitenfunk soll die Souveränität und Gleichheit aller Staaten respektieren".

Andererseits war die Sowjetunion an einer Minderung der Kriegsgefahr interessiert. Sie nahm daher den bekannten Korb drei der Schlußakte von Helsinki in Kauf, in den man von westlicher Seite die Forderung nach freiem Informationsfluß hineingepackt hatte. Die Sowjetunion ließ allerdings von Anfang an keinen Zweifel daran, daß dieser Informationsfluß durch ein staatliches Filter zu gehen habe, da sonst die „Souveränität" verletzt würde.

Obwohl Informationsmonopol und Zensur weiter bestanden, zeigten sich in „sozialistischen" Ländern bedenkliche Erscheinungen. Unter Berufung auf die Helsinki-Beschlüsse suchten und fanden immer mehr Bürger „sozialistischer" Länder Informationen aus dem Westen, stellten Forderungen nach Erweiterung des Informationsangebots und begannen Vergleiche mit den eigenen Verhältnissen anzustellen. Die Reaktion der Staaten ist bekannt, zumal die DDR gerade in jüngster Zeit genügend Beispiele geliefert hat. Man beschuldigt die westlichen Massenmedien, im Dienst des Monopolkapitals „elektronischen Imperialismus", „Einmischung in innere Angelegenheiten" usw. zu betreiben.

Gefordert wird eine internationale Vereinbarung, die die Regierungen für den Informationsfluß verantwortlich machen und den Nachrichteninhalt eingrenzen soll. Nur jene Nachrichten, die der Entspannung dienten, sich gegen Krieg, Imperialismus, Rassismus usw. wendeten, sollten grenzüberschreitend verbreitet werden. Eine solche Festlegung und eine Verantwortung der Regierungen für den Nachrichtenfluß widerspricht dem westlichen Verständnis. Praktisch würde er die Schaffung von Zensurorganen notwendig machen.

Obwohl die grundsätzlichen Positionen geblieben sind, die „sozialistischen" Staaten sich ängstlich abschirmen und lauthals polemisieren, hat sich einiges nach

Auffassung des Verfassers zum Positiven verändert. Die Berichterstattung bei uns über die östlichen Nachbarn hat sich verbessert. Die Bürger „sozialistischer" Staaten können sich besser als je zuvor informieren. (Nach jahrzehntelangen Bemühungen gibt die deutsche Botschaft in Moskau jetzt die Zeitschrift „Guten Tag" heraus.) Welche der beiden Seiten von der Veränderung der Lage mehr profitiert, ist umstritten. Glaubt man jedoch Veröffentlichungen der DDR oder der Sowjetunion zum Thema Informationsfluß, dann sind die Nachrichten aus der westlichen Welt eine ernsthafte Bedrohung der „sozialistischen" Ordnung.

Das Süd-Nord-Problem

Das Thema „Annäherung der Völker durch freien Informationsfluß" kann hier nur durch Hervorhebung einiger Hauptprobleme charakterisiert werden. Dazu gehört der Informationsfluß zwischen Entwicklungsländern und der übrigen Welt. Nach 1960 sind mehr und mehr ehemalige Kolonialgebiete selbständig geworden. Die – unter großen Mühen – geschaffenen nationalen Nachrichtenagenturen sind durchweg Staatsagenturen, entsprechend den autoritären Herrschaftsordnungen.

Seit Ende der sechziger Jahre fordern immer mehr Entwicklungsländer, daß von den Weltnachrichtenagenturen nicht nur umfangreicher, sondern auch positiver über sie berichtet wird. Es kann nicht bestritten werden, daß die Weltnachrichtenagenturen die Hauptquelle für Informationen aus Entwicklungsländern sind, daß nur ein Bruchteil ihrer Informationen sich mit jenen Ländern befaßt, die die Mehrheit der Erdbevölkerung darstellen. Sie prägen so die Vorstellungen und Meinungen westlicher Bürger über diese Länder.

Die Entwicklungsländer konnten bisher keine effektive eigene gemeinsame Agentur schaffen. Daher stellt ein Teil von ihnen Forderungen, nach denen sich die Regierungen und Weltnachrichtenagenturen richten sollen. Gefordert wird ein „ausgewogener Informationsfluß", ein Einsatz der Massenmedien für die „Stärkung des Friedens und der internationalen Verständigung, gegen die Propaganda für den Krieg, Rassismus und Apartheid". Das jedoch würde einen staatlich kontrollierten und reglementierten Nachrichtenfluß bedeuten.

Auf den Unesco-Konferenzen von Nairobi (1976) und Paris (1978) hat u. a. die Sowjetunion diese Forderungen unterstützt, weil sie ihrem eigenen Verständnis von der Funktion der Information entgegenkommen. Die Beschlüsse der Konferenzen sind zweideutig geblieben. Und in den weiteren Auseinandersetzungen zum Informationsfluß Süd–Nord ist vorerst keine Entspannung zu erwarten. Die meisten Entwicklungsländer sehen in den Nachrichten zuerst und vor allem Machtfaktoren, in den nationalen Nachrichtenagenturen Herrschaftsinstrumente.

Werden wir richtig informiert?

Wenden wir uns der Diskussion um die Information in der Bundesrepublik Deutschland zu, in der das Recht auf Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit garantiert ist. Die Vielfalt der Interessengruppen, eine vom Staat unabhängige Nachrichtenagentur, zahlreiche Massenmedien sorgen dafür, daß kaum etwas verborgen bleiben kann. Nach Meinung ausländischer Journalisten gibt es nur wenige Staaten, wo man in solchem Überfluß Informationen erhalten kann.

Trotzdem kommt von verschiedenen Seiten Kritik. Hier die Titel einiger Bücher, die bei uns in den letzten Jahren erschienen sind: „Information oder herrschen die Souffleure?", „Werden wir richtig informiert?", „Die meisten Nachrichten sind falsch", „Die manipulierte Information und die Krisen unserer Gesellschaft", „Wie eine Meinung in meinem Kopf entsteht. Über das Herstellen von Untertanen." Regierung, Ministerien, Behörden wird Informationszurückhaltung, Interessenverbänden Nachrichtenmanipulation, Verlagen Verengung des Informationsangebots durch den Konzentrationsprozeß der Presse, Rundfunk- und Fernsehanstalten Unausgewogenheit in den Nachrichtensendungen, Journalisten Einseitigkeit bei der Nachrichtenauswahl vorgeworfen.

In jedem Vorwurf steckt eine berechtigte Kritik. Aber steht hinter den meisten nicht auch der Zwiespalt: Hier Gesinnung, dort Information? Diese beiden Richtungen mit ihrem unterschiedlichen Verständnis von der Funktion der Nachricht, von der Aufgabe des Journalisten haben wir bereits kennengelernt. Handelt es sich oft nicht auch um den Vorwurf der „Nachrichtenmanipulation", weil nicht die (nach eigener Meinung) „richtige und wichtige" Information veröffentlicht worden ist, sondern eine andere? Und weil man dann einen Drahtzieher im Hintergrund sucht, statt nach einem anderen Verständnis des Journalismus zu fragen?

Soll der Journalist Erzieher, politischer Mahner sein? Soll er sich bei der Sammlung und Verbreitung von Nachrichten an Sokrates orientieren? Zu Sokrates kam ein Mann, um ihm das Allerneueste zu erzählen. Der Philosoph bremste ihn: „Ist es auch wahr, was du mir berichten willst?" Der Mann bestätigte: „Ja, es ist wahr!" Sokrates fragte weiter: „Ist es auch notwendig, daß du es erzählst?" Der Mann bejahte dies. Sokrates stellte die dritte Frage: „Dient es auch einem guten Zweck? Wenn nicht, dann habe ich keine Zeit dafür!"

Das klingt wie ein guter Aufhänger für eine Predigt über „Massenmedien". Lassen sich jedoch diese Prinzipien auf die Journalisten allgemein und auf die Nachrichtengebung einer pluralistischen Gesellschaft übertragen? Als H. Pörzgen, deutscher Journalist und anerkannter Fachmann in Moskau, in einer Diskussion sagte, er vermeide Nachrichten, die die deutsch-russischen Beziehungen stören könnten, stieß er auf heftigen Widerspruch. Die Kritiker sahen darin eine Nachrichtenunterdrückung, eine selbstherrliche Nachrichtenauswahl.

Oder soll sich der Journalist bei der Auswahl allein nach den Elementen einer Nachricht richten, die Carl Warren in seinem Lehrbuch für angehende Journalisten zusamengestellt hat: Aktualität, Nähe, Folgenschwere, öffentliche Bedeutung, Dramatik, Kuriosität, Kampf, Liebe, Gefühle, Fortschritt? (Wobei es kein Geheimnis ist, daß für manche Journalisten die Kuriosität das entscheidende Merkmal ist.) Soll der Journalist Vorgänge registrieren, ganz gleich, welche Konsequenzen sich aus der Verbreitung ergeben? Weil er die Wertung der Nachricht nicht zu verantworten hat und durch eigene Auswahl andere „manipuliert"?

Und welches Recht hat schließlich der Leser, daß sein Interesse befriedigt wird, das sich zumeist auf das Außergewöhnliche richtet? Hat er das Recht auf die Nachricht über den letzten Skandal eines Filmschauspielers? Oder hat der Journalist das Vor-Recht, ihm statt dessen über die sozialen Spannungen in einem südamerikanischen Staat zu berichten? Wobei der Journalist in Kauf nehmen muß, daß dieser Bericht nicht gelesen wird, und der Verleger in Kauf nehmen muß, daß nicht genügend Exemplare verkauft werden. Peter Glotz und Wolfgang Langenbucher haben einem gemeinsamen Buch, das sich kritisch mit der deutschen Presse befaßt, den bezeichnenden Titel gegeben: „Der mißachtete Leser".

Informationsflut und Nachrichtenauswahl

In der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" (veröffentlicht 1971 im Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils) heißt es unter anderem: „Der heutige Mensch braucht eine zuverlässige, klare, vollständige und genaue Information. Nur so kann er die Welt, in der er lebt, in ihrem ständigen Wandel verstehen." Das ist sicher eine vernünftige und demokratische Forderung. Aber wie kann sie verwirklicht werden?

Manfred Steffens hat in seinem Buch „Geschäft mit der Nachricht" errechnet, daß nicht einmal ein Prozent des täglich in der Welt anfallenden Nachrichtenmaterials über die Deutsche Presse-Agentur (dpa) auf die Redaktionstische in der Bundesrepublik Deutschland kommt. Das hat nichts mit Zensur zu tun, das ist einfach eine notwendige Auswahl, denn niemand könnte täglich alle anfallenden Nachrichten verfolgen oder gar drucken. Die Tageszeitungen hätten dann den Umfang von Telefonbüchern.

Es geht also nicht nur darum, daß die gesammelten und verbreiteten Nachrichten zutreffend sind. Es geht darum, daß sie ein möglichst zutreffendes Detail richtig im Gesamtzusammenhang darstellen. Jeder Journalist weiß, daß aus völlig zutreffenden Einzelmeldungen ein falsches Gesamtbild zusammengestellt werden kann. Jede Woche kann – mit Hilfe völlig korrekter Einzelnachrichten –

aus der Flut der Nachrichten eine Auswahl herausgegriffen werden, die nur Negatives oder nur Positives über einen Staat, eine Partei, eine Kirche usw. berichten.

Die Wahrheit ist das Ganze. Über alles kann jedoch niemand berichten. Oswald von Nell-Breuning SJ sagte in einem Vortrag zum Thema „Der Journalist im Kampf um seine Gewissensfreiheit": „Im Bereich der Information haben wir es zu tun mit der Wahrhaftigkeitspflicht. Diese Pflicht ist als solches etwas durchaus Einsichtiges und Klares. Nichtsdestoweniger müssen wir uns davon Rechenschaft geben: Es ist unmöglich, alles zu sagen, was wahr ist. Wir können uns zur Regel machen: nichts zu sagen, was nicht wahr ist (oder wenigstens, was wir nach bestem Wissen und Gewissen für nicht wahr halten); aber eine Verpflichtung, alles zu sagen, was wahr ist, kann es gar nicht geben, weil es eine Pflicht wäre, die sich nicht erfüllen läßt. Selbst Gott kann nicht alles sagen, was wahr ist."

Damit sind wir zurückverwiesen auf die Nachrichtenauswahl und auf die Macht derjenigen, die Informationen sammeln und verbreiten. Auch für die Bundesrepublik Deutschland gilt die Binsenwahrheit, daß jede Institution – ob Regierung, Partei, Gewerkschaft, Konzern, Kirche usw. – daran interessiert ist, nur solche Informationen in die Öffentlichkeit gelangen zu lassen, die den eigenen Interessen nützen. Keine Institution kann jedoch verhindern, daß zahlreiche andere Informationen an die Öffentlichkeit gelangen. Und – aufgrund des kritischen Interesses der Medien – werden dann zumeist die ihnen unerwünschten Informationen verbreitet.

Die Macht über die Informationen liegt heute weitgehend bei den Massenmedien. K. Steinbuch hat in seinem Buch „Maßlos informiert. Die Enteignung unseres Denkens" schärfste Vorwürfe gegen die „gegenwärtige Informationsproduktion" gerichtet. Er schreibt: „Die gegenwärtige Informationsproduktion wirkt vielfach als Unglücksproduktion – vor allem durch Zerstörung bewährter Grundsätze des Zusammenlebens und Agitation für unausgegorene Heilslehren." Er beklagt „die explosive Zunahme der produzierten Information – meist ohne Verantwortung der Folgen".

Nun geht K. Steinbuch in seinem Buch von einem anderen Informationsbegriff aus. Aber seine Kritik trifft auch jene, die Informationen sammeln und verbreiten, Journalisten, Redakteure, Verleger. Alle Institutionen, die bei uns über Macht in irgendeiner Form verfügen, müssen sich der Kritik stellen. Wenn aber Informationen Macht bedeuten, dann müssen sich auch Journalisten und Redakteure Kritik gefallen lassen, müssen sich fragen lassen, ob sie über genügend Sachverstand und Überblick verfügen, ob sie ehrlich um Objektivität bemüht sind, ob sie ihre subjektive Auffassung allein gelten lassen usw. Diese Kritik wird bei uns fast nur auf Sendungen des Fernsehens gerichtet.

Lange Zeit hat man kaum etwas darüber gewußt, welche Auswirkungen Nachrichten auf die Empfänger haben. Bis heute trifft man auf die Meinung, die Emp-

fänger seien so etwas wie Schiefertafeln, wie weiße Blätter, auf die man Nachrichten und Meinungen schreibt. Heute wissen wir einiges – wenn auch noch nicht genug – über den verschlungenen Prozeß der Auswahl und Abweisung, der Umdeutung und Verfälschung von Nachrichten, der Aufnahmebereitschaft und Aufnahmefähigkeit von Bürgern demokratischer Systeme.

N. Sarraute hat in dem Bändchen „Werden wir richtig informiert?" folgende Antwort gegeben: „Ich glaube, das hängt im wesentlichen von uns ab . . . In der Tat sind wir genauso informiert, wie wir sein wollen." Sie meint damit – was durch zahlreiche Untersuchungen bekräftigt wird –, daß die meisten Menschen Informationen selektiv aufnehmen, d. h. nur jene Informationen, die ihre schon bestehende Auffassung bestärken. Ob ihre Auffassung richtig oder falsch ist, spielt hierbei keine Rolle.

Angesichts dieser wissenschaftlich erhärteten Tatsache bekommt die Frage nach der richtigen, vollständigen Information des Bürgers eine neue Seite. Die richtige und vollständige Information ist in einer Demokratie offensichtlich nicht nur ein Problem der Institutionen und Verfassungsgarantien. Sie ist eine Frage, die das Selbstverständnis, die Fähigkeiten und den Charakter der Journalisten betrifft. Und sie ist nicht zuletzt eine Frage, die an die Empfänger der Informationen gestellt werden muß: ob sie bereit sind, Informationen kritisch aufzunehmen und zu verarbeiten, ob sie bereit sind, eigene Positionen selbstkritisch zu überprüfen. Eigentlich ist auch das eine Binsenwahrheit. Aber es ist eine Binsenwahrheit der Demokratie, daß die besten Institutionen und Verfassungen nur wenig nützen, wenn die Bürger keine mündigen Bürger sein wollen. Dazu gehören nicht nur Kenntnisse, dazu gehören auch eigene Anstrengungen und ein Stück Charakter.

Im Schlußwort der bereits zitierten Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" wird die „schwierige Frage" gestellt, ob die kommunikativen Beziehungen nur zahlreicher und dichter werden, oder ob sie „der Gesellschaft eine ganz andere Gestalt" geben werden. Die Antwort: Die Informationen könnten, „in ihrem Gehalt und in ihrer Fülle richtig ausgewertet, die menschliche Gemeinschaft festigen, die Welt menschlicher machen und den Frieden sichern".

Literatur (Auswahl aus deutschen Veröffentlichungen, nach dem Erscheinungsjahr geordnet): *E. Dovifat*, Die Zeitungen (Gotha 1925); Grundfragen der Kommunikationsforschung, hrsg. v. W. Schramm (München 1964); Information oder Herrschen die Souffleure?, hrsg. v. P. Hübner (Reinbek 1964); *K. Jaspers* u. a., Werden wir richtig informiert? (München o. J.); *H. Pross*, Die meisten Nachrichten sind falsch (Stuttgart 1971); Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" über die Instrumente der sozialen Kommunikation (Trier 1971); *W. Koczian*, Acht Thesen zur Nachrichtenarbeit, in: Publizistik 17 (1972); *G.-K. Kaltenbrunner*, Die Macht der Meinungsmacher (Freiburg 1976); *K. Schönbach*, Trennung von Nachricht und Meinung (Freiburg 1977); *K. Steinbuch*, Maßlos informiert (München 1978); *P. Roth*, Die politische Funktion der Information in der Sowjetunion, in: Beiträge zur Konfliktforschung 1 (1979); Informationsfreiheit. Free Flow of Information, hrsg. v. H. Bohrmann (München 1979); *F. Denk*, Die verborgenen Nachrichten (Eberfing 1979).

Fränzi Maierhöfer

Die Neutralisierung des Chores

Zum Problem der Masse im modernen Drama

„Ungeheuer ist viel, doch nichts ungeheurer als der Mensch." So lauten die oft zitierten Zeilen aus dem zweiten Chorlied in der „Antigone" des Sophokles. Sprecher sind die Alten und Weisen, die Hüter des Gesetzes. Der Chor, den es schon gab, „ehe eine Tragödie war" (Grillparzer), aus dem die griechische Tragödie hervorging, übersetzt das besondere Geschehen ins Universale, er veröffentlicht und deutet es. Nicht bestimmte Ereignisse, Orte und Personen sind Gegenstand der Chorlieder, sondern das, was die Öffentlichkeit angeht, was ihre Wertvorstellungen berührt und ihr Verhalten beeinflussen kann. Es interessiert nicht etwa das persönliche Schicksal Antigones und Kreons, nicht ihr privates Leiden, sondern die Hybris, die sich im Handeln beider zeigt, ist das Thema des Chores. Die Warnung vor einer der Fähigkeiten, womit das Ungeheuer Mensch sich selbst und das Zusammenleben in der Polis gefährden kann, ist sein Anliegen: „Von allen Glücksgaben ist Einsicht ins Recht die erste. Nie darf gegen Gottes Gebot man freveln . . ."

Die offenkundigen theatralischen (nicht unbedingt die dramatischen) Vorzüge des Chores, nämlich durch Veröffentlichung, Idealisierung und Lyrisierung im Vollsinn des Wortes politische Poesie schaffen zu können, haben immer wieder Dramatiker dazu gereizt, dieses klassische Instrument der Verfremdung ins neuere Drama einzubringen. Bekannt ist Schillers umstrittener Wiederbelebungsversuch in der „Braut von Messina" (1803). Im Vorwort dazu legt er die Schwierigkeiten des Dramatikers seiner Zeit dar, Poesie zu schreiben und gleichzeitig dem geänderten sozialen Umfeld, dem „Volk", der „sinnlich lebendigen Masse" (die in der damals eben abklingenden Französischen Revolution Souveränität und Mitspracherecht verlangt hatte), gerecht zu werden. Die alte Tragödie, so schreibt er, sei schon deshalb öffentlich gewesen, weil sie sich nur mit Helden und Königen abgegeben habe. Der neuere Dramatiker benötige den Chor noch viel mehr, weil er „die moderne gemeine Welt in die alte poetische verwandelt". Denn der Palast der Könige sei jetzt geschlossen, die Masse sei, wo sie nicht als rohe Gewalt wirke, zum Staat, „folglich zu einem abgezogenen Begriffe geworden", die Götter seien in die Brust der Menschen zurückgekehrt.

Der „abgezogene Begriff" des Staats in Gestalt einer anonymen Verwaltung und die Verhaltensweisen des zur Masse gewordenen Volkes sind eines der

wesentlichen Anliegen der Dramatiker unserer Zeit. Der Einsatz des „demokratischen" Mittels des Chores liegt nahe. Unter Berufung auf Schiller verwendet beispielsweise Bert Brecht mehrmals in didaktischer Absicht den Chor, vor allem in der „Heiligen Johanna", der „Mutter" und dem „Kaukasischen Kreidekreis". Max Frisch greift in „Biedermann und die Brandstifter" auf den Chor der antiken Tragödie zurück, angeregt von Friedrich Dürrenmatt. Dessen Stück „Der Besuch der alten Dame", Camus' „Belagerungszustand" und Ionescos „Nashörner" sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Die Bestechlichen

Unmittelbaren Bezug auf die eingangs zitierten Verse des Sophokles nimmt *Friedrich Dürrenmatt* in seiner tragischen Komödie *„Der Besuch der alten Dame"*[1]. Zum Schluß des Stücks bilden festlich gekleidete Männer und Frauen, Bürger des Mittelstands, zwei Chöre. Vorsätzlich der griechischen Tragödie formal angenähert, ist dieser Chor als „Standortbestimmung" (AD 98) in der „Gegenwart" gedacht. Nach Geschlechtern getrennt deklamiert das Kollektiv der Bürger von Güllen feierlich: „Ungeheuer ist viel . . . Doch nichts ungeheurer als die Armut" (AD 98). Auch die Güllener – allerdings nicht die Alten und Weisen – übersetzen somit das besondere Geschehen ins Universale, formulieren ihre Wertvorstellungen und komprimieren sie zu einer durch Anklänge an klassische Bildung geformten „Apotheose" des Wohlstands, der ihnen allein das anonyme Dasein in der Masse Gleichartiger erträglich macht. Für die Güllener sind die „heiligen Güter" (AD 100) nur noch käufliche Gegenstände.

Was war geschehen? In der verarmten Kleinstadt Güllen, der Jauchestadt[2], die irgendwo in Mitteleuropa liegt, war der wirtschaftliche Aufschwung spurlos vorübergegangen. Dorthin kehrt die alte Dame, Frau Claire Zachanassian, 62, als eine der reichsten Frauen der Welt zurück. Vor etwa 45 Jahren war sie als geborene Klara Wäscher unter Hohn und Spott, hochschwanger und frierend, aus dem Ort und damit aus der bürgerlichen Welt verjagt worden. Der jetzige schäbige Krämer Alfred Ill hatte seine damalige Geliebte ihrem Schicksal überlassen. Nun bietet Claire den Güllenern eine Milliarde, wenn jemand, irgend jemand, Alfred Ill tötet. Sie könne sich, wie sie sagt, nun den Preis für Gerechtigkeit leisten. Die Milliarde bietet sie nicht einer bestimmten Person an, sondern, öffentlich, der Gesamtheit der Güllener.

Daraufhin braucht sie nur zu warten, bis die Fassadenmoral der Güllener abbröckelt und sich unter ihnen eine ähnliche kollektive Übereinkunft in dem entwickelt, was „man" tut oder nicht, wie die Kollektivmeinung, die einst Klara/Claire in Acht und Bann tat. Mit ihrem Angebot des Wohlstands für alle zielt Claire genau in den Leerraum nicht vorhandener persönlicher Ver-

antwortung, die sich kollektiv als mangelndes Unrechtsbewußtsein manifestiert. Die Güllener, als Kollektiv, töten Ill. „Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt", kennzeichnet Dürrenmatt unsere gegenwärtige Bewußtseinslage. Mit Einschränkungen läßt sich der Satz auch auf die Güllener anwenden. In der Tat braucht kein einzelner Güllener den Mord durchzuführen, weil er sicher sein kann, daß alle ihn wollen. Da wiederum alle daran beteiligt sind, fühlt sich keiner persönlich schuldig. „Es geht", wie Dürrenmatt meint, „wirklich ohne jeden." [3]

Der Autor hält die Güllener nicht für schlecht, sondern für schwach. Die Verlockung durch den Wohlstand (eine Milliarde!), der nur durch Blutvergießen zu erlangen ist, erweist sich als zu stark. Die Unvereinbarkeit ihres Verlangens nach dem Wirtschaftswunder mit ihren „Idealen" empfinden die Güllener zwar dunkel, aber sie leiden unter dem Zwiespalt nicht. Bis zum Zeitpunkt des kollektiven Mords ist es ihnen durch einen gleichfalls kollektiven Akt verdrängungsähnlicher Selbstbeschwichtigung und Uminterpretation der „abendländischen Prinzipien" (AD 66) gelungen, ihr Vorhaben auf der Höhe ihrer Prinzipien zu rechtfertigen. Sie morden „nicht des Geldes . . ., sondern der Gerechtigkeit wegen" (AD 93).

Ausschlaggebend aber für die Umsetzung ihres Wunsches nach Wohlstand in die Untat ist die Chancengleichheit für alle, den Mord anonym ausführen und persönlich nicht haftbar gemacht werden zu können. Überdies sind sie gedeckt und gerechtfertigt von der Macht des Geldes, die ebenso anonym, d. h. persönlich unerreichbar ist wie die Masse. Denn die alte Dame, schließlich zu einem „Götzenbild aus Stein" (AD 100) erstarrend, ist ebenfalls keine Person, sondern eine groteske Montage aus Ersatzteilen, eine repräsentative Funktion des Geldes, „außerhalb der menschlichen Ordnung" (AD 102).

Allein Ill gelangt zum Bewußtsein seiner selbst. Das befähigt ihn, seine Schuld anzuerkennen. Dadurch wird er vom beliebigen Sündenbock zur Person. Nur der schäbige Krämer nimmt Gestalt an in der Masse der Ungestalteten. Erst seine Menschwerdung macht – als Kontrast! – das Einbeziehen der vielen Kollektivpartikel ins Drama möglich, und zwar in eine Komödie. „Uns kommt nur noch die Komödie bei", notiert Dürrenmatt [4]. Denn im Chaos eines moralischen Niemandslands müßte das Pathos eines tragischen Helden lächerlich wirken. Auch Ill ist kein tragischer Held im Sinn eines Repräsentanten oder auch Widersachers eines allen vertrauten Weltbilds und Wertsystems. Er erlangt menschliche Würde, indem er sich *gegen* den allgemeinen Konsensus der unbedenklichen Rechtfertigung jedweden, dem Vorteil aller dienlichen „Leichtsinns" (AD 103) sperrt und seine persönliche Schuld anerkennt. Ill kündigt damit seine Zugehörigkeit zur Masse auf: „Aber nun schloß ich mich ein, besiegte meine Furcht. Allein. Es war schwer, nun ist es getan. Ein Zurück gibt es nicht. Ihr *müßt* nun meine Richter sein. Ich unterwerfe mich eurem Urteil, wie es auch ausfalle. Für

mich ist es die Gerechtigkeit, was es für euch ist, weiß ich nicht. Gott gebe, daß ihr vor eurem Urteil besteht" (AD 82).

Ills Haltung gewinnt nur für ihn persönlich Bedeutung. Die Güllener gehen zur Tagesordnung über.

Die Anfälligen

Nicht unmittelbar im Anschluß an die griechische Tragödie, sondern im Zug des Versuchs, alle theatralischen Mittel auszuschöpfen, verwendet auch *Camus* den Chor, und zwar in seinem Schauspiel *„Der Belagerungszustand"* [5]. Das Stück ist die eigenständige dramatische Bearbeitung des von Defoe angeregten Themas des Ausbruchs der Pest, das Camus schon in dem Roman „Die Pest" [6] bearbeitet hatte. Es zeigt den plötzlichen Einbruch einer unpersönlichen Macht, der Pest, und am Beispiel ihres Umsichgreifens die Möglichkeit eines totalen Machtanspruchs innerhalb einer geschlossenen Gesellschaft, dargestellt durch die Bevölkerung der Stadt Cadiz. Mühelos läßt sich der totalitäre Anspruch der Pest, die hier als psychische, nicht als physische, nichtsdestoweniger tödliche Krankheit verstanden wird, in die Praxis umsetzen. Denn die Bewohner der Stadt sind „nicht in Ordnung . . ., nur eingeordnet" (B 123), sie sind „wohlausgerichtet, reif fürs Unheil" (B 125).

Wodurch sind sie ausgerichtet – und worauf? Durch unwillkürliche, unreflektierte Anpassung an das, was alle tun. Ohne persönliche Entwicklung und ohne verinnerlichte Wertvorstellungen ihrer Mitglieder ist die Menge der vielen ausgerichtet auf gewohnheitsmäßigen Empfang irgendwelcher obrigkeitlicher Befehle und Parolen. „Es ist nichts geschehen, es wird nichts geschehen", kommentiert der Chor des Volkes bei seinem ersten Auftreten sein eigenes geschichtsloses Dahinleben und seine übliche Unterwerfung unter die Anordnungen des Gouverneurs der Stadt. Diesmal hat er befohlen, beunruhigende Zeichen am Himmel, das erschreckende Auftauchen eines Kometen, zu ignorieren und weiterhin so zu tun, als sei nichts geschehen. „Wir bleiben brav, da nichts sich jemals ändern wird . . . Wir werden stolz sein auf das Glück der anderen", beschwichtigt sich der Chor (B 131). Er offenbart damit nicht etwa großmütige Selbstlosigkeit, sondern die Tatsache, daß die Mitglieder, aus denen er sich zusammensetzt, noch gar nicht sie selbst sind.

Immerhin aber bezeichnet Camus diesen Chor zunächst als den des Volkes. Im Unterschied zu den entwurzelten Städtern Dürrenmatts zeigt der Volkschor Camus' ein instinktives Vertrauen in die Kräfte der Natur. Als das Volk von seinen alten Herren im Stich gelassen und damit sich selbst überlassen wird, will es aus der Stadt fliehen, ans Meer, an „das Wasser, das reinwäscht", zum „Wind, der befreit" (B 142). Zu lange aber hat das Volk um der Anpassung willen ge-

horcht. Es kann sich nicht mehr retten, es bleibt allein mit der Pest, die sich selbst so vorstellt: „Seht euren wahren Herrscher und lernt die Angst kennen" (B 183).

Die Pest, eine allegorische Figur im Stil mittelalterlicher Moralitätenspiele, hat inzwischen viele Deutungen erfahren. Der Text selbst erklärt sich deutlich genug. Demnach ist die Pest eine starre Macht, die sich als perfekte, unabänderliche Organisation manifestiert, deren Recht auf Herrschaft in der Tatsache ihres Funktionierens besteht (vgl. B 144 f.). Sie verlangt totale Anpassung und totale Gleichschaltung. Diesen brutalen Anspruch setzt sie durch, indem sie alle Hoffnung durch Verzweiflung buchstäblich knebelt (vgl. B 172). Möglichen Widerstand unterbindet sie, indem sie jede Verständigung unter den Vergewaltigten verhindert: sie trichtert ihnen Schlagwörter ein, um sie sprachlos zu machen (vgl. B 154). Über die Masse der Nicht-Personen herrscht sie anonym mittels eines technisch vollkommenen Verwaltungsapparats. „Was ist ein einzelner Mensch in einem Verzeichnis von dreihundertsiebzigtausend Namen, ich bitte Sie . . ." (B 167 f.)

Die wahre Macht der Pest aber beruht auf ihrem Wissen um das Wesen der Herrschaft der Angst: Als ein einzelner, Diego, aus der Masse der Verwalteten ausbricht, weil er seine Angst überwand und den Knebel der Verzweiflung von sich warf, als das Volk befreit aufatmen könnte, zeigt sich dessen unveränderte Massenpsyche. Es will gar nicht frei sein, sondern verharrt in bornierter Rachsucht. Verächtlich stellt die Pest fest: „Ihre Angst gilt ihnen selber. Aber ihr Haß gilt immer den anderen" (B 176).

Auch Camus' Chor ist gespalten. Doch anders als der Dürrenmatts zerfällt er nicht in zwei gleichermaßen indifferente Gruppen. Das Auftreten der Pest sondert den Chor der Frauen ab. Sie hören nicht auf, den Belagerungszustand als Ergebnis von „Männergeschichten" (B 171) zu beklagen. Auch die Tat Diegos, der nach seinem Sieg über seine Angst die Befreiung der Stadt durch seinen Tod und damit durch den Verzicht auf die Liebe einer Frau erkauft, kann den Chor der Frauen nicht umstimmen. Vielmehr gilt Diegos Haltung als Beweis dafür, daß Männer Ideen dem Leben vorziehen (vgl. B 185).

In der Tat ändert Diegos Opfer, sein „einsamer, von Ideen umgaukelter, von Worten genährter Tod" (B 185) nichts. „Gemütlich, blühend und frisch rasiert" (B 185) kehren die traditionellen Herren zurück. Statt der Pest tritt wiederum Mittelmäßigkeit die Herrschaft an. Der (gesamte) Chor bescheidet sich mit der Feststellung, daß es zwar keine Gerechtigkeit, aber immerhin gewisse Grenzen gebe. „Alles macht weiter, ohne weiterzumachen" (B 176).

Bei aller Verschiedenheit der Konzeption des Chores in Dürrenmatts „Alter Dame" und Camus' „Belagerungszustand" spielen die Chöre doch eine ähnliche Rolle. In beiden Fällen erweist sich der Chor als eine zahlenmäßig überschaubare Menge von anonymen Vertretern der Masse des Volkes, deren Verhaltensweisen durch gezielte Maßnahmen manipulierbar und in Grenzen sogar bere-

chenbar sind. Einerseits tritt der Chor auf als Zeuge und Kommentator des Geschehens, andererseits als davon Betroffener. Keinesfalls handelt er aus eigenem Antrieb und aus eigener Verantwortung. Er greift in das Geschehen nicht aktiv ein, er reagiert nur darauf, ohne dadurch seine substantielle Indifferenz zu verändern. In beiden Stücken ist daher die Gestaltung des Chores (und d. h. hier des Kollektivs der Geschichtslosen) nur insoweit möglich, als er als Vorbedingung und Folie für das Handeln eines einzelnen dient. In beiden Fällen geht der nicht (mehr) zur konformen Masse Gehörende zugrunde, ohne als Katalysator auf das Verhalten des Kollektivs einzuwirken. Eine Katharsis des Chores durch Mitleid und Furcht ist ausgeschlossen, da die Bereitschaft zur Identifikation mit den genannten einzelnen – Ill bei Dürrenmatt, Diego bei Camus – wiederum den einzelnen, sich Identifizierenden, aus dem Chor herauslösen, nicht aber den Chor als Kollektiv betreffen und verändern würde. Die Idee der Gerechtigkeit, Hauptanliegen der beiden ansonsten so verschiedenartigen Stücke, bleibt für die Chöre eine vage Abstraktion, die Wirklichkeit nur im Wirkungsbereich damit zusammenhängender, meist unangenehmer Maßnahmen gewinnt.

Eine Analyse des Verhaltens einzelner Chormitglieder liefern die genannten Stücke nicht. Das verbieten ihr Aufbau und ihr theoretisierender Ansatz. Sowohl Dürrenmatt als auch Camus (auf deren jeweilige Weltsicht hier nicht näher eingegangen werden kann) geben Bilder einer Realität, die trotz aller Fremdheit und grotesken Verzerrung immer noch rational erklärbar ist.

In der Welt Ionescos hingegen, dem Autor der „Nashörner", dem die Wirklichkeit „das ununterbrochene Zerreißen des Schleiers der Erscheinung"[7] ist, greifen vernunftgemäße Erklärungsversuche nicht mehr.

Die Fanatisierbaren

In *Eugène Ionescos* Dreiakter *„Die Nashörner"* („Rhinocéros")[8] tritt kein Chor mehr auf, er hat sich erübrigt. Denn das Stück, „eine ziemlich objektive Beschreibung eines Prozesses der Fanatisierung" (AA 205) in Form einer überzeugenden und zugleich poetischen Parabel von der Entindividualisierung des Menschen unserer Tage und vom Ausbruch eines Massenwahns, spielt innerhalb der Masse, die in den vorgenannten Stücken vom Chor repräsentiert wird. Der Autor bringt eine gezielte Auswahl von Man-Typen auf die Bühne und läßt sie ihre latente Bereitschaft vorspielen, sich der Masse der Mans, der sie angehören und die sie bilden, bis zur Aufgabe ihres Menschseins anzupassen. Verschiedene scharf umrissene Figuren liefern verschiedene Versionen konformen Verhaltens. Der Ansatz zu diesem Stück, das Ionesco auch eine „Beschreibung eines irgendwo stattfindenden Nazifizierungsprozesses" (AA 202) nannte, liegt wahr-

scheinlich in einer Erzählung des Schriftstellers Denis de Rougemont (AA 193). Dieser hielt sich 1938 während einer Nazi-Kundgebung in Nürnberg auf und wurde, obwohl zunächst als Außenstehender beobachtend, von der um sich greifenden Hysterie beim Erscheinen des „Führers" elektrisiert und beinahe mitgerissen. Rougemont berichtet, er habe sich in der Menge nicht wohl, vielmehr schrecklich einsam gefühlt. Beim Ausbruch des Massenwahns habe er erfahren, was heiliger Schauder sei. Er habe widerstanden, weil sein ganzes Wesen sich sträubte. Argumente seien ihm keine eingefallen.

Damit ist die Fabel der „Nashörner" bereits umrissen: Ohne Vorwarnung, ohne öffentlichen Alarm und auch ohne Zeichen am Himmel taucht in einer Kleinstadt plötzlich ein Nashorn auf. Die Dickhäuter werden immer mehr. Die Bürger der Stadt laufen erst einzeln, dann in Scharen zu den von ihnen zuerst abgelehnten Nashörnern über. Nur einer, Behringer, Ionescos Lieblingsfigur, der er sich brüderlich verbunden fühlt, widersteht. Auch er hat keine „intellektuellen" Gründe.

Immerhin ruft das Erscheinen der Nashörner einige Aufregung unter den Leuten hervor: „Oh!" – „Ah!" – „Das ist die Höhe!" (vgl. N 165f.) Zur Selbstbesinnung bringt die Bürger der Stadt das unerklärliche Ereignis keineswegs. Vielmehr rührt es an ihre verborgene Angst vor allem Unerklärlichen, vor allem vor sich selbst. Der Herausforderung der Angst suchen sie zu entgehen, indem sie sich der Anonymität des Nashorntums unterwerfen. Ihre Bereitschaft zum Konformismus ist der Keim zu der ansteckenden Krankheit der „Rhinozeritis" (N 221). (Für Ionesco sind nämlich Kollektivhysterien soviel wie Epidemien, deren Alibi die Ideologien sind.)

In der Sprache des Stücks heißt das: die Leute versuchen, ihre innere Leere hinter der Uniform der dicken Nashornhaut zu verstecken. Die Symptome, die den Ausbruch der Epidemie anzeigen, sind ebenso lächerlich wie ernst. Als das erste Nashorn auftaucht, sehen sich die Bürger veranlaßt, tradierte und bornierte Vorurteile auszusprechen und sich von ihrer Angst und ihrem Schrecken durch eine abstruse Diskussion über das Rassenproblem abzulenken. Die feierliche Beerdigung einer totgetrampelten Katze bietet die Gelegenheit, sich einer verlogenen und sentimentalen Humanitätsduselei hinzugeben. Das Stück enthält ein ganzes Spektrum von Anpassungsvorgängen, an Begründungen und Rechtfertigungsversuchen konformen Verhaltens.

Da ist beispielsweise der Sozialist Wisser, der die „nashornige Augenscheinlichkeit" (N 203) zunächst schlichtweg leugnet, dann eine andre Partei obskurer Machenschaften bezichtigt, die er schon aufdecken werde, um anschließend zu den Nashörnern überzulaufen. „Man muß mit der Zeit gehen! Das waren seine letzten menschlichen Worte" (N 233). Da ist der „Logiker von Beruf" (N 185), dessen Kopf ein Strohhut ziert. Getreu seiner Überzeugung: „Die Angst ist irrational! Die Vernunft muß sie überwinden" (N 166), macht er sich an die

methodisch exakte Formulierung der Frage, ob es sich um afrikanische oder indische Nashörner handle. Immerhin ist er, ausnahmsweise, als Nashorn noch identifizierbar. Sein Strohhut, aufgespießt auf dem Nashorn, verrät ihn. Da ist vor allem Behringers vermeintlicher Freund Hans, der hinter der Maske eines stets frisch gewaschenen, ordentlich frisierten Biedermanns einen beängstigend harten und wilden „Menschenfeind" (N 212) verbirgt. Seine Verwandlung zum Nashorn wird im zweiten Akt auf offener Bühne gezeigt. Hans nimmt die Gelegenheit wahr, seiner bösartigen Zerstörungswut und Menschenverachtung unter Berufung auf die „Natur" (N 214) freien Lauf zu lassen. „Unsere Moral ist widernatürlich." – „Das Humane ist überholt!" (N 214 f.)

Trotz der guten Ratschläge der ehemaligen Kollegen ihres Mannes – „Wenn Sie sich scheiden lassen wollen ... jetzt haben Sie einen guten Grund!" (N 201) – läuft Frau Ochs ihrem Mann zu den Nashörnern nach, weil sie ihren Liebling nicht „so" lassen könne. Daisy, Behringers heimliche Liebe, schließt sich den Nashörnern an, weil es ihrer Meinung nach die Welt ist, „die recht hat" (N 245).

Wie die in der freien Natur auftretenden Unpaarhufer gleichen Namens besitzen die Nashörner – die für Ionesco real sind – eine dicke, jedoch sehr empfindliche Haut, sind feige und als Einzelexemplar relativ harmlos, aber sinnlos reizbar und leicht zu übertölpeln. Ionesco schreibt ihnen eine gefährliche Verbindung von Treuherzigkeit und Grausamkeit zu. Mit bestem Gewissen brächten sie jemanden um, der nicht so denkt wie sie (AA 201). Ein Nashorn könne sich nämlich nur mit einem Nashorn verständigen, da es nicht denke, sondern „intellektuelle" (AA 215) Schlagwörter aufsage. In Gefangenschaft passen sich Nashörner – die Ionescos und die natürlichen – leicht an, bis auf wenige störrische Ausnahmen.

Eine dieser Ausnahmen ist Behringer. Als einziger fürchtet er die Ansteckung, will nicht Nashorn werden. Sein Widerstand ist gefühlsmäßig. Seine Gründe kann er – zumindest im Augenblick – nicht rationalisieren. Das „beweist, daß sein Widerstand echt ist und aus seiner Tiefe kommt" (AA 194). Vielleicht ist er „allergisch". Ganz sicher ist Behringer, der es, wie sein Autor, niemals ganz geschafft hat, sich ans Dasein zu gewöhnen, kein Intellektueller, auch kein „Held", der sich für irgendeine Idee oder die Gemeinschaft opfert. Er ist ein Durchschnittsmensch, unentschieden und hilflos, der ohnmächtig die Verwandlung seiner Welt mit ansehen muß. Er selber weiß nicht, ob er recht hat oder nicht. Wahrscheinlich wehrt er sich aussichtslos. Der Schluß des Stücks bleibt zwar offen, läßt sich aber mit ziemlicher Sicherheit voraussagen.

Wo bleiben die Helden?

Es waren die Taten der Helden, die der Chor der antiken Tragödie an den damals gültigen Wertvorstellungen maß, die er deutete und vor deren möglichen Folgen er warnte. Die Wechselbeziehung zwischen Chor und Hauptfiguren ist in den besprochenen Stücken in aufschlußreicher Weise verändert: sie ist entpolarisiert. Sind denn Ill, Diego, Behringer „Helden"? Sind sie außergewöhnliche Menschen, die wegen ihrer tapferen Taten und ihres besonderen Schicksals aus der Menge hervorragen? Verwirklichen sie deren Zielvorstellungen, repräsentieren sie gültige Werte, durchleiden sie beispielhaft Konflikte? Oder sind sie wenigstens der Handlungsmittelpunkt?

Zweifellos verursacht Ill die Rückkehr der „Alten Dame", der er einst die Richtung ihres Lebens aufzwang. Die Möglichkeit zur Durchführung ihrer Rache aber gewährt die Macht des Geldes und die Masse der Güllener, die Ill zunächst in den Vordergrund schieben, dann verraten und verkaufen, wie ihr Vorteil es gebietet. Zweifellos auch beweist Ill bewundernswerten Mut, indem er seine Angst überwindet. Ist er deshalb ein Held? Kann oder könnte er einer sein in einer Welt, in der, wie Dürrenmatt meint, auch Antigone keine Chance zum Heldentum mehr hätte, da ihr Fall von Kreons Sekretären erledigt würde?

Auch Diego besiegt seine Angst und vertreibt dadurch die Pest aus seinem Lebensbereich. Ist er ein Held? Auch er, der im Unterschied zu Ill vom Verlangen nach Liebe und Glück beseelt ist, antwortet auf eine anonyme Bedrohung. Weder von ihm noch von Ill geht eine zielgerichtete Handlung aus. Beide wehren sich *wogegen*, treten nicht *wofür* ein. Das Mißverhältnis zwischen der monströsen, persönlich ungreifbaren Bedrohung und den Möglichkeiten eines einzelnen ist zu groß. Der Widerstand allein verbraucht ihre ganze Kraft. Der Widerhall bei der Masse der vom Chor Vertretenen bleibt aus. Daher ist die Wiederkehr der Pest wahrscheinlich, ihre Macht ist nicht prinzipiell gebrochen. Diegos Tod wirkt wie ein tragischer Unglücksfall.

Und Behringer, den Ionesco einen „Helden wider Willen" nennt? Er ragt keinesfalls durch besondere Merkmale aus der Menge der potentiellen Nashörner hervor. Vielmehr unterscheidet er sich von ihnen durch eine Art Defizit: Ihm fehlt jede „Anlage" (N 226) zur Verwandlung in einen Dickhäuter. Denn er kann nicht gleichgültig bleiben, er fühlt sich beteiligt an allem, was geschieht. Aber orientierungslos und hoffnungslos vereinzelt, wie er ist, fehlt ihm jede Möglichkeit zur Mitbestimmung. Sein Untergang setzt das hier angesprochene Problem ins Bild: „Ich bin der letzte Mensch . . . Ich kapituliere nicht!" ruft er und nimmt ein Gewehr in die Hand (N 249).

Aussichtslos wehrt er sich gegen den Moloch der Überzahl, den die Nashörner repräsentieren. Sie folgen dem Glauben an das Mengenwachstum, an den Wert der Massenproduktion. Auch sie sind ja austauschbar und leicht zu er-

setzen. Verzweifelt und verunsichert wegen des Verlusts des menschlichen Gesichts kann Behringer daher die beziehungsreiche Frage stellen: „Wem bin ich denn noch ähnlich?" (N 248)

Noch deutlicher spricht Behringer in einem anderen Stück Ionescos, in „Mörder ohne Bezahlung", die verheerenden Folgen des Glaubens an die Quantität um jeden Preis aus. Vergeblich fleht er den Mörder an, der aus purem Vernichtungswillen tötet: „Wenn ein einziger Christus Ihnen nicht genügt, verpflichte ich mich feierlich, Bataillone von Rettern auf Kalvarienberge steigen zu lassen, einzig für Sie, und sie kreuzigen zu lassen, aus Liebe zu Ihnen!"[9]

Behringer kann den Wert eines einzelnen Menschen nicht „vernünftig" begründen, auch nicht seinen eigenen. Trotzdem will er ein Mensch bleiben, wenn auch der letzte unter lauter Nashörnern. Sein Ende legt die Vermutung nahe, die Tragödie sei im Chor, aus dem sie einst hervorgegangen war, untergegangen. Vielleicht ist Behringer doch ein Held?

ANMERKUNGEN

[1] F. Dürrenmatt, Der Besuch der alten Dame (AD) (Zürich 1956).

[2] Der fiktive Ortsname ist wahrscheinlich abgeleitet von alemannisch „gülle" = Wasserlache, Tümpel, auch Kotlache und Ansammlung von Jauche.

[3] F. Dürrenmatt, Theaterprobleme, in: Theaterschriften und Reden (Zürich 1966) 122.

[4] Ebd. Dürrenmatt ist der Meinung, unserer gegenwärtigen Bewußtseinslage und Verhaltensweise sei die Tragödie nicht mehr angemessen.

[5] A. Camus, Der Belagerungszustand (B), in: Dramen (Hamburg 1962).

[6] A. Camus, Die Pest (Innsbruck 1948, auch rororo 15). Die Anregung dazu stammt von Daniel Defoes „Journal of the Plague Year" (1722). Auf die gleiche Quelle geht Ionesco mit seinem „Massakerspiel" zurück. S. dazu meine Beiträge: Moderne Totentänze, in dieser Zschr. 192 (1974) 181–191, und: Man stirbt, in: Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst, hrsg. v. H. H. Jansen (Darmstadt 1978) 225–233.

[7] E. Ionesco, Argumente und Argumente (AA) (Neuwied 1962) 132.

[8] E. Ionesco, Die Nashörner (N), in: Theaterstücke (Darmstadt 1964).

[9] E. Ionesco, Mörder ohne Bezahlung, ebd. 154.

Robert Stalder SJ

Von der Aufklärung zum christlichen Menschenbild?

Zum 250. Geburtsjahr Moses Mendelssohns

Es ist Mode geworden, von den „Anliegen" der Aufklärung zu sprechen. Das Motiv dazu ist wohl die Tatsache, daß wir heute eine Art „Neoaufklärung" erleben, daß wir ähnlich wie vor rund 250 Jahren kraft unseres Denkens unser Leben gestalten wollen. Wir fühlen eine innere Verwandtschaft mit jener Epoche und hoffen aufgrund ihrer Betrachtung die Zeichen unserer Zeit besser zu verstehen. Warum nicht? Eines der großen Anliegen der Aufklärung war nun gewiß die Frage der Gotteserkenntnis. An der sogenannten „natürlichen Religion" lag der Aufklärung viel; deren Eckstein war aber die Überzeugung, Gott mit dem Denken erschließen zu können. So allgemein diese Überzeugung geteilt wurde, erfuhr sie eines Tages doch eine schwere Erschütterung im heute vergessenen *„Pantheismusstreit"*. In ihm kristallisierte sich die Gottesfrage der Aufklärung; er ist ein Stück des Lebens der Aufklärung und darum vielleicht nicht ohne Interesse für unser eigenes Suchen nach Gott.

Auf den „Pantheismusstreit" zu reflektieren gibt zudem ein historisches Gedenken Anlaß. Vor 250 Jahren wurde eine der Hauptgestalten des „Pantheismusstreits" geboren, *Moses Mendelssohn* (1729–1786), der große Vorkämpfer der jüdischen Emanzipation und vornehmste Vertreter der Berliner Aufklärungsbewegung, die auf ganz Deutschland ausstrahlte. (Moses Mendelssohn war der Großvater des bedeutenden Musikers Felix Mendelssohn-Bartholdy.) Er war ein typischer Privatgelehrter. Untertags arbeitete er als Angestellter in einem jüdischen Handelshaus, nachts widmete er sich der Philosophie. Zu seinen Freunden zählte der große Lessing, mit Kant verband ihn ein ganzer Briefwechsel. 1763 reichte Mendelssohn eine „Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin ein, die einen Preis auf dieses Thema ausgesetzt hatte. Auch Kant beteiligte sich an diesem Wettbewerb, doch Mendelssohn erhielt den Preis vor Kant, dessen Studie allerdings mit höchstem Lob bedacht wurde.

In der Abhandlung Mendelssohns findet sich die grundlegende Position der Aufklärung in bezug auf die Erkenntnis Gottes: „. . . man kann die vornehmsten Wahrheiten der Metaphysik durch zusammenhängende Schlüsse bis auf solche Grundsätze zurückführen, die ihrer Natur nach ebenso unleugbar sind als die ersten Grund- und Heischesätze der Geometrie . . ." [1] Zu den „vornehm-

sten Wahrheiten" der Metaphysik zählten damals im Gefolge der Schulphilosophie Christian Wolffs (1679–1754) die über Gottes Dasein und Wesen.

Das Wunder der erklärenden Vernunft

Tatsächlich glaubten die Wortführer der deutschen Aufklärung, zu denen Mendelssohn gehörte, Gott könne mit dem Denken, das heißt mit der erklärenden und schließenden Vernunft erreicht werden, genauso wie derselben Vernunft die Wahrheiten der Mathematik zugänglich sind. Einer solchen rein vernünftigen Gotteslehre eigne nur ein anderes letztes Prinzip als den mathematischen Wissenschaften, das Prinzip des Satzes vom zureichenden Grund. Noch einen Unterschied gibt Mendelssohn an, der jedoch ebenso akzidentell ist: „. . . man kann diese Kette von Schlüssen (die zu den metaphysischen Wahrheiten führt) nicht so einleuchtend, nicht so faßlich machen, als die geometrischen Wahrheiten" (Schr. 2,272). Die Wahrheiten der Metaphysik, wie die von Gott oder der Unsterblichkeit der Seele, sind schwieriger zu begreifen, weil ihr Erweis umständlicher ist. Wie stark das Vertrauen in die Macht des Denkens herrschte, zeigt insbesondere der von Wolff propagierte apriorische Beweis des Daseins Gottes aus dem bloßen Begriff seines absoluten Wesens. Mendelssohn stellte ihn an die Spitze seiner „Abhandlung" und behandelte ihn mit aller wünschenswerten Sorgfalt.

1785 erschien die Schrift *Friedrich Heinrich Jacobis* (1743–1819) „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn"[2]. Dieses nicht sehr umfangreiche Werk enthält einen schweren Angriff auf die bisher unangefochtene Vernunftseligkeit Mendelssohns und damit der Aufklärung hinsichtlich der Gottesfrage. In seiner „Abhandlung" konnte Mendelssohn noch ohne Bedenken behaupten, „daß alle unsere Begriffe unendlich fruchtbar sind, indem jeder eine Menge von Folgerungen enthält, die vermittelst unleugbarer Grundsätze davon abgeleitet sind und entwickelt werden können. Die Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften sind noch von einer wunderbareren Kraft. Sie sind so inniglich miteinander verknüpft, daß man nur eine Eigenschaft Gottes vorauszusetzen hat, um alles, was wir von dem Allerhöchsten zu erkennen im Stande sind, davon herzuleiten." In der Folge des Textes führt dann Mendelssohn einige Beispiele solcher Ableitungen an, aber plötzlich bricht er ab: „Doch wozu diese umständliche Ausführung, die man in jedem Compendio antrifft?" (Schr. 2,297f.). So war es auch: Jeder Leitfaden der zeitgenössischen Schulphilosophie, die ganz vom Geist Wolffs durchdrungen war, lehrte so ziemlich dasselbe.

Jetzt aber stellte Jacobi dieses ganze Lehrgebäude der Aufklärung unerbittlich in Frage. Er erklärte rundweg, daß das begreifende Denken überhaupt nicht

den allein wahren Gott erschließen könne, sondern zum Atheismus führe, zum Ungott Spinozas. Merkwürdig genug ging dieser Kampf gegen das allesbestimmende Denken nicht vom Lager der Theologen aus: Jacobi war ein hochgebildeter begüterter Kaufmann, der in Pempelfort bei Düsseldorf ein Haus führte, das an Eleganz der Einrichtung nicht hinter den Fürstenschlössern stand. Ja, Jacobi war nicht einmal das, was man sonst unter einem gläubigen Protestanten verstand. Zeitlebens lehnte er jede Bindung an eine sichtbare Kirche ab. Eines aber zeichnete ihn aus: Er war ein Mann, wie er im hohen Alter von sich aussagte, „dem es von seiner zartesten Jugend an, und schon in seiner Kindheit ein Anliegen war, daß seine Seele nicht in seinem Blute, oder ein bloßer Atem sein möchte, der dahinfährt . . . Er liebte zu leben wegen einer andern Liebe, und – noch einmal – ohne diese Liebe schien es ihm unerträglich zu leben, auch nur einen Tag." Unter der „anderen Liebe" verstand Jacobi die Liebe zu Gott, nicht zu irgendeinem Absoluten, sondern zum Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung, dem Schöpfer des Himmels und der Erde: „Der Gott der Bibel ist erhabner, als der Gott, welcher nur ein Absolutes ist, wie sehr man dies auch schmücke, und mit Flitterwerk der Phantasie umgebe."[3] Eben das hatte er gegen den Gott des nur denkenden Verstands: ein bloß *gedachtes* Absolutes zu sein und nicht der wirkliche Schöpfergott.

Lessings Pantheismus als Krise der Aufklärung

Bisher war Jacobi nur mit zwei Romanen „Allwils Briefsammlung" und „Woldemar" hervorgetreten. Doch schon in ihnen hatte er sich mit dem Geist seiner Zeit auseinandergesetzt, wozu ihn die Freundschaft mit Goethe, Hamann, Herder, Lavater, Claudius und so vielen andern besonders befähigte. Zum Verfassen der „Briefe über die Lehre Spinozas" brachten ihn zunächst äußere Umstände. Von der Tochter des berühmten Aufklärungstheologen Hermann Samuel Reimarus hatte er erfahren, daß Mendelssohn eine Würdigung, eine Art Porträt, des 1781 verstorbenen Dichters Gotthold Ephraim Lessing zu schreiben beabsichtigte. Wer war zu diesem Vorhaben geeigneter als Mendelssohn, den Lessing, wie Jacobi berichtet, „unter seinen Freunden am höchsten schätzte" (Br. 3)? Jacobi wußte aber von Lessing selbst, daß er Mendelssohn gegenüber seine tiefsten religiösen Überzeugungen verschwiegen hatte. Und diese Überzeugungen waren bestürzend: Lessing hatte in bewegten Gesprächen Jacobi bekannt, daß er ein Spinozist sei.

Als Jacobi das damals noch unveröffentlichte Gedicht Goethes „Prometheus" Lessing zu lesen gab, erklärte dieser: „Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich" (Br. 12). Trotz aller Verhül-

lungen war im Gedicht „Prometheus" die Absage an den christlich-theistischen Gott unüberhörbar. So hatte Lessing den Gott gewählt, der Eins und Alles ist, die pantheistische Gottheit Spinozas, „Deus sive natura", Gott oder die Natur. „Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza", gestand Lessing Jacobi in der Folge des Gesprächs (Br. 13).

Jacobi fühlte sich verpflichtet, diesen geheimen Glauben Lessings Mendelssohn zu eröffnen, sollte dessen Lessing-Bild nicht zur Farce werden. So schrieb Jacobi Mendelssohn einen ausführlichen Bericht über seine Gespräche mit Lessing. Damit war der erste Schritt zum „Pantheismusstreit" getan. Von seinem Gedicht „Prometheus" schrieb der alte Goethe: „Es diente zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die, ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten. Der Riß war so gewaltsam, daß wir darüber, bei eintretenden Zufälligkeiten, einen unserer würdigsten Männer, Mendelssohn, verloren." [4]

Der Schock, der Mendelssohn infolge der Enthüllungen Jacobis traf, war tief. Er sollte sich von ihm nicht mehr erholen. Lessing ein Anhänger Spinozas, das konnte und wollte er nicht für wahr halten. „Aber daß Lessing", berichtet Jahann Jakob Engel, ein Vertrauter Mendelssohns, „dieser ihm so teure, so unvergeßliche Mann, dieser Freund seiner Jugend, dem er einen großen Teil seiner Bildung, dem er ursprünglich alle seine Kenntnis der alten und neuen Literatur zu verdanken hatte, und durch den er zuerst, gleichsam wider seinen Willen, zum Schriftsteller geworden, daß dieser nicht bloß Atheist, sondern als Spötter und Heuchler vor der Welt erscheinen und er, Mendelssohn, leben und es zugeben sollte, das war ihm unerträglich." [5]

Mit Lessings Spinozismus stand aber nicht allein seine persönliche Freundschaft mit Mendelssohn auf dem Spiel. Das wußte Mendelssohn genau. Lessing galt in den Augen der Zeitgenossen als die Verkörperung der aufstrebenden deutschen Kultur, gerade und namentlich der Aufklärung in deutschen Landen. Er war „der vollkommene und zugleich über sie hinauswachsende Sprecher der Aufklärung", sagt treffend Fritz Martini in seiner „Deutschen Literaturgeschichte" [6]. In seiner Person trat der Geist seiner Zeit zutage. Sollte es wahr sein, daß er dem Pantheismus huldigte, so wurde an der einflußreichsten Führergestalt der Aufklärung offenbar, wie die vom kirchlichen Glauben emanzipierte Vernunft auf den Atheismus hin zusteuerte. Als Atheismus bezeichnete man damals jede geistige Bewegung, die dem Schöpfergott der Bibel den Rücken kehrte.

An sich hatten nun Mendelssohn und Jacobi ausgemacht, ihre Kontroverse über Lessings Pantheismus unter sich auszufechten. Indessen lavierte Mendelssohn. Er schützte vor, Jacobis Ausführungen über den Spinozismus in dessen Dossier über Lessing nicht recht zu verstehen. Er gab seinen Plan, eine Mono-

graphie Lessings zu schreiben, auf, verfaßte hingegen im Rahmen eines schon begonnenen Werks einen eigenen Abschnitt über dessen Spinozismus. Es handelte sich um die „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes", Ohne etwas Jacobi verlauten zu lassen, gab er sie in Druck, obschon er ihm zugesagt hatte, sie ihm zuvor zur Beurteilung zu unterbreiten, um so „den Streit gehörig einzuleiten" (Br. 176). Offensichtlich wollte Mendelssohn Jacobis Wahrheiten über Lessing umgehen, ihrer Verbreitung zuvorkommen. Jacobi erfuhr aber vom Vorgehen Mendelssohns durch Hamann.

Es ging Jacobi weniger um die Person Lessings, als vielmehr um den Spinozismus, der im Milieu der Aufklärung immer weitere Kreise zog. „Ein Gespenst davon", hatte er an Mendelssohn geschrieben, „geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet" (Br. 168). Jacobi sah diese Erscheinung genau im Zusammenhang mit der Aufklärung, d. h. der unbedingten Autonomie des begreifenden Denkens. Er befürchtete eine einseitige Darstellung des „status controversiae" durch Mendelssohn (Br. 176). So zögerte er nicht, seine Gespräche mit Lessing samt den Akten seiner Auseinandersetzung mit Mendelssohn zu veröffentlichen. Die „Morgenstunden" und die „Briefe über die Lehre des Spinoza an den Herrn Mendelssohn" erschienen zur selben Zeit. Der Pantheismusstreit war hiermit ausgebrochen.

Der springende Punkt: der Schöpfungsglaube

Jacobi hatte sich nicht geirrt: nicht nur hielt Mendelssohn in seinen Ausführungen an der Alleingenügsamkeit des Denkens für die Lösung der Gottesfrage fest, er verharmloste das Problem des um sich greifenden Spinozismus. Er versuchte nachzuweisen, „daß der verfeinerte Pantheismus gar wohl mit den Wahrheiten der Religion und der Sittenlehre bestehen könne, daß der Unterschied (zum Theismus) bloß in einer überfeinen Spekulation bestehe, die auf menschliche Handlungen und Glückseligkeit nicht den geringsten Einfluß hat" (Schr. 3,2, 133). Lessings Gottesgedanken bewertete er entsprechend als „geläuterten Spinozismus" (ebd. 125). Seinen Glauben an die Macht des Denkens bekundete er in eigenen „Axiomata", von denen nur die zwei ersten angeführt seien: „Was wahr ist, muß durch positive Denkungskraft dafür erkannt werden können." „Wessen Dasein durch keine positive Denkungskraft erkannt werden kann, das ist nicht wirklich vorhanden" (ebd. 73).

Kein Wunder, daß Mendelssohn seine „Morgenstunden" mit dem Wolffschen apriorischen Gottesbeweis beschloß, mit dem Beweis der Existenz Gottes aus dem bloßen Begriff eines absoluten, mithin notwendigen Wesens. „Das notwendige Wesen aber ist an und für sich das allervollkommenste, hängt nicht von

Umständen und Bedingungen ab, hat nicht nur alle Erfordernisse der Denkbarkeit, sondern muß von jedem denkenden Wesen auch als wirklich gedacht werden" (Schr. 3,2, 156). Aus dem begreifenden, erklärenden Denken entspringt die Erkenntnis des wirklichen Daseins. Ausdrücklich lehnte Mendelssohn jede Art von übersinnlicher Gotteserfahrung ab. Er bezeichnet im Vorbericht zu den „Morgenstunden" die „Begierde zu sehen und zu betasten, was seiner Natur nach nicht unter die Sinne fallen kann", als „Hang zur Schwärmerei" (ebd. 5). Daß Paulus auf dem Areopag vom „Tasten" Gottes gesprochen hatte, war ihm zweifellos bekannt.

An diesem Punkt setzte Jacobi mit seiner Kritik ein. Mit dem begreifenden, schließenden Denken die Einsicht in das Dasein, in die Existenz, abzuleiten zu wollen, galt ihm eben als „Geist des Spinozismus". Auf die Frage Lessings, was er für den „Geist des Spinozismus" halte, antwortete er: „Das ist wohl kein anderer gewesen als das uralte ‚ex nihilo nihil fit'" (Br. 14). Damit meinte Jacobi die Leugnung der Schöpfungswahrheit. Wird aus nichts nichts, so ist eine Schöpfung aus nichts unmöglich. Die Schöpfung aus nichts, diese Lehre der jüdisch-christlichen Offenbarung, widersteht der denkenden Vernunft. Darum verwarf sie Spinoza, der alles „more geometrico", mit dem reinen Verstand, erklären wollte. Jacobi brachte hier zunächst nur vor, was Wolff schon in seiner „Theologia naturalis" an Spinoza ausgesetzt hatte: „Da nun derselbe überlegte, daß wir von der eigentlich sogenannten Schöpfung . . ., das heißt, der Erschaffung aus nichts, keinen klaren und deutlichen Begriff haben, so verwarf er den Begriff einer erschaffenden Kraft, als von Menschen erdichtet, und glaubte, man könne sie Gott nicht mit Recht beilegen . . . Der Spinozismus ist also entsprungen aus der Unmöglichkeit der Schöpfung." [7]

Die notwendige Konsequenz aus der Ablehnung der „Schöpfung aus nichts" war für Spinoza die Aufhebung des radikalen Unterschieds zwischen Gott und der Schöpfung. Denn nur was aus dem Nichts ersteht, was einen eigenen, völlig neu gesetzten Ursprung besitzt, erfreut sich einer wahren selbständigen Wirklichkeit, einer für sich seienden Existenz. Fällt diese weg, so verschwindet mit ihr auch jede echte Unterschiedenheit, jede Abhebung sämtlicher endlicher Seiender vor dem unendlichen Gott. Vom Unendlichen zum Endlichen gibt es dann keinen „Übergang" (keine Differenz), weil beide unterschiedslos in eins fallen. „Er (Spinoza) verwarf also jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen", hielt Jacobi Lessing entgegen, „überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas (d. h. den ganzen Bereich endlicher Ursächlichkeit) und setzte . . . eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen – Eins und dasselbe wäre" (Br. 14). „Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt", erklärte Jacobi im weiteren Gespräch mit Lessing, „so hat diese, für sich allein, und außer den einzelnen Dingen, kein bestimmtes oder vollständiges Dasein"

(ebd. 21). Auch die Gottheit also zerfließt gleichsam in eine anonyme Alleinheit.

Die alles erklären und begreifen wollende Vernunft verdrängt die Schöpfungswahrheit und löst so den persönlichen, von der Welt unterschiedenen Schöpfergott sowie alle eigenständige endliche Existenz auf, somit auch das wesentliche Fürsichsein der menschlichen Person. „Ohne göttliches Du . . . kein menschliches Ich und umgekehrt", wird später Jacobi in seiner Vorrede zu den Briefen formulieren (Werke 4,1, XLII). Diese Vernunft geht unaufhaltsam auf den Pantheismus zu, zur Ineinssetzung von göttlichem Urgrund und Natur, zum Gott-Welt-All Spinozas. Das war die Intuition Jacobis. Er fand sie bestätigt durch den Verlauf der Aufklärungsbewegung selbst, die sich eben dieser Vernunft verschrieben hatte, durch die von grassierender pantheistischer Geistigkeit vorangetriebene Unterhöhlung des theistischen Gottesbegriffs.

Die persönliche Entwicklung Lessings, ihres großen Anführers, widerspiegelte ihre Krise. In seiner programmatischen Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechtes", die einen so nachhaltigen Einfluß auf Fichte und Schelling, die Begründer des deutschen Idealismus, ausübte, hatte er „die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums", die der reinen Vernunft, angekündigt. Sie erforderte die Umwandlung aller Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten. „Das Wort Geheimnis bedeutete, in den ersten Zeiten des Christentums, ganz etwas anderes, als wir jetzt darunter verstehen, und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll."[8] In diesem Sinn bot Lessing im berühmten Paragraphen 73 derselben Schrift ein Musterbeispiel einer derartigen Umdeutung des christlichen Dogmas durch das bloße Denken: die Zeugung des Sohnes aus dem Vater als die notwendige Ver-Wirklichung des göttlichen Urgrunds. Damit umriß Lessing einen Grundgedanken des kommenden, aus dem Boden der Aufklärung erwachsenden deutschen Idealismus. Dieser Gedanke aber setzte die Verwerfung der Schöpfungswahrheit voraus, insofern alle aus Gott hervorgehende Wirklichkeit als notwendige „Realisierung" seines Wesens verstanden wurde. Es war im Grund die Schau Spinozas: die sichtbare Welt ist die „Explicatio" der alleinigen göttlichen, unpersönlichen Substanz, deren Entfaltung, deren „Ausdruck". „Ich möchte wissen", bemerkt Jacobi zu diesem Paragraphen, „ob sich jemand diese Stelle anders als nach spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach dieser aber wird der Kommentar sehr leicht" (Br. 41).

Sah nun Jacobi ganz wie Wolff den „Geist des Spinozismus" in der Leugnung der „Schöpfung aus nichts", so drang er doch in seiner Spinozakritik in eine Tiefe vor, die dem Wolffschen Rationalismus verborgen blieb. Wolff war davon überzeugt, daß die Schöpfungswahrheit mit der schließenden Vernunft ermittelt werden könne, „auch wenn wir sie nicht klar und deutlich begreifen, wie anderes auch, dessen wir uns sicher bewußt sind"[9]. Im Namen der Vernunft die

„Schöpfung aus nichts" auszuschließen war somit nach Wolff ein Irrtum, dem Spinoza erlegen war. Hinter dieser Aussage steht der klassische Beweis der „Schöpfung aus nichts" sowie des Schöpfers aus der „Kontingenz", der Veränderlichkeit, des Werdens, des endlichen Seienden. Auch Moses Mendelssohn, getreu seinem Meister Wolff, vertrat ihn in den „Morgenstunden". Mit der denkenden, schließenden Vernunft glaubte die Aufklärung, vom Endlichen ausgehend den Schöpfergott der Offenbarung einsichtig zu machen.

Zu diesem Vertrauen auf die Vernunft trat nun Jacobi in schärfsten Gegensatz. Wiederum im Gespräch mit Lessing vertrat Jacobi nicht allein gegen Spinoza, sondern ganz allgemein die Ansicht, „daß es an und für sich selbst unmöglich sei, das Unendliche aus dem Endlichen zu entwickeln und den Übergang des einen zu dem anderen oder ihre Proportion durch irgend eine Formel herauszubringen; wenn man folglich etwas darüber sagen wollte, so müßte man aus Offenbarung reden" (Br. 34). Das Dasein des Schöpfers, des allein wahren Gottes, ist unerreichbar für das erklärende, begreifende Denken; allein in seiner Selbsterschließung in seinem Sichoffenbaren kann er wahrgenommen werden. Mit dieser These erst deckte Jacobi den eigentlichen Grund der schwelenden Krise in der Gotteserkenntnis auf. Stimmte sie, so befand sich die Aufklärung mit ihrer Entscheidung für das reine Selbstdenken in einer Aporie. Dann war ihre „natürliche Religion", ihre „natürliche Gotteslehre" ein Produkt der menschlichen Phantasie, ihre Antwort auf die letzten Fragen eine Illusion. Jacobi behauptete denn auch, „daß es keine natürliche Philosophie des Übernatürlichen geben könnte, und doch beides (Natürliches und Übernatürliches) offenbar vorhanden wäre". „Ich *glaube* eine verständige persönliche Ursache der Welt", entgegnete er Lessing (Br. 34, 17).

Die „Erfahrung" der andern durch die wahrnehmende Vernunft

Es war Jacobi keineswegs daran gelegen, einem reinen Fideismus das Wort zu sprechen. Er verwies in seinem Gespräch mit Lessing in Anlehnung an die Terminologie Spinozas auf die „Erkenntnis der oberen Gattung" im Gegensatz zu der „Erkenntnis der unteren Gattungen", also auf eine gewisse Wahrnehmung, die sich vom begrifflichen und sinnenhaften Erkennen unterscheidet. Die „Erkenntnis der oberen Gattung" bezeichnete er näher als das „Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet" (Br. 32). Ein anderes höheres Erkenntnisvermögen als das der begreifenden Vernunft ist vonnöten, um Gottes Dasein gewahr zu werden, das wollte offenbar Jacobi sagen. Auch beteuerte er in den „Briefen", daß in der Auseinandersetzung mit Lessing „von reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede war" (Br. 177), mithin nicht einfachhin von Glauben gegen Philosophie.

Das Problem, das er im Auge hatte, war das der Erkenntnis von Existenz überhaupt. Mendelssohn, der ihn gleich etwas ironisch des „Rückzugs unter die Fahne des Glaubens" (Br. 161) verdächtigte, antwortete er mit der Unterscheidung von natürlichem und eigentlich religiösem Glauben. „Lieber Mendelssohn, wir alle wurden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen . . . Durch den Glauben wissen wir, daß . . . außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung!" (Br. 162 f.). In diesem von der menschlichen Natur selbst auferlegten Glauben geht es um das Erkennen des außer mir vorhandenen Seienden, um das Erkennen ihres seinshaften Andersseins, ihres je eigenen selbständigen Daseins, das sich von meinem Dasein radikal unterscheidet. Daß dieses Dasein von der begreifenden, schließenden Vernunft, von der „ratio ratiocinans", wie die Alten sagten, nicht eingeholt werden könne, hatte Jacobi schon in Hinsicht auf die Schöpfungswahrheit festgestellt. Allein die „creatio ex nihilo" sichert dem einzelnen Seienden einen absoluten endlichen Ursprung zu, ein nur ihm zugehörendes eigenständiges Dasein und somit auch ein wahres Von-anderen-Unterschiedensein. Und eben weil die begreifende Vernunft die Schöpfungswahrheit nicht einzusehen vermag und überspielt, mündet sie notwendig in die unterschiedslose Alleinheit des Pantheismus.

Nun zeigte Jacobi den Grund der Ohnmacht der begreifenden Vernunft hinsichtlich der Erkenntnis des je einzelnen wirklichen (nicht bloß gedachten) Daseins: diese Erkenntnis ist niemals das Resultat eines *Schlusses,* sondern ersteht aufgrund einer *„Offenbarung"*, das heißt einer geheimnisvollen, von der Vernunft nicht aufzuarbeitenden Eröffnung, die vom andern als solchem ausgeht. Das behauptet Jacobi zunächst von jeglichem endlichen Mitseienden des menschlichen Subjekts. Sein Erweis ist schlicht und einfach wie das Ei des Kolumbus: Im menschlichen Selbstbewußtsein sind sämtliche Sinnesempfindungen, die ihm die Erkenntnis eines wahrhaft von ihm unterschiedenen Wesens vermitteln, an und für sich genommen, nicht mehr und nicht weniger als innere Bestimmungen, Zustände seines Bewußtseins selbst. Die Sinnesempfindung „rot" zum Beispiel sagt, rein als solche genommen, nichts aus über das wirkliche Außer-mir-Sein eines Gegenstands, über sein eigenständiges Dasein. Und das gilt von jeglicher Sinnesempfindung bloß als solcher, handle es sich um „rauh" oder „glatt", „süß" oder „sauer" und dergleichen. Im Wesen der Sinnesempfindung als reiner Sinnesempfindung liegt nicht der geringste Verweis auf ein Außen- und Anderssein bezüglich des empfindenden Subjekts.

Kein Denken nun, das sich über reine Sinnesempfindungen beugt und sie durch- und überdenkt, ist fähig, auf einen wirklich daseienden Gegenstand als ihre Quelle zu schließen. Denn auf was immer für einen Gegenstand so vom Denken geschlossen wird, er ist und bleibt ein rein *gedachter* Gegenstand, dessen

Dasein nur *vorgestellt* wird. Nichtsdestoweniger ist es Tatsache, daß das erkennende Selbstbewußtsein sich unmittelbar mit den Sinnesempfindungen des *wirklichen* Daseins des sie bewirkenden Gegenstands bewußt wird. Diese *unmittelbare* Gewißheit von der Wirklichkeit eines andern außer ihm, die das Selbstbewußtsein unmöglich aus sich allein schöpfen kann, erfolgt offenbar nicht ohne gewisse Mitwirkung dieses andern. Das heißt: das andere erschließt sich auf nicht zu erklärende Weise dem Selbstbewußtsein als ein anderes. Es teilt sich ihm mit als ein unterschiedenes wirkliches Dasein.

Jacobi unterbreitete Mendelssohn diesen Sachverhalt in konziser Kürze. „Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß *Empfindung* noch *Gedanke* ist, *andre wirkliche Dinge* gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne *Du* ist das *Ich* unmöglich . . . So haben wir dann eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jeden Menschen zwingt zu glauben" (Br. 163 f.). Unter „Glauben" verstand Jacobi sonach die Wahrnehmung der „Offenbarung der Natur", der auf das erkennende Subjekt zukommenden Bekundung der von ihm unterschiedenen eigenständigen Wirklichkeit. Er nannte solches Wahrnehmen „Glauben", weil es ein unmittelbares, unableitbares Hinnehmen, Empfangen, Für-wahr-Halten ist im Gegensatz zum Denken der Vernunft, das seine Wahrheit aus eigenen Gründen gebiert. In späteren Jahren bezeichnete er das „Wahrnehmungsvermögen" des „Glaubens" als „Vernunft", das schließende Denkvermögen hingegen als „Verstand" (Werke 2,61), nicht anders mithin als das Mittelalter, das zwischen „intellectus" und „ratio" unterschied.

Der von Jacobi erbrachte Erweis des Unvermögens der erklärenden Vernunft, das wirkliche Dasein zu erschließen, war nicht ohne Gewicht. Anderthalb Jahre darauf brachte er dieselben Gründe gegen den transzendentalen Idealismus Kants in der Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus" vor. Inzwischen nämlich hatte sich die lange Zeit unbeachtete „Kritik der reinen Vernunft" der Köpfe ermächtigt. Kein Geringerer als Fichte griff dann die Einwände Jacobis auf, allerdings um sie in seinem Sinn zu gebrauchen: auf dem reinen Denken beharrend und den Glauben im Jacobischen Verstand verschmähend, schloß er kurzerhand von der Unmöglichkeit, wirkliches endliches Dasein zu beweisen, auf die Unmöglichkeit einer den Vorstellungen zugrunde liegenden objektiven Wirklichkeit. Die Welt ist nur Vorstellung, nur Erscheinung, eine Auffassung, die namentlich über Schopenhauer Schule machte. Zu dem Einwurf Jacobis gegen Kant – es ging Jacobi um die Unerweisbarkeit des „Ding an sich" aus Vernunftsgründen – bemerkt Hans Vaihinger in seinem „Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft", es sei „vielleicht das Beste und

Wichtigste, was überhaupt jemals über Kant geäußert worden ist". Vaihinger weist denn auch nach, wie der „Neukantianismus", auch Cohen, mit den Argumenten Jacobis nicht fertiggeworden sind[10].

Ist nun nach Jacobi wirkliches Dasein nur mit einem höheren Erkenntnisvermögen einzusehen, nämlich mit der *wahrnehmenden Vernunft*, so liegt es nahe, daß auch das Dasein Gottes auf dieselbe Weise erkannt wird. Freilich tritt dann anstelle der „Offenbarung der Natur" die Offenbarung Gottes in einem weitesten Sinn. Wie auf das menschliche Selbstbewußtsein das Leben der Natur zukommt und ihm auf – wörtlich verstanden – unbegreifliche Weise seine Wirklichkeit erschließt, so dringt das göttliche Leben auf es ein, um sich ihm auf unaussprechliche Weise zu bekunden. Eröffnet sich die wahrnehmende Vernunft solcher Bekundung der Gegenwart Gottes in menschlichen Geist, so steht sie nicht mehr allein im notwendigen „Glauben" an die äußere Natur, sondern auch im freien „Glauben an die Religion", wie Jacobi sagt.

Deshalb schrieb er denn an Mendelssohn: „Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es gibt einen Frieden Gottes, welcher höher ist, denn alle (erklärende) Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe. Liebe ist Leben, sie ist das Leben selbst . . . Er, *der Lebendige*, kann im Lebendigen allein sich darstellen, Lebendigem zu erkennen geben, nur – durch erregte Liebe" (Br. 165). Durch „erregte Liebe" wird uns Gott offenbar. Offensichtlich spielt Jacobi an die Begriffe der „motiones" und „affectus spirituales" der christlichen Tradition an. Gott wird nicht in direkter Schau erkannt, sondern sein Dasein und Wesen werden wir geheimnisvoll mit jenen Regungen gewahr, die unser höchstes und innerstes Wahrnehmungsvermögen affizieren.

„Nicht weise", sagt Jacobi weiter, „nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, und sich bewegen, organisiert sein und sich organisieren" (Br. 180). Das von Gott Bewegt-Werden und Organisiert-Sein ist der Ursprung der Gotteserkenntnis des Menschen, das heißt: eine allen Menschen zuteil werdende ursprüngliche Aktuierung ihres innersten Geistes durch den in ihnen gegenwärtigen und je auf sie zukommenden Gott. Und dieser Aktuierung wird sich der Mensch nur bewußt im Sichbewegen, Sich-Disponieren auf sie zu, in freier Entfaltung der Spitze seines Geistes, der wahrnehmenden, über dem denkenden Verstand stehenden Vernunft. In diesem Vollzug der Gotteserkenntnis wird klar, was Jacobi Lessing zu bedenken gab: „daß es keine natürliche Philosophie des Übernatürlichen geben könnte, und doch beides (Natürliches und Übernatürliches) offenbar vorhanden wäre" (Br. 34). Die Gotteserkenntnis erfolgt in der Übergänglichkeit vom vernunfthaften Vernehmen zum liebenden Glauben, in untrennbarem Beieinandersein von Natur und Übernatur.

Daher wird auch an diesem Punkt ersichtlich, daß die Erkenntnis des einzel-

nen, für sich seienden endlichen Daseins und damit auch der Person in innigem, geheimnisvollem Zusammenhang steht mit der Erkenntnis des Schöpfers und der Schöpfungswahrheit. Jacobi hat diese Beziehung nur angedeutet. Kein Zweifel aber, daß für ihn die grundlegende Wahrnehmung des Daseins und Wesens Gottes die des Schöpfergottes der Offenbarung ist. Am Ende seiner „Briefe über die Lehre des Spinozas" zitiert er frei nach dem biblischen Schöpfungsbericht: *„Gott sprach – und es ward – und es war alles gut"*, um gleich darauf zur Erläuterung einen Text des damals schon betagten Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem beizufügen: „Wahrer und faßlicher, sagt ein ehrwürdiger Jerusalem, konnte diese Handlung (der Schöpfung) unserer Vernunft nicht gemacht werden. Denn dies ist der einzige Grund, worin die Vernunft ihre Beruhigung findet: der Allmächtige *wollte und es ward*. Zugleich ist dies die Grenze aller Philosophie." „Dies ist die *Herrlichkeit des Herrn*", fährt Jacobi fort, „das *Antlitz* Gottes, wohin ein sterbliches Auge nicht vermag sich zu erheben. Aber mit seiner Güte läßt er sich herab, mit seiner Gnade wird der Ewige dem Menschen gegenwärtig, und er spricht mit ihm – dem er Odem gab aus seinem Munde – *durch Gefühle seines eigenen Lebens*" (Br. 212).

Die Grenze der Philosophie, das heißt nach Jacobi die Grenze der erklärenden Vernunft, befindet sich dort, wo die wahrnehmende Vernunft anhebt und des Schöpfers sowie der Schöpfungswahrheit inne wird. Es ist aber auch dieselbe Grenze, wo das Erkennen der unterschiedenen, eigenständigen endlichen Existenz einsetzt. Also ist dieses letztere Erkennen eingebettet in die tiefere und weitere Perspektive der aufgehenden Schöpfungswahrheit. Keine vollgültige Wahrnehmung daher des einzelnen wirklichen, für sich bestehenden Daseins, letztlich der Person, des Du des Menschen, die nicht geheimnisvoll umfangen und getragen wäre von der Wahrnehmung des Schöpfers. Mit anderen Worten: Keine wahre Begegnung mit dem Mitmenschen, keine wahre Beziehung zur sichtbaren Welt ohne die zumindest implizite Gotteserfahrung der jüdisch-christlichen Offenbarung. „Und so behaupte ich, und werde ich behaupten", schreibt Jacobi an Mendelssohn, an die Schöpfungswahrheit anspielend, „wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst, sind auf keine Weise a priori, und können nichts a priori wissen oder tun, nichts erfahren ohne – Erfahrung" (Br. 180). Aus dem unmittelbaren Kontext dieser Aussage geht eindeutig hervor, daß Jacobi hier die Erfahrung Gottes durch die wahrnehmende Vernunft im Auge hat.

Erneuerung des christlichen Menschenbilds

Jacobi wußte vermutlich nicht, in welchem Maß er mit seiner Entdeckung der wahrnehmenden Vernunft und der ihr eigenen Gotteserfahrung wesentliche Wahrheiten der christlichen Tradition wieder aufgriff. Er kannte sicher die „Pensées" Pascals (Br. 55, 180), auch verkehrte er mit dem tiefchristlichen Kreise der Fürstin von Gallitzin. Von Augustinus, der nicht nur der Kirchenvater des Abendlands, sondern auch Pascals war, sucht man jedoch vergebens nach einer Spur in den Schriften Jacobis. Und doch hatte eben Augustinus ein besonderes, höheres Wahrnehmungsvermögen für Gottes Wirkgegenwart im Menschen herausgestellt, das er mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnete, wie „ratio superior", „mens", „acies mentis" usf., vor allem aber mit „cor", Herz. Dieses höhere Vermögen steht nach Augustin über der erklärenden, schließenden Vernunft, über der „ratio ratiocinans" und ist allein fähig, Gott gewahr zu werden.

Das „Herz" aber als geistiger Ort der Gotteserfahrung war keine Erfindung Augustins, sondern, wie Heinrich Schlier aufgezeigt hat, die authentische Lehre des Apostels Paulus[11]. Das gilt sogar von der klassischen Stelle über die Gotteserkenntnis aus der Schöpfung im 1. Kapitel des Römerbriefs. Schlier weist in seinem Kommentar nach, daß Paulus nicht den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, von der Natur auf ihren Ursprung, wie er in der antiken Popularphilosophie für die Gotteserkenntnis gängig war, im Blick hatte, sondern das „Herz" als den eigentlichen Sitz der Selbstbekundung Gottes im Menschen[12], eine Ansicht, die sich im ganzen Alten wie Neuen Testament findet[13].

Nimmt man noch hinzu, daß Paulus für das von Gottes Geist erfüllte „Herz" auch den Begriff „pneuma" (Geist) verwendet, soweit dieses den von Gott aktuierten und ihm zugekehrten menschlichen Geist bedeutet, so ergibt sich ein höchst aufschlußreicher Zusammenhang mit dem christlichen Menschenbild. „Pneuma" nämlich sieht Paulus offenbar als integrierenden „Teil" des vollkommenen Wesens des Menschen zusammen mit „psyche" (Seele) und „soma" (Leib), schreibt er doch im 1. Thessalonicherbrief 5,23: „. . . unversehrt möge euer Geist (pneuma) und Seele und Leib in untadeliger Weise bei der Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus bewahrt werden." Die Unterscheidung im 1. Korintherbrief 2,13 bis 15 zwischen „pneumatischem" und „psychischem" Menschen spiegelt dieselbe anthropologische Anschauung wider.

Zu dieser paulinischen Trichotomie „pneuma – psyche – soma" hat A. M. Festugière schon längst den Erweis gebracht, daß sie im Judentum und nicht im hellenischen Denken beheimatet ist[14]. Henri de Lubac, einer der besten Kenner des christlichen Erbes, gelangt zudem in einem noch unveröffentlichten Werk über die christliche Mystik zum Ergebnis, daß die entscheidend aus dem Raum der Offenbarung stammende Trichotomie des Apostels Paulus von der ganzen christlichen Tradition übernommen worden ist, und zwar als wesentliche anthro-

pologische Struktur. Seine Forschungen reichen von Paulus über die Patristik und das Mittelalter bis zum modernen Philosophen Maurice Blondel.

Ohne diesen Hintergrund zu kennen, hätte demnach Jacobi mit der wahrnehmenden Vernunft nicht mehr und nicht weniger als das Menschenbild der christlichen Tradition, so wie es sich in der trichotomischen Sicht von „pneuma – psyche – soma" ausdrückt, wieder ins Licht gerückt. Denn die von ihm hervorgekehrte wahrnehmende Vernunft deckt sich zweifellos mit dem Herz- und Pneumabegriff der jüdisch-christlichen Offenbarung in ihrer Erhellung durch christliche Reflexion im Verlauf der Jahrhunderte. Auch wäre Jacobi der letzte gewesen, die innige Einheit und gegenseitige Durchdringung von wahrnehmender Vernunft, erklärendem und schließendem Verstand sowie sinnlich-leiblichen Empfindungsvermögen zu übersehen (Werke, 2,284).

Sonach hätte das Bemühen Jacobis um die Gotteserfahrung mittels der wahrnehmenden Vernunft letztlich den Sinn einer Erneuerung des unaufgebbaren christlichen Menschenbilds. Im Bedürfnis nach dem christlichen Menschenbild bestände folglich das tiefere Anliegen der Aufklärung. Das tiefere Anliegen: weil es ihrer Aporie in der Erkenntnis Gottes als der sammelnden Mitte menschlichen Lebens entsprang. Es dürfte auch heute noch aktuell sein, in dem Maß, als im modernen Rationalismus der Wahn einer alles erklärenden Vernunft fortlebt.

ANMERKUNGEN

[1] Ges. Schriften, Jubiläumsausg., Bd. 2 (Berlin 1931, Neudruck Stuttgart 1972) 272. Zit.: *Schr.*
[2] Breslau 1785. Zit.: *Br.*
[3] Werke, Bd. 1 (Leipzig 1812) IX f.; Bd. 4, Abt. 1 (1819) XXIV. Zit.: *Werke.*
[4] Dichtung und Wahrheit, T. 3, 15. Buch: Artemis-Gedenkausg. (Zürich 1961 ff.) Bd. 10, 699.
[5] Vorrede zu „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings": Schr. 3, 2, 180 f.
[6] (Stuttgart 1977) 198.
[7] Theologia naturalis, pars posterior (Verona 1779) § 677, S. 319.
[8] § 86, 76: Werke, Bd. 8 (München 1979) 508, 506.
[9] Theologia naturalis, § 677, S. 319.
[10] Bd. 2 (Stuttgart 1922) 36, 50 f.
[11] Besinnung auf das NT (Freiburg ²1967) 319 ff.; Das Ende der Zeit (Freiburg 1971) 184 ff.
[12] Der Römerbrief (Freiburg 1977) 53 f.
[13] G. Kittel, ThWNT, Bd. 3, 609 f.
[14] Recherches de science religieuse 20 (1930) 385–415.

Johannes Nosbüsch

Vom Eigenwert der Mundart

Seit einiger Zeit ist Mundart „in". Waren in den Jahrzehnten nach dem Krieg viele dazu übergegangen, zum Zeichen ihrer „Gebildetheit" ausschließlich Hochsprache zu sprechen (oder was sie darunter verstanden), häufen sich nunmehr die Beiträge und Veranstaltungen, in denen die Mundart fröhliche Urständ feiert. Mundartliche Zeitungsaufsätze, eigene Zeitschriften, Dichterlesungen bis hin zu Mundartwettbewerben, neuestens sogar in Gesang, sind an der Tagesordnung. Der nachdenkliche Betrachter fragt nach den Beweggründen für diese Trendwende. Geht es dabei wirklich um die Mundart oder nicht vielmehr um einen künstlich erzeugten Mode-Hit, vergleichbar dem gegenwärtigen Haschen nach sogenannten Antik-Waren? Letzteres wäre der Mundart mit Sicherheit höchst abträglich. Denn klingen solche Wellen einmal ab (was unausbleiblich ist), muß gleich ein neuer Hit herbei, der meist das Gegenteil des vorangegangenen bewirken will. Der hier drohenden Gefahr kann nur dadurch begegnet werden, daß eine Besinnung auf Wesen und Eigenwert der Mundart stattfindet, daß Fundamente freigelegt werden, die auch dann noch tragen, wenn die Mode-Aktualität längst abgesunken ist. Als erstes bedarf es dazu einer Besinnung auf das Wesen von Sprache überhaupt[1].

Vom Wesen der Sprache

1. *Sprache als Verständigungsmittel*

Schon im griechischen Altertum vor mehr als zweitausend Jahren wurde es zu den Eigentümlichkeiten des Menschen gerechnet, daß er ein sprechendes Wesen (zoon logon echon) ist. Der Mensch, so wußte man damals schon, unterscheidet sich vom Tier nicht zuletzt auch dadurch, daß er Sprache, „Wort"-Sprache hat. Aber weil uns das längst selbstverständlich ist, machen wir uns kaum Gedanken darüber, was es mit unserer Sprachlichkeit auf sich hat, was Sprache eigentlich ist bzw. was sie leistet. Sind wir aber einmal auf diese Frage aufmerksam geworden, antworten wir nahezu automatisch, Sprache sei Verständigungsmittel. Mittels der Sprache, so stellen wir fest, teilen wir uns gegenseitig Informationen über Dinge und auch über uns selbst mit. Als Sprachwesen sind wir nicht in uns selbst eingeschlossen, können wir Erfahrungen, die wir gemacht haben, festhalten und an andere weitergeben. So sammelte und sammelt sich

ein förmlicher Erfahrungsschatz an, der schließlich zu dem hinführt, was wir Wissenschaft, ja umfassender noch: Kultur nennen. Vergleichbares hat die Tierwelt selbst in ihren höchsten Vertretern nicht aufzuweisen.

Diese Sicht sagt ohne Zweifel Richtiges von der Sprache aus; bis weit in die Neuzeit hinein, ja bei gewissen Denkern bis auf den heutigen Tag, wurde und wird Sprache so und nur so gesehen. Aber es ist die Frage, ob damit das Problem der Sprache nicht ungebührlich verkürzt wird. Die dargestellte Deutungsweise legt die Annahme nahe, daß Sprache, indem sie Verständigungsmittel ist, nur das wieder- und weitergibt, was ich auch vor und unabhängig von dem sprachlichen Ausdruck schon vor Augen habe, etwa die Tatsache, daß Wasser nicht den Berg hinaufläuft, die ich – gemäß dieser Annahme – unberührt von sprachlichen Vorgegebenheiten erfahre und erst anschließend in Sprache fasse, um anderen davon Kenntnis zu geben. Meinen Zuhörern wird diese Erfahrung dann zwar erst durch die Sprache zugänglich, aber der in ihnen geweckte Nachvollzug vermag die sprachliche Vermittlungshülle abzustreifen; der Tatbestand steht ihnen ebenso wie mir als er selbst vor Augen. Allgemein gesagt: Das hier vorliegende Sprachverständnis läßt den Eindruck entstehen oder behauptet auch direkt, daß der Erkenntnis- bzw. Erfahrungserwerb losgelöst von seiner sprachlichen Fassung vor sich gehe (so in der marxistischen und allen positivistischen und pragmatistischen Sprachtheorien). Selbst wo er sprachlich vermittelt ist, gilt diese Vermittlung nur als äußerer Anstoß, gleichsam als Gefährt, das auf das von ihm Gefahrene so wenig abfärbt wie das Pferd auf den Reiter, dessen sich dieser zur Fortbewegung bedient. Aber ist die Sprache wirklich nur etwas derart Äußerliches, gibt es für uns wirklich die unabhängig von ihr geschaute Sache, zu der sie – aus „Belehrungs"-[2] bzw. Verständigungsgründen – lediglich hinzukommt?

2. *Sprache als welterschließende Weltgestaltung*

Es blieb Denkern wie Johann Gottfried Herder (1744–1803) und Wilhelm von Humboldt (1767–1835) vorbehalten, in diesem Punkt eine geradezu revolutionierende Blickwendung zu vollziehen[3]. Was sie nachdenklich machte, war unter anderem die Tatsache, daß es auf der Welt nicht nur eine, sondern viele Sprachen gibt. Was sollen diese vielen Sprachen, wenn das, was sie zum Ausdruck bringen, mit der unterschiedlichen sprachlichen Fixierung nichts zu tun hat? Wäre es da nicht sinnvoller, es gäbe nur eine einzige Sprache, die das, was alle Menschen in gleicher Weise erfahren bzw. als dasselbe erkennen können, nun auch in einer allen gemeinsamen, für alle verständlichen Sprachgestalt zur Darstellung brächte? In der Tat ist von einer solchen Weltsprache, die das mühsame Fremdsprachenstudium überflüssig machen würde, immer wieder geträumt worden. Nach dem biblischen Mythos vom Turmbau zu Babel ist die Vielsprachigkeit gar die strafende Antwort Gottes auf Verblendung und Hochmut.

Für Herder und vor allem für Humboldt kann aber eine solche negative Sichtweise nicht das letzte Wort sein; die Tatsache der Vielsprachigkeit verlangt nach einer positiven Deutung, die nach ihnen allererst das wahre Wesen der Sprache freilegt. Diese positive Deutung stellt sich sofort ein, wenn man davon ausgeht, daß das jeweils Erfahrene, Erkannte und Empfundene uns gerade nicht in der behaupteten Unabhängigkeit von der Sprache gegeben ist, sondern als das, was es ist, nur innerhalb und auf Grund sprachlicher Formgebung aufleuchtet. Die Sprache erweist sich dann als der einzige Weg, vermittels dessen wir von uns selbst und den Dingen der Welt ein Gegenstandsbewußtsein haben. Wäre nicht Sprache, bliebe uns die Welt, wie dem Tier, ein Buch mit sieben Siegeln, könnten wir nicht darüber nachdenken, was etwas ist und wie es mit anderem zusammenhängt. Allein Sprache erschließt Welt, und zwar indem sie Welt gestaltet. Ist dem aber so, dann hat die Vielheit der Sprachen ihren Sinn darin, daß uns erst in ihr der ganze Reichtum von Welt und Menschheitsgeschichte offenbar wird. Jeweils sprachlich vorgeprägt und nur in sprachlichem Gewand in Erscheinung tretend, müssen die uns begegnenden Dinge um so gehaltvoller sein, je vielfältiger dieses Gewand, d. h. die Anzahl der Sprachen ist. Oder auch so: Jede Sprache bringt dann Seiten und Eigentümlichkeiten des Besprochenen zum Vorschein, die ohne sie für immer verborgen blieben. Einsprachigkeit wäre hier zwar eine Vereinfachung, aber um den Preis, daß sie wirklich alles „einfacher", sprich ärmer, enger und blasser machen würde.

Es ist in der Tat so: Jede Sprache stellt eine eigene „Weltansicht" (Humboldt) dar, die sich zwar mit anderen überschneidet, aber nie mit ihnen zur Deckung kommt. Als Beweis dafür kann die Erfahrung gelten, die jeder Übersetzer macht, wenn er einen Text in eine andere Sprache überträgt: Bei aller Austauschbarkeit der Wörter bleibt doch eine letzte Schicht unübersetzbar. Bruno Liebrucks hat das einmal sehr schön so ausgedrückt: „Wenn ein französisches Mädchen ‚merci' sagt, so ist damit etwas anderes, wenn auch nicht nur etwas anderes ‚gemeint', als wenn ein deutsches Mädchen ‚danke' sagt." [4] Der auf diese Weise verbleibende „Rest" ist gewiß sehr verschieden je nach Verwandtschaftsgrad der Sprachen, aber auch je nachdem, ob es sich um die Übersetzung eines lyrischen Gedichts oder einer wissenschaftlichen Erörterung handelt. Darüber braucht hier nicht weiter gesprochen zu werden.

Entscheidend ist vielmehr, daß dieses unaufhebbar Eigene einer Sprache nicht einen Mangel oder gar einen Fluch anzeigt, sondern Ausdruck der unendlichen Gestaltungsfülle von Welt und Leben ist. So gesehen ist jede Sprache der Hege und Pflege wert, zwar auch als Verständigungsmittel, aber sehr viel tiefer doch, weil sich in ihr ein so nicht wiederkehrendes menschliches Selbst- und Seinsverständnis enthüllt. Allerdings kann das dem einzelnen nur in dem Maß zu Bewußtsein kommen und für ihn eine Bereicherung werden, wie er nicht in der Perspektive nur einer Sprache befangen bleibt, sondern den Blick, so weit wie

möglich, auch auf andere Sprachen hin öffnet. Wahre, im umfassenden Sinn „humanistische" Bildung ist darum für Humboldt wesentlich fremdsprachliche Bildung, die aber gegründet sein muß auf das innerlichst erfahrene Leben und Weben der Muttersprache.

Mundart als Aufgabe

Die vorangegangenen Überlegungen stehen dem Thema Mundart nicht so fern, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Auch wenn der Name selbst nicht gefallen ist, ist der Sache nach über die Frage mundartlichen Eigenwerts bereits mitentschieden. Mit den Mundarten verhält es sich nämlich in verkleinertem Maßstab ähnlich wie mit den bis jetzt angesprochenen Einzelsprachen; sie sind gleichsam Einzelsprachen innerhalb einer – nun tatsächlich existierenden – Gemeinsprache, der sogenannten Hoch- (oder auch Schrift-)Sprache. Die Ergebnisse von vorhin brauchen also gewissermaßen nur auf das Mundartfeld übertragen bzw. auf dieses hin konkretisiert zu werden.

Demgemäß gilt nun: Die Mundarten wären bar jedes Eigenwerts, sie müßten für überflüssig, ja für schädlich erklärt werden, hätte die Theorie recht, daß Sprache bloßes Verständigungsmittel ist. Sprache als nachträgliche Zutat bzw. bloßes Mitteilungs-„Werkzeug", das auf das Mitgeteilte keinerlei Einfluß hat, müßte der Hochsprache eine alles überragende Vorrangstellung einräumen. Ist es nämlich von der Sache her gesehen gleichgültig, in welcher sprachlichen „Hülle" [5] sie ausgesagt wird, dann wäre es unsinnig, nicht gleich jene Sprache zu wählen, die von der ganzen Sprachgemeinschaft verstanden wird: die Hochsprache. Offensichtlich haben in den letzten Jahrzehnten viele so gedacht; denn wie hätten sie sonst in so großer Zahl der Mundart den Rücken kehren können.

Besagte Vorrangstellung verliert aber bereits einiges an Glanz, wenn man bedenkt, daß die Hochsprache ursprünglich selbst eine Mundart war bzw. aus mundartlichen Quellen herausgewachsen ist. In ihrer schließlichen, von Mundarteinschlägen gereinigten Form ist sie praktisch eine Kunstsprache, die nur von wenigen, besonders Ausgebildeten beherrscht wird. In dieser Form lebt sie eigentlich gar nicht, Leben gewinnt sie erst als sogenannte Umgangssprache, die nie ganz von so oder so gearteten mundartlichen Färbungen frei ist. Gleichwohl bewahrt sie ihren übermundartlichen Charakter, der sie gegenüber jeder Mundart als eigenen, neuen Sprachbereich ausweist. Indem sie darin aber nach wie vor der Mundart verpflichtet bleibt, kann von einem Gegensatz zwischen beiden Sprachen keine Rede sein. Kurzum: Weder Herkommen noch Artung der Hochsprache berechtigen dazu, in der Mundart eine mindere Sprache zu sehen. Sie ist zwar nicht so umfassend wie jene, aber dafür ist sie die urtümlichere, „leibhaftigere" Sprache.

In ihrem ganzen Eigenwert enthüllt sich die Mundart aber erst, wenn man sie vor dem Hintergrund des vorhin gekennzeichneten Wesens der Sprache sieht. Ist Sprache im tiefsten und letzten welterschließende Weltgestaltung, dann tut sich auch in jeder Mundart eine besondere, nur ihr eigene Sicht von Dingen und Menschen auf, zeigt die Welt Züge und Eigentümlichkeiten, die uns auf ewig verschlossen blieben, gäbe es diese bestimmte Mundart nicht. Wie jede Sprache bedeutet auch Mundart kulturelle Tradition, nimmt sie den, der sie spricht, in eine lebendige, so nicht wiederkehrende Geschichte hinein. In ihren Formen und Inhalten ist sie Ausdruck geglückten und bewährten Lebensvollzugs, gleichsam ein aufgeschlagenes Buch der Lebensweisheit. Ist man von früh an in ihr aufgewachsen, kann sie gar zum seelisch-geistigen Wurzelgrund werden, zu einem Hort der Geborgenheit, der nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Zukunft hin Halt und Wegweisung gewährt.

Die Mundart hat in dieser Hinsicht sogar gewisse Vorzüge der Hochsprache gegenüber, die, weil sie allgemeiner ist, das konkret gelebte Leben nur in ausgewählten Zügen, gleichsam verdünnt zur Darstellung bringt. Die Mundart ist hingegen dem Leben unmittelbar zugehörig, und damit hängt dann auch die eigentümliche Schwierigkeit zusammen, sie einigermaßen zutreffend schriftlich zu fixieren. Schriftliche Kundgabe schließt immer eine gewisse Schablonisierung ein, die sich um so nachteiliger auswirkt, je individueller bzw. situationsbezogener eine Sprache ist. Das heißt aber: Mundart ist gesprochene Sprache oder sie ist nichts. Als gesprochene Sprache ist sie dann auch für Wandel und Weiterentwicklung offen, können ihr aus dem gelebten Leben neue, eigentümliche Sicht- und Sageweisen zuwachsen. Andernfalls degeneriert sie unweigerlich zum toten Museumsbestand.

Hier liegt eine spezifische Gefahr der heutigen Mundartwelle. Diese greift gewiß vieles auf, was bereits der Vergessenheit anheimgefallen war. Aber trägt sie auch dazu bei, daß Mundart weiterhin gesprochen wird? Je mehr sich der Eifer auf mundartliches Sprachgut konzentriert, das überlebten Lebensformen angehört, um so nachhaltiger stellt sich der Eindruck ein, daß es sich bei der Mundart um Gewesenes und nur Gewesenes handelt. Der Zuhörer oder Leser ist über solche Beiträge vielleicht amüsiert, aber mit dem Ergebnis, daß er nun von der Mundart erst recht Abschied nimmt.

Mundart ist auf Sensationsmache, auf Hit-Mentalität nicht angewiesen, weil sie im Wesen der Sprache selbst gründet. Nur soweit sich ihre gegenwärtigen Verfechter diesem Tatbestand verpflichtet wissen und ihn in lebendigem Sprechen konkret werden lassen, kann sich das vielfältige Werben für die Mundart segensreich auswirken. Dazu gehört dann auch, daß sich Begeisterung nicht zu Fanatismus verhärten darf. Wie jede Sprache kann auch eine Mundart in dem ihr Eigenen nur ermessen werden, wenn der Blick zugleich über sie hinausgelenkt wird: zu anderen Mundarten, zur Hochsprache, vielleicht sogar zu frem-

den Sprachen hin. Die Hochsprache verdient in diesem Zusammenhang besondere Beachtung. Drückt sich doch in ihr das Denken und Fühlen der ganzen Sprachgemeinschaft, die der ganzen Nation eigentümliche „Weltansicht" aus. Als solche erschließt sie Bereiche und Aspekte, die über den Rahmen einer einzelnen Mundart weit hinausgehen, aber gerade dadurch das mundartliche Eigengut zum Aufleuchten bringen. Um es durch einen – freilich etwas hinkenden – Vergleich zu verdeutlichen: Das rechtwinkelige Dreieck stellt gegenüber dem spitzwinkeligen und stumpfwinkeligen gewiß etwas Eigenes dar. Aber dieses Eigene kann mir als Eigenes nur bewußt werden, indem ich es vor dem Hintergrund des umfassenderen Begriffs „Dreieck überhaupt" sehe.

Nicht nur um ihrer selbst, sondern auch und gerade um der Erfahrung mundartlichen Eigenseins willen kann also auf eine gleichzeitige, möglichst gediegene hochsprachliche Bildung nicht verzichtet werden. Das heißt aber dann auch, daß nicht geschehen darf, was in unserem Massenmedien-Zeitalter nahezu an der Tagesordnung ist: daß Mundart und Hochsprache weithin miteinander vermischt, buchstäblich ineinandergemengt werden. Dadurch geht gerade das verloren, was beide Sprachen als weltgestaltend-welterschließenden Eigenbeitrag zu leisten berufen sind; die eine wird auf Kosten der anderen und die andere auf Kosten der einen auf eine profil- und konturlose Mittellage hin nivelliert. Soll das Ergebnis davon nicht geistige Abstumpfung sein, muß dafür gesorgt werden, daß die Hochsprache bei allen mundartlichen Schattierungen, die ihr zu eigen sind, wirklich Hochsprache und die Mundart wirklich Mundart bleibt.

Weder also ein Entweder-Oder noch ein Beides-Ineinander, sondern allein ein unterscheidendes Sowohl-Als-auch vermag dem Eigenwert der Mundart gerecht zu werden. Erst und nur in dieser Sicht enthüllt sie sich als das, was sie ihrer tiefsten Sinnbestimmung nach ist: ein kostbarer, zu hütender und zu fördernder Bestandteil jener Gabe, die den Menschen mehr als irgendeine andere zum Menschen macht: der Sprache.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. zu den folgenden Ausführungen: J. Nosbüsch: Der Mensch als Wesen der Sprache. Eine problemgeschichtliche Erörterung in systematischer Absicht (Meisenheim 1972).

[2] „Belehrendes Werkzeug" wird die Sprache erstmals im Dialog „Kratylos" von Platon genannt (Nr. 388). Augustinus, der sich sonst eng an Platon anschließt, läßt selbst das nicht gelten. Laut seiner Schrift „De magistro" ist nur einer unser Lehrer: Christus. Worte laden höchstens dazu ein, eine Sache zu suchen, die aber auf andere Weise gefunden wird.

[3] Statt vieler Einzelbelege vgl. hierzu wieder J. Nosbüsch, Der Mensch als Wesen der Sprache, 36–79.

[4] In: Zschr. f. Pädagogik, Beiheft 7: Sprache und Erziehung (Weinheim 1968) 29.

[5] Der Ausdruck „Hülle" findet sich u. a. in: Grundlagen der marxistischen Philosophie (Berlin [Ost] 1966) 157.

Franz Wolfinger

Wesen und Aufgabe der Theologie

Das Theologieverständnis bei Döllinger (1799–1890) und Kuhn (1806–1887)

In diesem Beitrag soll der – fragmentarische – Versuch gemacht werden, Wesen und Aufgabe der Theologie anhand der Aussagen zweier Theologen des 19. Jahrhunderts zu bestimmen: Ignaz von Döllinger (1799–1890) und Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887). Wenn es Aufgabe der Theologie ihrem Wortsinn gemäß ist, vernunftbegründet von Gott zu reden, und wenn Fundamentaltheologie, ihrem Selbstverständnis entsprechend, nach den Grundlagen und Grundfragen von Gott und Glaube forscht, dann ist dieses Thema legitim. Denn Geschichte ist neben Gemeinschaft ein wesentliches Fundament nicht nur von Glaube und Theologie, sondern von vernünftigem Menschsein überhaupt. Hermeneutisch zu fragen, wie Döllinger und Kuhn Theologie verstanden haben, heißt auch: fragen, wie sich die Sache der Theologie überhaupt, also auch heute verhält.

Damit verbindet sich ein Weiteres: Man hat den Geist der Neuzeit des unheilvollen Subjektivismus geziehen und in der Geschichte dieses Geistes reine Abfallsgeschichte sehen wollen (Neuscholastik). Heute ist dieses Urteil der Einsicht gewichen, daß wir aus diesem Geist leben, leben müssen, ohne uns davon – also von der Geschichte – dispensieren zu können. Die Denker von damals sind die Wegbereiter des heutigen Denkens; sie sind nicht nur Vorläufer[1]. So stellt sich uns die Aufgabe zu fragen, wie es gewesen ist; aber auch: ob das, was gewesen ist, der Wahrheitsfindung diente.

Die Darstellung muß sich beschränken. Sie will in der Form eines Vergleichs nur *einer* Frage nachgehen, die damals wie heute diskutiert wurde: der Frage nach Wesen, Aufgabe und Methode der Theologie. Die Einschränkung muß auch gelten für das Werk der Theologen: Zugrunde gelegt werden die Stellen, in denen in klassischer Form die Theologie behandelt ist. Bei Döllinger ist dies die Rede vor der Münchener Gelehrtenversammlung vom 28. September 1863 „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“[2]; bei Kuhn wird das zweite Kapitel der „Einleitung in die katholische Dogmatik“ (Tübingen ^{2}1859, 201–297; §§ 11–17) untersucht und ausgewertet. Bei beiden Theologen muß die Genesis, die allmähliche Ausbildung des Begriffs unberücksichtigt bleiben; die einschlägigen Forschungen sind vorausgesetzt[3]. In einem ersten Punkt sollen aber zuvor einige wenige Sätze über die persönlichen Beziehungen beider gesagt werden.

Döllinger und Kuhn

Wer waren Döllinger und Kuhn? Letzterer ist dem Nichtfachmann heute unbekannt; vom ersteren weiß man meist nur, daß er über den Beschlüssen des Ersten Vatikanischen Konzils mit seiner Kirche in Konflikt kam. Zu ihrer Zeit aber waren beide führend, wurden mit den großen Theologen des Jahrhunderts – Sailer, Drey, Möhler, Klee, Günther in der ersten Jahrhunderthälfte, Scheeben und Newman in der zweiten – genannt. Ihre Zeit – das war das 19. Jahrhundert: geprägt von Aufklärung, Deutschem Idealismus und Romantik, dann von Historismus und Positivismus. Die Kirchengeschichte spiegelt alle diese Phasen wider: Nachaufklärungszeit, Übernahme der Philosophie, Erweckungsbewegung, Restauration prägen ihr Bild; die Aufgeschlossenheit der Zeit gegenüber ist für die erste Jahrhunderthälfte ebenso kennzeichnend wie die strikte Ablehnung des Zeitgeistes durch das Papsttum und die Neuscholastik nach 1850.

Döllinger und Kuhn sind – je auf ihre Art – von der Zeit geprägt, prägen aber auch selbst die Zeit mit; ihre Größe liegt in der Fähigkeit, die Wahrung des unaufgebbar Wesentlichen von Glaube und Theologie mit den Erkenntnissen des geistigen Fortschritts harmonisch zu verbinden.

Döllinger findet zur Theologie, weil weder die tiefe Frömmigkeit der Mutter noch die aufgeklärte Geistigkeit des Vaters ihm Auskunft über religiöse Fragen geben können. So leitet ihn der Wissensdurst zur Theologie, die Theologie führt ihn in die Kirche. Es ist daher verständlich, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit Glaube und Kirche für Döllinger immer einen besonderen Rang einnimmt. Seit 1826 Professor der Theologie in München, vornehmlich für Kirchengeschichte, dient er dieser Aufgabe.

In Döllingers theologischem Wirken lassen sich drei Abschnitte feststellen: Bis 1851 gehört er dem Münchener Eos-Kreis an. F. v. Baaders mystische Religionsphilosophie und J. A. Möhlers organisches Kirchenbild prägen sein Denken. Vor allem aber lernt er von J. v. Görres, gegen staatliche Unterdrückung für die Freiheit der Kirche zu kämpfen. Döllinger ist führend in der kirchlichen Restauration; er kämpft gegen Rationalismus und Protestantismus; seine wissenschaftlichen Werke aus dieser Zeit (etwa sein Buch über die Reformation) tragen apologetische Züge. 1848 wird er in der Frankfurter Nationalversammlung der geistliche Führer des Parlamentskatholizismus.

In zunehmendem Maß wächst bei Döllinger die Enttäuschung über die kirchlichen und theologischen Erscheinungen unter der Regierung Pius' IX. Gegen die Versuche, den bedrohten Kirchenstaat als göttlichen Rechts zu deklarieren und ihn so vor dem Zusammenbruch zu schützen, betont Döllinger den geistigen Auftrag von Kirche und Papsttum; gegen konfessionelle Enge plädiert er für Wiedervereinigung der getrennten Christen; gegen die geistige Abkapselung der Kirche (Syllabus) kämpft er für Offenheit, Wissenschaftlichkeit und historisch-

kritische Exaktheit (Odeonsvorträge, Gelehrtenversammlung). Das Mißtrauen Roms schließt ihn von der Teilnahme am Konzil (als Berater) aus. Die Beschlüsse über Primat und Unfehlbarkeit – Döllinger in einseitig maximalistischer Interpretation hinterbracht – stehen gegen seine wissenschaftliche Überzeugung von der Fehlbarkeit päpstlicher Entscheidungen in der Kirchengeschichte. So verweigert er die Unterwerfung, wird exkommuniziert und widmet sich von nun an besonders den in seiner – der katholischen – Kirche „vergessenen" Aufgaben: der Wahrheitsfindung, der Ökumene.

Kuhns Weg ist geradliniger: Aus katholischem Elternhaus stammend, geht er den Weg eines schwäbischen Theologen, wird ohne Seelsorgsdienst für die wissenschaftliche Laufbahn freigestellt und qualifiziert sich zunächst mit philosophischen, dann mit exegetischen und schließlich mit dogmatischen Arbeiten (Exeget in Gießen und Tübingen 1832–1838; von da an Dogmatiker in Tübingen bis 1882). Er rezipiert kritisch Jacobis, Schellings und Hegels Philosophie; er verbindet sie – ähnlich Schleiermacher – mit der Theologie und entwickelt ein System der Konvergenz von Religionsbegründung und Offenbarungsglauben. In dieser ersten Phase kämpft er gegen den Anspruch der Philosophie, Glaube in Wissen aufzulösen (besonders in seinem „Leben Jesu" gegen D. F. Strauß). Nach einer Zeit theologiegeschichtlicher Forschungen – neben politischer Betätigung – entwirft er ein heilsgeschichtliches System, das von strenger Kirchlichkeit ebenso getragen ist wie von wissenschaftlich-kritischer Offenheit. Nun wendet er sich gegen den Anspruch der neuscholastischen Theologie, die Philosophie zur Magd zu degradieren, ebenso wie gegen den ultramontanen Anspruch der Einheitlichkeit der Theologie nach dem Muster der Römischen Schule. Nach den Kontroversen mit F. J. Clemens und C. v. Schäzler wird er der Häresie verdächtigt und entgeht knapp der Verurteilung (nicht zuletzt wegen erwiesener Haltlosigkeit der Beschuldigungen). Wie Döllinger nicht zum Konzil geladen, steht er dessen Entscheidungen kritisch gegenüber. Doch er stellt die Einheit der Kirche und die Kirchlichkeit der Theologie über die eigene Überzeugung: Er bleibt in der Kirche, wenngleich er von 1869 an seine theologischen Publikationen völlig einstellt und betroffen schweigt.

Persönliche Kontakte

Im Unterschied zu den persönlichen Kontakten und den sachlichen Beziehungen Döllingers zu Möhler, zu Gengler, zur französischen Theologie, zu Lord Acton und zu Newman sind die Beziehungen zwischen Döllinger und Kuhn unerforscht. Dies feststellen heißt: ein Desiderat anmelden. Denn es ist – aufs erste gesehen – eigentümlich, daß die zwischen 1850 und 1870 wohl berühmtesten deutschen Theologen (sieht man von dem greisen Hirscher ab) noch nicht ver-

glichen worden sind. Bei näherem Zusehen erweist sich das als Problem der Quellenlage. Offensichtlich ausgetauschte Briefe sind noch unveröffentlicht; man ist auf Hinweise aus J. Friedrichs Döllinger-Biographie[4] und auf acht Erwähnungen des Namens Kuhn bei Briefen Actons an Döllinger[5] (von Döllingers Seite) und auf einzelne Stellen in F. X. Kraus' Tagebüchern[6] bezüglich Kuhns Äußerungen über Döllinger angewiesen.

Die Kontakte beider beschränken sich offensichtlich auf drei Zeitpunkte und drei Themenkreise:

1. 1854 besuchte Döllinger Kuhn in Tübingen und erhielt dessen Zustimmung zu einer Theologenversammlung, die das Thema der Unbefleckten Empfängnis Mariens behandeln sollte. Beide waren sich einig, daß diese Frage nicht dogmatisiert werden sollte. Das negative Gutachten der Tübinger Fakultät wurde vom zuständigen Rottenburger Bischof Lipp allerdings nicht nach Rom gesandt. Der Grundtenor der Ablehnung war die mangelnde Fundierung der Lehre in der Tradition. Als die Bischöfe post factum nicht widersprachen, war für beide Theologen das Problem gegenstandslos[7].

2. Der Plan einer Versammlung von Theologen, später ausgeweitet zu einer Versammlung katholischer Gelehrter, beschäftigte Döllinger, bis er ihn im September 1863 in St. Bonifaz, München, realisieren konnte. Weder Kuhn, an dessen Teilnahme Döllinger sehr gelegen war, noch sonst ein Tübinger war anwesend. Weder in der Frage der Teilnehmer noch in der gleichzeitig betriebenen einer „Katholischen Bibliothek" – an deren Herausgabe Kuhn und Döllinger federführend arbeiten sollten –, noch für die Neuauflage des Wetzer-Welte-Kirchenlexikons konnte Döllinger Kuhns Zustimmung erhalten[8]. Über das Fehlen der Tübinger bei der Versammlung ist viel gerätselt worden. F. X. Linsenmann vermutet, Kuhn habe sich vor niemandes Siegeswagen spannen lassen wollen. Kuhn war zu jener Zeit in die Kontroversen mit F. J. Clemens und C. v. Schäzler verwickelt; zu seinem Leidwesen kam aus München nur die vermittelnde Stimme A. Schmids, die erwartete Parteinahme Döllingers blieb aus. Döllinger freilich gab sie in seiner Rede, von der noch zu sprechen sein wird. Kuhn jedoch scheint verstimmt[9], und damit beginnt die bis dahin geübte gegenseitige Distanz der beiden Großen ihres Fachs sich in Entfremdung auszuweiten – eine tragische Entwicklung.

Doch sollte man nicht in persönlichen Differenzen den Hauptgrund der Unterschiede sehen. Kuhn – aus leidvoller Erfahrung sprechend – glaubte, daß durch die Einladung der Mainzer die Konflikte nicht entschärft, sondern vertieft würden. Außerdem sollte die Führung in diesem Disput bei den Universitätsfakultäten liegen, da sie den Charakter der Wissenschaftlichkeit allein garantierten[10]. Die Entwicklung gab Kuhn recht. Er hatte die Phase der Vermittlung schon hinter sich; für Döllinger sollte die Konfrontation und damit die Ernüchterung noch bevorstehen.

3. Noch ein drittes Mal suchte Döllinger Kuhns Mitwirkung. Nach der Definition des päpstlichen Universalprimats und der Unfehlbarkeit sollte – ähnlich wie 1854 – eine Opposition der Minoritätsbischöfe zusammen mit den ihren Widerspruch historisch und systematisch begründenden Theologen die Einmütigkeit der Kirche in der Lehre abschwächen. Als sich zunehmend die Unterwerfung der Minoritätsbischöfe abzeichnete (Fuldaer Bischofskonferenz vom 30. August 1870), verhinderte Kuhn die Teilnahme eines Tübingers an der Nürnberger Versammlung vom 25. August 1870: Er war der Überzeugung, daß nach Zustimmung der Bischöfe die Theologen kein Recht zum Widerspruch haben („sie haben das Dogma nicht zu machen, sondern auszulegen"). Überdies hoffte er auf eine gemäßigte, statt der damals üblichen maximalistischen Auslegung[11]. Döllingers Weg verlief anders. Kuhn hat diesen Weg nicht gutgeheißen; er selbst zog es vor zu schweigen; er stellte sein literarisches Schaffen ganz ein.

Wesen, Aufgabe und Methode der Theologie

Sicher werfen die wenigen biographischen Daten und die zugehörigen Quellen ein Licht auf die Charaktere beider: Sie sind sehr kühle, selbstbewußte Naturen. Doch sie schätzen sich gegenseitig. Döllingers Werben um Kuhn zeigt dies ebenso wie Hefeles Worte bei Döllingers Exkommunikation: „Döllinger – der erste unter den deutschen Theologen"[12], Worte, die ohne Kuhns Zustimmung nicht denkbar wären. Dennoch führt diese Achtung nicht zu Solidarität; jeder kann sich – mit einigem Recht – vom anderen im Stich gelassen fühlen: Kuhn 1863, Döllinger 1870. Döllingers Umgebung sieht in Kuhns Beschränkung auf Tübingen und im Fernbleiben von den großen Aufgaben der deutschen Katholiken „keinen sehr weiten Gesichtskreis"[13] – sicher eine aus der Verärgerung verständliche, aber unsachliche Bemerkung, denkt man an Kuhns Kontroversen mit der Neuscholastik und hier besonders in der Frage einer katholischen Universität[14]. Die Entwicklung hat Kuhn vor Döllinger recht gegeben: Mit der Neuscholastik damals war kein friedliches Auskommen möglich; andererseits konnten sich deren maximalistische Anforderungen bezüglich Syllabus, Konzil und Wesen der Theologie nur vordergründig und auf Zeit durchsetzen. Kuhn hat mit seiner Form des Protests in der Kirche mehr erreicht – das ist ohne Emotion und Vorwurf gesagt.

Doch wäre es einseitig, im Verhalten beider Theologen nur Charakterzüge zu suchen. Die Motivation beider ist theologisch: Leidenschaftliches Engagement für Kirche und Wissenschaft (was bis zum Konflikt geführt hat) und eine geradezu heroisch wirkende Unterordnung der eigenen besseren theologischen Einsicht unter das Lehramt stehen neben theologischen Gründen. Beide haben – je auf ihre Art – nicht nur methodisch über Wesen und Aufgabe der Theologie reflek-

tiert; sie haben ihre Theologie auch gelebt: Nicht nur in dem, was man über Theologie sagt, sondern auch in der Art, wie man sie betreibt, zeigt sich, wie man Theologie versteht.

Was also sind Wesen, Aufgabe und Weg der Theologie? In seiner klassischen Rede von 1863 definiert Döllinger: „Das wissenschaftliche Bewußtsein, welches die Kirche von sich selbst, von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von ihrem Lehrgehalte, ihrer Ordnung und ihren Lebensnormen besitzt – das nennen wir Theologie." [15] In diesen wenigen Worten stecken die Grundzüge von *Döllingers Theologieverständnis:*

1. Theologie ist kirchliches Bewußtsein. Sie bleibt darauf zurückverwiesen. Kirche gab es vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein, sie hat als göttliche Institution „einen unwandelbaren göttlichen Kern".

2. Dieser Kern ist dem endlichen Erkennen anvertraut. Das Erkennen gehört wesensnotwendig zur Kirche und ihrer Bewußtseinsbildung. Theologie ist daher nicht Privatsache, sondern ist Ausdruck des Wesensverständnisses von Kirche; sie hat eine unaufgebbare Funktion im Ganzen. In dieser Funktion bedenkt sie in wissenschaftlicher Form Glaubenslehre, Moral und Ordnung der Kirche.

3. Schließlich ist Theologie Wissenschaft: Wissenschaftliches Bewußtsein der Kirche von sich selbst. Hierin liegen Aussage und Aufforderung zugleich. Döllinger ist sicher, daß die gesamte Diskussion der Neuzeit über Glaube und Wissen darin konvergiert, daß der Glaube dem Wissen nicht widerspricht, daß er auch nicht in Wissen aufgeht. Andererseits – und das ist Anforderung an seine Kirche gerade in der damaligen Situation – braucht die Kirche das freie wissenschaftliche Forschen nicht zu scheuen.

4. Wissenschaftlichkeit schließt den Blick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein. Es scheint, daß in diesen Worten die später ausgesprochenen Forderungen an die Theologie enthalten sind: Im Blick auf die Vergangenheit muß Theologie historisch sein. Die Gegenwart verlangt die systematische Darstellung und die spekulative Durchdringung, den Aufweis der Vereinbarkeit mit dem Wissen der Zeit; die Ausrichtung auf Zukunft, die wissenschaftstheoretisch nicht mehr erfaßbar ist, erfordert das, was Döllinger als prophetisches Amt der Theologie bezeichnet; dieses äußert sich in den Notwendigkeiten, die die „öffentliche Meinung" kundtut. Schließlich resultieren aus der Zukunftsperspektive die Aufgaben der Ökumene, die Döllinger wie nur wenige seiner Zeit sah.

Es wird zu zeigen sein, daß in diese erste Definition nicht zuviel hineininterpretiert worden ist. Die Rede faltet diese Elemente näher aus. Es wird sodann zu fragen sein, inwieweit *Kuhns* Methodenreflexion und die Gestalt seiner Theologie dem Döllingerschen Anspruch gerecht wird. Dies soll in Thesen belegt werden.

1. Eine *erste These* kann lauten: *Theologie ist Wissenschaft,* wenn sie „die beiden Augen . . ., Geschichte und Philosophie" hat. „Das Charisma der wissen-

schaftlichen Schärfe und Gründlichkeit, der rastlosen, in die Tiefe dringenden Forschung und der beharrlichen Geistesarbeit" – Döllinger sieht es bei den Deutschen besonders gegeben, weshalb der „Leuchter der theologischen Wissenschaft" jetzt nach Deutschland gerückt ist – hat „der Natur des Christentums und den Bedürfnissen des Menschengeistes" zu entsprechen. Deshalb muß die Theologie den anderen Wissenschaften „sich gleichstellen an Umfang der Forschung, an Methode und Kritik"; denn Historie und Spekulation vermögen dem Wesen des Christentums und dem Menschen gerecht zu werden. Döllinger präzisiert: Die Geschichte der Kirche ist als großer Entwicklungsprozeß vom Senfkorn zu einem großen Baum aufzufassen; die Beschränkung auf einen Ausschnitt würde von der „Totalität ihrer Lebensäußerungen" und von ihrer „historischen Kontinuität" ablenken. Auf das Gesetz der historischen Entwicklung, besonders in der Lehre, darf kein Theologe verzichten. An die Stelle der analytischen Methode der Scholastik hat die „synthetische Konstruktionsweise" zu treten, die „den ganzen Gehalt der geoffenbarten Lehre nach allen ihren Seiten zu ihrem Rechte kommen läßt" [16].

Soweit Döllingers Methodenreflexion. Die historische Forschung ist Döllingers Domäne geworden: Alle Epochen der Kirchengeschichte waren sein Forschungsgebiet; für die Frage der Verbindlichkeit der Tradition waren ihm – dem klassizistischen Ideal Möhlers und Newmans entsprechend – die ersten christlichen Jahrhunderte besonders wichtig. Seine Arbeiten haben ihn zum anerkannten Ersten seines Fachs gemacht. Die systematische Integration von Geschichte und Philosophie hat Döllinger wohl in seinen Arbeiten, insbesondere in der Dogmatikvorlesung, versucht. Aufs Ganze gesehen war sie nicht sein Signum; hier mußte er Kuhn den Vortritt lassen.

Fragt man nach der Herkunft dieser Forderung, so ist J. S. v. Drey zu nennen, in dessen Enzyklopädie [17] erstmals das Axiom auftaucht. Über Möhler (dessen Einfluß auf Döllinger Finsterhölzl aufgezeigt hat) ist es auf Döllinger gekommen. In der Tübinger Schule hingegen ist es besonders lebendig geblieben. Kuhn, der sich als Sachwalter Dreys und der Tübinger Theologie fühlte, hat die kritische Rezeption philosophischer Methoden und Inhalte – etwa den Gedanken der Dialektik des Geistes in der geschichtlichen Entwicklung, die Idee der Gemeinschaft, die Bestimmung des Wesens der Person aus Idealismus und Romantik – wie kaum ein anderer vollzogen. Er hat sie schon in seiner ersten Einleitung (1846) in der Frage der Gotteserkenntnis und des Glaubens mit der Theologie der Alexandriner, Augustins und der Frühscholastik (Anselm) konfrontiert und hat diese „synthetische Konstruktion" auf alle seine Forschungsgebiete ausgedehnt. In der Frage der Gotteserkenntnis, der Trinität und des Verhältnisses von Schrift und Tradition sind ihm historisch gültige Forschungen ebenso zu verdanken wie systematisch-theologische Aussagen, die schon Scheeben anerkannte. Ihre Bedeutung für ein personales Gottesbild, für personalen Glauben, Heilsgeschichte,

Tradition und Kirchenbild wird in der Gegenwartstheologie immer mehr erkannt.

In seiner Methodenreflexion der §§ 11–14 der zweiten Einleitung von 1859 präzisiert dies Kuhn: Gottes Offenbarung ist vorgegebene Wahrheit; sie ist aber an den Menschen als ganzen gerichtet; sie fordert als ganzmenschlichen Vollzug den Glauben, als Erkenntnisbemühung die Reflexion. So entsteht Glaubenswissenschaft, die sich zuerst auf die Quelle des Glaubens, dann auf den Inhalt richtet. Theologie nimmt daher folgenden Gang: Sie sucht zu wissen, daß und wie das Christentum in seiner gewordenen Gestalt von Gott kommt. Diese Wahrheit ist aus der Schrift zu erheben. Sodann erweist Theologie die Tradition der Kirche als die gottgewollte unmittelbare Quelle unserer gegenwärtigen Wahrheit. Erst dann folgt die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten selber und ihre spekulative Bewährung an den Erfordernissen der Vernunft und dem Wissen der Gegenwart. Kuhn entwickelt detailliert die Regeln dieser theologischen Methode des historisch-positiven Nachweises und der spekulativen Bewährung des Glaubens, wobei Bibel und Tradition – inhaltlich identisch und an der Schrift als Norma normans ausgerichtet – positiv den Glauben darstellen, während die Spekulation negativ jede Infragestellung desselben ausschließt. Die Bedeutung für viele Bereiche der Gegenwartstheologie wurde bereits erwähnt. Die Methode als solche hat zu einem Umdenken geführt: Nicht nur in theologischen Werken (etwa im Handbuch theologischer Grundbegriffe), auch in der Auffassung des Zweiten Vatikanums gilt: Ein Glaubensinhalt ist in seiner Genesis vom biblischen Befund über den historischen Verlauf bis zu seiner Definition darzustellen (die Methode, das Dogma wie einen erratischen Block vorzustellen und dafür Begründungen aus Schriftzitaten und Stellen der Tradition zu erarbeiten – Theologie als Auslegungshilfe des Lehramts – kann dadurch als unzulässig gelten).

2. Eine *zweite These* heißt: *Theologie ist kirchlich.* Auch in dieser Hinsicht konvergieren Döllinger und Kuhn. Döllingers Forschen galt zeitlebens der *Kirche* und ihrer Geschichte. In der Rede über „Vergangenheit und Gegenwart" (185–193) behandelt er sein Thema unter den Stichworten Tradition und Gegenwart der Lehre, Freiheit und Bindung des Theologen, Übereinstimmung von Glauben und Wissen. Die Bindung an den breiten und reichen Strom der Tradition schützt vor Irrtum; selbst der Irrtum kann anregend für die Ausbildung der rechten Lehre sein. So garantiert die kirchliche Bindung die Freiheit des Forschens; sie ermöglicht das Entstehen und das Nebeneinander theologischer Schulen, die im Ausdruck verschieden, in der Sache des Glaubens eins sein müssen. Die Liebe zur Kirche, die auch die Theologen untereinander verbindet, muß davor bewahren, die Lehre *einer* Schule als allein kirchlich auszugeben.

Kuhn seinerseits war zeitlebens mit der Erforschung des Wesens des *Glaubens* beschäftigt; die Analyse führte ihn zum Traditionsprinzip als der Gestalt

des kirchlichen Glaubens in der Geschichte[18]. Mit Döllinger hält er am Prinzip des Vinzenz von Lerin fest, Glaube der Kirche sei, „was immer, überall und von allen geglaubt wurde". Beide sahen (wie 1854 gemeinsam und 1870 von Kuhn befolgt) in der Zusammenarbeit von Theologen und Bischöfen den Weg zur rechten Lehre und zur verbindlichen Ordnung in der Kirche. Doch in einem Punkt trennen sich beide: Wenn die Kirche durch ihr Amt entschieden hat, ist für Kuhn die Lehrentwicklung abgeschlossen; der Theologe hat nicht zu hinterfragen, er hat das Dogma auszulegen. Döllinger beansprucht für die Theologie mehr Eigenständigkeit.

3. Eine *dritte These* heißt daher: *Theologie hat eine prophetische Funktion in der Kirche.* Sie hat die kritische Aufgabe, eine „öffentliche Meinung" in Kirche und Welt zu schaffen[19]. Letzteres meint nicht, eine demokratische Mehrheitsbildung in Glaubensfragen organisieren, sondern: Theologie hat in der Kirche das zum Tragen zu bringen, was unter dem Stichwort „von allen geglaubt" gemeint ist.

Eine solche Funktion kann im Konfliktfall problematisch sein. Wenn es aber die Situation erfordert, kann und darf die Theologie kritisch die Stimme erheben gegen jede Verengung und Einseitigkeit. Newman – sicher hier Pate – beansprucht für die Theologie zukunftsweisende, kritische Offenheit, während das Amt in seiner Aufgabe der Bewahrung in der Gefahr des sterilen, geistlosen Tradierens steht. Döllinger fordert ausdrücklich, daß Theologie auf Unabgeschlossenheit in der Lehrentwicklung aufmerksam machen und das Glaubensbewußtsein auf der Höhe der Zeit erhalten muß[20]. Anders als Kuhns doch sehr stark auf das Lehramt bezogenes Kirchen- und Theologieverständnis ermöglicht Döllingers (und Newmans) Offenheit und der Verweis auf die Zeitverbundenheit innovatorische Kraft. Dogmengeschichte und Dogmeninterpretation als heute gängige Aufgaben sind dadurch ermöglicht; das Dogma ist nicht das Ende theologischer Reflexion, sondern eröffnet selbst wieder eine Geschichte. Andererseits kennt Kuhns Theologie etwa die gestufte Rangordnung der Glaubenswahrheiten je nach ihrem Verhältnis zur Mitte des Glaubens (Hierarchie der Wahrheiten). Kuhn hat in seiner Theologie unreflektiert durchaus Elemente jener Kraft der Erneuerung, die Döllinger methodisch ausdrücklich bedacht hat.

Die „öffentliche Meinung" ist im Konfliktfall ein gefährliches Prinzip. Doch sollte die Regel nicht der Konflikt, sondern die Zusammenarbeit von Lehramt, Theologie und Glaubensvollzug sein. Die Kirche ist und soll jene „ideale Kommunikationsgemeinschaft" bilden, die in gegenseitiger Angewiesenheit und in Vertrauen den Konsens zu finden vermag – ein Thema, dem sich heutige Theologie in Anlehnung an philosophische Axiome besonders zuwendet.

4. Eine *vierte These* folgt aus dem Gesagten: Döllingers Aufgabenstellung der „öffentlichen Meinung" kann als *Wegbereiter heutiger Formen „politischer Theologie"* (J. B. Metz) gelten, dies in dem Sinn verstanden, daß Theologie nicht

Rückzug in die Innerlichkeit sein darf, daß sie vielmehr Öffentlichkeitswirkung hat. Im Bewußtsein dieser Verantwortung hat sie zu handeln: zurückhaltend, wo sie hypothetisch arbeitet; mahnend, wo sie dazu aufgerufen ist. Döllinger hat in diesem letzteren Sinn zu seiner Zeit die Stimme erhoben: gegen den Alleinvertretungsanspruch gewisser Richtungen, für soziale Gerechtigkeit, für die Juden, für die Ökumene.

5. Gerade für die *Ökumene* war Döllinger im 19. Jahrhundert bahnbrechend. Seine bewegenden Worte über die Hauptverantwortung der Theologie, die Glaubensspaltung seit dem 16. Jahrhundert beseitigen zu helfen („Deutsche Theologen sind es gewesen, welche die Spaltung begonnen . . . So hat denn auch die deutsche Theologie den Beruf, die getrennten Konfessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen"[21]), seine Worte in der Einleitung von „Kirche und Kirchen" – „ein erstrangiges Dokument ökumenischer Haltung" (J. Finsterhölzl) –, sein Wort und Wirken zwischen 1861 und dem Lebensende[22] sind mutig und wegweisend in einer Zeit, in der eine Konzilsmehrheit den Bischof Stroßmayer als „zweiten Luther" abqualifizierte, als er ähnliche Gedanken äußerte[23]. Heute sind sie Gemeingut der Theologie geworden.

Und Kuhn? Kuhns Werk weist keinen Versuch auf, die Kirchenspaltung zu beheben. In seiner Beschäftigung mit Strauß und Baur überwiegt die Tendenz der „Symbolik", die Gegensätze deutlich herauszustellen; er kann die idealistische Philosophie als die gefährliche Tochter der Reformation bezeichnen. Doch das ist nicht der ganze Kuhn. Er rezipiert aus der Philosophie ebenso wie aus der protestantischen Exegese, was ihm wesentlich und wahr dünkt; er erarbeitet im Dialog mit den reformatorischen Schriften das Prinzip von der materialen Suffizienz der Schrift und von der Identität von Schrift und Tradition in Sachen des Glaubens. Er muß sich dafür von Sénestrey und Schäzler in deren Anzeige vorwerfen lassen, daß er in der Jacobi-Rezeption das „venenum Protestantismi", das „Gift des Protestantismus", einschleuse[24]. Das bedeutet: Kuhn inauguriert, ohne darüber nachzudenken, die Methode des *indirekten Ökumenismus,* die in Dialog und Rezeption gemeinsam Wahrheit sucht, in der Mitte des Glaubens Übereinstimmung findet und so Elemente der Wahrheit beim anderen anerkennt. Der heutigen Situation sind beide Wege angemessen; Döllinger und Kuhn haben je auf ihre Art den Weg dazu gebahnt.

Das Anliegen des vorliegenden Versuchs war, am Vergleich zweier Theologen der Vergangenheit aufzuzeigen, welche Grundforderungen an Wesen und Aufgabe der Theologie zu stellen sind und wie die Realisierung solcher Prinzipien die Einheit der Sache in legitimer Vielgestaltigkeit aufzeigt. Das geschichtliche Beispiel sollte nicht Geschichte bleiben. Es sollte verdeutlichen, wie die Sache selbst sein soll. Vielleicht ist es gelungen, mit dem historischen und dem spekulativen Auge perspektivisch zu sehen, wie dies Döllinger mit Kuhn für die Theologie gefordert hat.

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Einsicht dient die Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie", hrsg. v. H. Fries und J. Finsterhölzl, bisher 9 Bde. (Graz 1969 ff.).

[2] Kleinere Schriften, hrsg. v. F. H. Reusch (Stuttgart 1890) 161–196; Ignaz von Döllinger, hrsg. v. J. Finsterhölzl (Graz 1969) 227–263.

[3] Über Döllinger vgl. G. Schwaiger, Ignaz von Döllinger im Lichte der neueren Forschung, in: MThZ 18 (1967) 143–151; ders., Ignaz von Döllinger (1799–1890), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jh., hrsg. v. H. Fries und G. Schwaiger, Bd. 3 (München 1975) 9–43; J. Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum (Göttingen 1975); P. Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene (Paderborn 1979). Über Kuhn: Johann Evangelist von Kuhn, hrsg. v. H. Fries (Graz 1973); F. Wolfinger, Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn (Göttingen 1972); ders., Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887), in: Kath. Theologen Deutschlands, Bd. 2, 129–162.

[4] F. X. Kraus, Tagebücher, hrsg. v. H. Schiel (Köln 1957) 191 f.; 193, 196 (199, 231, 277 f., 371, 433).

[5] I. v. Döllinger – L. Acton, Briefwechsel, Bd. 1 (München 1963) 183, 290, 301, 310 f., 325, 343, 526, 535.

[6] F. X. Kraus, Tagebücher, hrsg. v. H. Schiel (Köln 1957) 191 f.; 193, 196, 199, 231, 277 f., 371, 433.

[7] Friedrich, 13, 134 f. [8] Ebd., 270–334, bes. 295 f.; Kraus, 191 f.

[9] Wolfinger, J. E. v. Kuhn, 144. [10] Friedrich, 296; Kraus, 191; Fries, J. v. Kuhn, 40 f.

[11] Wolfinger, J. E. v. Kuhn, 145; Kraus, 433. [12] Friedrich, 566 f.

[13] Acton an Döllinger, 21. 4. 1863: a. a. O. 301.

[14] Wolfinger, Der Glaube, 272; ders., J. E. v. Kuhn 139, 142 f.

[15] Kl. Schriften, 161. [16] Ebd. 184, 181, 180, 169, 185, 186, 194.

[17] J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie (Tübingen 1819; neu hrsg. v. F. Schupp, Darmstadt 1971) §§ 42–47; 48–56; 57–74; 107–220; 221–323.

[18] „Einleitung", a. a. O., §§ 4–10; 13. [19] Kl. Schriften, 161, 184, 194.

[20] Ebd. 194 f., 184. [21] Ebd. 181–183. [22] Neuner, a. a. O

[23] Th. Granderath, Geschichte des vatikanischen Konzils, Bd. 2 (Freiburg 1903) 392–400.

[24] Wolfinger, Der Glaube, 282; J. E. v. Kuhn, 145.

Der Aufsatz ist der Text des Habilitations-Kolloquiums vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München im Sommer-Semester 1979.

UMSCHAU

Eine neue Interpretation der Geschichte im Licht des Christentums

Zum Werk René Girards

Bei tiefen geistigen Auseinandersetzungen sind Überraschungen nie auszuschließen. Das aufklärerische Denken und die moderne abendländische Kritik waren zum großen Teil gegen die christliche Überlieferung gerichtet. Man meinte, gewisse Elemente dieser Tradition sich aneignen und den Rest als durchschaute Vorurteile verwerfen zu können. Doch „welch außerordentliche Ironie, wenn die immense anthropologische Forschung, die ganz gegen die jüdisch-christlichen Ansprüche gerichtet war, im Augenblick ihrer Vollendung mit einem Schlag in der Bestätigung eben dieser Ansprüche enden würde". So fragt René Girard, ein in den USA wirkender französischer Literaturwissenschaftler. Durch eine umfassende Interpretation kultureller Werke, die seit kurzem in Frankreich sehr großes Aufsehen erregt, möchte er zeigen, daß diese Wende voll „außerordentlicher Ironie" nicht nur eine gedankliche Möglichkeit ist, sondern sich durch eine immanente Entwicklung tatsächlich einstellt.

Widersprüche im kritisch-antichristlichen Denken, in dem Girard selber herangewachsen ist, haben ihn dazu geführt, die Kritik so zu radikalisieren, daß er auf bisher unerforschte Voraussetzungen gestoßen ist. Bereits in seinem ersten größeren Werk *„Mensonge romantique et vérité romanesque"* (Romantische Lüge und romanhafte Wahrheit), das 1961 erschien (Paris, Grasset) und bald in sechs Sprachen übersetzt wurde, verfolgt er die Frage, weshalb das romantische Denken jene genialen Persönlichkeiten gepriesen hat, die angeblich alles aus ihrer eigenen spontanen Kraft heraus schaffen, während gleichzeitig in den großen Romanen fast durchweg Gestalten gezeichnet werden, die sklavisch andere nachahmen und von ihnen abhängig sind. Girard traut den Romanciers, etwa Flaubert und Stendhal, vor allem aber Proust und Dostojewski, mehr als den Theoretikern. Er kommt zur Folgerung, daß diese Autoren eine Art innerer Umkehr erfahren haben, wodurch sie fähig wurden, die Lüge im herrschenden Ideal zu durchschauen. In ihren Werken findet er – am deutlichsten bei Dostojewski – eine in die Romanfiguren inkarnierte Triebtheorie, die derjenigen Freuds klar überlegen ist.

Danach sind die Menschen leidenschaftliche Wesen, die aber – jenseits der unmittelbaren Bedürfnisse und Begierden – nicht wissen, was sie eigentlich erstreben sollen. Dieses fundamentale Ungenügen verleitet sie, wie in anderen Bereichen – Sprache, soziales Verhalten, Mode –, so auch in der Frage des „wahren Glücks" oder der „tiefsten Befriedigung" Vorbilder *nachzuahmen.* Jeder wird so zum Schüler, der unter den anscheinend Erfolgreichen offen oder heimlich sein Modell sucht. Dieses wirkt nicht so sehr durch Worte, sondern vor allem durch sein eigenes Streben auf den Bewunderer und verleitet ihn, nach dem gleichen Ziel zu trachten. Im Sog der Nachahmung *(Mimesis)* beginnt der Schüler gerade jenes Objekt zu begehren, das auch sein Vorbild erstrebt. Damit richten sich zwei Begierden auf das gleiche Objekt; ist dieses begrenzt (eine soziale Stellung, eine Frau, ein materielles Objekt, ein gesellschaftlicher Erfolg etc.), entstehen unweigerlich Konkurrenz und Rivalität. Genau solche Konflikte kommen in den großen Romanen immer wieder zur Darstellung. Die „Helden" verfangen sich unweigerlich unter dem Diktat der Nachahmung in Dreiecksbeziehungen. Dieses dramatische Spiel kann dabei je nach Art des Vorbilds und des umstrittenen Guts vielfältige Formen annehmen. Es treibt alle denkbaren Beziehungen

von begehrender Liebe bis zum leidenschaftlichen Haß aus sich heraus und wird doch immer vom einen Gesetz der Mimesis bestimmt.

Welche Folgen haben Rivalitäten, und wie lassen sich diese überwinden? In seinem zweiten Hauptwerk *„La violence et le sacré"* (Die Gewalt und das Sakrale; Paris, Grasset 1972) geht Girard diesen Fragen nach. Der Bogen wird nun weiter gespannt. Zusätzliche literarische Werke, etwa die griechischen Tragödien, vor allem aber eine sehr reiche ethnologische Literatur werden in die Analysen einbezogen. Beim Erscheinen dieses Werks schrieb die französische Tageszeitung „Le Monde": „Das Jahr 1972 müßte in den Annalen der Humanwissenschaften mit einem weißen Kreuz bezeichnet werden: ‚La violence et le sacré' ist nicht nur ein großes Buch, es ist außerdem einzigartig und zutiefst aktuell" (27. 10. 1972). Es ist tatsächlich ganz einzigartig sowohl in seiner Methode als auch in seinem Anspruch. Es versucht nämlich einen letzten einheitlichen Grund menschlicher Gesellschaft, Kultur und Religion aufzuzeigen.

Girard beginnt mit der Frage, weshalb die Gewalt in der Literatur, in der Geschichte und in den Religionen eine so große Rolle spielt. Die Begierde verfängt sich immer wieder in Dreiecksverhältnissen. Unter dem Sog der Mimesis verleitet sie Menschen unwillkürlich zu Rivalitäten, und Rivalen ahmen einander weiter nach. So entstehen ständig Konflikte und Aggressionen. Im Unterschied zu den Tieren, bei denen Kämpfe unter artgleichen Individuen automatisch gestoppt werden, sobald der schwächere Teil sich durch einen Demutsgestus unterwirft, fehlen den Menschen aber instinktive Hemmungsmechanismen. Ihre Rivalitäten tendieren deshalb leicht zu blutigen Gewalttaten. Ein halbwegs friedliches Zusammenleben ist folglich nur möglich, wenn anerzogene Normen und die öffentliche Ordnung (staatliche Gesetze und Polizeiapparat) die stets drohenden Aggressionen niederhalten. Wie aber konnten Gesellschaften überleben, die keine zentrale staatliche Autorität kannten?

Durch diese Frage getrieben wendet Girard sich der *Ethnologie* zu. Die Idee Rousseaus, wonach ein ursprünglicher Zustand des Krieges aller gegen alle durch einen „Gesellschaftsvertrag" überwunden wurde, hält er für den großen naiven Mythos des aufklärerischen Denkens. Die literarischen Werke bieten nicht den geringsten Grund, die Menschen für so „vernünftige" Wesen zu halten. Auch die Geschichte zeigt sich immer wieder als eine Geschichte von Blut und Kriegen, und sie belegt, daß selbst ganze Völker nur zu leicht blinden Wahnvorstellungen verfallen konnten. Am allerwenigsten bietet die Ethnologie Anhaltspunkte für eine Theorie, wonach Menschen aus freiem und rationalem Wollen ihre partikulären Begierden einem allgemeinen Interesse untergeordnet hätten.

Wenn aber die Idee vom Gesellschaftsvertrag unhaltbar ist und der antike Gedanke von einer naturhaften und urwüchsigen Vergesellschaftung angesichts der Problematik menschlicher Freiheit und Aggression noch weniger überzeugen kann, dann stellt sich eine Frage, die für alle Humanwissenschaften von fundamentalster Bedeutung ist. Wie entstand und wie entsteht jener halbwegs friedliche Raum, der die unbedingte Voraussetzung für jede kulturelle Tätigkeit ist? Die radikalste Kritik mußte in einem wesentlichen Punkt naiv bleiben, weil sie sich dieser Problematik nicht gestellt hat und unbedacht von der Annahme ausging, es ergebe sich irgendwie von selbst, daß Menschen lebensfähige Gesellschaften bilden und sich nicht gegenseitig umbringen.

Girard schlägt eine Lösung vor, die die Möglichkeit friedlichen Zusammenlebens aus jenem „Gesetz" erklärt, das auch die Leidenschaft bestimmt. Die Mimesis führt einerseits ungewollt zu Rivalitäten, und sie zieht Menschen immer wieder in wachsende wechselseitige Aggressionen hinein. Andererseits stoppt gerade sie auch den gefährlichen Vorgang. Wenn nämlich konfuse Aggressionen ausbrechen, kann leicht ein zufällig siegreicher Schlag vorbildhaft wirken und zur Nachahmung verlocken. Andere schließen sich dem „Sieger" an und hauen ebenfalls auf seinen Gegner ein. Dadurch schlagen die wirren Erregungen in die Tat aller gegen einen um. Die Aggressio-

nen werden auf den Unglücklichen entladen. Die vielen finden sich zusammen auf Kosten des Ausgestoßenen. Girard nennt dies den *Sündenbockmechanismus*, und er sieht darin jenen Urvorgang, der menschliche Gesellschaft möglich machte. Der Friede wurde erreicht dank eines Opfers, gegen das sich die Menge zusammenfand und auf das sie alle eigenen Aggressionen ableiten konnte.

Die Zusammenrottung war zugleich mehr als ein Vorgang rein physischer Gewalttätigkeit. Zorn macht blind. Bei aggressiven Erregungen projiziert jeder alle denkbaren Schlechtigkeiten in seine Gegner hinein. Je mehr die Spannungen steigen, desto stärker werden die realen Rivalen aus dem Auge verloren und um so mehr nehmen sie – verzerrt durch die Leidenschaft – monströse Züge an. Schlagen nun plötzlich alle diffusen Aggressionen in die gemeinsame Tat aller gegen einen um, dann heften sich auch alle Projektionen auf das zufällige Opfer. Seine Gestalt erscheint so verzerrt, daß die erregte Menge in ihm nicht einmal mehr einen der ihren erkennt, sondern ihn als ein monströses geheimnisvolles Wesen ansieht, das in ihre Mitte eingedrungen ist und sie bedroht hat. Durch seine Tötung wird aber der gefährdeten Gemeinschaft der ersehnte Friede wieder geschenkt. Insofern erscheint das gefährliche Wesen zugleich als ein geheimnisvoller Segensbringer. Damit wird aber genau jene widersprüchliche Erfahrung umschrieben, die der Ethnologie schon immer als Eigenart primitiver Sakralerfahrung aufgefallen ist. Die Religionswissenschaft nahm das „tremendum" und „fascinosum" als ein nicht weiter erklärbares Urdatum an. Girard aber erhebt den Anspruch, das Rätsel der widersprüchlichen Einheit entschlüsselt zu haben.

Sakrale Vorstellungen mit ihrer Mischung von Faszination und Schrecken können unmöglich aus einer rein gedanklichen Arbeit entstanden sein. Noch weniger sind sie erklärbar als Produkte einsamer Träumer. Sie müssen aus einer kollektiven Erfahrung tiefsten Schreckens und Glücks entsprungen sein. Genau dieser Forderung entspricht der Sündenbockmechanismus. Die erregte Rotte verbarg die Wahrheit ihres Tuns vor sich selber, indem sie durch die aufgewühlte kollektive Phantasie den Ausgestoßenen zu einem übermenschlichen Wesen machte, dem sie die ganze Schuld, aber auch die wunderbare Rettung zuschreiben konnte.

Die durch den Sündenbockmechanismus bewirkte Urscheidung zwischen profan und sakral schuf einen befriedeten Raum, in dem kulturelle Tätigkeiten möglich wurden. Girard geht mit seiner Theorie aber noch einen Schritt weiter. Die segensvolle Wirkung des Sündenbockmechanismus konnte auf die Dauer nur erhalten bleiben, wenn er in regelmäßigen Abständen nachvollzogen wurde. Genau das geschah in den *religiösen Opfern*. Streng kontrolliert durch tabuisierte Riten wurden zunächst die unterschwelligen Aggressionen bis zu einem gewissen Grad geweckt und dann durch die Tötung des Opfers (Mensch oder Tier) einmal mehr nach außen abgeleitet. Auf diese Weise konnten Gesellschaften ohne staatliche Autorität überleben. Die Opferriten waren demnach alles andere als beliebige phantasievolle Spiele, auf die man heute mitleidig herabschauen könnte. Wenn die Menschen primitiver Gesellschaften (ohne zentrale Autorität) mit ganzer Seele an ihrem religiösen Tun hingen, dann ahnten sie die Bedeutung ihrer Riten. Sie sicherten sich so das Überleben ihrer Gemeinschaften angesichts der stets lauernden Gewalttätigkeit.

Mit dieser Theorie vermag Girard zugleich eine große Zahl weiterer bisher ungeklärter Eigenheiten primitiver Gesellschaften auf überraschende Weise zu deuten. Im weiteren versucht er zu zeigen, daß nicht bloß die Opferriten, sondern alle gesellschaftlichen Institutionen über komplexe Verschiebungen aus dem ursprünglichen Sündenbockmechanismus hervorgegangen sind. Selbst die modernen Gesellschaften bleiben nach ihm auf unterschwellige Weise an diesen Urvorgang zurückgebunden.

Als Girard seine umfassende Theorie 1972 erstmals veröffentlichte, waren seine Gedanken so neu, daß sie in einer breiten Öffentlichkeit kaum ein größeres Echo fanden. Sie paßten zudem in keines der etablierten Lager.

Christen sahen in ihm einen weiteren Vertreter atheistischer Religionskritik. Für Atheisten und Skeptiker aber war seine Einsicht unangenehm, daß die Religion mindestens in den primitiven Gesellschaften eine vitale Rolle gespielt haben soll. Trotzdem wirkten seine provozierenden Ideen weiter. Girard wurde im Lauf der kommenden Jahre von Dutzenden von Universitäten in den Vereinigten Staaten, Kanada und Frankreich zu Vorträgen eingeladen.

Als 1978 sein drittes Hauptwerk erschien, war deshalb der Boden bereitet für einen schlagartigen Erfolg. Alle wichtigeren Medien in Frankreich begannen nun plötzlich von Girard zu sprechen. Sein Buch erschien bald auf der Bestsellerliste. Georges Suffert diagnostizierte in der Zeitschrift „Le point" sogar einen fundamentalen Wandel im französischen Denken und eine Abkehr vom Freudo-Marxismus, der seit dem Zweiten Weltkrieg die französische Kulturlandschaft bestimmt hatte: „Ich gebe dafür nur einen Beweis, aber er ist von Gewicht. In diesen Tagen erschien beim Verlag Grasset ein Werk jener Art, wie sie nur einmal in einer Generation geboren werden. Es trägt den Titel *‚Des choses cachées depuis la fondation du monde'* (Dinge, die seit Gründung der Erde verborgen waren), und er stammt von René Girard, einem noch relativ unbekannten Mann" (1. 5. 1979). Ähnliche Stellungnahmen erschienen in großer Zahl. Girard war deshalb bald kein Unbekannter mehr. Anfang 1979 konnte „Le Monde" schreiben: „Verlassen von Marx hat die Pariser Intelligentsia Girard entdeckt, nachdem sie vor sechs Jahren ‚La violence et le sacré' verpaßt hatte. Sie hebt ihn nun in die Wolken hinauf, wie sie vorher jene maßlos gelobt hat, die von ihm nun kritisiert werden."

In seinem neuesten Werk weitet Girard seine Theorie auf die Problematik der Hominisation aus, und er stellt sich kritischen Einwänden von linguistischer Seite. Im Gespräch mit zwei Psychiatern unternimmt er ferner eine systematische Neuinterpretation wesentlicher tiefenpsychologischer und psychiatrischer Begriffe. Im zentralen Mittelteil aber wendet er sich erstmals ausführlich den *biblischen Texten* zu. Hier spricht er offen aus, was bereits sein früheres Werk hintergründig bestimmt hat.

Die Weltreligionen versteht Girard als monumentale Versuche des Auszugs aus der Welt der Gewalt. Doch alle diese Bemühungen blieben im Zweideutigen stecken – mit einer Ausnahme, nämlich der jüdisch-christlichen Offenbarungstexte. In diesen wird mit fortschreitender Deutlichkeit die Unschuld des einen Ausgestoßenen bekannt, die Unschuld eines Abel oder die Unschuld der verfolgten Propheten und Gerechten. Das Opfer hört auf, ein geheimnisvolles Wesen zu sein. Es erweist sich als eines der vielen, und die zentrale religiöse Erfahrung verlagert sich immer mehr von der zusammengerotteten Menge auf seine Seite. Es resigniert nicht mehr dumpf vor seinem Geschick. Ihm wird eine neue religiöse Erfahrung geschenkt, die Erfahrung eines Gottes, der ihm angesichts der vielen beisteht und deren Tun als die Taten gewalttätiger und lügnerischer Feinde entlarvt (besonders deutlich in den Psalmen).

Die alttestamentlichen Texte vermögen allerdings – wie die Aussagen der Weltreligionen – eine letzte Zweideutigkeit nicht zu überwinden. Jahwe selbst erweist sich als ein Gott, der in seinen Drohungen dem mimetischen Prinzip der Vergeltung (von Schlag und Gegenschlag) verhaftet bleibt. Die eigentliche Klärung ereignet sich erst im *Neuen Testament*. Hier tritt einer auf, der an der Welt der Gewalt und der Lüge nicht mehr den geringsten Anteil hat und der dadurch erweist, daß er letztlich in einer anderen Welt beheimatet ist. Durch seine konsequente Treue zu einem Gott, den er als bedingungslose, gewaltfreie Liebe offenbart, zwingt Jesus die bösen Mächte, ihr wahres Spiel offenzulegen. Einmal mehr rotten sich nämlich die vielen gegen den einen zusammen und machen ihn zur Sünde und zum Sündenbock. Doch die Sakralisierung, die Vermengung des Verfluchten mit dem Segenbringenden, gelingt nicht mehr, weil Jesus der geballten Gewalt seiner Feinde mit bedingungsloser Liebe begegnet und weil der Vater ihm dem Tod entreißt. So tritt die große Scheidung ein; es enthüllt sich, daß die Lüge und die

Gewalt ausschließlich Sache der zusammengerotteten Menschen sind, während der Segen einzig von jenem Vater herkommt, der den Ausgestoßenen seinen Feinden entrissen und ihn den Übeltätern nicht als gewalttätigen Richter, sondern mit der Botschaft „Friede sei mit euch" zurückgesandt hat. Durch das Kreuzesgeschehen wird das verborgene Fundament menschlicher Gesellschaft offengelegt[1].

Rückblickend erweisen sich deshalb alle alttestamentlichen Texte als Mischtexte, als sprachliche Äußerungen, in denen einerseits die alten sakralen Vorstellungen weiterwirken und die andererseits von einer neuen Offenbarung „bearbeitet" werden. Die vielen Aussagen über die Gewalt Jahwes sind als noch halbwegs verschlüsselte Offenlegungen der menschlichen Gewalttätigkeit zu verstehen, während die Offenbarung des wahren Gottes dort beginnt, wo von einer Hilfe gegenüber den geschlagenen und verfolgten Knechten die Rede ist.

Seltsame Mischungen sind auch in der Geschichte der christlichen Kirchen wieder eingetreten. Die Christen, die den Sündenbockmechanismus ein für allemal hätten durchschauen sollen, suchten ihrerseits erneut Opfer, auf die sie das unbewältigte Böse abschieben und die sie verteufeln (sakralisieren) konnten (etwa Häretiker, Juden, Hexen, Ungläubige etc.). Selbst auf den Gott der Liebe projizierte man wieder eine subtile Gewalttat, indem man ihm zuschob, er selber hätte ein blutiges Opfer gefordert. Wenn aber Gott Blut heischt, dann kann man auch ungestört voneinander wieder Blut fordern.

Die Theorie Girards umfaßt in ihrer letzten Zielrichtung die *ganze Geschichte*. Sie will zwar keineswegs alle darin wirkenden Faktoren beschreiben. Wohl aber erhebt sie den Anspruch, jene *Grundstrukturen* offenzulegen, die alle übrigen Faktoren, etwa die ökonomischen (Marx), die sexuellen (Freud) und die naturhaften zusammenordnen. Girard steht in großer Gelassenheit zu seinem fast maßlosen Anspruch. Er behauptet nämlich kühn, letztlich nichts anderes zu sagen als das, was man seit zweitausend Jahren in den neutestamentlichen Schriften hätte nachlesen können. Die Christen hätten entscheidende Wahrheiten nur übersehen, weil sie sich selber von der täuschenden Gewalt innerlich nicht voll lösen konnten und weil ihr Blick zu sehr an einzelnen biblischen Erzählungen hängen blieb. Die Grundstruktur des *gesamten* Textes bekamen sie so nicht zu Gesicht. Realistischerweise wurde die neue Sicht – wie Girard selber sagt – aber erst möglich, nachdem das aufklärerische Denken die weiterwirkenden sakralen Vorstellungen fast total zersetzt hatte und nachdem durch die moderne waffentechnische Entwicklung die abgründige Welt der Gewalt auch nach außen voll in Erscheinung getreten ist.

Raymund Schwager SJ

[1] Eine ausführlichere Darstellung findet sich in: R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (München 1978). Bereits vorgängig zum neuesten Werk von Girard versuchte ich seine Theorie, wie sie in „La violence et le sacré" vorlag, auf die biblischen Texte anzuwenden und sie daran zu erproben. Sie erwies sich dabei über die unmittelbaren Aussagen von Girard hinaus als sehr fruchtbar.

BESPRECHUNGEN

Pädagogik

Trabandt, Henning: *Wem hilft die Sonderschule?* Untersuchungen über die Herstellung und Verwaltung von Dummheit. Königstein: Forum Academicum i. d. Verlagsgruppe Athenäum 1979. 84 S. (Hochschulschriften. Erziehungswissenschaft. 7.) Kart. 25,–.

Die Sonderschule steht seit Beginn der siebziger Jahre mitten im Interesse der Öffentlichkeit. Teilweise haben dazu die „Empfehlungen des Deutschen Bildungsrates" (1973) beigetragen, teilweise auch eine, wenn auch wenig hilfreiche, Ideologisierung des gesamten Bildungswesens mittels der Begriffe Emanzipation, Chancengleichheit, Bildungsökonomie. Nachdem J. Aab u. a. in „Sonderschule zwischen Ideologie und Wirklichkeit" (München 1974) eine neomarxistisch orientierte „Revision der Sonderpädagogik" forderten, stellt H. Trabandt erneut die Frage: Wem hilft die Sonderschule? und versucht mit der interaktionistischen Devianztheorie (3) eine Antwort zu geben. Er unterstellt also, daß „Dummheit" das Ergebnis eines Zuschreibungsprozesses ist, der von Institutionen der Hilfe verantwortet wird und der im Endergebnis nur verhindern kann, was die Erziehung anstrebt: dem lernbehinderten jungen Menschen bei seiner Selbstverwirklichung beizustehen. Nach H. Trabandt wird Dummheit „hergestellt" in der Armut der unteren Schichten (5–7) und „verwaltet" durch die Sonderschule, die durch sonderpädagogisches Defizitmodell und Didaktik „Dummheit" fortschreibt (21–25). Selbst wenn dann in den gesellschaftlichen Funktionen der Sonderschule die marxistische Theorie, es werde nur eine „industrielle Reservearmee" (K. Marx) hergestellt, als „zu kurz" greifend abgelehnt wird (48), bleibt H. Trabandt bei der „Alibifunktion der Sonderschule" in marxistischer Theorie hängen. Seine Konsequenzen lauten demnach: das Defizitkonzept durch eine Anthropologie überwinden, die den Menschen als plastisches Wesen ernst nimmt; in der Schulorganisation die Lernbehinderten mehr in die normale Schule übernehmen; die Schule im Hinblick auf Chancengleichheit verändern, wozu in der „Ambivalenz der bürgerlichen Ideologie" (75) Anknüpfungspunkte lägen. Bei aller realistischen und wissenschaftlich präzisen Darstellung muß gefragt werden, ob es sachgerecht und human zugleich ist, das wichtige Thema unter dem Begriff „Dummheit" abzuhandeln, und ob die interaktionistische Devianztheorie zu einer gänzlichen Erfassung des Phänomens „Lernschwierigkeit" ausreicht.

R. Bleistein SJ

Exeler, Adolf: *Katechese in unserer Zeit.* Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode. München: Kösel 1979. 204 S. Kart. 29,80.

Vom 30. September bis 29. Oktober 1977 tagte in Rom die 4. Bischofssynode über das Thema: „Die Katechese in unserer Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kinder- und Jugendkatechese". Die Öffentlichkeitswirkung dieser Synode war, auch nach Aussage von A. Exeler, schwach. Das am Ende der Synode stehende Dokument „Botschaft an das Volk Gottes" war nicht geeignet, größeres Interesse zu wecken; denn es litt unter einem unklaren Begriff von „Katechese" – auf Kosten einer realistischen Sicht des Verhältnisses Kirche und Jugend, auf Kosten eines anthropologischen Ansatzes in der Katechese überhaupt. Um so verdienstvoller ist die Mühe, in der A. Exeler, auswählend aus 2000 Seiten von Berichten und Protokollen, diese Synode in ihren Aussagen und Absichten lebendig werden läßt. Er arbeitet die weltweite Vielfalt des katechetischen Bemühens heraus und legt sie den deutschen Religionspädagogen und Eltern zur Ermutigung vor. Es ist nun unmöglich, diese Zusam-

menfassung wiederum in wenigen Sätzen zusammenzufassen.

A. Exeler hat sein Buch in acht Kapitel gegliedert: Wesen und Aufgabe, Ort und Träger, Inhalt der Katechese; Katechese im Verhältnis zum Menschen und seiner Welt; Spiritualität, soziales Engagement und Katechese; Katechese im Verhältnis zu Kultur, Ökumene und missionarischer Situation; Katechetische Arbeit mit Jugendlichen; Katechese in Gemeinschaft, nicht nur für Kinder und Jugendliche. Die Themen schon deuten an, wie viele Anregungen diese Synode brachte, und man kann A. Exeler in seinen Konsequenzen für die deutsche Religionspädagogik nur zustimmen: „Wir sollten uns in Deutschland nicht einbilden, wir seien die führende ‚Macht' in der Religionspädagogik in der Welt und das ‚Muster Deutschland' solle überall aufgegriffen werden. Ich bin überzeugt, daß wir viel lernen können von dem, was in Afrika, Asien, Lateinamerika und sonstwo geschieht ... Eine größere Aufgeschlossenheit für das, was in religionspädagogischer Hinsicht woanders geschieht, täte uns gut" (198 f.).

Allerdings scheint – allen guten Anregungen zum Trotz – eine schärfere Definition von Katechese nötig zu sein. Es geht dabei um die Unterscheidung von Religionsunterricht, Gemeindekatechese und kirchlicher Jugendarbeit, ein Anliegen, das vergleichbar auch die brasilianische Bischofskonferenz vortrug (28). Gewiß ist Katechese mehr als „Unterricht". „Sie wird verstanden als Weg zur Glaubenserkenntnis und Einübung in die Nachfolge Christi ... Sie soll in christliches Leben einüben und ein kritisches Bewußtsein fördern, damit die Christen imstande sind, an der Veränderung der Gesellschaft im Sinn des Evangeliums mitzuwirken" (51). Das alles ist richtig. Aber wenn Katechese in der Tat kirchliche Katechese sein will, muß sie um der Überlieferungskontinuität (in) einer Gemeinschaft willen auf eine mehr „systematische", d. h. vor allem reflektierende Einübung in den Glauben bedacht sein. Eine etwaige Abgrenzung kann dabei nur den Sinn haben, eine um so bessere Kooperation zwischen den Trägern des Religionsunterrichts in der Schule, der Gemeindekatechese für junge Menschen und der kirchlichen Jugendarbeit zu fördern. Die Debatte um den „weiten" oder „engen" Begriff von Katechese steht in der deutschen Religionspädagogik noch aus; sie wird aufgrund dieser wichtigen Publikation von A. Exeler geradezu dringend gefordert.

R. Bleistein SJ

Ökumene

Das Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530 bis 1980. Revidierter Text. Hrsg. v. Günther Gassmann. 2. Aufl. Göttingen, Mainz: Vandenhoeck & Ruprecht, Grünewald 1979. 69 S. Kart. 4,80.

Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Von Heinrich Fries u. a. Regensburg: Pustet 1979. 279 S. Kart. 24,80.

Das „Augsburger Bekenntnis" der reformierten Reichsstände aus dem Jahr 1530 ist seit einigen Jahren zunehmend in die Diskussion geraten. Neu entdeckt wurde sein ursprünglich auf Einigung, nicht auf Spaltung angelegter Tenor. Das regte die lutherischen Kirchen zur Selbstbesinnung und zur Auseinandersetzung mit dem Erbe der Reformation an. Die revidierte deutsche Fassung der Confessio legt davon Zeugnis ab; sie will auch breiteren Kreisen den Zugang zur aktuellen Bedeutung dieses Bekenntnisses erschließen. G. Gaßmann bereitet dem mit seiner Einführung in den Text (9–17) ausdrücklich den Weg.

Von katholischer Seite wandte man sich in Zusammenarbeit mit evangelischen Fachleuten ebenfalls wiederholt der „Confessio Augustana" (CA) zu, u. a. letztes Jahr auf einer gemeinsamen Münchener Akademietagung. Die damaligen Äußerungen liegen jetzt im zweiten anzuzeigenden Band gesammelt vor. Das Gespräch hörte seither nicht auf, aber die neun Münchener Stellungnahmen (vier evangelische und fünf katholische, von denen zwei nicht auf der genannten Tagung vorgelegt wurden) markieren eine Etappe in der Dis-

kussion. Da sie grundsätzliche Aspekte ökumenischen Bemühens behandeln, sind sie keineswegs überholt. Das belegen schon die wichtigsten Stichworte: geschichtliche Klärung, Verbindlichkeit, Anerkennung, Amtsbegriff und Kirchenverständnis, Voraussetzungen und Folgen einer Anerkennung der CA von katholischer Seite, Auswirkungen auf Leben und Lehre usw. Bestimmt ist das Gespräch offensichtlich von der Frage und Suche nach der Einheit der Kirche. Darüber sollte jedoch nicht vergessen sein, daß die CA als Dokument eines Reichstags zunächst einem politischen Interesse diente. Nach der zeitgenössischen Vorrede des kursächsischen Kanzlers G. Brück zum Bekenntnistext war der Bereinigung der religiösen Zwistigkeiten nur äußerst beschränkter Spielraum zugestanden; ausdrücklich war die Berufung an ein Konzil wiederholt. Daß die revidierte Textausgabe diese Vorrede abdruckt, ist deshalb zu begrüßen. Das Verständnis für die CA hängt an der Kenntnis dieser Hintergründe und seiner Zeitbedingtheit. Allerdings bleibt auch noch der jahrhundertelange Gebrauch zu berücksichtigen, der von diesem Bekenntnis gemacht wurde, will man seine aktuelle Bedeutung herausarbeiten. Der Text wurde lange als Gegensatz zu katholischer Auffassung gelesen und gedeutet. Mit der einfachen Erklärung, solche Lektüre habe nicht der eigentlichen Absicht der CA entsprochen, läßt sich die Tatsache nicht ausräumen. Zudem wurde das Dokument gerade in der Perspektive des genannten Gegensatzes zur religiösen Grundlage einer Kirche.

Die beiden Veröffentlichungen informieren nun in guter Weise über den Gegenstand und die Lage der Diskussion um die CA. Schaut man im Licht der eigenen Situation auf das Bekenntnis und fragt man von seinem Text aus nach Möglichkeiten für heutige Ökumene, dann ergeben sich eine Menge bedenkenswerter Anregungen. Die CA bietet einen klaren religiösen und historischen Haftpunkt und erlaubt eine brauchbare Orientierung. Das Problem christlicher Spaltung bleibt an Vorgegebenheiten gebunden, die sich nicht überspringen lassen. *K. H. Neufeld SJ*

Neuner, Peter: *Döllinger als Theologe der Ökumene*. Paderborn: Schöningh 1979. 265 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 19.) Kart. 42,–.

Ignaz von Döllinger (1799–1890), wohl der bedeutendste katholische Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts, trat in der ersten Zeit seines Wirkens (bis etwa 1850) als der „Aiax des Ultramontanismus" (Bischof Hefele, 95) hervor; dann wurde er einer der leidenschaftlichsten Streiter gegen das Unfehlbarkeitsdogma von 1870; nach seiner Exkommunikation (April 1871) bemüht er sich um die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Bisher wurde den theologisch-systematischen Leitlinien seines Lebenswerks wenig Beachtung geschenkt. Die Untersuchung von Peter Neuner zeigt nun klar, daß bei allen Wandlungen und scheinbaren Frontwechseln Döllinger „in seiner theologischen Grundausrichtung, in den Kriterien, nach denen er die Wahrheit und Rechtmäßigkeit einer Kirche beurteilte", „völlig unverändert blieb": Entscheidendes Kriterium dafür, daß eine Kirche „apostolisch und damit wahr und katholisch ist", war für ihn immer, daß sie die Lehre der Apostel in lebendiger Überlieferung unverfälscht weitergibt und daß diese Kontinuität der apostolischen Lehre in der ununterbrochenen Sukzession des bischöflichen Amtes ihre äußere Gestalt hat (57). Verändert hat sich jedoch für Döllinger die konkrete Beurteilung der Kirchen. In der ersten Zeit war ihm die römisch-katholische Kirche im Gegensatz zu allen anderen Konfessionen der Inbegriff der wahrhaft apostolischen Kirche. Um 1860 wich die scharfe Polemik gegen die nichtkatholischen Kirchen einer differenzierteren Beurteilung und positiveren Würdigung. Zugleich erkannte er, daß auch in der römisch-katholischen Kirche Entwicklungen im Gang waren, die die Apostolizität gefährdeten. Im Unfehlbarkeitsdogma sah er einen Bruch mit der wahrhaft apostolischen und katholischen Kirche (vgl. 72–77). Dabei ging er davon aus, daß sich die verbreitete extrem papalistische Interpretation des Dogmas kirchenpolitisch durchsetzen werde. Vielleicht, so Neuner, ist es „eine Frucht des verzweifelten und letztlich tragischen Kampfes

Döllingers, daß sich in der Kirchengeschichte nach dem I. Vatikanum letztlich nicht die Tendenzen durchsetzten, die zu einem extremen Papalismus neigten", sondern andere, der unterlegenen Konzilsminorität entsprechendere, ausgewogenere Vorstellungen (85).

Ausführlich erörtert Neuner Döllingers ökumenische Bemühungen, insbesondere nach seiner Exkommunikation. Sie sind durch denselben ekklesiologischen Ansatz geprägt, der schon früher für Döllinger bestimmend war: Es geht um die Wiederherstellung der Apostolizität, die in der Kontinuität der Lehre mit dem Glauben der alten Kirche besteht und im bischöflichen Amt sichtbar wird. Dabei soll Augustins Grundsatz gelten: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas" (237). Unter Aufbereitung einer weitverstreuten und schwer zugänglichen Zeitungs-, Flugschriften- und Broschürenliteratur werden zunächst Döllingers berühmte Münchener Vorträge von 1872 dargestellt, dann die Bonner Unionskonferenzen 1874 und 1875, die vielleicht „die bedeutendsten ökumenischen Gespräche im 19. Jahrhundert" (vgl. 178) waren, und ihr Weiterwirken in der altkatholischen Kirche (134–236), deren Gründung Döllinger stets kritisch gegenüberstand (98–131). Neuner rückt damit nicht nur einen Abschnitt in Döllingers Leben ins Licht, der bisher zuwenig beachtet wurde, sondern schließt auch eine empfindliche Lücke in den herkömmlichen Darstellungen der Geschichte der ökumenischen Bewegung. *K.-E. Apfelbacher*

ZU DIESEM HEFT

Gerd Roellecke, Professor für öffentliches Recht an der Universität Karlsruhe, ist der Überzeugung, daß man über das Unrecht der NS-Zeit heute nur von der eigenen Erfahrung her sprechen kann. Er fragt, ob sich ein solches Unrecht verhindern läßt und was man tun könne.

Eine wesentliche Voraussetzung für die Annäherung und Verständigung der Völker ist der freie Informationsfluß. Paul Roth gibt einen Überblick über das Erreichte und über die Schwierigkeiten, die einem von staatlicher Kontrolle und Reglementierung unabhängigen Austausch von Informationen noch im Weg stehen.

In der griechischen Tragödie hat der Chor die Aufgabe, das besondere Geschehen ins Universale zu übersetzen. Dieses Instrument der Verfremdung hat auch in neueren Dramen seinen Platz gefunden. Fränzi Maierhöfer zeigt, welche Rolle der Chor bei Stücken von F. Dürrenmatt, A. Camus und E. Ionesco spielt und was sich gegenüber der antiken Tragödie verändert hat.

Zum 250. Geburtstag des Philosophen Moses Mendelssohn (1729–1786) befaßt sich Robert Stalder, Dozent an der Hochschule für Philosophie in München, mit der zentralen Frage der europäischen Aufklärung: Kann die Vernunft des Menschen Gott erkennen? Er macht deutlich, wie in dieser Diskussion vor allem F. H. Jacobi (1743–1819) wesentliche Wahrheiten der christlichen Tradition wiederentdeckte.

Seit einiger Zeit findet sich in zahlreichen Beiträgen und Veranstaltungen eine deutliche Tendenz zur Mundart. Johannes Nosbüsch, Professor für Philosophie und Pädagogik an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Landau (Pfalz), wendet sich gegen eine Vermischung von Mundart und Hochsprache und plädiert für ein unterscheidendes Sowohl-Als-auch.

Ignaz v. Döllinger und Johannes Ev. v. Kuhn waren in den Jahren 1850 bis 1870 die berühmtesten deutschen katholischen Theologen. Franz Wolfinger legt dar, wie sie Wesen und Aufgabe der Theologie verstanden und was ihre Grundforderungen heute bedeuten.

Das freie Wort in der Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil spricht mehrmals von einer legitimen „Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Fähigkeiten", der „Sitten und Gebräuche" und von einem verschiedenartigen Verständnis des „von den Aposteln überkommenen Erbes" in der Kirche. Seitdem ist die Möglichkeit eines innerkirchlichen Pluralismus unbestritten. Die Probleme beginnen bei der Frage, wieweit dieser Pluralismus gehen darf, ohne daß die Kirche ihre Einheit und ihren Glauben in Gefahr bringt.

Zahlreiche Symptome der letzten Zeit lassen eine Tendenz erkennen, die Grenzen enger zu ziehen. Nach den „Verwirrungen" der Jahre nach dem Konzil, so hört man immer öfter, müsse wieder Gewicht auf Einheit und Ordnung gelegt werden. Bei vielen Katholiken – Amtsträgern und Laien – scheint sich die Meinung auszubreiten, daß ein Pluralismus eher schade als nütze und daß Diskussionen nur Unruhe stiften, vor allem wenn sie mit Kritik an „offizieller" kirchlicher Meinung, Lehre und Praxis verbunden sind.

Der Glaube lebt davon, daß er als freie Zustimmung zur Offenbarung Gottes begriffen und verwirklicht wird. Wenn auch nur der Anschein entsteht, über Glaubensfragen könne nicht mehr frei gesprochen werden, sind elementare Voraussetzungen des Glaubensvollzugs in Frage gestellt. Bemühungen um Einengung der innerkirchlichen Vielfalt rühren deswegen an einen Lebensnerv der Kirche. Der Glaube steht und fällt mit dem Recht des einzelnen Christen, sein persönliches Verständnis der von der Kirche verkündeten Botschaft anderen mitzuteilen und mit ihnen in aller Offenheit darüber zu sprechen. Wo ihm – aus welchen Gründen auch immer – dieses Recht bestritten wird, verliert der Glaube die Kraft einer das Leben prägenden Überzeugung und erstarrt in bloß routinemäßiger Befolgung äußerer Regeln. Die Kirche kann als Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe nur lebendig bleiben, wenn jeder seine Meinungen, Probleme und Fragen äußern kann, ohne gleich Verdächtigungen, Ordnungsrufe, Diskussionsverbote oder gar die Unterstellung unlauterer Motive befürchten zu müssen. Wer den christlichen Glauben ernst nimmt, muß bis zum Erweis des Gegenteils stets voraussetzen, daß jeder Christ nach einem besseren Verständnis und einer tieferen Verwirklichung des Glaubens sucht, auch wenn er ungewohnte Ansichten äußert oder Kritik übt.

Ein solcher dialogischer Stil verlangt Bescheidenheit und Einsicht in die Begrenztheit des menschlichen Denkens. Keiner besitzt die ganze Wahrheit. Jeder muß hören und lernen können. Niemand, auch das kirchliche Lehramt nicht,

darf eine Aussage in der Weise verabsolutieren, daß keine Rückfrage und keine Diskussion mehr möglich wäre. Gewiß steht dem kirchlichen Amt das letzte Wort zu. Aber seine Adressaten erreicht es nur, wenn es „dialogisch" spricht: nicht „dekretorisch" befehlend und verordnend, sondern um Zustimmung werbend, das Einvernehmen mit den Glaubenden suchend. Es muß seine Aussagen und Forderungen begründen und mit einer solchen argumentierenden Darlegung deutlich machen, daß die Kirche keine Macht beansprucht, sondern den Menschen helfen will, ihr Heil zu finden. Ähnliches gilt für das Verhalten der „Basis". Auch sie muß sich vor der Versuchung hüten, das eigene Glaubensverständnis absolut zu setzen, alle auf ihre Linie einschwören zu wollen und auf diese Weise genauso unduldsam zu agieren, wie sie es oft der „Spitze" vorwirft.

Wenn der Kirche heute eine Gefahr droht, dann nicht sosehr durch irrige Lehren, sondern durch eine Einengung des Raums für das offene Gespräch. Meinungen, die von den bisher gewohnten abweichen, sind zunächst Zeichen für Erfahrungen, Probleme und Sorgen, die Beachtung verdienen und ernst genommen werden müssen. Wie diese Erfahrungen zu beurteilen sind, was sie für die Kirche bedeuten und wie sich die Kirche ihnen gegenüber zu verhalten hat, ob und wie die darin implizierten Aussagen mit dem Glauben vereinbar sind, das läßt sich nur in einer freien Auseinandersetzung klären, in der das Neue gleichsam der Bewährungsprobe des gesamtkirchlichen Gesprächs unterbreitet wird. Wenn dieser Klärungsprozeß durch Entscheidungen des kirchlichen Amts oder gar durch ein Verbot der Diskussion zu früh abgebrochen wird, dann verschärfen sich die Probleme, weil sie nicht mehr offen ausgetragen werden. Das gilt für viele Themen der innerkirchlichen Diskussion der letzten Jahre, ob es die Personalität des Bösen ist, die Geburtenregelung, die Sexualmoral, der Zölibat oder die Priesterweihe der Frau. Wie hat es der Glaubwürdigkeit der Kirche geschadet, daß auf dem Konzil, auf Synoden und in vielen Bistümern einzelne dieser Fragen nicht diskutiert werden durften!

Solche Maßnahmen können nur als Folge von Angst, Unsicherheit und Mißtrauen verstanden werden. Dazu gibt es aber in der Kirche keinen Grund. Der Glaube ist Gottes Werk und wird von Gott lebendig erhalten. Wer in dieser Überzeugung lebt, braucht keine Auseinandersetzung zu fürchten. Im Unterschied zu jedem profanen Gemeinwesen kann die Kirche Meinungsverschiedenheiten gelassen ertragen. Das kirchliche Amt sollte seine Aufgabe zuallererst darin sehen, den Raum für das freie Gespräch offen zu halten, eine Atmosphäre des Vertrauens zu schaffen und für einen christlichen, brüderlichen Stil der innerkirchlichen Auseinandersetzung zu sorgen, nicht zuletzt dadurch, daß es diesen Stil selbst beispielhaft vorlebt.

Wolfgang Seibel SJ

Karl Rahner SJ

Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils

Hat das Zweite Vatikanische Konzil eine bleibende Bedeutung? Das ist eine Frage, die sich Christen, denen die Kirche noch etwas bedeutet, heute schon, oft bekümmert und halb resigniert, stellen. Bevor wir auf diese Frage eine Antwort versuchen, seien einige mehr einleitende Vorbemerkungen gemacht.

Jedes geschichtliche Ereignis ist im Augenblick seines Geschehens von Pulverdampf umgeben, von widersprüchlichen Emotionen, von Erwartungen und Befürchtungen verschiedenster, auch willkürlicher und phantastischer Art begleitet, steht im Widerspruch der Interpretationen der Zeitgenossen. Das alles vergeht natürlich sehr rasch, hat aber mit der Frage der eigentlichen Bedeutung eines geschichtlichen Ereignisses nichts zu tun. Napoleons Bedeutung ist auch heute noch ein Faktor unserer Geschichte, auch wenn er explizit nur die Neugierde von Fachhistorikern hervorrufen sollte und sonst kaum jemand von ihm redet.

Die Frage nach der Bedeutung eines Konzils kann im Blick auf die Gesamtkirche gestellt werden, kann eine Frage sein im Blick auf eine einzelne Regionalkirche. Beide Fragen sind nicht identisch. Sollte die Frage nach der Bedeutung des Konzils für eine bestimmte Regionalkirche eine vielfältig negative Antwort notwendig machen, so kann das traurig für diese Regionalkirche sein; die Antwort in bezug auf die Gesamtkirche ist damit noch nicht präjudiziert.

Die Antwort auf unsere Grundfrage mag im Indikativ gegeben werden, sie ist aber letztlich ein Imperativ, der an die Kirche von heute und morgen gerichtet wird. Ein solcher Imperativ bedeutet Prognosen, Erwartungen, Befürchtungen, über die man jetzt nur sehr unsicher Vermutungen formulieren kann. Unsere Grundfrage ist getragen von der Überzeugung, daß dieses Konzil der kommenden Kirche neue Aufgaben, neue Herausforderungen gebracht hat, auf die noch reagiert werden muß. Ist dies so, dann hat das Konzil auf jeden Fall eine große Bedeutung, weil dann eine Aufgabe da ist und sie zum Segen oder zum Gericht für uns und die kommende Generation wird, je nachdem wir mit dieser Aufgabe fertig werden oder nicht. Stellt uns dieses Konzil eine solche Aufgabe (und davon bin ich überzeugt), dann hat das Konzil eine Bedeutung. Es ist dann nicht vergangen, sondern *ist* – als Anmeldung einer Aufgabe der Zukunft. Ich möchte für die theologische Deutung des Konzils folgende These vorschlagen, um sie als Ausgangspunkt für die Beantwortung unserer eigentlichen Frage zu verwenden.

Konzil der Weltkirche

Das Konzil scheint mir, ohne vorausgehende Anläufe zu bestreiten, der erste Akt in der Geschichte zu sein, in dem die Weltkirche amtlich sich selbst als solche zu vollziehen begann. Im 19. und 20. Jahrhundert ist die Kirche langsam und tastend aus einer potentiellen Weltkirche eine aktuelle Weltkirche geworden, aus einer europäisch-abendländischen Kirche mit europäischen Exporten in alle Welt zu einer Weltkirche, die, wenn auch in sehr verschiedenem Intensitätsgrad, in aller Welt präsent ist, und zwar nicht mehr nur als europäisch-nordamerikanische Exportware. Sie hat überall einen einheimischen Klerus, der seiner Eigenständigkeit und Selbstverantwortung bewußt geworden ist. Diese Weltkirche hat in der Dimension der Lehre und des Rechts auf dem Konzil zum ersten Mal in geschichtlicher Deutlichkeit gehandelt.

Das Konzil war ein Konzil der Weltkirche als solcher, auch wenn damit ein noch massives Übergewicht der europäisch-nordamerikanischen Regionalkirchen nicht bestritten wird. Der einfachste Beweis für diese selbstverständliche und doch erstmalige und einzigartige Tatsache liegt darin, daß der Träger dieses Konzils im Unterschied zu allen bisherigen Konzilien, das Erste Vatikanum nicht ausgenommen, ein Episkopat aus der ganzen Welt war und nicht bloß, wie noch im Ersten Vatikanum, ein in alle Welt exportierter Episkopat von europäischen Missionsbischöfen.

Diese These soll hier nicht eigentlich bewiesen und in ihrer Bedeutung entfaltet werden; sie soll uns nur helfen zur Beantwortung unserer eigenen Frage. Gehen wir nämlich von dieser These aus, dann haben wir von vornherein nicht engherzig binneneuropäisch zu fragen, was das Konzil uns hier Neues gebracht habe (obwohl auch das eine ganze Menge wäre), sondern wir haben zu fragen, welche bleibende Bedeutung dieses Konzil als Konzil der Weltkirche habe. Daß eine solche Bedeutung dann auch wieder, wie im Rückstoß, eine Bedeutung für eine europäische Regionalkirche hat, und daß auch danach dann gefragt werden kann, ist selbstverständlich.

Wir wollen mit der Tatsache beginnen, daß das Konzil die Ursache der Abschaffung der gemeinsamen *lateinischen Kultsprache* war. Ohne das Konzil, so dürfen wir ruhig sagen, hätten wir überall in der Welt noch das Latein als Kultsprache. Man braucht kein Prophet zu sein, um zu behaupten, daß diese Änderung nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. An ihr ändert sich auch nichts dadurch, daß vorläufig in Rom auf Latein die Urmuster für die regionalen Liturgien in den Muttersprachen hergestellt werden. Von der Einheit der Kirche und von der Selbigkeit des theologischen Wesens des christlichen Kults her wird es immer eine letzte Einheit der Liturgie in den regionalen Liturgien geben. Aber aus der Verschiedenheit der Kultsprachen wird sich in einem notwendigen und unumkehrbaren Prozeß eine Verschiedenheit der Liturgien ent-

wickeln, auch wenn das Verhältnis zwischen Gleichheit und Verschiedenheit der regionalen Liturgien sich nicht sicher und genau voraussagen läßt. Die Liturgie der Gesamtkirche wird auf die Dauer nicht die Liturgie der Römischen Kirche in bloßen Übersetzungen sein, sondern eine Einheit in der Vielfalt regionaler Liturgien, von denen jede ihre Eigenart hat, die nicht in ihrer Sprache allein besteht.

Wenn aber das Wesen der Kirche und damit das Wesen und die Eigenart einer Regionalkirche sich wesentlich auch von der Liturgie herleitet, in der sie eine ihrer höchsten Aktualisationen hat, dann ereignet sich die Bildung wirklich eigenständiger Regionalkirchen, die mehr sind als Regierungsbezirke eines total und gleichmäßig durchorganisierten Staats, gerade auch durch die Bildung eigenständiger Liturgien, die mit der Ablösung der lateinischen Kultsprache durch die Nationalsprachen begonnen hat. Natürlich wird man sich diese langsam entstehenden Liturgien nicht einfach nach dem Muster der alten Liturgien des Vorderen Orients denken dürfen. Die neuen Liturgien brauchen ihre geschichtlich gegebene Herkunft aus der Römischen Liturgie nicht zu verleugnen. Wie groß ihre Unterschiede sein werden, das läßt sich heute noch nicht prophezeien.

Verhältnis zur Welt

In mehreren Dekreten, zu denen hauptsächlich die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" und das Dekret über die Religionsfreiheit gehören, hat die Kirche versucht, ihr grundsätzliches, von ihrem Wesen selbst und nicht nur vom Zwang der äußeren Umstände her gegebenes Verhältnis zur säkularen Welt zu beschreiben. Was da über den Verzicht auf äußere Machtmittel in Sachen der Religion, über die Würde auch noch des irrigen Gewissens, über die von der Kirche nicht normierbare Gestaltung einer rechtmäßig säkularen Welt zum Teil gegen einen zunächst erbitterten Widerspruch konservativer Gruppen auf dem Konzil gesagt wurde, mag sich ausnehmen wie eine Aussage, die der Kirche von einer säkularisierten Welt gegen ihr innerstes Empfinden abgetrotzt wurde, oder wie Objektivationen der Mentalität liberal gewordener Christen, nicht aber wie Objektivationen des Christentums selber.

Wenn man aber bedenkt, daß die Kirche auch dort, wo sie eine größere Macht im säkularen Bereich hat oder haben könnte, jetzt den Verzicht, wie sie ihn im Konzil ausgesprochen hat, aufrechterhalten muß, weil er ihr aus ihrem eigenen Wesen heraus geboten ist, obwohl sie in ihrer Geschichte dieses Gebot nur zu oft mißachtete und damit Gott noch einen Dienst zu erweisen glaubte, wenn man weiter bedenkt, daß, wenn auch in neuen Formen und Gestalten, immer wieder die Versuchung an die Kirche herantreten kann, diese Selbstbescheidung ganz oder teilweise aufzugeben, daß die Kirche aber dieser Versuchung nach diesem Konzil nicht mehr grundsätzlich und allgemein nachgeben kann, dann wird

man erkennen, daß durch das Konzil ein Bleibendes geworden ist. Im einzelnen mögen Einzelkirchen, einzelne Bischöfe und militante Laien immer wieder in Versuchung sein, das wirklich oder vermeintlich Wahre und Seligmachende des Christentums und der Kirche durch politische Machtmittel den Nichtchristen aufzuzwingen, und solches wird auch da und dort wieder geschehen. Während aber vor dem Konzil die Machtpolitiker (im sublimsten Sinn des Wortes gemeint) in der Kirche mit gutem Gewissen klerofaschistisch handeln konnten, weil, wie sie sagten, das Falsche und Böse kein Recht habe und höchstens taktisch geduldet werden könne, können solche Tendenzen heute im Namen des Christentums selbst verurteilt und bekämpft werden. Die Einschränkung der Freiheit im Namen des einzig Guten und Richtigen läßt sich nach den Dekreten des Konzils nicht mehr so leicht christlich drapieren.

Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß dies die einzige Bedeutung der eben angesprochenen Konzilsdekrete wäre. Wie entscheidend es aber ist, zeigt ein Blick auf die Tendenzen in den modernen islamischen Staaten. Dort arbeitet man daran, wieder Kirchen- und Gottesstaaten zu errichten, in denen der Koran Staatsgrundgesetz ist und wo man zwanzig Peitschenhiebe erhält, wenn man während des Fastenmonats untertags ißt. Sind wir als Christen nur zu erschlafft oder zu feige, um so etwas bei uns zu wünschen? Würden wir es tun, wenn wir nur könnten? Oder versagen wir uns eine solche religiöse Machtpolitik aus Prinzip, auch dann, wo wir, wenn auch in kleinen Dosierungen, es noch könnten?

Das Zweite Vatikanische Konzil ist auch in diesem Punkt noch aktuell und eine Aufgabe. Um des Gemeinwohls willen wird es, wie das Konzil sagt, in der Welt nie ohne Gewalt und Macht gehen; wir Christen haben keine Verpflichtung, dabei irrealen Utopien nachzujagen. Aber die Kirche hat im Konzil auf ein gutes Stück Macht grundsätzlich verzichtet, das sie früher unbefangen in Anspruch genommen hatte, wenn sie nur konnte. Da ist eine Grenze überschritten, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden darf, auch nicht im kleinen.

Theologie des Konzils

Die Theologie des Konzils befand sich in einer nur schwer zu bestimmenden Übergangssituation. Einerseits war die neuscholastische Theologie eine Selbstverständlichkeit. Sie dominierte in einer fast erschreckenden Weise in den Entwürfen, die für das Konzil von römischen Kommissionen vorbereitet worden waren, worin z. B. die Abstammung aller Menschen von einem Elternpaar (Monogenismus) und der „Limbus" der ungetauften Kinder definiert werden sollten, Theologumena, die heute schon fast verschwunden sind. Auf dem Konzil selbst herrschte die lateinische Sprache in der Gestalt neuscholastischer Theologie, die z. B. das Neue Testament im alten Stil als Sammlung von Beweisen (dicta

probantia) ausnützte, aber sich sonst nicht gerade von einer biblischen Theologie inspirieren ließ. Das ist die eine Seite der Theologie des Konzils, die neuscholastische, und es soll hier wahrhaftig nicht der Eindruck insinuiert werden, diese Seite sei einfach die dunkle und negative. Im Gegenteil, schon heute müßte man wünschen, die jungen Theologen würden etwas mehr von der begrifflichen Exaktheit der Neuscholastik und deren Orientiertheit an kirchenlehramtlichen Erklärungen wissen.

Aber die Theologie des Konzils hatte doch auch eine andere Seite. Sie war biblischer als die Neuscholastik. Sie hatte sich, schüchtern und vorsichtig, Themen geben lassen, die nicht einfach aus dem Repertoire der Neuscholastik stammten. Sie übte eine gewisse Bremswirkung aus gegenüber einem theologischen Überschwang, z. B. in der Mariologie. Sie gab sich Mühe, so gut sie es vermochte, Rücksicht zu nehmen auf ökumenische Bedürfnisse, was ja in Rom vorher nicht selbstverständlich war, auch nicht unter dem nüchternen und weisen Pius XI. Sie war der Überzeugung, daß man theologisch auch etwas Wichtiges sagen kann, wenn man es nicht feierlich als Dogma verkündet. Sie hat auf dem Gebiet der eigentlich dogmatischen Theologie eine Reihe von Lehren deutlicher in den Vordergrund des kirchlichen Bewußtseins gerückt, die an sich nicht eigentlich neu oder unerhört oder besonders kontrovers gewesen waren, aber doch zuvor nicht deutlich genug so ausgesagt wurden, daß sie im praktischen Leben der Kirche wirksam werden konnten. Man denke an die Sakramentalität der bischöflichen Ordination, an die Lehre vom Gesamtepiskopat (mit und unter dem Papst) als der höchsten kirchlichen Instanz in Sachen der Glaubensverkündigung und des Rechts, an die Lehre, daß die menschlichen Autoren der Schrift nicht Sekretäre des inspirierenden Gottes, sondern wahre menschliche Verfasser dieser Schriften sind, an die vorsichtige Formulierung der Irrtumslosigkeit der Schrift, an so manches andere, das hier nicht mehr im einzelnen genannt werden soll.

Die Theologie des Konzils hat zwei Seiten. Es ist die Theologie eines Übergangs. Die Frage bleibt natürlich, ob, wie und wie rasch sich diese Theologie weiterentwickeln wird, nachdem sie auf dem Konzil eine gewisse amtliche Legitimation erhielt. Was nach dem Konzil von der römischen Glaubenskongregation an Theologie erarbeitet und verkündigt wurde, läßt vielleicht immer noch einiges spüren von den Impulsen der konziliaren Theologie, ist aber doch zu neuscholastisch in ihrer ängstlichen Abwehr moderner theologischer Versuche, zu ängstlich und zu wenig schöpferisch in den Fragen, die nun einmal die heutige Theologie bewegen. Die Theologie der Glaubenskongregation ist eine defensive Theologie, die warnt und verbietet, aber es nicht eigentlich fertigbringt, ihre (an sich vielleicht nicht immer unberechtigten oder überflüssigen) Verbote und Warnungen so aus einem lebendigen und großen Zusammenhang des ganzen Glaubens zu begründen, daß sie dem verständlich werden, der an sich bereit ist,

aus diesem Ganzen glaubend zu denken und zu leben. Aber die Glaubenskongregation muß ja nicht ewig so bleiben, wie sie jetzt ist, und sie wird die Theologie der Gesamtkirche nicht hinter die Grenze zurückführen können, die im Konzil überschritten worden ist, auch wenn das verhältnismäßig unreflex geschehen ist. Natürlich können hier nur Aufgaben und Hoffnungen formuliert und nicht Prophezeiungen gemacht werden, zumal in der Theologie der letzten zehn Jahre eher Ermüdungserscheinungen zu bemerken sind, ein Ausweichen auf bloße Pastoral- und Religionspädagogik oder eine Anthropozentrik falscher Art, die den Menschen in sich verschließt.

Aber die Theologie wird weiterleben und immer wieder aufs neue stark und lebendig werden. Sie wird entsprechend dem Konzil selbst eine Welttheologie werden, das heißt in den nicht-europäischen, nicht-nordamerikanischen Ländern nicht mehr als bloßer Export des Westens existieren. Lateinamerika hat schon ausdrücklich einen Anspruch auf eine eigene Theologie angemeldet. „Theologie der Befreiung" braucht für eine solche eigenständige lateinamerikanische Theologie nicht das einzige Stichwort zu bleiben. Vielleicht entwickeln auch Afrika und der ferne Osten bald Theologien eigener Art in einer schöpferischen Auseinandersetzung mit ihren eigenen Kulturen. Wir im Westen brauchen uns deswegen noch lange nicht aufzugeben.

Es ist ja nicht so, als ob die Theologie des Westens keine Aufgabe mehr hätte, und zwar nicht nur weil die Theologie notwendig eine Aufgabe hat, so lange die Geschichte am Laufen ist und darum immer neue Situationen entstehen, in die der christliche Glaube hineinverkündigt werden muß. Die Theologie des Westens hat auch heute einen gar nicht abschätzbaren Nachholbedarf. Sie müßte ja missionarisch sein; sie dürfte nicht nur in der bewährten Form der Tradition auf diejenigen hin denken und reden, die sich noch im Christentum und in der Kirche heimisch fühlen; sie müßte auf die andern hin denken, denen aus vielen Gründen das Christentum fremd geworden ist. Sie müßte darum bei jedem ihrer Schritte Dogmatik und Fundamentaltheologie in einem sein. Sie könnte im Westen durchaus ein Stück Vorarbeit für die Theologien der übrigen Welt leisten, trotz deren zu erhoffender Eigenständigkeit, weil der Westen mit seiner Aufklärung und technologischen Rationalität in steigendem Maß zu einem Teil das Schicksal der übrigen Welt wird.

Es kann hier nicht weiter die Aufgabe sein, die künftige Theologie, die Forderungen an sie, ihre Neuheit usw. genauer zu beschreiben. Aber es läßt sich doch sagen, daß mit dem Konzil ein Neuanfang möglich und legitim geworden ist. Von sich aus bietet die Theologie durch das Konzil und seit dem Konzil nicht mehr den Anblick einer für alle Welt bestimmten Monotonie der Neuscholastik. Es ist auch nicht mehr so, daß jeder intelligentere Kandidat des Priestertums und des Bischofsamtes aus den sogenannten Missionsländern in Rom studiert und dort in die eine und selbe Neuscholastik eingeweiht wird. Theologie wird

überall in der Weltkirche sein und sie wird sich notwendigerweise auch mit den Fragen zu beschäftigen haben, die in dem jeweiligen Kulturkreis vordringlich sind und nun einmal nicht überall dieselben sind. Und die so gegebene Verschiedenheit, die gar nicht geleugnet werden kann, wird die jeweilige Eigenart der ganzen Theologie mitbestimmen. Daß das römische Lehramt dadurch andere Aufgaben haben wird und andere Verfahrensweisen entwickeln muß als in den Zeiten, in denen es wie selbstverständlich in einen einzigen Kulturkreis hineinreden mußte, ist selbstverständlich. Ob das schon genügend gesehen wird, ist eine andere Frage.

Ökumenischer Gesinnungswandel

Das Konzil bedeutet eine Zäsur in der Geschichte des Verhältnisses der katholischen Kirche sowohl zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften als auch zu den nichtchristlichen Weltreligionen. Natürlich waren zu allen Zeiten im Glaubensbewußtsein der Kirche in einer letzten Grundsätzlichkeit Überzeugungen enthalten, die das neu beginnende Verhältnis der katholischen Kirche zu andern christlichen Kirchen und Gemeinschaften und zu den nichtchristlichen Religionen grundsätzlich legitimieren. Aber früher wurden diese Überzeugungen für dieses Verhältnis nicht wirksam. Die Nichtchristen wurden einfach als die betrachtet, die in der Finsternis des Heidentums saßen und nur durch die Predigt des Evangeliums gerettet werden konnten. Die nichtkatholische Christenheit war aufs Ganze gesehen eben doch die Masse der Häretiker, die man freundlich oder drohend einlud, zur einzig wahren katholischen Kirche in einer Konversion zurückzukehren, ohne daß man dabei daran dachte, diese Rückkehr zur Einheit könne auch bedeutsame Veränderungen der katholischen Kirche mit sich bringen.

Es ist gar nicht so leicht, die Zäsur, die mit dem Konzil gegeben ist, deutlich ins theologische Bewußtsein zu bringen. Denn die diese Zäsur legitimierenden theologischen Gründe waren schon vorher vorhanden: Die Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes in Christus, die Lehre von einer Möglichkeit der Rechtfertigung ohne Sakramente, von dem impliziten Willen der Zugehörigkeit zur Kirche, von der Gültigkeit der Taufe auch außerhalb der katholischen Kirche und so fort. Solche theologischen Selbstverständlichkeiten, die immer da waren, können den Eindruck erwecken, es habe sich im Verhältnis zwischen der Kirche und der übrigen Menschheit eigentlich nichts geändert. Auf der anderen Seite kann der katholische Theologe, im Unterschied zu einem gar zu unbefangenen Nichttheologen, die neue Nähe und das positive Verhältnis der christlichen Konfessionen untereinander und das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen auch nicht so auffassen, als ob gar keine ernsthaften

Unterschiede, Trennungen und Aufgaben einer Einigung beständen, als ob die katholische Kirche nur eine beliebige Gestalt von historischer Zufälligkeit sei, die die Religionsgeschichte oder die Kirchengeschichte unter vielen anderen und schlechthin gleichberechtigten hervorgebracht habe. Diese beiden Schwierigkeiten nach rechts und links machen es schwierig, die Änderung zu sehen, die mit dem Zweiten Vatikanum eingetreten und unumkehrbar ist. Suchen wir diese Änderung etwas deutlicher zu machen, auch wenn damit vielleicht dem einen zuviel und dem anderen zuwenig gesagt wird.

Das Christentum war immer davon überzeugt, daß es eine wahre Offenbarungs- und Glaubensgeschichte gibt, in der nicht einfach immer dasselbe passiert, sondern sich neue, tiefgreifende Änderungen ereignen. Natürlich ist durch das Ereignis Jesus Christus eine unüberbietbare Höhe und Unumkehrbarkeit der Offenbarungsgeschichte eingetreten, die hier nicht verschleiert oder bagatellisiert werden soll. Aber dadurch hört das Glaubensbewußtsein der Kirche nicht auf, eine geschichtliche Größe zu sein, die einbahnig ist und tiefgreifende Zäsuren hat, auch wenn dies in der üblichen Lehre über die Dogmengeschichte darum nicht deutlich wird, weil diese bisher als Geschehnis logischer Deduktionen aus den ursprünglichen Offenbarungsdaten aufgefaßt wurde. Wenn man fragt, welches Neue in diesem einbahnigen, unumkehrbaren Fortgang das Konzil gebracht habe, so muß vor allem gesagt werden: Die katholische Christenheit hat auf diesem Konzil eine andere, neue Haltung gegenüber den anderen Christen und ihren Kirchen und gegenüber den nichtchristlichen Weltreligionen ausdrücklich angenommen und als das wirklich Christliche ratifiziert.

Das Entscheidende an diesem ökumenischen Gesinnungswandel im weitesten Sinn des Wortes liegt darin, daß die Größe und Radikalität dieses Wandels in unserem durchschnittlichen Bewußtsein verdeckt und verharmlost wird durch eine moderne liberale und relativistische Mentalität, die eine solche neue ökumenische Offenheit und Lernbereitschaft von vornherein als eine banale Selbstverständlichkeit empfindet. Für solche Menschen hat sich natürlich auf dem Konzil in diesen Dingen nichts oder nur Selbstverständliches ereignet, sind nur Dinge zur Kenntnis genommen worden, die außerhalb eines klerikal-kirchlichen Gettos schon lange selbstverständlich sind. Nun soll gar nicht geleugnet werden, daß, geschichtlich gesehen, diese moderne liberalistische Mentalität faktisch das Klima war, in dem das neue ökumenische Bewußtsein erst wachsen konnte. Aber dieses Bewußtsein ist doch aus einer genuin christlichen Wurzel erwachsen, ist als solches christlich. Es läßt eine ältere, anderthalb Jahrtausende praktizierte Mentalität definitiv hinter sich und bleibt für die Zukunft der Kirche verpflichtend, wie andere große Ereignisse der Glaubensgeschichte.

Wenn man alles in allem nimmt, ohne die Keime der Zukunft in der Vergangenheit zu leugnen, dann muß man doch sagen: Vor dem Konzil betrachtete die katholische Kirche die nicht römisch-katholischen Kirchen und Gemeinschaf-

ten als Organisationen von Häretikern, als Gesellschaften von Menschen, die sich von der alten Kirche nur durch Irrtümer und Mängel unterscheiden und zu ihr zurückkehren sollen, um da die volle Wahrheit und die Fülle des Christentums zu finden. Für die alte Auffassung waren die nichtchristlichen Religionen im ganzen nur die schreckliche Finsternis des Heidentums, das, was der Mensch sündig und gnadenlos aus sich allein an Religion produziert. Daß bei einer ökumenischen Einigung die nichtkatholischen Kirchen auch ein positives Erbe an Geschichte des Christentums in die eine Kirche der Zukunft mitbringen können, das so in der alten Kirche nicht gegeben war, daß die nichtchristlichen Religionen auch in ihrer Institutionalität eine positive Heilsfunktion für die nichtchristliche Menschheit ausüben können, das alles war explizit im faktischen Bewußtsein der Kirche nicht da, ist aber jetzt in ihm gegeben und kann daraus nicht mehr ausgeschieden werden, weil es nicht als eine liberale Mentalität der Moderne, sondern als Element der christlichen Überzeugung als solcher erfaßt ist.

Nochmals: wer am radikalen Unterschied grundsätzlicher Art zwischen Wahrheit und Irrtum festhält, wer einen wahren Absolutheitsanspruch von Christentum und Kirche erkannt hat, wer bestimmten formulierten Erkenntnissen und religiösen Institutionen grundsätzlich eine Bedeutung zuerkennt, die über das ewige Schicksal des Menschen mitentscheidet, der kann die Zäsur, die mit dem Konzil eingetreten ist, nicht als Selbstverständlichkeit empfinden. Er muß sie als fundamental christliches Ereignis erkennen, als einen Sieg des Christentums und nicht des Liberalismus. Er muß bereit sein, alle theologischen Probleme, die mit einem solchen Wandel gegeben sind, zu ertragen und aufzuarbeiten, was gar nicht leicht ist und noch lange eine Aufgabe bleiben wird.

Universaler Heilsoptimismus

Das eben Angedeutete kann noch vertieft und radikalisiert werden, um zu sehen, was dieses Konzil für die Kirche trotz all der Uninteressiertheit der Christen bedeutet. Auch wenn man Augustinus bei der ungeheuren Vielfalt seiner Theologie durch die folgende Charakterisierung Unrecht tut, auch wenn nicht verkannt werden darf, daß die Geschichte des Glaubensbewußtseins der Kirche in vielen kleinen Schritten von ihm zu uns weitergegangen ist, auch wenn, wie schon gesagt, an dem hier gemeinten Wandel des Glaubensbewußtseins der Kirche viele geschichtliche Ursachen als Katalysatoren mitgewirkt haben, so kann man doch sagen: Augustinus hat eine Betrachtung der Weltgeschichte inauguriert und sie die Christenheit gelehrt, in der aus der Unbegreiflichkeit der Verfügung Gottes heraus die Weltgeschichte die Geschichte der „massa damnata" blieb, aus der letztlich nur wenige durch eine selten gegebene

Auserwählungsgnade gerettet wurden. Die Welt war für ihn finster und nur schwach erhellt durch das Licht der Gnade Gottes, deren Ungeschuldetheit sich in ihrer Seltenheit manifestierte. Wenn Augustin auch da und dort einmal wußte, daß viele in der Kirche sind, die draußen zu sein scheinen und umgekehrt, so war doch für ihn der Kreis derer, die gerettet und selig werden, fast identisch mit dem der christlich und kirchlich explizit Glaubenden. Die übrigen bleiben auf Grund eines unbegreiflich gerechten Gerichts Gottes in der „massa damnata" der Menschheit, und im ganzen birgt doch die Hölle das Ergebnis der Weltgeschichte.

Dieser Heilspessimismus Augustins wurde in einem unsäglich mühsamen Prozeß im theoretischen und existentiellen Bewußtsein der Kirche umgebaut und langsam verwandelt. Von den Feuerqualen der ungetauft sterbenden Kinder bis zur Abschaffung des „Limbus" durch die heutigen Theologen, obwohl ein Entwurf für das Konzil diesen Limbus noch lehren wollte, war ein ungeheuer langer Weg. Aber alle diese Stück für Stück errungenen Einsichten eines Heilsoptimismus, der nur an dem bösen Willen des einzelnen Halt macht und dabei hofft, daß die Macht der Gnade diese Bosheit noch einmal in freie Liebe zu Gott verwandelt, diese Einsichten hatte die Kirche bis zum Konzil noch nicht eigentlich mit einer letzten Entschiedenheit ratifiziert und gelehrt.

Das Konzil aber sagt, daß selbst der, der meint Atheist sein zu sollen, mit dem österlichen Geheimnis Christi verbunden ist, wenn er nur seinem Gewissen folgt, daß jeder Mensch in einer Weise, die nur Gott kennt, mit dessen Offenbarung in Berührung steht und wirklich, im theologischen Sinn einer heilshaften Tat, glauben kann. Da wird gesagt, daß auch die, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, dem wahren Gott nicht fern sind, der will, daß alle Menschen gerettet werden, wenn sie nur ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Da wird betont, daß die Kirche nicht so sehr die Gemeinschaft der allein Geretteten ist, sondern das sakramentale Ur-Zeichen und die Keimzelle des Heils für die ganze Welt.

Natürlich könnte man sagen, daß dieser universale Heilsoptimismus des Konzils auch hypothetisch bleibe, daß er beim einzelnen durch seine letzte Schuld scheitern könne, daß er so hypothetisch auch schon vor dem Konzil normale Lehre der Kirche gewesen sei. Nun ist richtig, daß die Kirche auch nach dem Konzil keine Allversöhnung (Apokatastasis) verkündigt und daß sie schon vor dem Konzil einen universalen Heilswillen gelehrt hat. Aber diese vorkonziliare Lehre war sehr abstrakt gedacht und mit nicht wenigen Wenn und Aber versehen, die nach dem Konzil nicht mehr aufrechterhalten werden können. Das Konzil hat die Lehre vom „Limbus" der ungetauft gestorbenen Kinder mit Stillschweigen begraben; es hat kühn eine eigentliche Offenbarung und dadurch eine eigentliche Glaubensmöglichkeit auch dort postuliert, wohin die christliche Verkündigung nicht gelangt; es hält nicht einmal ein Bekenntnis zum Atheismus

für einen eindeutigen Beweis der Heillosigkeit eines Menschen, was gewiß nicht mit der traditionellen Lehre vor dem Konzil übereinstimmt.

Dazu kommt folgendes: Man kann sagen, daß man in der Theorie und auch weitgehend in der religiösen Praxis diejenigen zunächst als schuldig erachtete (wenn auch nicht in einem absoluten Satz verurteilte), die objektiv zum Christentum und zur Kirche im Widerspruch standen, wenigstens dort, wo man sie nicht unter die religiös ganz Primitiven zählen konnte. Eine solche Haltung war so unverständlich nicht, wie es heute scheint. Wenn nach der Lehre des Ersten Vatikanums für die Existenz Gottes, für die Offenbarung und für die göttliche Stiftung der Kirche klare, eindeutige, allen Zeiten und Menschen zugängliche Argumente bestehen, dann lag der Schluß nicht fern, daß man sich solchen Argumenten nur schuldhaft verschließen könne, und daß man darum zunächst von der Schuld der Häretiker und Nichtchristen auszugehen habe.

Zweifellos kann in den Dekreten des Zweiten Vatikanums und bei all dem, was sich um das Konzil herum ereignete, von einer solchen Annahme nicht mehr die Rede sein. Der Papst umarmt nichtkatholische Kirchenführer und Heiden; ein römischer Kardinal erklärte in Tunis, Muhammed sei ein echter Prophet gewesen; alle ökumenischen Gespräche setzen voraus, daß alle Gesprächspartner in der Gnade Gottes leben. Bei aller Ablehnung einer theoretischen Allversöhnungslehre geht die Kirche im Konzil und in ihrem praktischen Verhalten davon aus, daß die Gnade Gottes der freien Entscheidung des Menschen nicht nur angeboten wird, sondern daß sie sich in dieser Freiheit auch weitgehend, universal durchsetzt. Diese Haltung der Kirche hat natürlich einen lange Geschichte ihres Werdens. Sie ist aber im Zweiten Vatikanum deutlich und unumkehrbar geworden; denn eine solche Hoffnung kann zwar wachsen, aber eigentlich nicht mehr abnehmen.

Früher fragte die Theologie ängstlich, wie viele aus der „massa damnata" der Weltgeschichte gerettet werden. Heute fragt man, ob man nicht hoffen dürfe, daß alle gerettet werden. Eine solche Frage, eine solche Haltung ist christlicher als die frühere und ist die Frucht einer langen Reifungsgeschichte des christlichen Bewußtseins, das sich langsam der letzten Grundbotschaft Jesu vom Sieg des Reiches Gottes nähert. Eine solche Haltung mag dem liberalistisch-bourgeoisen Spießer von heute selbstverständlich vorkommen, weil er nichts von der Unbegreiflichkeit der Gerichte Gottes und von dessen verzehrender Heiligkeit weiß und darum meint, die Botschaft von der siegreichen Gnade Gottes in der Welt sei das, womit Gott sich vor dem Tribunal des Menschen vielleicht gerade noch rechtfertigen könne. Wer aber von fern ahnt, wer Gott ist, wer die entsetzliche Finsternis der Menschheitsgeschichte wirklich mitempfindet, für den ist der universale Heilsoptimismus, zu dem sich die Kirche durchgerungen hat, eine fast erschreckende Botschaft, die die letzte Kraft seines Glaubens herausfordert.

Eingangs haben wir die These aufgestellt, daß dieses Konzil der erste amt-

liche Großakt einer aktuell gewordenen Weltkirche gewesen ist. Die Weltkirche ist als solche in Erscheinung getreten und sie sagt dieser Welt, unbegreiflich wunderbar und selbstverständlich zugleich, daß sie mit allen Abgründen ihrer Geschichte und allen Finsternissen ihrer Zukünfte umfangen ist von Gott und seinem Willen, durch dessen grundlose Liebe Gott selbst in seiner Selbstmitteilung sich der Welt als Grund, Kraft und Ziel anbietet und von sich her dieses Angebot an die Freiheit der Geschichte auch durchsetzt. Die Kirche ist auf diesem Konzil neu geworden, weil sie Weltkirche geworden ist, und sie sagt als solche an die Welt eine Botschaft, die, obzwar immer schon der Kern der Botschaft Jesu, heute doch bedingungsloser und mutiger als früher, also neu verkündigt wird. In beider Hinsicht, im Verkündiger und in der Botschaft, ist etwas Neues geschehen, das irreversibel ist, das bleibt. Ob wir in der dumpfen Bürgerlichkeit unseres kirchlichen Betriebs hier und jetzt dieses Neue ergreifen und leben, das ist eine andere Frage. Es ist unsere Aufgabe.

F. G. Friedmann

Europäische Kultur heute

Eine kritische Bestandsaufnahme

Betrachtet man die Chancen eines Vereinigten Europa – die Chancen, daß es als vitale politisch-kulturelle Kraft zustande kommt –, so ist der erste Eindruck zwiespältig oder gar von starken Zweifeln bestimmt. Der Verdacht liegt nahe, daß die erste direkte Wahl eines Europäischen Parlaments eher den Interessen der Parteien entsprang, als aus dem geistigen Elan der Bürger der verschiedenen europäischen Nationen; daß das Wort „Gemeinschaft" sich immer noch fast ausschließlich auf Institutionen bezieht anstatt auf Personen, Nationalitäten oder Regionen; daß Europa eher ein Begriff für den nicht-europäischen Besucher ist, ein Museum der Vergangenheit, ein Objekt der Bewunderung, als ein Subjekt kreativer Selbstbestimmung. Andererseits gibt es gerade dort, wo eine europafeindliche Unterdrückung herrscht oder herrschte, eine eindrucksvolle, Bewunderung heischende Resistance, die eine Renaissance Europas verspricht: ich denke an die Charta 77, an die polnische Menschenrechtspartei, aber auch an die erste Präsidentin des Europaparlaments, die auf dem linken Arm ihre Nummer als ehemalige Gefangene eines nationalsozialistischen Konzentrationslagers trägt.

Wenn ich hier den bescheidenen Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme unternehme, so geschieht es in der Hoffnung, daß andere dieses Unternehmen interdisziplinär und international in systematischer Weise fortsetzen werden. Kardinal Ratzinger hat in einem bemerkenswerten Vortrag anläßlich einer Tagung der „Katholischen Akademie in Bayern" in Straßburg vom Begriff Europa gesprochen und vier Komponenten genannt: das griechische Erbe; das Christentum, das als „in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist" gesehen wird; das lateinische Erbe, das im Mittelalter in der „res publica christiana" seinen Ausdruck fand; und das Erbe der Neuzeit mit seiner Trennung von Glaube und Gesetz, genauer: mit der „Freiheit des Glaubens in der Unterschiedenheit von der bürgerlichen Rechtsordnung".

Der Darstellung Kardinal Ratzingers möchte ich eine Auffassung gegenüberstellen, die in jeder Kultur die Entstehung und Entwicklung gewisser spezifischer Ambivalenzen sieht, die – im Sinn Toynbees – als „challenge", als Herausforderung, für die Glieder und Mitglieder einer Kultur wirken und von die-

ser eine adäquate Antwort fordern. Angewandt auf Europa in seiner Gesamtheit möchte ich mich auf die Geschichte von vier Typen der Ambivalenz beschränken und sie bis in die Gegenwart verfolgen: das Verhältnis von Kultur und Politik, von Person und Gemeinschaft, von Geist und Institution sowie von Einheit und Vielfalt. Eine Systematik der Beziehungen dieser Ambivalenzen soll nicht versucht werden. Daß die Beziehungen vielfältig sind und daß die verschiedenen Ambivalenzen sich hin und wieder überschneiden, wird als gegeben angenommen. Auch eine Definition von „Europa" scheint mir in unserem Zusammenhang weder notwendig noch angebracht; handelt es sich hier doch nicht etwa um eine geographische Größe, sondern um ein Kräftefeld, so daß das Wort Europa eher als eine Metapher dient, als ein suggestives Analogon eben für jenes Spiel von Ambivalenzen, das es nun kurz zu beschreiben gilt.

Kultur und Politik

Seit ihren Anfängen im alttestamentlichen Israel und im antiken Griechenland war die Beziehung zwischen Kultur und Politik ein Leitmotiv der europäischen Geschichte. Dabei müssen wir zwischen Kultur im engeren Sinn und Kultur im weiteren Sinn unterscheiden. Im weiteren Sinn schließt Kultur die Politik mit ein. Ganz vereinfacht gesprochen, entsprechen Kultur und Politik den beiden Grundproblemen, mit denen sich der Mensch jeweils beschäftigen muß. Da gibt es den Typ von Problemen, die durch zweckmäßiges Handeln gelöst und damit beseitigt werden können. Sie gehören im geschichtlichen Bereich, wo sie durch begrifflich festgesetzte Ziele oder Wertvorstellungen, etwa der Idee der Gerechtigkeit, bestimmt werden, zu dem, was wir Politik nennen. Kultur dagegen, im engeren Sinn des Wortes, ist der Bereich, in dem der Mensch sich mit Problemen oder problematischen Situationen konfrontiert sieht, die er nicht durch Lösungen beseitigen kann. Es handelt sich hier um unwiderrufliche Gegebenheiten, die er, wie etwa den Tod, nur geistig verarbeiten, d. h. interpretierend in einen sinngebenden Zusammenhang stellen kann.

Bei vorgeschichtlichen oder sogenannten primitiven Kulturen gibt es noch keine Politik. Kultur, vor allem durch Mythos und Ritus, ist hier das sinngebende, auch die praktischen Probleme des Alltags einschließende Prinzip. Erst im geschichtlichen Bereich, wo Kultur den Logos oder das Begriffliche einschließt, entstehen Politik und jene Spannung zwischen Kultur und Politik, die vielleicht gerade für Europa charakteristisch ist. Man denke an die Beziehung der beiden Aspekte des Menschlichen in der griechischen Polis, bei den Königen und Propheten des Alten Testaments, im Römischen Reich, im Mittelalter, in den Städterepubliken der Renaissance, im Absolutismus, im modernen Nationalstaat; aber auch an einige der großen Ausdrucksformen europäischer Kultur,

etwa an die Tragödie, wo der Träger des Geschehens sowohl poetischer als auch politischer Held ist, an Ödipus oder Antigone, an Hamlet oder Lear. Und man vergesse nicht, daß manche große Denker und Dichter sowohl Werke der Dichtung als auch der politischen Deutung oder Konstruktion verfaßt haben: Plato das „Symposium", aber auch den „Staat", Dante die „Divina Comedia" sowie „De Monarchia".

Heute läßt sich in Europa eine gewisses Auseinanderfallen der Beziehung von Kultur und Politik feststellen, ja, ein Niedergang der Politik, der einen Niedergang der Kultur mit sich bringt, und umgekehrt. Da ist die Tatsache, daß im politischen, technischen und wirtschaftlichen Bereich eine anscheinend zwingende Tendenz zum immer Weiträumigeren besteht, während auf kulturellem Gebiet ein Drang nach Kleinräumigkeit und Überschaubarkeit vorherrscht. Gleichzeitig geht auf politischem Gebiet eine wachsende Professionalisierung vor sich, die ihr Pendant entweder in politischer Apathie oder in einem von keinem rationalen Ziel bestimmten fanatischen Aktivismus hat. Auf kulturellem Gebiet entspricht dieser Entwicklung der Kulturbetrieb mit seinen Produzenten und Konsumenten. Eine Antwort auf diese Situation könnte eine neue Verbindung von Politik auf regionaler Ebene sein, die an Stelle eines Europas der Nationalstaaten ein Europa der Regionen ins Auge faßt.

Person und Gemeinschaft

Die Bedeutung von Person läßt sich durch einen Vergleich mit der griechischen Tragödie erläutern. „Persona" heißt ursprünglich die Maske des Darstellers, der einen Menschentyp und dessen Schicksal repräsentiert und artikuliert, also mehr als ein gewöhnliches Individuum. Die Person verhält sich zur Gemeinschaft wie etwa der Schauspieler zum dramatischen Geschehen, das er bestimmt und von dem er bestimmt wird. Als Person ist der Mensch in erster Linie ein symbolträchtiger Vermittler: Horizontal vermittelt er zwischen sich selbst und seiner Gemeinschaft im Sinn einer Ich-Du-Beziehung, vertikal zwischen sich selbst und dem, was ihn transzendiert, sei es der Kosmos der Griechen oder der Gott der jüdisch-christlichen Tradition. Der vertikale Transzendenz-Versuch, der wohl eine Grundbedingung des horizontalen, zwischenmenschlichen ist, vollzieht sich bei den Griechen durch einen von Eros ausgerichteten und angetriebenen Logos, im christlichen Bereich durch Glaube und Gebet, denen Agape zugrunde liegt; hier ist Christus selbst höchster Ausdruck menschlich-göttlicher Vermittlung.

Eine Konsequenz der Beziehung von horizontaler und vertikaler Vermittlung oder Selbsttranszendenz ist, daß die Person – im individuellen wie im kollektiven Sinn – Träger von Geschichte ist. Genauer: Judentum, Christentum

und deren säkularisierte Nachfolger in der Moderne sehen in der Geschichte den Bereich, in dem sich der Sinn des menschlichen Daseins erfüllt. Dies dürfte eine Eigenart europäischer Kultur sein, denn andere Kulturen haben zwar Geschichte, aber geschichtliches Denken ist nicht der entscheidende integrierende Faktor. Diese Behauptung muß zweifellos heute modifiziert werden. Denn spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg ist eine Vielfalt von Ländern, die als Kolonien Objekte moderner europäischer Geschichte waren oder unter dem wachsenden Einfluß europäischer Ideologien und Technologien standen, selbstbewußt in die Weltpolitik eingetreten. Was immer dies für die betreffenden Länder bedeuten mag, diese Entwicklung hat dazu beigetragen, daß Europa heute nicht mehr als die zentrale geschichtliche Kraft angesehen werden kann.

Im individuellen Bereich läßt sich heute ein eklatanter Zerfall von Person oder Persönlichkeit und damit von Gemeinschaft feststellen. Die von Eros getragene bzw. auf das angemessene Objekt ausgerichtete Vernunft zerfällt in Intellekt und Emotion, wobei der Intellekt nunmehr durch von außen kommende, meist willkürliche Interessen gelenkt wird. Damit ist auch der Transzendenzbezug, sei es im horizontalen, sei es im vertikalen Sinn, gefährdet. Dies führt zu Symbolarmut und eben zum Zerfall der Gemeinschaft. An Stelle von Sitte oder sonstiger Verbindlichkeiten tritt ein Konformismus in der Form von sich rasch ablösenden Moden oder eine durch Drogenrausch erzielte Pseudo-Transzendenz.

Der einzelne, vor allem der junge Mensch, verliert neben dem Transzendenz- und Symbolbezug auch die für die Person typische Fähigkeit der Selbsterfüllung im Bereich der Geschichte. Er hat Angst vor den Risiken der Erfahrung, vor allem vor intellektuell Unvorhersehbarem und Unmanipulierbarem, das unversehens zu eigener Geschichte und somit zu Last oder Belastung werden könnte. Die Unwilligkeit und die damit verbundene Unfähigkeit, zu erfahren, d. h. Erfahrungen zu eigenem Wachstum zu verwerten, führt zu einer Flucht aus Engagement und Verantwortlichkeit und in eine fast absolute Privatisierung des einzelnen. Die gelegentlich versuchte Selbsterfahrung in der Gruppe ist wohl nur eine unverbindliche, privat nützliche Technik, den anderen als „Resonanzboden" zu vereinnahmen. Dieser andere wird deshalb zu keinem Du, ebensowenig wie die Gruppe zu einer Gemeinschaft wird. Man geht nachher brav auseinander. Man könnte vermuten, daß wir im Gegensatz zu einer vorgeschichtlichen oder geschichtlichen Epoche in einer nachgeschichtlichen Welt leben.

Geist und Institution

Man kann eine ganze Reihe von Situationen aufzählen, die von einer harmonischen, sich gegenseitig befruchtenden Beziehung von Geist und Institution bis zu einem für beide Kontrahenten folgenreichen Konflikt reicht. So war die Be-

ziehung von Geist und Institution, ähnlich wie die zwischen Person und Gemeinschaft, etwa in der Alltagskultur deutscher Kleinstädte in der Zeit vor der Französischen Revolution und der ihr folgenden industriellen Bewegung, relativ harmonisch.

Anders war es schon, wo der Geist durch Personen vertreten war, die in einer gewissen kreativen Spannung zu einer bestehenden Institution standen, einer gleichsam dialektischen Spannung aus kritischer Abwendung und liebevoller Zuwendung. Ich denke an die Spannung zwischen den *Propheten* des Alten Testaments mit ihren universalistischen ethischen Forderungen und der – man würde heute sagen – ethnozentrischen Gesetzestreue der Priesterschaft des Tempels. Und ich erinnere mich an *Sokrates*, den philosophierenden Neuerer und angeblichen „Verderber der Jugend", der seine Richter nicht überzeugen konnte, aber deren zweifellos ungerechten Spruch akzeptierte, anstatt sich der Vollstrekkung des Todesurteils durch Flucht zu entziehen. Denn, wie er sagte, den Gesetzen seiner Vaterstadt, unter deren Schutz er aufgewachsen war, verdankte er all das, was sein Leben lebenswert gemacht hatte. Vor allem aber denke ich an *Christus*, der gegen den Buchstaben des Gesetzes des Alten Testaments sprach und handelte, jedoch die Gründung einer neuen, weiterreichenden Institution, der Kirche, vorwegnahm; der in seiner Person Logos als Geist und Logos als Gesetz vereinigte.

Darüber hinaus hat es in jeder Kultur „exzentrische" Geister im wörtlichen Sinn gegeben, Menschen, die am inneren oder äußeren Rand einer Kultur standen, die sie als verderbt oder verkalkt empfanden und der sie aus der Verzweiflung unglücklicher Liebe eine Wiedergeburt im alten-neuen Geist wünschten. Freilich hat es auch immer wieder jene selbstzerstörerischen Außenseiter gegeben, die die Gesellschaft und ihre Institutionen nicht mehr ertragen zu können glaubten – einen Empedokles etwa –, aber auch Institutionen, die, fast zum Selbstzweck geworden, den kritischen, schöpferischen Geist des einzelnen nicht dulden konnten – etwa einen Denker wie Giordano Bruno.

Besonders denke ich auch an die Zeit, in der die oben erwähnte kleinräumige Harmonie von Geist und Institution etwa um die Wende des 18. Jahrhunderts zusammen- oder auseinanderbrach. Aus der Geborgenheit jener Harmonie in eine fast unerträgliche Freiheit des Geistes entlassen, haben die großen Dichter (und Komponisten) jener Zeit die Grenzen des schöpferischen Genies, aber auch seiner Lebensfähigkeit erreicht. Man denke an Hölderlin oder man erinnere sich der späteren Romantik, deren Schwärmerei begleitet war von einer Sehnsucht nach jenen noch geistverbundenen mittelalterlichen Institutionen, die im Gegensatz standen zu den immer geistfeindlicheren Institutionen des industriellen Zeitalters. Parallel zum totalen Anspruch des freischwebenden, romantischen Geistes entwickelte sich der letzthin totale Anspruch der politischen Institutio-

nen, bis diese Ansprüche sich im Totalitarismus des nationalsozialistischen Staates in einer Mesalliance zusammenfanden.

Wenn wir heute aus dem klaren Bewußtsein eines ungenügenden oder gar fehlenden (oder nur rhetorischen) Elans eine kritische Bestandsaufnahme der europäischen Kultur unternehmen, so geschieht es konsequenterweise auch, weil die bürokratischen, gleichsam abstrakten Institutionen das Feld beherrschen und eine neue Symbiose von Kultur und Politik, von Person und Gemeinschaft, von Geist und Institution noch nicht zu sehen ist. Auch die sonst begrüßenswerten kleinräumigen Versuche verschiedenster Art, eine zeitgemäße Gemeinschaft – und das hieße hier eine neue Symbiose der heute getrennten und der Gefahr der Abstraktion verfallenen Komponenten – zu begründen, haben wohl keine Aussicht auf Bestand; denn im Gegensatz etwa zur Situation der mittelalterlichen Gemeinschaften – Orden, Universitäten oder Städte – fehlt heute der umfassende, also großräumige symbolische oder metaphysische Rahmen, den das gegenwärtige Europa keineswegs ersetzen kann.

Einheit und Vielfalt

Was die Vielfalt betrifft, so ist es schwierig, synchronische und diachronische Elemente voneinander zu trennen. Für Europa charakteristisch sind hier die verschiedenen Kulturlandschaften, die geographische Gegebenheiten mit dem Ablauf politischer Epochen oder kultureller Stilperioden verbinden. Gleichzeitig gibt es jedoch auch geographisch übergreifende Stile – etwa eine deutsche und italienische Gotik, einen süddeutschen und spanischen Barock. Außerdem gibt es eine Anzahl von Ebenen oder Lebensgebieten, auf denen die Vielfalt zum Ausdruck kommt. So gibt es heute in Europa mehrere Nationalstaaten, aber auch Regionen mit kulturellen und wirtschaftlichen Gemeinsamkeiten wie die Alpenregion oder die Region um Basel; ferner gibt es sprachlich oder religiös definierte Nationalitäten innerhalb eines fest umschriebenen Territoriums, das nicht mit einem Nationalstaat identisch ist; ich denke etwa an die Basken, die Schotten, die Waliser oder die Ladiner. Und endlich gibt es die ethnischen oder ethnisch-religiösen Minderheiten ohne eigenes Territorium, von den Zigeunern zu den europäischen Juden und den nordirischen Katholiken.

Daneben gibt es in allen Epochen der europäischen Geschichte kulturelle Schichtungen, die, wenn man vereinfacht, als Volkskultur und als Elitekultur bezeichnet werden können. Auch hier gibt es eine Vielfalt von Beziehungen bis hin zur Beziehungslosigkeit. So haben die europäischen Volkskulturen wohl selten etwas von der klassischen griechischen Kultur gewußt. Andererseits wurden die Stammeskulturen des frühen Mittelalters von der geistigen Elite irischer und englischer sowie römischer Missionare mit dem Christentum in enge Verbindung

gebracht und grundlegend gewandelt, während in anderen Gegenden – etwa im Süden Italiens – die vorchristliche Volkskultur praktisch bis heute unter einem dünnen christlichen Firnis erhalten blieb.

Noch wichtiger vielleicht ist die Tatsache, daß die mittelalterliche Kultur sowohl Elitekultur als auch Volkskultur umfaßte, daß ein Thomas von Aquin oder ein Kaiser in der gleichen Kirche betete wie ein Bauernknecht, vor allem aber, daß es im Lauf der Geschichte immer wieder die kleinräumige, überschaubare „folk-culture" war, in der Mitglieder von Elitekulturen ihre Wurzeln hatten und ihre Kraft zu selbsttranszendierenden Leistungen mit universalem Anspruch fanden. Hierunter fallen die Propheten des Alten Testaments, die Philosophen der griechischen Stadtstaaten, der in Florenz beheimatete Dante, der an Königsberg gebundene Verfechter des kategorischen Imperativs und – nicht zuletzt – der jetzige Papst, dessen Ausstrahlung und Kraft in der katholischen „folk-culture" Galiziens eine seiner wichtigsten Wurzeln hat. Andererseits ist es gerade die Schwächung dieser „folk-culture" in unserer Zeit, die für viele von uns die kulturelle Alltagsverbindlichkeit erschwert und Kultur zu einem akademischen oder rein ästhetischen Phänomen degenerieren läßt.

Die europäische Einheit ist ein Integrationsprozeß mit Haupt- und Nebenschauplätzen sowie mit Haupt- und Nebenthemen, die jeweils den vorherrschenden Ideen und Idealen einer Epoche entsprechen. Da gab es im römischen Imperium den Versuch der Einheit durch die allgemeine Anwendung des römischen Gesetzes. Im Mittelalter war es die Kirche, die Europa in all seiner Vielfalt zu einigen versuchte. In der Neuzeit waren es Renaissance und Humanismus, später die Aufklärung, die Europa in eine alle Kontraste überspielende einheitliche Richtung drängen wollten. Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg waren es Männer wie De Gaulle und Schuman, aber auch viele junge Menschen, die sich um die Überwindung falscher Nationalismen und um eine Zusammenarbeit der Kulturnationen bemühten. Der damalige Elan ist inzwischen größtenteils erloschen. Eine zeitgemäße tragende Idee der europäischen Integration ist im Augenblick nicht sichtbar.

Die verschiedenen Phasen des europäischen Integrationsprozesses können auch, wie bei der Geschichte jeder Kultur, als Verteidigungsversuche der eigenen Identität nach innen und außen angesehen werden. Im Inneren ist es die Geschichte von Zwangstaufen, Religionskriegen und Inquisition, von Stammeskämpfen, dynastischen Fehden, Hegemonialkriegen zwischen mächtigen Nationen, von Revolutionen, von der Unterdrückung nationaler und anderer Minderheiten und von deren gewaltsamen Versuchen der Selbstbehauptung bis hin zum zeitgenössischen europäischen Terrorismus von Basken und Iren, von Korsen und Slowenen.

Eine besondere Rolle spielte spätestens seit Konstantin und bis in die Gegenwart hinein das Verhältnis von *Christen und Juden*. Der Antisemitismus war,

von wenigen Ausnahmen abgesehen, ein integraler Teil der europäischen Kirchengeschichte. Denn die Juden hatten sich durch die Verneinung der göttlichen Natur Jesu aus der sakramentalen Gemeinschaft ausgeschlossen, was Kirche und Reich veranlaßte, ihnen politische und wirtschaftliche Rechte abzuerkennen, wie den Schutz ihrer Person oder das Recht, Land zu erwerben oder ein Handwerk auszuüben. Dadurch entstanden jene Getto-Enklaven, bald geduldet, bald verboten oder gar vernichtet, mit einer eigenartigen, auf intellektueller Frömmigkeit begründeten „folk-culture", die nach ihrer Emanzipation und Säkularisation im vorigen Jahrhundert Männer wie Marx, Freud oder Einstein hervorbrachten. Diese verwandelten den aus den jeweiligen Eigenheiten europäischer Geschichte erwachsenden Universalitätsanspruch dahin, daß ihre Ideen zwar die Welt eroberten, also den Universalitätsanspruch verwirklichten, aber gleichzeitig die Eigenart und historische Zentralität Europas in Frage stellten. Wesentliche Abweichungen vom traditionellen Antisemitismus Europas stellen lediglich zwei Perioden fruchtbarer Symbiose dar: die Zeit der Vorherrschaft der Mauren in Spanien und die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts, in denen vor allem in Deutschland und Frankreich eine weitgehende Bereitschaft von seiten prominenter jüdischer Philosophen und Religionswissenschaftler bestand, sich mit christlicher Spiritualität auseinanderzusetzen.

Bei den Beziehungen Europas nach außen kann man im wesentlichen drei Aspekte feststellen: Anstrengungen der Verteidigung, so gegen die Angriffe von Mongolen, Hunnen, Türken oder Sarazenen. Dann eine gelegentliche Bereitschaft, von außen zu borgen, wie es etwa die antiken Griechen mit der ägyptischen Mathematik und Astronomie betrieben oder die mittelalterlichen Gelehrten mit den von den Arabern übermittelten Originaltexten der griechischen Philosophie. Und schließlich der Expansionsdrang Europas, begründet in dem durch die Kultur der jeweiligen Epoche bestimmten Universalitätsanspruch. Im Vorfeld der europäischen Geschichte wird dieser Anspruch von der Ethik der alttestamentarischen Propheten und dem Logos der Griechen vertreten. In der europäischen Geschichte selbst sind es dann die römische Ratio, der christliche Glaube, Humanismus und Aufklärung, koloniale Expansion, aber auch moderne Wissenschaftlichkeit und deren praktische Anwendung auf Technologie oder politische Ökonomie – wie etwa im Marxismus –, die den Anspruch auf Universalität erheben.

Vor allem der Anspruch von Marxismus und Technologie führte zu dem grundlegenden Dilemma aller heutigen Versuche, eine zeitgemäße europäische Einheit und Identität zu begründen, nämlich zu der Tatsache, daß die einst aus spezifisch westlichem Gedankengut entstandenen Phänomene, vor allem Marxismus und Technologie, längst ihren kulturspezifischen Charakter verloren haben. Dies bedeutet einerseits, daß Europa gerade im Augenblick, da es seine Einheit auf neuer Grundlage wiederzugewinnen sucht, Teil einer fast homogenen Indu-

striewelt geworden ist, die Länder wie die USA, Japan, Südkorea, aber auch die Sowjetunion und vielleicht sogar China einschließt. Andererseits bedeutet es, daß in Ländern der früher von Europa und den USA beherrschten sogenannten Dritten Welt, die zudem für den Westen lebenswichtige Rohmaterialien besitzen, meist eine starke Abneigung gegen die früheren Kolonisatoren und Missionare besteht, die von der Zweiten Welt, genauer: der Sowjetunion, zu deren eigenen Gunsten verwendet werden kann.

Eine provozierende, von unseren eurozentrischen Vorstellungen radikal abweichende Interpretation der Geschichte des europäischen Universalitätsanspruchs hat kürzlich Ivan Illich auf der Weltkonferenz für Entwicklungsfragen in Colombo vorgetragen. Er geht davon aus, daß sich die Griechen relativ wenig mit den Nicht-Griechen oder „Barbaren" beschäftigten, während die in den folgenden Epochen der europäischen Geschichte dominierenden Institutionen sich anschickten, die Nicht-Europäer als „Bürde des weißen Mannes" zu betrachten, deren Bedürfnisse es zu wecken und zu befriedigen galt – um des Wohls der eigenen Institutionen willen. So schuf die Kirche zuerst den Heiden, um ihn in den Erlösungsprozeß einzubeziehen, dann den (mohammedanischen) Ungläubigen; der Renaissance-Humanist fand – oder erfand – auf seinen Reisen den Wilden, den der darauf folgende Merkantilismus und Kolonialismus zum Eingeborenen machte, der heute von Industrienationen als Bewohner einer unterentwickelten Region gesehen wird.

Europäische Kulturpolitik

Wenn wir uns fragen, ob es angesichts des bisher Gesagten eine Kulturpolitik geben kann, die zu einer kulturellen Einigung Europas führt, so scheint es wohl klar, daß Kultur nicht politisch „gemacht" werden kann. Erstens sind die Problemstellungen des kulturellen Aspekts des Menschen andere als die des politischen Aspekts, auch wenn eine Synthese dieser Aspekte immer wieder charakteristisch für die europäische Geschichte war und auch heute wünschenswert, ja notwendig ist. Zweitens sind Kultur, Ethos, Stil letzthin in existentieller Erfahrung verankert; ihre Verbindlichkeit hängt nicht von Appellen ab. Was bleibt, sind also politische Hilfsaktionen im Umfeld der Kultur, die Hindernisse beseitigen und günstigere Bedingungen für das eigentliche kulturelle Leben schaffen können. Ich denke an Hindernisse wie die Bevorzugung von Landeskindern beim Zugang zu den Universitäten, eine Tatsache, die vielleicht andere Probleme lösen mag, aber sicher nicht dem europäischen Geist dient; oder an das zurückgehende Interesse von Studenten am Studium im Ausland, ja selbst an der Erlernung von Fremdsprachen, ein Phänomen, das mit Regelstudienzeit und engstirnigem Berufsstudium zusammenhängt.

Politisch zu fördern wären bestehende regionale Institutionen, aber auch Versuche, die unter das Modewort „Verbesserung der Lebensqualität" fallen, wie die Wiederherstellung historischer Stadtkerne und der Schutz vor weiterer Zerstörung von Kulturlandschaft und Natur, damit die Kultur ihren Charakter als bewundernswürdiges, für unseren eigenen Alltag jedoch unverbindliches Museumsstück verliert und wieder Ort eigener Sinngebung und Sinnfindung wird. Im akademischen Bereich könnte man sich ein weniger schulisches, mehr von geistigen Prioritäten bestimmtes Studium wünschen. In der Forschung sollte man wohl von der gemeinsamen Erfahrung letzthiniger Bedrohung ausgehen und andere Kulturen, aber auch die eigene als Antwort auf diese Bedrohung ansehen. Aus der Analogie solcher Erfahrung und solchen Strebens nach menschenwürdigem Überleben würde sich nicht nur eine neue Methodik kulturvergleichender Studien ergeben, sondern wohl auch ein praktischer Beitrag zur friedlichen Koexistenz. Nicht zuletzt sollte man mit größerer Toleranz an den kreativen Außenseiter denken, der – gegenüber seinen Zeitgenossen oft unbequem – in jeder Periode unserer Geschichte zur Erneuerung des für die menschliche Kultur Wesentlichen beigetragen hat.

Wolfgang Bergsdorf

Die Rolle der Sprache in der Politik

In den letzten Jahren hat die Sprache der Politik in der Bundesrepublik Deutschland die erhöhte Aufmerksamkeit der Sozialwissenschaften und der Politik auf sich gezogen. Politikwissenschaftler wie Karl Dietrich Bracher und Kurt Sontheimer, Soziologen wie Thomas Luckmann und Helmut Schelsky, Politiker wie Kurt Biedenkopf, Helmut Kohl, Helmut Schmidt und Franz Josef Strauß und vor allem Gelehrte, die hohe politische Ämter innehaben oder innehatten wie Hermann Lübbe und Hans Maier, wiesen immer wieder darauf hin, daß die Sprache der Politik mit Sorgfalt beobachtet und ihre Prägung nicht dem politischen Gegner oder gar den Feinden der parlamentarischen Demokratie überlassen werde dürfe. Verlangt wird ein stärkeres Engagement, sich bewußt und aktiv an der Entwicklung des politischen Deutsch zu beteiligen.

Zwar gab es auch in den sechziger Jahren Autoren, die die Sprache der damaligen Politik kritisch aufspießten. Theodor W. Adorno untersuchte die sprachlichen Gepflogenheiten auf Festveranstaltungen und prägte dafür die ätzende Formel vom „Jargon der Eigentlichkeit" (Frankfurt 1964). Hugo Moser beschäftigte sich in einer Reihe von Studien mit den sprachlichen Folgen der Teilung Deutschlands [1]. Diese und andere Arbeiten behandelten nur einzelne Aspekte der politischen Sprache, nicht jedoch die zentrale Frage, wie sich in einer konkreten Situation Sprache auf Politik und Politik auf Sprache auswirkt.

Es ist keineswegs eine neue Erkenntnis, daß die Sprache für die Politik Bedeutung hat. Bereits in der griechischen und römischen Klassik wurde der Entwicklung sprachlicher Formeln für politische Ideen soviel Aufmerksamkeit zugewandt, daß für die Mehrzahl der wichtigsten Schlüsselwörter der Politik noch im 20. Jahrhundert griechische und römische Begriffe Pate standen oder die alten Bezeichnungen als Fremdwörter erhalten blieben. Das gilt für unsere Bezeichnungen für Staatsformen wie Monarchie, Demokratie, Aristokratie, Oligarchie und Diktatur ebenso wie für die leitenden Begriffe der Politik Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Republik, Bürger. Selbst bei modernen Erscheinungen der Politik wie Sozialismus, Kommunismus, Liberalismus, Konservatismus, Faschismus und Totalitarismus ist der sprachliche Rückgriff auf die lateinische Nomenklatur Beweis dafür, wie das politische Denken des Altertums und seine sprachliche Ausprägung bis heute unaufgebbares Element auch unserer politischen Sprache ist. Damals war die Erkenntnis selbstverständlich, daß die sprachliche Form der Politik einen bedeutenden Einfluß auf ihren Erfolg hat. Bewußt oder unbewußt

haben alle Mächtigen oder diejenigen, die nach Macht strebten, sich um Einfluß bemüht auf die Sprache, in der über Politik gesprochen wird.

Denken und Sprache

Diese Bemühungen waren die Konsequenz der Überzeugung, daß Sprache, Denken und Handeln in einem unauflöslichen Zusammenhang einander beeinflussen. J. G. Herder und Wilhelm von Humboldt wurden mit der Erneuerung dieser Feststellung zu Vätern der modernen Sprachwissenschaft, die den Ursprung der Sprache auf die Gesellschaftlichkeit des Menschen zurückführt. Weil der Mensch in seinem Überlebenswillen in einer ungastlichen Umwelt bald an die Grenzen seiner physischen Möglichkeiten stößt, entwickelt er mit Hilfe seiner sozial-intellektuellen Fähigkeiten die Sprache als ein System von Laut-Symbolen, das die Weitergabe von Erfahrungen, Erfindungen, Entdeckungen, Gewohnheiten und Werten ermöglicht und so Kultur und damit auch Gesellschaft konstituiert. Der Mensch eignet sich Kultur als eine Gesamtheit von Einstellungs-, Wertungs- und Denkzusammenhängen vor allem mit der Sprache an. Tradierung, Modifikationen und Anpassung der Kultur an die sich verändernden gesellschaftlichen Verhältnisse geschehen ebenfalls durch Sprache.

Damit wird eine gegenseitige Abhängigkeit von Denken und Sprache begründet, die die amerikanischen Sprachwissenschaftler Edward Sapir und Benjamin L. Whorf[2] mit der Formel vom *linguistischen Relativitätsprinzip* charakterisiert haben. Danach ist die Sprache nicht nur ein Instrument zum Ausdruck von Gedanken, sondern formt diese Gedanken selbst, ist Schema und Anleitung für die geistige Aktivität des Individuums, für die Analysen seiner Eindrücke und für die Synthese dessen, was ihm an Vorstellungen zur Verfügung steht. Whorf sieht in der Formulierung eines Gedankens keinen unabhängigen Vorgang, der im alten Sinn des Wortes rational ist, sondern eine Beeinflussung von Grammatik und Wortschatz der jeweiligen Sprache. Die These von der unmittelbaren Vorprägung des Denkens durch die Gesetzmäßigkeiten des sprachlichen Systems behauptet, daß Menschen, die Sprachen mit sehr verschiedenen Grammatiken benützen, durch diese Grammatiken zu typisch verschiedenen Beobachtungen und verschiedenen Bewertungen geführt werden. Sie sind daher als Beobachter einander nicht äquivalent, sondern gelangen zu verschiedenen Wahrnehmungen und schließlich auch verschiedenen Weltanschauungen. Anhand der Analyse sprachlicher Strukturen von amerikanischen Indianersprachen und ihres Vergleichs mit den modernen indogermanischen Sprachen gelangt Whorf z. B. zu der Behauptung, daß die Weltanschauung der modernen Naturwissenschaft aus der höher spezialisierten Anwendung der den indogermanischen Sprachen zugrundeliegenden Grammatiken hervorgehe. Natürlich – so fügt Whorf präzisierend

hinzu – wurden die modernen Naturwissenschaften und das auf ihnen begründete Weltbild von der Grammatik nicht verursacht, sondern nur eingefärbt.

Mit einer Vielzahl von Beispielen aus Indianersprachen stützt Whorf seine These, daß Denken keine Tätigkeit unter den Gesetzen universaler Logik sei, die bei allen vernünftigen Wesen gleich sei und in der Sprache ihren direkten Ausdruck finde. Denken sei in Wirklichkeit eine höchst rätselhafte Angelegenheit, über die wir durch nichts soviel erführen wie durch das vergleichende Sprachstudium. Es zeige, „daß die Formen des persönlichen Denkens durch unerbittliche Strukturgesetze beherrscht werden, die dem Denkenden nicht bewußt sind. Die Strukturschemata sind die unbemerkten, komplizierten Systematisierungen in seiner eigenen Sprache, die sich recht einfach durch unvoreingenommene Vergleiche und Gegenüberstellungen mit anderen Sprachen, insbesondere solchen einer anderen Sprachfamilie, zeigen lassen. Das Denken selbst geschieht in einer Sprache – in Englisch, in Deutsch, in Sanskrit, in Chinesisch. Und jede Sprache ist ein eigenes riesiges Struktursystem, in dem die Formen und Kategorien kulturell vorbestimmt sind, aufgrund deren der einzelne sich nicht nur mitteilt, sondern auch die Natur aufgliedert, Phänomene und Zusammenhänge bemerkt oder übersieht, sein Nachdenken kanalisiert und das Gehäuse seines Bewußtseins baut“ (52 f.).

Politische Sprache

Sprache ist konstitutionell für Individuum wie für Gesellschaft. Weil Sprache mehr ist als nur ein Instrumentarium zur Vermittlung von Nachrichten, Überzeugungen und Meinungen, weil Denken und Sprache sich gegenseitig beeinflussen, weil Handlungen durch sprachliche Symbole vorbereitet werden, ist die Sprache auch eine kaum zu überschätzende Dimension der Politik. Politik kann nicht darauf verzichten, in der Sprache ihre Ziele und Motive, ihre Befehle und Ratschläge darzulegen. Die Sprache der Politik ist die Sprache der Macht. Ihre Aufgabe – in der Perspektive der Macht – besteht darin, das politische Verhalten der Bürger mit den Verhaltenserwartungen dessen, der aus einer Machtposition heraus spricht oder Macht erwerben will, in Übereinstimmung zu bringen. Die Sprache der Politik ist weit mehr als die Sprache des Parlaments oder der politischen Propaganda. Zur Sprache der Politik gehören alle sprachlichen Äußerungen, in denen über politische Gegenstände gesprochen wird. Man kann fünf wesentliche Felder unterscheiden, in denen uns die Sprache der Politik mit unterschiedlichen Zielen und mit unterschiedlichen Kennzeichnungen begegnet[3]:

1. Die *Sprache der Gesetzgebung und Rechtsprechung* hat die Aufgabe, die Handlungen der Bürger vorzuprägen, durch Gebote und Verbote für ein an den gesetzlichen Normen ausgerichtetes Verhalten zu sorgen. Für sie ist die Schema-

tisierung kennzeichnend, denn ihre Anweisungen sollen auf alle Bürger anwendbar sein. Individualität wird sprachlich ignoriert, deshalb der kalte Ton der Gesetzestexte.

2. Auch die *Sprache der Verwaltung* kennt keine Emotionen. Ihre Aufgabe ist die Handlungsanweisung, ob in der Form eines Steuerbescheids oder eines militärischen Befehls. Der Adressat der administrativen Handlungsanweisung ist hier Untertan und hat dem Befehl prinzipiell Folge zu leisten.

3. Geschmeidiger in der Formulierung und verbindlicher im Ton präsentiert sich die *Sprache der Verhandlung*. Ihre Aufgabe besteht darin, den Versuch zu machen, Übereinstimmung zwischen Parteien herbeizuführen und zumindest sprachlich die gemeinsame Interessenlage zu akzentuieren. In der Diplomatie und bei Koalitionsverhandlungen wird eine flexible Sprache benutzt, die oft auf Kosten der Präzision geht.

4. Die *Sprache der politischen Erziehung* soll eine normative Struktur errichten. Sie ist emotiv, flexibel und argumentativ. In der politischen Bildung, in Schule und Hochschule wie in dem nachdenklicheren Teil der Massenmedien dient sie dazu, politische Werte und Überzeugungen zu begründen.

5. Die *Sprache der politischen Propaganda*, wie sie in politischen Reden und der Propaganda der Parteien benutzt wird, soll bestehende Wertstrukturen verändern oder verstärken. Sie ist ebenso emotiv und werthaltig wie die Sprache der politischen Erziehung, besitzt jedoch nicht deren Flexibilität und Argumentationsfähigkeit, sondern ist besonders vage, weil der Kreis ihrer Adressaten unabgrenzbar ist.

	Zielbeschreibung	Charakterisierung	Beispiele für Institutionen und Situationen
Gesetzgebung	Handlungsvorbereitung	schematisierend, vage	Verfassung, Gesetz, Urteil
Verwaltung	Handlungsanweisung	schematisierend, präzis	Steuerbescheid, Baugenehmigung, militärischer Befehl
Verhandlung	Herbeiführung von Übereinstimmung	flexibel, vage	Diplomatie, Koalitionsverhandlungen, „gemeinsames" Kommuniqué
Erziehung	Wertbildung	emotiv, flexibel	polit. Bildung, Schule, Hochschule, Massenmedien
Propaganda	Wertveränderung oder -verstärkung	emotiv, vage	polit. Rede, Parteipropaganda, Massenmedien

Diese fünf verschiedenen Felder der politischen Sprache sind prototypisch zu verstehen, in der Praxis finden sich oft Vermischungen, so z. B. wird es manchmal schwerfallen, einen Fernsehkommentar der Sprache der politischen Erziehung oder der Sprache der Propaganda zuzuordnen.

Generell hat die politische Sprache die Funktion, eine Gleichförmigkeit des Denkens und politischen Verhaltens zu erzeugen, zu stärken oder zu festigen. Diese Gleichförmigkeit, besser Gleichgerichtetheit ermöglicht eine reibungslose Interaktion und Kooperation, das mit ihr stabilisierte Zusammengehörigkeitsgefühl stellt das „Funktionieren" der Gesellschaft und ihrer Subsysteme sicher – alles in der Perspektive der Machtinhaber, die einen prägenden Einfluß auf den politischen Sprachgebrauch suchen. Die Sprache der Politik kann so als ein Mittel gesellschaftlicher Kontrolle verstanden werden. Sie ist dazu befähigt, weil sie neben den Inhalten der Begriffe auch die gesellschaftliche Bewertung vermittelt. In der sprachlichen Sozialisation lernt man nicht nur die Bedeutungen sprachlicher Symbole, sondern auch deren gesellschaftliche Bewertungen.

Im Lauf der Jahrtausende haben die Mächtigen eine Vielzahl von Methoden gesellschaftlicher Kontrolle durch Sprache entwickelt. Alle Bemühungen, Einfluß auf Struktur, Entwicklung und Sprachgebrauch zu nehmen, können *Sprachpolitik* genannt werden[4].

1. *Sprachpolitik im engeren Sinn* bezeichnet das Vorschreiben und Ausbreiten einer Sprache in einer politischen Einflußzone. Ihre innenpolitische Variante zielt darauf ab, eine Sprache für das gesamte Herrschaftsgebiet verbindlich zu machen. Dies hat das Zurückdrängen von Minderheitssprachen zur Folge. Gründe und Ziele dieser innenpolitischen Variante können vielfältig sein. Meistens ist dabei der politische Wille, ein das ganze Herrschaftsgebiet umfassendes gemeinsames politisch-kulturelles Bewußtsein zu schaffen, ebenso bestimmend wie der Wunsch, die Verwaltung zu vereinfachen.

Die außenpolitische Variante der Sprachpolitik im engeren Sinn ist der Export der eigenen Sprache in andere Herrschaftsgebiete. Heute ist dies vor allem eine Aufgabe der Auswärtigen Kulturpolitik, die sich Sympathiewerbung und besseres Verständnis des eigenen Staates erhofft.

2. Die Anstrengungen amtlicher oder mit hoher Autorität versehener Institutionen, Einfluß auf den politischen Sprachgebrauch und seine Veränderung zu nehmen, können als *Sprachbeeinflussung* gekennzeichnet werden. Dabei können folgende Methoden unterschieden werden, wobei auch hier die Kategorien fließend sind:

a) *Reform:* Hier handelt es sich in der Regel um eine Reform der Schreibweise, wie sie jüngst z. B. in China durchgesetzt wurde.

b) *Reinigung:* Darunter ist die amtliche Säuberung einer Sprache vor allem von fremden Einflüssen zu verstehen, wie sie beispielsweise im NS-Regime, aber auch schon vorher mit dem Stichwort Deutschtümelei versucht wurde.

c) *Benennung:* Die amtliche Politik benutzt ihre Macht dazu, Institutionen, Orte, Straßen etc. mit Namen zu versehen, die an – nach ihrer Überzeugung wichtige – Personen und Ereignisse erinnern. Die „Miranda" eines Staates werden so alltäglich und präsent gemacht. Beispiele: Leningrad, Adolf-Hitler-Platz, Konrad-Adenauer-Brücke, Cap Kennedy.

d) *Selbstbenennung:* In ähnlicher Weise etikettiert die Politik ihre eigenen Institutionen und Ideen – oft in propagandistischer und sogar polemischer Weise – und drängt diese Formulierungen in den alltäglichen Sprachgebrauch hinein. Beispiele: Nationale Volksarmee, Deutsches Reich, Gesamtschule, Friedenspolitik.

e) *Sprachlenkung:* Hierunter fallen alle sprachlichen Maßnahmen der Politik, die sie aufgrund ihrer Macht wenigstens im öffentlichen Sprachgebrauch durchsetzen kann. Dies betrifft die amtliche Umdeutung wie die Vermeidung von Begriffen oder deren Verbot. Beispiele: Der Begriff „Intellekt" wurde im NS-Deutsch diskreditiert und sollte eine subversive, destruktive Eigenschaft kennzeichnen; an seine Stelle trat der positiv bewertete Begriff „Instinkt". Das Wort „Propaganda" hat in der politischen Sprache der DDR eine ausschließlich positive Bewertung, weil hiermit alles bezeichnet wird, was dieses Regime lobt. Jede Kritik heißt dort „Hetze". Das Wort „Mauer" existiert im amtlichen Sprachgebrauch der DDR nicht; wer es benutzt, deutet damit seine Zweifel an der „friedenssichernden Bedeutung der Staatsgrenze" an.

Sprachregelung im NS-Regime und in der DDR

Die Geschichte der politischen Sprache in Deutschland während der letzten fünfzig Jahre bietet reichhaltiges Anschauungsmaterial für die Beschlagnahme der Sprache für politische Zwecke. Zweimal haben die Machthaber in diesem Zeitraum ihre Machtmittel eingesetzt, um die politische Sprache ihren politischen Zwecken zu unterwerfen. Während die Nationalsozialisten ihre Sprachlenkungsmaßnahmen aufgrund von Erfahrungswerten aus der Massenpsychologie Le Bons und der kommerziellen Werbung ableiteten, verfügten die SED-Machthaber bei ihrer sprachlichen Gleichschaltungspolitik über ein theoretisches Konzept.

Bereits Marx hatte auf die hohe Bedeutung der Sprache für das politische Bewußtsein hingewiesen. Für *Marx* und *Engels* ist die Sprache das praktische, auch für andere Menschen existierende wirkliche Bewußtsein[5]. Institutionen und Bewußtsein bilden den Überbau, der eine Funktion der Basis, der materiellen Produktionsverhältnisse ist. Diese theoretische Feststellung wurde dann ein Problem, als der Marxismus in der Sowjetunion die Macht übernahm und die revolutionär veränderten Produktionsbedingungen die Frage nach der Rolle

der Sprache in einer sozialistischen Gesellschaft neu stellten. Auf dem Höhepunkt seiner Macht – in den dreißiger Jahren – griff *Stalin*[6] in den Streit über die Rolle der Sprache ein. Er wies die Ansicht des sowjetischen Sprachwissenschaftlers Marr zurück, auch die Sprache müsse einer revolutionären Veränderung unterworfen werden, und stellte fest, daß nach den revolutionär veränderten Bedingungen nicht mehr der Basis, sondern dem Überbau, genauer einem Teil des Überbaus, der Partei, die Hauptrolle zukomme. Die vorher proklamierte Hauptrolle der Massenbasis wird abgeschafft, die Revolution von oben an ihre Stelle gesetzt.

Das Neue dieser Feststellung besteht darin, daß nicht länger die radikale Veränderung der Herrschaftsverhältnisse angestrebt wird, sondern ihre Befestigung. Die Utopie schlägt um in Ideologie, sie wird zu einem Konglomerat von Ideen zur Befestigung und zum Ausbau der Macht. Die Sprache ist nicht mehr ein Teil des Überbaus, sondern bekommt eine eigenständige Qualität. Ihre Aufgabe in der Ideologie der SED besteht darin, die Verhaltensweisen der Menschen zu beeinflussen. „Mit ihrer Hilfe (soll) das Verhalten der Menschen in der Produktion, im öffentlichen Leben, ihr moralisches Verhalten so geändert werden, daß damit den Zielen des Aufbaus des Sozialismus maximal gedient wird."[7]

Die *Nationalsozialisten* hatten derartige theoretische Probleme bei ihrer Sprachlenkung nicht. Ihnen kam es darauf an, Begriffe, die ihrer Politik widersprachen, „auszumerzen" und jenes Vokabular verbindlich zu machen, das ihre Politik widerspiegelte. Die Gleichschaltung der Organisationen bot die Voraussetzung für wirkungsvolle administrative Sprachregelungen, die vor allem in den täglich über den Fernschreiber an alle Redaktionen übermittelten „Sprachregelungen" (später „Tagesparolen") des Reichspressechefs bis in Einzelheiten hinein die politische Sprache des Dritten Reichs regulierten. Ergebnis dieser totalen Sprachlenkung war die „Lingua Tertii Imperii" (Victor von Klemperer[8]), deren Formelhaftigkeit, emotionale Aufblähung, aktionistische Metaphorik sich auch in der politischen Sprache der DDR wiederfindet, die als „Lingua Quarti Imperii" (Jürgen Fuchs[9]) bezeichnet werden kann. Die ermüdende Monotonie totalitärer Sprache wird auch hier durch Schematismen, Schwarzweißmalerei und permanente Wiederholungen bewirkt.

Gemeinsam ist die Vorliebe für den Superlativ, sowohl bei positiv bewerteten Adjektiven zur Selbstcharakterisierung wie auch bei negativen Beiwörtern zur Brandmarkung des Gegners. Gemeinsam ist diesem politischen Jargon auch die Vorliebe für den Antagonismus, mit dem Parteinahme für die eigene Sache und ein klares Feindbild bewirkt werden soll. Typisch ist auch für beide der Rückgriff auf militärisches Vokabular, das Aktion und Entschlossenheit signalisieren soll. Gemeinsames Kennzeichen ist weiter der Versuch, mit Wörtern wie allseitig, historisch (DDR) und ewig, heilig (NS-Regime) die universelle

Gemeinsamkeiten	Unterschiede	
NS- und SED-Sprache	NS-Sprache	SED-Sprache
Schematismen hoher Wertgehalt Schwarzweißmalerei Wiederholung als Methode Adjektivitis	keine Theorie	marx.-leninistische Sprachtheorie
	formale und institutionelle Sprachlenkung	institutionelle Sprachlenkung
Superlativismen Antagonismen Euphemismen Militarismen Universalismen	pseudoreligiöses Vokabular	pseudowissenschaftliches Vokabular

Gültigkeit der eigenen Ideologie zu unterstreichen. Während die Nationalsozialisten aus dem gleichen Grund Anleihen aus der religiösen Sprache machten, unterstreichen die Kommunisten in der DDR diesen Anspruch mit einem pseudowissenschaftlichen Vokabular.

Dennoch gibt es Unterschiede in der Sprachlenkung. Während die NS-Machthaber institutionell (Gleichschaltung der Massenmedien) und formell (Presseanweisungen) sprachregulierend wirkten, fehlt die formelle Sprachregulierung in der DDR. Sie wird mehr als ersetzt durch die sprachregelnde Wirkung der politischen Autoritäten und des SED-Zentralorgans Neues Deutschland sowie der Nachrichtenagentur ADN. Je größer die politische Autorität des Sprechers, desto detaillierter wird die von ihm vorgeprägte Sprachregelung von anderen Massenmedien und den berufsmäßigen Agitatoren übernommen. Dies gilt nicht nur für kommentierende Stellungnahmen, sondern auch für die Begriffe.

Dennoch sagt der formale Erfolg der Sprachlenkung sowohl im Dritten Reich als auch in der DDR nichts aus über eine Veränderung des Sprachbewußtseins der Menschen, die mit der totalitären Sprache täglich konfrontiert werden. Die hohe Qualität eines großen Teils der DDR-Literatur und die Konflikte zwischen den Literaten und der SED signalisieren eher ein durch die vergewaltigte Sprache geschärftes Sprachbewußtsein. Menschen, die sich an die Monotonie und Hohlheit einer totalitären Sprache gewöhnen müssen, entwickeln die Fähigkeit, auf unterschiedlichen Sprachebenen zu sprechen. Das private und vertrauliche Gespräch über Politik in der DDR unterscheidet sich auch sprachlich wohltuend vom offiziellen Jargon. Auf dieser Ebene ist die sprachliche Verständigung von der Teilung Deutschlands unberührt geblieben.

Politische Sprache in der Bundesrepublik

Die Sprache der Politik ist auch in einer parlamentarischen Demokratie der Nachfrage wert. In ihr spiegeln sich die Vorgänge der Politik wider. Der politische Erfolg bei Wahlen setzt voraus, daß sich eine Partei vorher sprachlich überzeugend darstellt, indem sie ihre Politik in ein sprachlich verständliches Vokabular kleidet. Dabei spielen die Schlüsselwörter der Politik eine große Rolle. Begriffe wie Staat und Recht, Freiheit und Unterdrückung sind für politische Kommunikation unentbehrlich, obwohl sie vage und unscharf bleiben müssen, wenn sie möglichst viele ansprechen sollen. Nach dem Zusammenbruch von 1945 entwickelte sich im westlichen Teil Deutschlands zunächst unter alliierter Mithilfe ein politisches Vokabular, das sich vollständig vom nationalsozialistischen Deutsch absetzte und an die Traditionen der politischen Sprache in der Weimarer Republik anknüpfte. Damals war der Sinn der zentralen Begriffe der Politik ziemlich scharf umrissen, jeder verstand nach den Jahren der maßlosen Unterdrückung und kriegerischen Gewalt die Bedeutung von Wörtern wie Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden, Demokratie.

Natürlich wurde auch damals um die Inhalte der Politik zwischen den Parteien gerungen. Aber die Bedeutung der politischen Schlüsselbegriffe war über einen längeren Zeitraum relativ stabil. Alle an der politischen Auseinandersetzung Beteiligten benutzten die gleichen Wörter und verstanden darunter Vergleichbares, wenn auch nicht Identisches. Heute ist dies anders, und das ist auch der Grund für das deutlich angestiegene Interesse an der Sprache der Politik in der Bundesrepublik Deutschland. Denn seit etwa einem Jahrzehnt erlebt das politische Deutsch einen Prozeß der Veränderung, in dessen Verlauf die Bedeutung zentraler Begriffe zerfloß. Es entbrannte ein Streit um die Bedeutung von Wörtern wie Staat, Demokratie, Gesellschaft, der deshalb nicht nur von sprachlichem, sondern vor allem von politischem Interesse ist, weil sich in ihm der Streit um politische Werte und Zielvorstellungen niederschlägt.

Zunächst verdient festgehalten zu werden: Die politische Sprache der ersten zwei Jahrzehnte der Bundesrepublik Deutschland war spröde, sachbezogen und nüchtern, jedoch alles andere als phantasielos. Sie bildete die innenpolitische Harmonisierungsstrategie ab, die die Interessengegensätze versöhnen wollte. *Lastenausgleich, Eingliederung der Heimatvertriebenen, Soziale Partnerschaft* und vor allem *Soziale Marktwirtschaft* waren die sprachlichen Chiffren dieser Politik. Als außenpolitische Schlüsselbegriffe waren *Wiedervereinigung, Verteidigungsgemeinschaft* und *Europäische Integration* so tragfähig und überzeugungsstark, daß die SPD zwei Jahrzehnte lang die Sprache Adenauers auch zur Beschreibung der eigenen Politik zu benutzen gezwungen war. Dies änderte sich 1969 mit dem Regierungsantritt der SPD/FDP-Koalition in Bonn.

Mit der Kanzlerschaft Willy Brandts, der ebenfalls ein Meister von Politik

durch Wörter war, gewann die SPD auch sprachlich die Oberhand. Es war mehr als ein semantischer Kunstgriff, als die erste Regierung Brandt sich daranmachte, das alte und wertneutrale Wort Außenpolitik weitgehend auf den amtlichen Sprachgebrauch zu beschränken und es in der regierungsamtlichen Propaganda durch den emotionalen und nicht steigerungsfähigen Begriff *Friedenspolitik* zu ersetzen. Dieses sprachpsychologische Meisterwerk, das Brandt und seiner Partei 1972 die Bundestagswahl gewinnen half, erhielt ein innenpolitisches Gegenstück im Begriff *Reformpolitik*. Die beiden Vokabeln Friedenspolitik und Reformpolitik brachten Parteiprogramme und Regierungserklärungen auf einen Nenner. Wenn dieser Nenner noch erklärungsbedürftig war, dann wurden mit Wörtern wie *Emanzipation, gesellschaftliche Relevanz, Unterprivilegierung, Umfunktionieren* begriffliche Hilfsprogramme angeboten, deren Herkunft aus dem sozialwissenschaftlichen Bereich auch höheren intellektuellen Anforderungen Rechnung tragen sollte. Hinzu kam der Erfindungsreichtum des Wirtschaftsministers Karl Schiller, dessen sprachliche Bilder die Probleme der Wirtschaftspolitik angeblich verständlicher machen sollten, in Wirklichkeit aber verharmlosten. Es ist für die von einer Wirtschaftskrise Betroffenen ebenso beruhigend wie nichtssagend, aus dem Mund des verantwortlichen Ministers zu hören, man müsse vor dem *Aufschwung* eben noch eine *Talsohle* durchwandern.

Glanz und Erfolg dieser Politik durch Sprache sind mittlerweile verblaßt. Die politische Wirklichkeit in der Außen-, Innen- und Wirtschaftspolitik hat die Euphemismen Friedens- und Reformpolitik und ihre programmatischen Gefolgschaftsvokabeln zu bloßen Propagandaformeln werden lassen und sie als Waffe in der Auseinandersetzung weitgehend unbrauchbar gemacht.

Die Opposition hat ihre Chance genutzt und ist sprachlich wieder aktiv geworden. Während die Bundestagswahl 1972 sprachlich eindeutig von der SPD gewonnen wurde, zog die Union unter der Führung von Helmut Kohl in den Bundestagswahlkampf 1976 mit dem Slogan *Freiheit statt Sozialismus*, dem die Regierungsparteien nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatten.

Die amtliche Sprache der Regierung Schmidt ist merkwürdig blaß. Es gibt keine sprachlichen Formeln wie in der Ära Adenauer oder in der Regierungszeit Brandts, die messerscharf die politischen Zielsetzungen konturieren sollen. In der Sprache der Regierung Schmidt spiegelt sich das Dilemma eines Kanzlers wider, der sich zwischen den programmatischen und auch sprachlichen Anforderungen seiner Partei und einer völlig anderen Stimmungslage seiner Wähler durchlavieren muß. Nur so läßt sich erklären, daß er auf eine zumindest sprachlich eindeutige Profilierung seiner Politik verzichten mußte.

Der Vergleich des regierungsamtlichen Sprachgebrauchs in den ersten dreißig Jahren Bundesrepublik Deutschland zeigt, daß sich das sprachliche Koordinatensystem, mit dem die politische Wirklichkeit beschrieben wird, von der Mach-

barkeit zur Wünschbarkeit verschob. Das die Politik leitende Menschenbild geht heute weniger von dem konkreten Menschen mit seinen Bedürfnissen, Wünschen, Ängsten und Fehlern aus als von einem idealisierten Menschen, dessen Verwirklichung nur die unglücklichen Umstände verzögert haben. Wirklichkeitssinn geriet in Konflikt mit Wunschorientierung als Richtschnur politischen Handelns. Diese Veränderung der Grundanschauung von Politik führte zu einer Polarisierung der politischen Auseinandersetzung, die sich vor allem auf jene Sprache auswirkte, in der in der Öffentlichkeit über Politik debattiert wird.

Vor allem hier sind die Symptome einer bedeutsamen Änderung der politischen Sprache zu erkennen, die auf das *Eindringen des sozialwissenschaftlichen Jargons* zurückzuführen ist. Dies war die Folge einer Debatte über ein angebliches Theoriedefizit der Politik, wie sie in den sechziger Jahren während der Studentenbewegung geführt wurde. Die inhaltliche Fruchtlosigkeit der Debatte wurde von einer terminologischen Fruchtbarkeit verdeckt: Wörter wie Emanzipation, Betroffensein, Freiraum, Privilegierung, Establishment, Repression, Frustration, Relevanz, Struktur, Manipulation, Eskalation hielten ihren Einzug in die politische Sprache.

Die Unterwanderung der öffentlichen Sprache der Politik durch den sozialwissenschaftlichen Jargon steht in einem bemerkenswerten Gegensatz zur Rezeption der politischen Sprache durch die Bürger. Das Demoskopische Institut Allensbach und EMNID[10] haben kürzlich die *Anmutungsqualitäten politischer Schlüsselbegriffe,* d. h. ihre Sympathiewerte, untersucht und in erstaunlicher Übereinstimmung eine Rangliste der (alle mit über achtzig Prozent als sympathisch gekennzeichneten) beliebtesten Begriffe der Politik aufgestellt: Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit sind die unbestrittenen Spitzenreiter, gefolgt von Wörtern wie Gemeinschaft, Europa, Nächstenliebe, Glück und christlich. Den sympathischen Begriffen stehen die am wenigsten sympathischen Wörter gegenüber, die von dreißig Prozent der Befragten und weniger als „sympathisch" eingestuft wurden, wobei bei einigen Urteilen das Fremdwort eine Rolle gespielt haben dürfte (vgl. die Tabelle S. 828).

Diese Befunde lassen vermuten, daß die vom sozialwissenschaftlichen Jargon unterwanderte öffentliche Sprache der Politik von den Bürgern weder verstanden noch geschätzt wird. Hier trifft der Jargon auf Widerstand. Der Bürger findet sich offensichtlich nicht damit ab, daß eine Terminologie, in Seminaren zur Diskussion theoretischer Probleme entworfen, zur Beschreibung einer angeblichen Wirklichkeit benutzt werden soll. Wenn Politiker, Publizisten und alle, die sich aktiv an der öffentlichen Debatte über Politik beteiligen, dieses deutliche Signal der Bürger ignorieren, wächst die Gefahr einer *Kommunikationssperre* zwischen der politischen Sprache und ihrer Rezeption durch die Bürger. Die Folge wäre ein Zustand mangelnder Verständigungsfähigkeit, die die parlamentarisch-demokratische Ordnung in ihrer Substanz bedrohte.

Sympathische Schlüsselwörter	Allensbach	EMNID
Frieden	95%	97%
Freiheit	93%	97%
Gerechtigkeit		97%
Gemeinschaft		95%
Europa		94%
Natur	92%	
Glück		91%
Mitgefühl		91%
Nächstenliebe		90%
Sicherheit		89%
Recht u. Ordnung	85%	
Umweltschutz	85%	
Fortschritt	86%	84%
christlich	82%	83%
Verantwortung	82%	
Solidarität		80%

Wörter mit geringem Sympathiewert	Allensbach	EMNID
Doppelstrategie	6%	
Subsidiarität	7%	
Volksfront		11%
Massenmedien	19%	
Bürokratie		19%
Investitionslenkung	23%	
Antiautoritäre Erziehung	25%	
Unternehmergewinn	27%	
Kernkraftwerke	30%	

ANMERKUNGEN

[1] Aueler Protokoll (Düsseldorf 1964).
[2] Sprache – Denken – Wirklichkeit (Reinbek 1963).
[3] W. Dieckmann, Sprache in der Politik (Heidelberg 1969) 30 ff. [4] Ebd. 38 ff.
[5] Die deutsche Ideologie, in: Frühschriften (Stuttgart 1964).
[6] Der Marxismus und die Frage der Sprachwissenschaft (Stuttgart 1953).
[7] G. Klaus, Sprache der Politik (Berlin [Ost] 1971) 79 f.
[8] Lingua Tertii Imperii. Notizbuch eines Philologen (Berlin 1949).
[9] Gedächtnisprotokoll (Hamburg 1977).
[10] Unveröffentlichte Umfragen aus den Jahren 1978 und 1979.

Paul Josef Cordes

Amtstheologie unter dem Einfluß empirischer Kategorien

Nach gründlicher Diskussion entschied sich das Zweite Vatikanische Konzil, die Aussagen über das Volk Gottes und die Kirche in ihrer Gesamtheit im zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution zu machen. Erst dann sollte das Kapitel 3 die hierarchische Struktur der Kirche und ihre Gliederungen behandeln. So wurde die fundamentale Gleichheit aller Erlösten vor Gott wieder ins rechte Licht gerückt. Die im Volk Gottes aller Differenzierung vorausgehende Ebenbürtigkeit aller Berufenen hat in der nachkonziliaren Zeit stärker als jede andere Wahrheit das innerkirchliche Nachdenken bestimmt. Diese Einsicht führte auch zu einer Neuordnung der Verantwortung und der Leitungsaufgabe in der Kirche: Die Mitbeteiligung aller Glieder der Kirche an ihrer Führung wurde angezielt und reduzierte sich aus Gründen der Praktikabilität auf überschaubare gewählte oder ernannte Gremien: Die Räte waren ins Leben gerufen.

Heute sind Nicht-Amtsträger an der Verantwortung auf den verschiedenen Ebenen kirchlicher Leitung beteiligt: Pfarrei, Bistum, Kirche eines Landes und Weltkirche. Selbstverständlich handelt es sich bei den verschiedenen Räten um Gremien unterschiedlicher Qualität und Bedeutung; ein Pfarrgemeinderat ist mit der Römischen Bischofssynode kaum noch vergleichbar. Dennoch ist all den Gremien eines gemeinsam: Sie wurden alle einer vor dem Konzil allein zuständigen Autorität zur Seite gestellt: dem Priester in seiner Gemeinde, dem Bischof, der Bischofskonferenz eines Landes, dem Papst.

Kirchliche Verantwortung und politische Denkmodelle

Die Tatsache der Räte ist durch wenig informierte kirchenferne Beobachter dann und wann mißverstanden worden. Man entnahm ihr, daß hier ein absolutistisches System durch ein demokratisches abgelöst worden wäre. Und diese Folgerung zog man nicht nur außerhalb der Kirche. Oft hatten auch die Mitglieder der genannten Gremien – besonders auf Pfarr- und Diözesanebene – die Zusammenhänge selbst nicht recht durchschaut und entwickelten ein falsches Selbstverständnis. Sie glaubten, jetzt sei die Macht in der Kirche neu verteilt worden. Es gelte nun, sie nach demokratischem Modell zu verwalten. Sie beanspruchten uneingeschränkte Mitbestimmung bei anstehenden Fragen und hielten es für einen zu bekämpfenden Anachronismus, daß man ihnen gewisse Entschei-

dungen vorenthielt. Hier hatte sich ein verhängnisvoller Irrtum eingeschlichen, der von einigen noch immer verteidigt wird und bei manchen Gesprächen und Auseinandersetzungen vielerorts wie von selbst wieder auflebt: Die Gremien verstehen sich wie kleine Parlamente[1].

Es steht außer Frage, daß die weltliche Wirklichkeit der Kirche in der Geschichte häufig Hinweise und Elemente für ihre Erneuerung angeboten hat. Auch die Begegnung mit dem demokratischen Denken, mit der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, wurde für die Kirche zur Chance. Denn sie wirkte sich in einem starken Interessenzuwachs der Glieder an der Kirche und einem hoffnungsvollen Engagement vieler aus. Der Graben zwischen einer alleinverantwortlichen Kirchenleitung und einer „Herde", die passiv bleibt, wurde zugeschüttet – ganz im Sinn des Evangeliums. Denn Evangelium will nicht nur gehört, sondern vom Hörenden gelebt und verkündet werden. Demnach ist die Einbeziehung der Getauften in den Dienst der Verkündigung nichts weiter als der Gehorsam gegen das Evangelium. So war es denn auch zu erwarten, daß die Aktivierung der Laien für die Pastoral sich bewährte. Manche Gemeinde läge desolat am Boden, wenn nicht Mitglieder des Pfarrgemeinderats in ihr Verantwortung übernommen hätten, von dem Einsatz in der Sakramentenpastoral gar nicht zu reden. Trotzdem tun sich Christen immer noch schwer, das Neue zu fördern und umfassend anzuerkennen. Starrköpfigkeit und Blockierung würgen da oder dort leider gute Impulse ab.

Andererseits muß das Mißverständnis eines parlamentarischen Vorbilds für die kirchlichen Gremien abgewiesen werden. Es verkennt das grundsätzlich andere Prinzip, nach dem die Kirche ihren Weg in die Geschichte nahm und das ihr auch nach dem Zeugnis des Neuen Testaments zum Bestehen dieser Geschichte die rechte Einsicht garantiert: die Kraft des Heiligen Geistes. Er wurde verheißen vom Herrn für die „Führung in die Wahrheit" (Joh 16, 13); er hauchte auf Pfingsten der Anhängerschaft des Herrn die Kraft zum Zeugnis ein; er lenkte die junge Kirche bei der Wahl des Apostels Matthias; er trug die Beschlüsse des ersten Konzils, so daß die Apostel sagen können: „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen ..." (Apg 15, 28).

Gottes Geist artikuliert sich auf viele Weisen durch die Worte aller Getauften. Jeder Christ hat sein Charisma, seine Geistesgabe. Darum hat jeder das Recht zu sprechen. Vor allem die Verantwortlichen sind gehalten zu hören und ihre eigene Laune oder Verbohrtheit nicht als die Weisung des Geistes auszugeben. Dennoch darf gerade der Amtsträger in besonderer Weise der Geistesgabe sicher sein. Er wurde bei der Bestellung zum Amt in der Ordination mit Gnade und göttlicher Kraft ausgerüstet, die er nun den Nichtgeweihten voraus hat; jedenfalls glaubt die Kirche, daß sein Dienst und Einsatz von der sicher zugesagten Wirkung des Sakraments getragen ist. Das macht den besonderen Rang des Amtsträgers unter all denen aus, die zur Verantwortung in der Kirche ge-

rufen sind. Und niemand der wirklich vom Geist Gottes Geführten wird es außer acht lassen [2].

Gottes Geist ist nämlich kein Geist der Zwietracht, der Fraktionen und Parteiungen. Seine Methode ist nicht die knappe Mehrheitsentscheidung und die Kampfabstimmung. Er wird von denen empfangen, die zum Gebet „am gleichen Ort zusammen sind" (Apg 2,1). Er bewahrt die Gemeinde in Eintracht, so daß sie „ein Herz und eine Seele" (ebd. 4,32) ist. So ist Christi Gemeinde gekennzeichnet durch Einmütigkeit; Spaltungen und Oppositionsgruppen erweisen, daß eine Gemeinde in ihrer Tiefe nicht von Christus her lebt (vgl. 1 Kor 1, 10ff.).

Folglich handelt nur der als glaubendes Glied der Kirche, der um seine eigene Zugehörigkeit zu Christus weiß und nicht vergißt, daß auch die mit ihm Glaubenden Christus angehören, seien sie nun Amtsträger mit ihrer spezifischen Ausrüstung für den Dienst in der Kirche oder Laien. So allein kann die geistliche Wirklichkeit des Leibes Christi das Gemeindeleben prägen, und die anstehenden Entscheidungen erwachsen aus der Einheit gemeinsamen Geistes.

Die Vielfalt der Stimmen muß immer wieder zu einer möglichst wohlklingenden Harmonie zusammengeführt werden. Je einheitlicher die Meinungsbildung bei der Lösung eines Problems, um so wahrscheinlicher ist Gottes Geist am Werk. Die der Kirche eigene Struktur ist eben nicht der Parlamentarismus, sondern die „Communio".

Das Prinzip „Communio" verdeutlicht sich, wenn man die Verwendung des Begriffs „Communio" in der nachapostolischen Zeit beachtet. Es zeigt sich seine enge Verbindung mit der theologischen Reflexion auf das eucharistische Opfermahl. Dieses eucharistische Geschehen muß nach frühchristlichen Zeugnissen als „Zeichen und geradezu als Wirkursache der kirchlichen Gemeinschaft" [3] angesehen werden. Das belegen die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien oder auch die Praxis der Exkommunikation: Ausschluß und Wiedereingliederung in die Kirche fanden ihren zuverlässigsten Ausdruck durch die Verweigerung oder Darreichung der Eucharistie.

So galt denn „Communio" nicht als etwas vom Menschen Herstellbares. Sie ist vorgegeben. Sie wird angesehen als „etwas Reales, eine Institution, die unabhängig vom Willen oder Denken der einzelnen Menschen existiert" (109). Damit scheidet jede Form von Zweckverband als Verständnismodell für die Realität der „Communio" aus. Weder die Solidarität des Beistands in der Zeit der Christenverfolgung noch eine Interessengruppe, die Bestand und Wachstum der Kirche garantieren will, bildet „Communio". „Was die einzelnen Bischöfe im Altertum zur Einheit verbindet, ist nicht die Überzeugung, daß sie zusammenhalten müssen, um etwas zu erreichen, sondern die Überzeugung, daß diese Einheit vorhanden ist als Zustand, unabhängig davon, was der einzelne fühlt oder denkt oder tut" (110).

Der Gegensatz zwischen Gemeindeleben nach dem Ideal der „Communio" und dem Parlamentarismus, ja der politischen Vorstellungswelt insgesamt läßt sich nicht übersehen: Politik ordnet sich Zwecken ein und ist auf Ziele orientiert. Zum Wesen der Politik gehört „das Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung von Machtverteilung" (Max Weber). Christen hingegen kommen nicht bloß zusammen zu Beschluß und Aktion. Sie sind in Einheit, noch bevor sie zu handeln beginnen; und sie beschließen und handeln nicht als Christen, wenn ihr Tun die bestehende Einheit nicht widerspiegelt.

Besonders die Mitglieder kirchlicher Räte tendieren ihrer Begabung und ihrer Vorstellung von Verantwortung entsprechend zur Auseinandersetzung nach dem Beispiel von Politikern und Parlamentariern; darum müssen gerade sie auf das genannte Grundgesetz der „Communio" achten. Das demokratische Modell kann darüber hinaus auch aus anderen Gründen für sie nicht maßgeblich sein; es entspricht nämlich weder der Grundlage noch dem Sinn ihrer Mitgliedschaft im Rat: Nicht weil andere ihnen durch die Wahl in den Rat einen Machtanteil übertragen hätten, sind sie Berater. Vielmehr traut die Gemeinde jedem von ihnen eine geistig-geistliche Ausrüstung für den Gemeindeaufbau – ein Charisma – zu. Das soll der Gewählte in den Rat einbringen durch sein Glaubenszeugnis. Zeuge aber ist jeder einzelne für seinen eigenen Glaubenssinn; darin kann niemand vertreten oder gar auf eine bestimmte Stellungnahme festgelegt werden.

Würden die Zusammenkünfte kirchlicher Gremien nicht mehr vom Geist der „Communio" getragen und verständen sich ihre Mitglieder als parlamentarische Abgeordnete, dann vollzögen sich die Beratungen im Kontext weltlicher Machtlogik. Sie orientierten sich nicht an der Geistwirklichkeit der Kirche und an den Sakramenten, sondern an der modernen Staatsphilosophie – für die die natürliche Vernunft das einzige Kriterium und die einzige Instanz zur Entscheidungsfindung ist. Damit wäre aber der Glaubenshorizont aufgegeben und die Verwiesenheit ihres Dienstes auf die Transzendenz geleugnet.

Funktionale und theologische Betrachtungsweise

Neben dem Einfluß des politischen Denkens auf die Vorstellung innerkirchlicher Ordnung hat sich die Anwendung soziologischer Erkenntnisse als besonders folgenreich erwiesen. Gerade das Bild des kirchlichen Amtes ist von ihr tangiert. Das Bedenken des amtlichen Dienstes auf funktionaler Ebene hat zu mancherlei Anregungen geführt. Das Tätigkeitsfeld wurde genauer in den Blick genommen, die „Rolle" des Priesters trat in ihrer ganzen Komplexität hervor.

Erst auf der Ebene beruflicher Vollzüge konnte man der Frage der Spezialisierung nachgehen; man versuchte, der Überbelastung und Unterschiedlichkeit der Aufgaben zu begegnen. Abgesehen von der Klärung, die die Soziologie des

kirchlichen Amtes dem Priester einbrachte, legitimiert in gewisser Weise das Zweite Vatikanische Konzil selbst eine solche Betrachtungsweise; denn es stellt im Priesterdekret die für den kirchlichen Dienst typischen Tätigkeitsfelder der Verkündigung, Heiligung und Leitung heraus. Aus diesen einer eher funktionalen Perspektive entnommenen Elementen macht es in vielen Verlautbarungen ein Gliederungsprinzip.

Der kirchliche Dienst muß funktional angegangen werden. Denn er gilt dem Aufbau von Gemeinde und Kirche und damit der Bewältigung eines Arbeitsfelds. Er soll hier und heute wirksam werden. So prägt er sich aus in verschiedenen Einzeltätigkeiten. Diese wieder sind besser zu erfüllen, wenn ein geeigneter Arbeitsplan vorliegt. Ihm kommen die nach, denen entsprechende Fachausbildung gegeben ist. Gerade durch Fachkenntnisse, in denen „Laien" oft die Amtsträger in den Schatten stellen, soll die Beherrschung der anzuwendenden Sachgesetze garantiert werden. Kurz: Das ganze Spektrum soziologischer Erkenntnisse muß auf das kirchliche Tun angewandt werden. Und das ist von nicht geringer Hilfe für alle Dienstträger und für die Qualität des Dienstes.

Beispielsweise im Bereich der Sakramentenvorbereitung. In ihr brachten Fortschritte der Religionspädagogik und Lernpsychologie eine starke Aufwertung der funktionalen Betrachtungsweise. Für eine Vielzahl von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern wurden Lernziele operationalisiert; Stoffpläne hat man konkretisiert; Ziele müssen formuliert sein. Es geht nicht mehr nur darum, bestimmte Inhalte weiterzugeben, sondern auch die Fragen nach Warum und dem Wie der Vermittlung müssen gestellt und beantwortet werden. Das Ganze hat in festgelegtem Zeitplan, in Etappen abzulaufen. Und der Priester muß sich diesem detaillierten Schema einordnen. Er kann nicht mehr einfach allen Anwandlungen und guten Einfällen freien Lauf lassen. Sorge und Interesse werden bei ihm damit notwendig in eine andere Richtung gelenkt. Sie müssen sich vorwiegend mit dem Planerischen an der Pastoral beschäftigen. Er hat dann überhaupt nicht mehr vorrangig Glaubensinhalte weiterzugeben, biblische Texte zu interpretieren und die kirchliche Lehre darzulegen. Er hat vielmehr die Verantwortung für eine zweckmäßige Organisation.

Doch bei der Auswertung funktionaler Erkenntnisse dürfen die für das Amt verbindlichen theologischen Konturen nicht leiden. Sonst würde die gesamte innerkirchliche Ordnung säkularisiert. Denn im Raster der Soziologie muß das geistliche Moment am kirchlichen Amt unsichtbar bleiben.

Die Befragung soziologischer Daten war von großem Belang bei der Formulierung der „Ordnung der pastoralen Dienste", die die deutschen Bischöfe in ihrer Frühjahrs-Vollversammlung 1977 verabschiedeten. Denn die genannte Ordnung betrifft ja in besonderer Weise die Dienstträger, deren Aufgaben an eigenem Profil gewannen aufgrund einer stärker funktional ausgerichteten Durchleuchtung des kirchlichen Dienstes. Näherhin geht es um solche Tätigkei-

ten, die als Teilnahme an den Aufgaben des Amtes anzusehen sind, um Aufgaben öffentlich-amtlichen Charakters. Diese Aufgaben fallen inzwischen aus mancherlei Gründen vielerorts Laien zu, die sich haupt- oder nebenberuflich dem Aufbau der Gemeinde und dem Vollzug des kirchlichen Lebens widmen.

Wer diesen Aufgaben nachgeht, wird demzufolge nicht von Fall zu Fall, unter besonderen Umständen oder bei außerordentlichen Gelegenheiten eingesetzt, sondern sein Beitrag ist auf Dauer gefordert. Er nimmt eine „Stelle" ein, die nach seinem Weggang neu zu besetzen ist. So wird eine Tätigkeit in gewisser Weise vom Ausführenden ablösbar und gewinnt institutionelle Verfaßtheit. Die Kirche als heilsvermittelnder Leib Christi und als öffentlich-rechtliche Körperschaft übernimmt darüber hinaus für diesen Einsatz eine Art Garantie – gegenüber ihren Mitgliedern und nach außen. Ein solcher Dienst steht darum unter besonderer Erwartung und kann u. U. eingeklagt werden: Er geschieht nicht im eigenen Namen, sondern im Auftrag einer übergeordneten Instanz. Damit ist aber der kirchliche Dienst eines Hauptberuflichen von formalen Kriterien gekennzeichnet, die ihn im soziologischen Sinn als „Amt" qualifizieren.

Soll man nun für die Träger solcher Aufgaben die gnadenhafte Ausrüstung durch die sakramentale Weihe geradezu ausklammern? Trifft es zu, daß ein hauptberuflicher kirchlicher Dienst „nicht erst durch den Rückbezug auf eine kirchenamtliche Sendung, sondern genuin aus dem Gefirmtsein, aus dem eigenen lebendigen Glauben und aus der persönlichen Nähe wie der sachlichen Kompetenz für die verschiedenen Lebens- und Sachfragen des Christseins in unserer Zeit begründet" wird[4]? Ist es nicht geboten, von ihm eine „Grundorientierung" auf das Weihesakrament zu fordern, auch wenn der Dienstträger „hinsichtlich der gnadenhaften Voraussetzungen des Dienstes niemals in *absoluter* Abhängigkeit vom Weihesakrament"[5] steht?

Soviel ist jedenfalls sicher: Wenn jemand sogar für den hauptberuflichen pastoralen Dienst jedweder Ausprägung den Rückbezug auf eine kirchenamtliche Sendung ausschließt, um diesen Dienst genuin aus dem Gefirmtsein abzuleiten, so kann er sich nur per modum erroris auf einen Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz berufen[6].

Häufig beziehen sich die Befürworter hauptberuflicher pastoraler Dienste ohne sakramentale Ausrüstung auf die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils; die theologische Fundierung solcher Dienste in den genannten Dokumenten ist jedoch meines Erachtens noch nirgendwo überzeugend durchgeführt worden. Vielmehr ist eine grundsätzliche Orientierung solcher Dienste auf das Weihesakrament[7] exakt im Sinn des konziliaren Missionsdekrets. In ihm heißt es: „Denn es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder karitativer Werke, durch

die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können" (Nr. 16). Eben diesen Text zitiert auch die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer „Rahmenordnung für Ständige Diakone" vom 22. 1. 1979 und verdeutlicht damit den Sinn ihres Beschlusses über die „Ordnung der pastoralen Dienste".

Mit dem Konzil und den Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz ist demnach festzuhalten, daß die kirchliche Dienststruktur von dem dazu gestifteten Sakrament her zu entwerfen ist. Die These von der Grundlegung eines „amtlichen Laiendienstes" im Firmsakrament ist wohl zu korrigieren. Wann hätte man je bei einer Beauftragung zum Laiendienst die Tatsache des Gefirmtseins geprüft? Ist in diesem Fall nicht allein der Studiennachweis von Bedeutung, Zeugnisse und Praktika – eben die „sachliche Kompetenz", die oben schon zitiert wurde? Außerdem ist das Sakrament der Firmung niemals als „Amtsinitiation", sondern immer als Initiation zum individuell-persönlichen Heilsweg verstanden worden. Sinndeutungen der Firmung beinhalten darum Kraft, Stärkung, Sendung zum christlichen Zeugnis, christlichen Weltauftrag und auch Befähigung zum Laienapostolat, das aber nicht amtlich-öffentlichen Kirchenaufgaben, sondern privat-persönlichen Einsatz meint. Der Ordo hingegen ist nach biblischer Offenbarung und kirchlicher Lehre gerade des Dienstes in der Kirche wegen gestiftet. Jede theologisch begründete Dienststruktur für die Kirche muß darum beim Ordo ansetzen und ihn als Orientationspunkt im Blick behalten. Nur so kann eine Rückbindung der kirchlichen Dienststruktur als solche an Christus verständlich gemacht werden; nur so verfällt diese Dienststruktur nicht dem pragmatisch-funktionalen Ausgleich von Aufgaben und deren Lösung durch Tätigkeiten auf der Basis der „sachlichen Kompetenz".

Eine Neuordnung kirchlicher Dienste, die sich nicht am kirchlichen Dienstsakrament orientiert, sondern von der Funktionsperspektive geprägt ist, geht zu Lasten der Amtstheologie. In der Funktionsebene muß die Reservierung bestimmter Tätigkeiten (Vorsitz bei der Eucharistiefeier) als kirchenrechtlicher Positivismus erscheinen.

Bei konsequentem Weiterdenken auf dieser Ebene steht schließlich das Amt selbst zur Disposition. Der Philosoph Max Müller hat sich in einem Aufsatz „Person und Funktion"[8] mit den Auswirkungen funktionalen Denkens auseinandergesetzt; seine Aussagen haben ihren Wahrheitsgehalt auch für die Theologie. Müller weist u. a. darauf hin, Amt sei nur dort, wo in ihm und seinem Träger das Ganze in seiner Würde und Aufgegebenheit sich präsentiere. Amt „ist gleichzeitig Gegenwart des Ganzen und Übereinzelnen im Einzelnen". Darum sei auch der Amtsträger wesenhaft mehr als das, was seine Arbeit ausmache. In einer arbeitsteiligen und von Spezialistentum sowie von partialer Leistung geprägten Welt sei ein „Amt" hingegen nicht mehr realisierbar. Wenn aber das

Amt schwände, so wäre auch das Ganze nicht mehr als unsere uns verpflichtend aufgegebene Gemeinschaftswelt gegenwärtig; das „Übereinzel-Gemeinsame" würde unsichtbar. Mit anderen Worten und auf unseren Zusammenhang angewandt: Die unbekümmerte Übernahme der Funktionsperspektive für die Ordnung kirchlicher Dienste zerstört die Plausibilität des kirchlichen Amtes und mit ihm die Möglichkeit, dem Ganzen der Kirche in ihren Repräsentanten zu begegnen.

Unter den Entwürfen zur Neuordnung der kirchlichen Dienststruktur gibt es Vorschläge, für die die Befürchtung des Philosophen hinsichtlich der Auflösung des „Amtes" bereits Realität geworden sind. Beispielsweise wurde von W. Kramny ein derartiges Konzept vorgelegt[9]. In ihm wird das Feld der möglichen amtlichen Aufgaben aufgeteilt und jede Einzeltätigkeit zu einem gesonderten Berufsbild ausgestaltet. Verschiedene Berufe – Verwaltungsfachmann, Soziologe, Pädagoge, Sozialarbeiter, Krankenpfleger – bilden miteinander den inneren Kreis einer Gemeinde, die „teamartige Gemeindezelle". Jeder Berufsträger übernimmt es für eine bestimmte Zeit, die Gemeinde zu leiten, und er soll für diese Zeit und zu diesem Zweck vom Bischof „geweiht" werden. „Weihe" ist hier nur noch die Approbation einer bestimmten, nicht einmal theologischen Berufsausrüstung seitens des Bischofs.

Die genannten Vorstellungen wurden Anfang der siebziger Jahre entwickelt. Anscheinend ist heute noch nicht durchschaut, daß sie einer theologischen Prüfung nicht standhalten können. Jedenfalls kehren sie wieder in Ideen, die der Schweizer katholische Pastoraltheologe J. Bommer erst kürzlich machte[10].

Der Autor geht davon aus, daß – wie er behauptet – die Ämter ursprünglich nicht kultisch, sondern funktional verstanden wurden. Mit der Feststellung: „Eine sakramentale Ordnung wird später übernommen" legt er die rein funktionale Betrachtung der Amtsbegründung durch das Neue Testament vor. Erst in der zweiten Generation wären die administrativen Funktionen der Gemeindebeamten mit geistlichen Funktionen angereichert worden. Diese Anreicherung habe dann in der nachapostolischen Zeit die Einführung der Ordination nach sich gezogen. Ordination bedeute allerdings lediglich die Bevollmächtigung zu irgendeinem der Dienste, die den vielfältigen Bedürfnissen und Funktionen der Gemeinde entsprechen. – Daraus schließt der Autor: „Die Ordination im Sinn der Bevollmächtigung soll allen erteilt werden, die im Auftrag der Gemeinde... ein bestimmtes Charisma (Sendung) ... vollamtlich in den Dienst der Brüder und Schwestern stellen" (These 8). Wer demnach irgendeinen pastoral zu deutenden Dienst in der Gemeinde hauptamtlich tut, soll die Ordination erhalten. Diese wird dabei als öffentliche Indienstnahme irgendeiner Tätigkeit zum Nutzen der Gemeinde verstanden. Immerhin hält es der Pastoraltheologe für möglich, diese Ordination als Sakrament zu bezeichnen (These 9), aber ihm scheint diese Bezeichnung keineswegs zwingend. Und es bleibt auch dunkel, was er unter

„Sakrament" versteht. Offenbar gilt ihm das Sakrament nicht als Gnadengeschehen, das die entscheidende Qualifikation für den amtlichen Dienst ausmacht. Vielmehr wird die Bezeichnung Sakrament eingeräumt, weil „eine offizielle Beorderung in der Gemeinde des Auferstandenen eine Beorderung im Heiligen Geist ist" (ebd.). Mit anderen Worten: Weil bei wichtigen Handlungen der Gemeinde der Heilige Geist eine Rolle spielt. Für diese öffentliche „Beorderung" wird der Ausdruck „Weihe" schließlich in Frage gestellt. Der Pastoraltheologe zieht dann sein Fazit: „Unter solchen Voraussetzungen gibt es im Grunde keine geweihten und nichtgeweihten Amtsträger. Es gibt nur die verschiedene Partizipation am Ordo" (These Nr. 11). Und: „Der Unterschied zwischen Priestern und Laientheologen wird unter solchen Voraussetzungen hinfällig" (These Nr. 13).

Diese wenigen Auszüge belegen die Ausmaße der Problematik, die eine rein funktionale Perspektive dem kirchlichen Amt einträgt – ob sie nun beim Bischofs-, beim Priester- oder beim Diakonenamt angelegt wird. Das Verständnis für theologische Konturen der Kirche, die trotz aller Sachbezogenheit kirchlichen Einsatzes maßgebend bleiben müssen, ist geschwunden: Daß geistliche Autorität nicht allein durch größere Fachkompetenz erreicht wird, sondern weil Gott durch seine Berufung mit größerer Verantwortung betraut; daß amtliche Befähigung nicht nur durch Studium erworben werden kann, sondern aus dem Gebet der Kirche und aus der Begabung mit Heiligem Geist resultiert; daß die Deutung des Glaubens und die Verkündigung des Willens Gottes vor allem deshalb gelingt, weil sich jemand unter Einsatz aller Kräfte bemüht, nicht nur auf Sachgesetze, sondern vor allem auf das Evangelium zu hören. In funktionalem Koordinatensystem geben Ausbildung in Wissen und Praxis den Ausschlag. Kriterium für den kirchlichen Dienst ist das berufliche „Know-how". Kenntnis und Erfahrung im Arbeitsbereich machen die eigentliche Qualifikation aus. Der solcherart Qualifizierte hat Anspruch auf die Anerkennung durch die Gemeinde. Diese Übernahme nennt sich Ordination – ob sie nun dem Seminaristen, dem Religionslehrer, dem Bewährungshelfer, dem Dozenten in der Erwachsenenbildung, dem Bezirksreferenten, dem Pastoralassistenten oder der Kindergärtnerin anzubieten ist.

Heilsdienst wird auf Technik reduziert. Die Theologie ist durch oberflächliche Soziologie verdorben. Darüber täuschen auch die theologischen Vokabeln nicht hinweg. Zwar würde von den Verfechtern solcher „Theologie" gewiß niemals geleugnet, daß kirchlicher Dienst auch mit Gott zu tun hat. Aber der Gottesbezug ist im Ansatz des Dienstentwurfs ausgeklammert oder höchstens noch unwichtige Garnierung. Das Baugesetz des Amtskonzeptes ist von religiöser Neutralität, nicht von Theozentrik bestimmt.

Ganz anders hat das Zweite Vatikanische Konzil das Amt in der Kirche gesehen. Es sagt in einer grundlegenden Bestimmung vom Priester, er „handle in

der Person Jesu Christi" (Priesterdekret Nr. 2). Mit dieser Formulierung gelingt die Zusammenschau von funktionaler und theologischer Aussage. Die Bestimmung setzt beim Erscheinungsbild der Priestertätigkeit an, dem Handeln, das – wie eben erwähnt – an anderer Stelle als Verkündigungs-, Heiligungs- und Leitungsdienst zusammengefaßt war. Die genannten Tätigkeiten erwachsen wohl aus Begabung, Wissen, Erfahrung und charakterlicher Veranlagung. Doch das Handeln aus solchen Voraussetzungen wird durch die präpositionale Ergänzung „in der Person Christi" auf eine andere Ebene gehoben: auf die für die Theologie bestimmende Ebene des Glaubens. Damit ist die innerweltlich relevante Tätigkeit des Priesters nicht zur Belanglosigkeit degradiert. Aber sie bekommt einen neuen Rang: Sein Tun wird heilshaft, im weiteren Sinn sakramental, denn es verweist auf die Heilstat Jesu Christi. So erhält Christi Erlösungswerk in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort aktuelle Greifbarkeit. Erst mit der theozentrischen Verankerung wird die Ermöglichung von Heilstun eindeutig bestimmt.

Amtsvollmacht als Standesprivileg

Politische und soziale Systeme entstellen das Amt, wenn sie verabsolutiert werden. Und es entspricht moderner Einstellung und der Beeinflussung durch die Alltagserfahrung, wenn beide Denkweisen ständig an Raum gewinnen. Allerdings kann sich nicht allein der Fortschritt der Zeit und des Denkens nachteilig auf die Amtsauffassung auswirken. Das Mißverständnis des Amtes und seines Fundaments korrespondiert auch mit ausgesprochen traditioneller Mentalität. Das ist der Fall bei einer juridischen Verkürzung des Amtes.

Für diese Menschen soll das kirchliche Amt eindeutige und unverwechselbare Umrisse haben und nicht durch Randunschärfe angekränkelt sein. Dem Ziel wird dadurch entsprochen, daß die Träger des Amtes in der Kirche zunächst als Mitglieder eines besonderen Standes angesehen werden. Typisch dafür ist die Formulierung in einem vorkonziliaren Lehrbuch des Kirchenrechts[11]: „Durch die Weiheerteilung werden dem dazu Erwählten in seinshafter und bleibender Weise heilige Gewalten für das sakramentale Wirken der Kirche, insbesondere für die Feier der heiligen Eucharistie, übertragen. Dadurch vollzieht sich eine Aussonderung aus dem Kirchenvolk, die den die Kirchenverfassung beherrschenden Unterschied zwischen Klerikern und Laien, zwischen Führerschaft und Gefolgschaft begründet . . ."

Solche und ähnliche Aussagen haben eine Mentalität geformt, die nicht mehr alle Differenzierungen der Rechtsvorschriften und ihre Interpretation mitdenkt, sondern nur noch die Bestellung des Amtsträgers zum Dienst als seine Eingliederung in einen Sonderstatus aufnimmt. Mitgliedschaft in diesem Stand ist dann

durch genau umschriebene Verpflichtungen und vor allem durch von anderen unterscheidende Kompetenzen gekennzeichnet. Alle dazu angegebenen Einzelheiten interessieren, weniger die theologische Grundlegung, die diese Einzelheiten legitimiert. Die rechtliche Umschreibung des Amtsprofils steht in sich und wird nicht von ihr übergeordneten Einsichten der Offenbarung und Lehre abgeleitet. Erschütterungen ergeben sich erst dann, wenn die Rechtsvorschriften geändert werden, wenn z. B. eine Ordensschwester auf der Kanzel steht oder Laien die Kommunion austeilen. Denn das Recht hatte sich für die hier angesprochene Amtsauffassung verselbständigt und erschien unwandelbar.

In diesem Bild vom Amt haben die Mitglieder des Führungskorps durch den Eintritt in ihren Stand besondere Qualität gewonnen. Unterscheidende Vorrechte sind auf sie übergegangen, machen ihre Würde aus, sind mit ihnen unablösbar verbunden. Darin liegt das Hauptdefizit dieser Auffassung: sie sieht die geistliche Befähigung im Amtsträger zu wenig als Christi Gabe; sie mißversteht seine Begabung als selbstverständliches Eigentum: sie identifiziert die priesterliche Ausrüstung einfachhin mit der Person des Priesters. So wie der Adelstitel auf einen Menschen übergeht und ihm auch erhalten bleibt, unabhängig vom Sterben oder der Demission des verleihenden Königs. Auf diese Weise verdunkelt sich aber die Transparenz des Amtsträgers auf Christus hin. Er, der ursprünglich das Heilswirken Christi präsent machen sollte, kommt in Versuchung, sich selbst als Heilsbringer zu betrachten.

Diese juridische Reduktion des Amtes ist keine Schreibtischkonstruktion. Sie begegnet schon in der Zeit des frühen Christentums: Sie wird vertreten von der Irrlehre des Donatismus, der sich auf den hl. Cyprian von Carthago († 258) berief[12]. Nach Cyprian wird ein Sakrament nur dann gültig gespendet, wenn Gottes Geist mit dem Spender des Sakraments ist und dieser darum in der Einheit der Kirche lebt. Wenn aber der Spender des Sakraments in Sünde lebt, ist die Wirkung der Spendung nicht nur null und nichtig. Vielmehr überträgt sich die Sünde des Amtsträgers auf den Sakramenten-Empfänger.

Cyprians Auffassung gewann eine weitreichende Bedeutung, als Kaiser Diokletian im Februar 303 sein Edikt über die Christen herausgab. Er verfügte u. a. die Zerstörung der Gotteshäuser und die Herausgabe aller Exemplare der Heiligen Schrift, die im Besitz der Christen waren. Wer sich dem Befehl des Kaisers beugte, galt unter Christen als Verräter. Er wurde als „Traditor" bezeichnet. Und falls es sich um einen Bischof oder anderen Kleriker handelte, war er entsprechend der geltenden afrikanischen Theologie zu gültiger und fruchtbarer Sakramentenspendung nicht mehr fähig.

Welche Auffassung von Kirche steht hinter einer solchen Theologie? Der Lebenslauf des großen Bischofs gibt Aufschluß. Cyprian hatte offenbar nicht die Ausbildung bekommen, wie sie den Fachjuristen seiner Zeit zu eigen war. Aber er gehörte zum Stand der Senatoren. Darum gewann er Einblick in die staatliche

Verwaltung und in die positiven Möglichkeiten, die der gewandte Einsatz des Rechts herausarbeitet. Diese Erkenntnisse wirkten sich aus auf seine Konzeption von der Stellung des Bischofs in der Gemeinde. Er entwarf sie nach dem Modell der römischen Oberbeamten. Besonders die Vorstellung von der bischöflichen Amtsgewalt wurde auf diese Weise entwickelt. Die Auffassung von Häresie z. B. ist gekennzeichnet durch die Begriffe „Verschwörung", „Aufruhr", so daß ihr mit der Anwendung und Verurteilung begegnet wird, wie sie das Strafrecht vorsieht. Cyprian schaffte demnach durch seine Handlungsweise und durch seine Schriften einen juridischen Kirchenbegriff. Er betonte stark und verabsolutierte da und dort die gesellschaftliche Greifbarkeit der Kirche.

So fällt für Cyprian die geistliche Tiefendimension der Kirche und ihrer Glieder mit dem greifbaren und auch von außen zu prüfenden Verhalten in eins. Kirche – das ist die in ihrem Phänomen erfaßte Struktur der Kirche. Transparenz auf Gott hin ist in gewissem Sinn verstellt. Auch die Gottverwiesenheit des Amtes ist nicht mehr voll bewußt. Es tritt noch stärker hervor bei denen, die sich Jahrzehnte später auf Cyprian berufen.

Vor allem war es Augustinus, der dem donatistischen Irrtum eine sorgfältige Untersuchung der Qualität des Amtsträgers entgegensetzte. Er fragt, ob der Amtsträger eine besondere Vollmacht (potestas) für seine apostolische Tätigkeit sein eigen nennen könne. Dabei versteht er unter „potestas" eine Gewalt, die ihm aus eigenem Vermögen, nicht aber aus fremdem Auftrag zukommt – man könnte sagen: eine Gewalt, die ihn ohne relative Beziehung, ohne Verwiesenheit läßt. Er antwortet: Die Diener „sind nur Adoptivsöhne: dem Erstgeborenen allein kommt die Vollmacht zu". Potestas bleibt also Christus vorbehalten: Sie geht vom Herrn auf keinen Menschen über.

Der Amtsträger hat demgegenüber die Qualität des Dieners. Diener zu sein ist der Anteil, der dem Spender des Sakramentes beim Heilsgeschehen zukommt. Deshalb lehnt Augustinus es auch ab, den Amtsträger als Mittler zu bezeichnen; dadurch gewänne er in den Augen Augustins eine unberechtigte Eigenständigkeit, die den Verbund mit Christus, dem Heilsursprung, blockieren könnte. Er will nicht handeln wie die Donatisten, von denen „Parmenian irgendwo den Bischof als Mittler zwischen Gott und das Volk stellt".

Augustinus erreicht gegenüber der Theologie der Donatisten eine bedeutsame Absicherung der Wirksamkeit des amtlichen Tuns: Christus ist selbst am Werk, wenn das Zeichen des Sakraments gesetzt und das deutende Wort gesprochen wird; er bleibt selbst im Heilsprozeß auch des einzelnen Mitte und Grund der Hoffnung. Jede bange Frage nach Würdigkeit und Gnadenstand des Amtsträgers kann entfallen; jeder Zweifel an dem Effekt des gesetzten Heilszeichens ist unnötig: „Es konnte der Herr Jesus Christus, wenn er gewollt hätte, irgendeinem seiner Diener die Macht verleihen, seine Taufe gleichsam an seiner Statt zu spenden, indem er die Gewalt zu taufen von sich weg gab und irgendeinem

Diener übertrug und der auf den Diener übertragenen Taufe dieselbe Kraft gab, die die vom Herrn gespendete Taufe hätte. Das wollte er deshalb nicht, damit die Hoffnung der Getauften auf dem ruhte, von dem sie wußten, daß er sie getauft. Er wollte also nicht, daß der Diener seine Hoffnung auf den Diener setze."

Die Sätze des hl. Augustinus markieren die Grenze für empirische Kategorien in der Amtstheologie: Solange diese Kategorien sich in den Glaubenshorizont integrieren lassen und der ausdrücklichen Gottesbeziehung des kirchlichen Dienstes nicht zuwider sind, können nichttheologische Erkenntnisse für die Erhellung der kirchlichen Dienststruktur genutzt werden. Freilich geht es dabei nicht ohne Wachsamkeit. Der Schlußstein, der das Gebäude vom Amt zusammenhält, muß mit Eindeutigkeit die Rückführung des amtlichen Dienstes auf den dreifaltigen Gott sein – eine Rückführung, die nicht unausgesprochen vorausgesetzt werden kann, sondern des artikulierenden Wortes bedarf.

So muß denn auch in dieser Frage die Rezeption zeitgenössischer Denk- und Sprachgewohnheiten in die Theologie kritisch geprüft werden. Und bei dieser Prüfung kann man davon ausgehen, daß sich längst nicht alle gängigen Begriffe und Handlungsmodelle aufgrund ihrer Herkunft und Wirkungsgeschichte für theologische Arbeit eignen.

ANMERKUNGEN

[1] E. Corecco, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?, in: IkZt 1 (1972) 33–53.

[2] K. Maly bestimmt am Schluß seiner exegetischen Untersuchung zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief „Mündige Gemeinde" (Stuttgart 1967, 250) das Verhältnis Gemeinde – Amtsträger wie folgt: „Mündige Gemeinde kann auf Autorität nicht verzichten. Es gibt auch keine Berufung auf den ‚Geist', wo der Herr gebietet. Kirchliches Amt und charismatische Gabe treffen sich in der gemeinsamen Sorge um den Aufbau der Gemeinde, denn der eine Geist, der alle Gnadengaben wirkt, will die eine Kirche (12, 12 f.)."

[3] Vgl. G. Hertling, Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: Una Sancta 17 (1962) 91–125, hier 98. – Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Artikel.

[4] K. Forster, Das Apostolat der katholischen Laien und ihr Anteil am gemeinsamen Priestertum in der Kirche, in: Lebendiges Zeugnis 33 (1978) 58–71, hier 68.

[5] P. J. Cordes, Pastoralassistenten und Diakone, in dieser Zschr. 102 (1977) 389–401, hier 395.

[6] Vgl. u. a. F. Wetter, Der Diakon. Sein theologisches Proprium und konkretes Berufsfeld, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978) 28–33, bes. 32 f.; ebenso Beitrag Anm. 5.

[7] Im Beitrag Anm. 5 wurde bewußt immer von „Orientierung" gesprochen, da Weihe nie als „conditio sine qua non" galt – schon im Hinblick auf die konkrete pastorale Situation in der Bundesrepublik und die persönliche Bereitschaft der Kandidaten.

[8] In: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961/62) 371–404, hier 401.

[9] Vgl. Erste Stellungnahme, in: O. Schreuder u. a., Gemeindereform – Prozeß an der Basis (Freiburg 1970) 61–93.

[10] Pastoraltheologische Informationen, hrsg. vom Beirat der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen, Folge 6 (1978) 76–92.

[11] E. Eichmann – K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 2 (Paderborn 1950) 96 f.

[12] Vgl. zum Folgenden P. J. Cordes, Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester" (Frankfurt 1972) 178 ff., 240 ff.

Hans Kramer

Verantwortung - ethisch und christlich

Die Konzeptionen von Verantwortung gehören in der Ethik mit zu dem, was am wenigsten geklärt ist. Als anschaulicher Beleg kann die häufig zitierte Benennung dienen, die das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" gibt: „Verantwortung: das Aufsichnehmen der Folgen des eigenen Tuns, zu dem der Mensch als sittliche Person sich innerlich genötigt fühlt, da er sie sich selbst, seinem eigenen freien Willensentschluß zurechnen muß. Die Zurechnung der Tat begründet die Schuld des Täters und diese seine Verantwortung."[1] Hier sind einige Elemente aufgeführt, die zum angesprochenen Problemkreis gehören; ihre Zuordnung ist jedoch in keiner Weise stimmig. Diese Vorstellung wird an Unschärfe nur noch von der Alltagssprache übertroffen. Dennoch besteht in der Öffentlichkeit und in der Wissenschaft die Überzeugung, daß mit „Verantwortung" eine ganz entscheidende Konzeption angesagt ist, sowohl für das Ethos der einzelnen Person als auch für die philosophische Ethik und die theologische Ethik bzw. die Moraltheologie.

Vom Pflicht-Ethos zum Verantwortungs-Ethos

In der Geschichte der ethischen Wissenschaften ist eine deutliche Tendenz festzustellen vom Pflicht-Ethos hin zu einem Verantwortungs-Ethos. In der neu aufgekommenen allgegenwärtigen Rede von Verantwortung spricht sich eine neue Welt- und Lebenserfahrung aus. Es wurde zu einem neuen Elementarwort in der Umgangssprache und weckt die Erwartung, daß es in der philosophischen Reflexion zu einem Grundbegriff geformt und präziser gefaßt werden kann. Das Wort Verantwortung „hat, insbesondere seit dem ersten Weltkrieg, ein solches Gewicht und eine solche Vertiefung gewonnen, daß wir mit Recht von ihm als einem neuen Grundwort unserer Sprache reden, wenngleich wir heute noch weit davon entfernt sind, Verantwortung als philosophischen Grundbegriff hinreichend formulieren zu können. Offensichtlich tritt Verantwortung im allgemeinen sittlichen Bewußtsein an die Stelle, die bisher die Pflicht eingenommen hat, und vielleicht drückt sich der Wandel des geschichtlichen Ethos nirgends deutlicher aus als in der zunehmenden Einschränkung, ja Herabsetzung des Begriffs der Pflicht und der gleichzeitigen Betonung und Vertiefung des Begriffs Verantwortung."[2]

In der evangelischen theologischen Ethik zeigt sich das gleiche Bemühen, vom Pflicht-Ethos weg hin zu einem Verantwortungs-Ethos zu gelangen. Ein Zeuge ist der evangelische Ethiker K. E. Løgstrup: „War in der . . . theologischen Ethik des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts weithin der Begriff der Pflicht von fundamentaler Bedeutung, so wurde in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg der Begriff der Verantwortung als grundlegend hervorgehoben . . . Die Theologen des 19. Jahrhunderts glaubten mit dem Begriff der Pflicht ein wesentliches Element des Evangeliums erkannt zu haben, während die Theologen des 20. Jahrhunderts den Begriff der Verantwortung als ein Schlüsselwort zum Verständnis des Evangeliums betrachten."[3] In einem Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie hat M. Müller das Verhältnis von „Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit" untersucht und festgestellt: der Weg führte von einer juristisch konzipierten Erfolgshaftung, welche die Gesinnung und Haltung der Person nur unzureichend beachtet, zur ethischen und personalganzheitlich verstandenen Verantwortung.

Verantwortung ethisch

Bei dem hohen emotionalen Gehalt und der erheblichen Unschärfe des Wortes Verantwortung, das ein Schlagwort der Alltagssprache geworden ist, empfiehlt es sich, eine semantische bzw. lexikalische Klärung zu unternehmen, um zu einer Präzisierung dessen zu kommen, wovon genau die Rede ist.

Das Ausmaß der Verwirrung zeigt sich schon bei unsystematischer Durchsicht des Sprachgebrauchs. Wer sagt, er „übernehme" oder „trage Verantwortung", der fordert damit Respekt ein, und er verlangt oft gleichzeitig damit entweder Zurückhaltung oder aber tatkräftige Unterstützung. Wer „zur Verantwortung gezogen" wird, hat rechtlich die Folgen eines negativen Geschehens zu tragen. Eine „moralische Verantwortung" unterscheidet man von der „öffentlichen Verantwortung" und hebt die Gewissens-Verantwortung ab vom Bereich des Rechts. Terroristen übernehmen „Verantwortung" für Mordanschläge, d. h. sie bekennen sich als die kriminellen Verursacher. Ein Politiker oder Wirtschaftsführer erklärt, Verantwortung für negative Vorkommnisse oder grobe Fehler in seinem Ressort zu übernehmen und tritt zurück, was dann bewirkt, daß er weiterer Rechenschaftsablagen ledig ist und sachlich für keine Folgen aufzukommen hat. Mancher, der ankündigt, er sei bereit, Regierungsverantwortung zu übernehmen, spricht oft im Folgesatz aus, daß er die Macht im Staat haben will. Die wenigen Beispiele zeigen eindringlich, daß die hohe affektive Aufladung der Begriffe in der Alltagssprache eine ethische Diagnose erschwert.

Die lexikalische Erhebung der Wortgeschichte weist klarere Bahnen und zeigt, daß „verantworten" und „Verantwortung" Begriffe aus den dialogischen Vor-

gängen des Rechtslebens sind. Das Verb „verantworten" ist Übersetzung des lateinischen „respondere" und „probare". „Re-spondere" hat die Grundbedeutung von versichern, versprechen und antworten. In „jus respondere" ist es das amtliche Rechtsprechen des Richters. In einer zweiten Bedeutung heißt respondere: im Antwortgeben sich verteidigen. „Probare", die zweite Bedeutungsquelle für das Verb „verantworten", bedeutet: nach Prüfung etwas gutheißen, den Nachweis liefern, auch: jemand durch Beweise als Missetäter überführen.

Deutsche Verbformen sind im Mittelhochdeutschen belegt. Sie werden hergeleitet vom gotischen „andawurdi", d. i. Gegenwort, Gegensage. Weil die gerichtliche Klage als Frage aufgefaßt wird, heißt verantworten: vor Gericht im Antwortgeben sich verteidigen, rechtfertigen und entschuldigen; aber es bedeutet auch ganz schlicht im Gespräch: eine Frage be-antworten.

Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erscheint das Substantiv „Verantwortung" im Sinn der Apologie als die Handlung des Für-sich-Antwort-Gebens. Verantwortung ist also ein Nomen actionis; es bezeichnet den Akt und Vorgang des rechtlichen und rechtfertigenden Antwortgebens. Erst im Neuhochdeutschen kommt das Adjektiv „verantwortlich" auf. Am Ende der Wortentwicklung wird die Person verantwortlich genannt, die begründend und rechtfertigend Antwort geben kann oder geben muß [4].

Das Wort Verantwortung wird also vom sprachhistorischen Befund als sehr spezialisiert ausgewiesen: als dialogisch-personal, im Gegensatz zum irritierenden Sprachgebrauch der Gegenwart. Der Vorgang des personalen Antwort-Gebens-für steht im Blickpunkt. Auf diesen Sachverhalt ist sorgfältig Wert zu legen, wenn in dem ethischen Suchen der Gegenwart mehr Klarheit gewonnen werden soll.

Weltauffassungen im Pflicht- und im Verantwortungsdenken

Der geistesgeschichtliche Kampf in der abendländischen Ethik gegen die Gefahren der Veräußerlichung und Verrechtlichung kann von unterschiedlichen Aspekten her interpretiert werden: als Humanismus, Individualismus, Personalismus, Existentialismus oder Antiinstitutionalismus – immer aber ist er auch zu sehen als aktives Besorgtsein um die Freiheit der Person und ihre Gewissensorientierung. Zunächst implizit und später auch ausgesprochen geht es letztlich um eine vertiefte, d. h. personalere Konzeption von Verantwortung gegenüber einer Pflicht-Ethik, in der vom Außenaspekt her geurteilt wird.

Es gibt zweifellos ranghohe Pflicht-Konzeptionen in der Ethik, wie den stoisch-ciceronianischen Entwurf oder die schon eindeutiger personalisierte Tugend-Ethik innerhalb des Ordo-Denkens des Mittelalters. Heute wird das einspurige Pflicht-Ethos abgewehrt, weil es gesehen wird als verbunden mit Statik,

allseitiger Reglementierung, Befehl von oben, Gängelung der Spontaneität, Ausschaltung von Sachbezogenheit, Beschränkung der Freiheit des eigenen Wollens und Gewissens. In diesem Widerstreben zeigt sich ein berechtigtes Grundanliegen.

Wenn man *„Pflicht"* als ethische Grundorientierung annimmt, sind drei Elemente einer Weltauffassung vorausgesetzt, die in der Ausschließlichkeit wie in früheren Zeiten für das ethische Heute nicht mehr vertretbar sind. Vorausgesetzt ist erstens ein *Ordo* als Ordnungsbasis oder Ordnungssystem. Man nimmt übereinstimmend einen überzeitlichen, an sich bestehenden Verpflichtungsgrund an. Dieser undiskutiert akzeptierte Ordo kann ausgelegt werden in ein übersichtliches System von Gesetzen, die das menschliche Handeln regeln. Dieser Ordo ist in der Geschichte unterschiedlich benannt worden. Man sah ihn in Gottes Wesen, Gottes Willen, der Naturordnung, dem natürlichen Sittengesetz, dem Vernunftgesetz, dem absoluten Geist, der Staatsraison oder anders. Zweitens ist im ethischen Pflichtdenken *Freiheit* vorausgesetzt, diese aber eng verstanden als Freiheit nur zum Gehorsam. Der Mensch ist ein nur vernehmendes Wesen. Er hat nicht die Vollmacht zu persönlicher und individueller Disposition für sein Leben, aber auch nicht das Recht, den ihm vorgegebenen Ordo zu hinterfragen. Die dritte, bislang besonders verborgen gebliebene Voraussetzung für Pflicht als ethische Grundorientierung ist die *Promulgation*, d. h. die gesetzhafte Formulierung der Handlungsanweisung aus der vorgegebenen Ordnung durch einen Ordnungshüter oder Gesetzgeber. Durch die Formulierung, welche die „Obrigkeit" leistet, wird die vorgegebene Welt- und Sachordnung zu einem Gesetz, das nun mit bindendem Anspruch die Person trifft. In einer solchen Konzeption wird infolge einer anthropologischen Vernachlässigung konsequent nicht von Verantwortung, sondern von „Zurechnung" gesprochen, wie etwa bei Kant von „imputatio" die Rede ist, wenn aus der Sicht der Gegenwart die Benennung von Verantwortung erwartet wird[5].

„Verantwortung" als ethisches Konzept kann sinnvoll nur vertreten werden, wenn die folgenden drei Voraussetzungen in der Gesamtwirklichkeit für den Menschen als gegeben anerkannt werden. Zum ersten müssen *Möglichkeiten* einfachhin gegeben sein. Ohne daß es Gestaltbares, Beeinflußbares und Veränderbares in der geschichtlichen Welt und in der Person selbst gibt, hat Verantwortung keinen Wirkraum und keinen Sinn. Als Zweites gehört dazu ein vernehmbares *Soll*, ein Auftrag und eine Verbindlichkeit, den Kosmos und die Geschichte, die Welt und die Person zum Besseren zu verändern. Als Drittes setzt Verantwortung ein *dialogisches Ich* voraus, das nicht nur im Hören steuerbar ist, sondern vernimmt und ebenso als ein beanspruchbares Aktionszentrum mit der Wirklichkeit, mit Personen und Dingen in Gespräch eintritt, also anspricht und Antwort gibt. In diese Konzeption werden Geschichtlichkeit, eigenständige Würde und Sprache als Grundkategorien neuzeitlichen Personverständnisses eingebracht[6].

Ist Verantwortung im wesentlichen Selbstverantwortung?

N. Hartmann hat in seiner Ethik die Selbstverantwortung als das entscheidende Phänomen provokativ herausgestellt: „... alle ethische Verantwortung ist im Grunde Selbstverantwortung, d. h. Verantwortung nicht nur seiner selbst, sondern auch vor sich selbst."[7] Auch W. Weischedel hat in seiner meisterlichen, Heidegger verpflichteten Analyse der Verantwortung die Selbstverantwortung im Vergleich mit der sozialen und der religiösen Verantwortung als die Grundform aller Verantwortung benannt. Diese individualistische Interpretation aus dem Jahr 1933, die einen selbstherrlichen Autonomismus in der Ethik fördert, widerruft Weischedel 1972: „Das Selbst der Selbstverantwortung ... hat vielmehr aus sich selber heraus eine Verbindung zur Welt des Menschen, zur Mitmenschlichkeit, ... eben jenes Selbst, vor dem sich der Selbstverantwortliche verantwortlich weiß, ragt in die Region hinein, in der die religiöse Verantwortung zu Hause ist."[8] Die Denkhorizonte und Denkmöglichkeiten des Abendlands haben sich gewandelt, vor allem aufgrund der sozialgeschichtlichen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte.

In ihrer Struktur erscheint Verantwortung zunächst zweipolig. Das Ich und sein Verhalten machen den subjektiven Pol aus. Es wird die Beziehung beurteilt, die zwischen dem Ich-Selbst und seinem Verhalten besteht, denn das Ich geht in seinem Verhalten nie vollständig auf. Die Beurteilung geschieht angesichts einer Instanz, von der aus das Verhalten des Ich bewertet wird. Die Instanz, von der her die Maßstäbe zu gewinnen sind und vor der Rechenschaft abzulegen ist, bildet den objektiven Pol. Durch die hörenden, befragenden und gestaltenden Aktionen des Ich bewirkt die verantwortliche Person, daß die Pole weitgehend zusammenrücken[9].

Es gibt nicht nur die Verantwortung vor Norminstanzen, sondern auch für die jeweiligen Norminstanzen. Das aber besagt nicht Selbstherrlichkeit der Person. Verantwortung erscheint nur auf den ersten Blick bipolar. Sowohl die Norminstanzen selber als auch deren Forderungen und ebenfalls das Urteilsvermögen und die Handlungsfähigkeiten des Subjekts sind lebensgeschichtlich und sozial vermittelt. Der Verantwortliche ist verantwortlich immer im sozialen Kontext. Kritisch geprüfte „Rollen"-Konzepte können die Sozialbeziehungen näher präzisieren. Die Befähigung zur Verantwortung ist vielfältig verankert[10].

Die Konzeption des Verantwortungs-Ethos wäre nicht denkbar ohne die Impulse der christlichen Glaubensbotschaft, die das neuzeitliche Welt-, Mitwelt- und Personverständnis entscheidend inspirierte, wenn auch historisch gesehen auf verschlungenen Pfaden. Von der Theologie her muß profunde Kritik an Weischedels Analyse geübt und seine Phänomenologie korrigiert werden, da es ethisch und vor allem moraltheologisch zwingend notwendig ist, den Menschen und Christen als Mitmenschen und Mitsein mit anderen zu sehen. Das Glaubens-

wissen benennt die religiöse Herkunft und Zukunft des Menschen. Die Person, die verantwortungsbereit leben will, sich beanspruchen lassen will und sich fragend engagiert, ist ein verwiesenes Ich, eine letzt-verantwortlich vor Gott stehende Person. Jede Selbstverantwortung ist somit auch religiöse Selbstverantwortung und darf nicht aus der Mitmenschlichkeit abgelöst gedacht werden[11].

Verantwortung als Einstehen vor Gottes Richterstuhl?

Allerdings muß man sich dessen bewußt sein, daß im katholischen Lebensbereich gerade durch katechetisches Bemühen und durch die Liturgie ein forensisches Verständnis von Verantwortung vor einer äußeren Gerichtsinstanz unterstützt worden ist. Dabei wurde der Gedanke der „imputatio", der Zurechnung aus Unterlassung einer Pflicht favorisiert.

Illustrierend sei an die Sequenz „Dies irae" erinnert, die aus der apokalyptischen Dichtung des 13. Jahrhunderts stammt und 1570 in die römische Liturgie bis nach dem Zweiten Vatikanum eingegliedert wurde. Es wird die Vorstellung eines göttlichen Tribunals mit der gerichtlichen Frage nach Gesetzesbefolgung heraufbeschworen:

„Welch ein Graus wird sein und Zagen,
Wenn der Richter kommt mit Fragen,
Streng zu prüfen alle Klagen . . .

Schaudernd sehen Tod und Leben
Sich die Kreatur erheben,
Rechenschaft dem Herrn zu geben . . .

Und ein Buch wird aufgeschlagen,
Treu darin ist eingetragen
Jede Schuld aus Erdentagen."

Diese Vorstellungen von einer recht irdisch gedachten Gerichtsverhandlung passen nicht zum Gottesbild vor allem der neutestamentlichen Offenbarung wie auch nicht zur biblischen Anthropologie. Denn die weist auf, daß das christliche Ethos aus Gesinnung und Innerlichkeit lebt.

In der Moraltheologie ist die dogmatische Gotteslehre und Eschatologie mit ihrem biblischen Fundament ernst zu nehmen und einzubringen, um die groben oder weniger groben Vorstellungen zu korrigieren, als sei Gott als Vertreter seines eigenen Strafgesetzes zunächst innerweltlich unterwegs, um zu protokollieren und später dann die Abrechnung aufgrund festgehaltener Gesetzesübertretungen aufzumachen. Solches Denken in den Kategorien von einem Richter-Gott unterstellt den Christen in seiner Sittlichkeit einem heteronomen Herrschaftsdiktat.

Die Formel von der „theonomen Autonomie", die am Ende einer langen Debatte in der neueren Moraltheologie geprägt worden ist, erscheint eher geeignet, die sittliche Selbst- und Eigenständigkeit des Christen in einer dialogischen Verantwortung zu benennen, ohne das im Mysterium der Gnade geschenkte Mit-Sein Gottes zu unterschlagen.

Die biblisch begründeten Bildworte vom Gericht sagen aus, daß dem Menschen nach der Lebenszeit in Ungewißheit und Wagnis sich nun sein Lebensentwurf und Lebensverlauf als zu Gott gehörig oder von ihm abgewandt darstellt. Sich so am Lebensende vor Gott glaubensanalytisch zu erkennen und ohne Ausweichen anzuerkennen, heißt, sein Tun und Gewordensein in der Welt, mit den Menschen und vor Gott nicht nach starren Gesetzen, sondern nach der Maßgabe von Glaube und Liebe endgültig werten.

Es steht nicht eine Befragung über Normen und Gesetze an, es wird nicht überprüft, ob der Mensch sie in der Welt- und Einzelgeschichte appliziert hat, und wenn nicht, daß sie jetzt in Lohn und Strafe ihre unausweichliche Durchsetzung finden. Es geht vielmehr um die existenzbestimmende Einsicht, ob einer die Liebe, die in Christus welthaft geworden ist, angenommen hat für sich und ob man ihren Impuls weitergetragen hat für andere und für die Welt. Annahme der Erlösung und des durch die Kirche vermittelten Heils sind zum einen Inhalt der Verantwortung des Christen; zum anderen hat er am Endpunkt seines irdischen Weges existentiell dafür einzustehen, wie er als Mensch in der plural-dialogischen Situation den „Kairos" in glaubender Liebe erfinderisch den Schwestern und Brüdern gegenüber ergriffen hat. Das ist „Gericht". Recht verstandene religiöse Verantwortung besagt somit gerade dies: daß die Person in sittlicher Selbst- und Eigenständigkeit jeweils dialogisch und situativ in der Welt steht. Der Umgang des Ich mit sich selbst, mit dem Du, dem Wir der Welt und Gottes Angeboten qualifiziert die Person am Ende ihres Lebens in alle Ewigkeit.

Biblische Perspektiven

Im moraltheologischen Bemühen der Gegenwart kommt der Besinnung auf die biblischen Fundamente besondere Bedeutung zu. Israel deutet im theologischen Blick auf die Vergangenheit in den Genesis-Texten den Menschen von Gott beschenkt und als Beschenkten verpflichtend zur Verantwortung angerufen. Er ist mit Aufträgen in die Welt-Zeit gestellt und hat sich sowie sein Tun zu verantworten. Die von Gottes Liebe und Fürsorge gestiftete Partnerschaft im Bund beläßt alle freie Initiative und Souveränität beim heilschaffenden Gott, aber Gottes Aktion ermöglicht und fordert im angesprochenen Menschen die zu verantwortende Reaktion als gläubige Initiative in der Welt.

Die Evangelien und Paulus betonen die Freiheit und Initiative des anrufenden

Gottes vorrangig, so etwa im Gleichnis vom Barmherzigen Vater oder dem Gleichnis von den Tagelöhnern wie auch, wenn es bei Paulus heißt, daß Glaube Gnade und freies Geschenk Gottes ist. „Gott gibt das Maß des Glaubens" (Röm 12,3) und der Glaube ist Charisma (1 Kor 12,9). Die Freiheit des Anrufenden ist gewahrt, doch der Angerufene ist eingefordert. Glauben selbst schon ist Anerkenntnis und Ja-Sagen im „Gehorsam des Glaubens" (Röm 1,5; Gal 3,2; 5). Somit ist schon die Antwort des Menschen auf Gottes Wort im Glauben verantwortliche Entscheidung und Tat. Das setzt sich fort und bewährt sich als „Glaube, der in der Liebe wirkt" (Gal 6,5). Aus dem Glauben geht das Werk hervor (1 Thess 1,3), und ohne die Liebe als verantwortliche Praxis ist die Rede vom Glauben leerer Schall (1 Kor 13).

Die Gottesreich- und Umkehr-Botschaft der Synoptiker steht zu Recht im Mittelpunkt des Interesses, und es erscheint legitim, die heutige sittliche Konzeption von der Verantwortung dort einzubringen. Die Botschaft von der Gottesherrschaft war Zentrum der Verkündigung Jesu. Diese Zuwendung Gottes verlangt und ermöglicht für den Glaubenden hier und heute die radikale Zuwendung zum Mitmenschen. „Wo Gottes endgültige Heilsentschlossenheit proklamiert wird und wo Gott in der Verkündigung und in der Person des Proklamators dem Menschen unter bedingungsloser Annullierung seiner Schuldvergangenheit entschieden das Heil zuwendet, wird der Mensch selbst zu einem neuen Handeln aktiviert. Die erfahrene radikale Güte des eschatologisch handelnden Gottes begründet, ermöglicht und fordert vom Menschen radikale Güte gegenüber seinem Mitmenschen."[12] Die Antithesen der Bergpredigt und die christlichen Praxis-Traditionen, die Mt 24/25 in den apokalyptischen Kontext gestellt werden, sind Beispiele der radikalen Zuwendung zum Mitmenschen, in der Gott, der Mitmensch und das Ich-Selbst je aktuell neu die Situation und Motivation bestimmen und verantwortliches Handeln in radikaler Güte ermöglichen.

Die Vertiefung der Sittlichkeit, die Jesus durch die Proklamierung eines Gesinnungs-Ethos aus dem Herzen schafft, bleibt ein immer neuer Impuls, der z. B. in der systematischen Theologie von Clemens von Alexandrien bis zu den Moralsystemen des 17. und 18. Jahrhunderts hin aufgenommen wurde, vom ethischen Denken in Gesetzes-Kategorien mit seiner Außen-Orientierung an der Tat loszukommen und die verantwortliche innere Disposition im Handeln der Christen zu fordern.

Verantwortung in der Kirche: Hören und riskante Rückfrage

Findet das Pathos, mit dem aus der Orientierung an den biblischen Schriften eine Ethik der Verantwortung eingefordert wird, Echo in der Kirche von heute? Der katholischen Kirche wird konstant und immer wieder die Tendenz zu einer

Gesetzesmoral vorgeworfen. Tatsächlich zeigt sich schon im Neuen Testament in den Pastoralbriefen ein Überlieferungsstrom, der in diese Richtung Aufmerksamkeit und Bedenken weckt: Verantwortung des einzelnen und der Gemeinde besteht nach diesem Verständnis wesentlich in der Bewahrung des Überlieferten; dem entspricht dann der ordentliche Lebenswandel. Der Gemeindeleiter wird zum Hüter der Tradition.

Zu eben diesem Problempunkt hat sich die Kirche im Zweiten Vatikanum artikuliert und Aussagen zugunsten eines aus Verantwortung gestalteten Lebens der Christen vorgelegt, die es wert sind, bekannter zu werden als sie es sind. Eine Überprüfung der Konzilsdokumente, ob vorrangig die pflichtige Schuldigkeit betont oder aber die Verantwortung angesprochen wird, bringt ein überraschend eindeutiges Ergebnis. Es wird nicht eine ausdrückliche Lehre über Verantwortung vorgelegt, es zeigt sich aber eine eindeutige Konzeption aus einem umfassenden Verständnis von Verantwortung.

Verantwortung und sittliche Reife sind einander zugeordnet: „Immer größer wird die Zahl der Männer und Frauen jeder gesellschaftlichen Gruppe und Nation, die sich dessen bewußt sind, selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein. Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit, was ohne Zweifel für die geistige und sittliche Reifung der Menschheit von größter Bedeutung ist“ (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 55).

Das in der vorangehenden Epoche der Kirchengeschichte wohl gegebene Denken in den Dimensionen von Pflicht und Gesetz und vor allem autoritativer Lenkung ist überholt: „Die Laien sollen wie alle Gläubigen das, was die geweihten Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer und Leiter in der Kirche festsetzen, in christlichem Gehorsam bereitwillig aufnehmen nach dem Beispiel Christi, der durch seinen Gehorsam bis zum Tode den seligen Weg der Freiheit der Kinder Gottes für alle Menschen eröffnet hat . . . Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen . . . In den Laien wird so der Sinn für die eigene Verantwortung gestärkt, die Bereitwilligkeit gefördert . . .“ (Konstitution über die Kirche, Nr. 37).

Weil das christlich-kirchliche Ethos ein im gläubigen Hören gegründetes, aber zugleich rational vermitteltes Ethos ist, können in der Kirche die Normfindung, Normbegründung und Normvorlage nicht ohne Rückfrage geschehen. Christlich-sittliche Weisungen haben Gründe und Hintergründe, die in der Gemeinschaft der Christen befragbar und benennbar sein müssen. Auch in der Kirche gibt es die andernorts bekannten Tendenzen, die in allen sozialen Gruppen auftreten, nämlich das lebendige Hinterfragen durch wache und verantwor-

tungswillige Glieder der Gruppe als störend abzuwehren. Ethische und gläubige Gründe stehen dafür – einige sind recht deutlich in den Konzilstexten angesagt –, daß die Gläubigen allgemein, gläubige Wissenschaftler und die Hirten selber zu riskanter Rückfrage berechtigt und beauftragt sind.

Mit diesen Skizzen wird sichtbar, wie das Umfeld menschlich und christlich strukturiert sein muß, damit christliche Verantwortung gelebt werden kann. Christliche Erfahrung, individueller und gemeinschaftlicher Art, aktuell und aus der Geschichte vermittelt, ist eine der wichtigsten Vorgegebenheiten, die zu Recht gegenwärtig neu diskutiert wird. Weiterhin wird christliche Mündigkeit in immer neu zu erstellender Relation zum christlichen Gehorsam in ihrer Werthaftigkeit erkannt. Mit dem Begriff der „Zuständigkeit" wird man das Feld der möglichen Verantwortung eines Menschen in etwa benennen können und damit unangemessene Ausdehnungen wie auch Einschränkungen vermeiden helfen[13]. Die Gewissensbedeutung, die das Konzil so deutlich herausgearbeitet hat und die in der gegenwärtigen Diskussion in den Hintergrund gerät, stützt eine solide Konzeption christlicher Verantwortung.

Eine präzisierende Benennung dessen, was Verantwortung im gegenwärtigen Verständnis sein kann, läßt sich wie folgt geben: *Verantwortung im christlich-sittlichen Verständnis ist die Haltung der Person, in der sie bereit ist, aus einem dialogischen Prozeß des Gefragtwerdens und Fragens ihre erfahrenen Möglichkeiten zu Person- und Weltgestaltung aus Reflexion im Glauben zu ergreifen gemäß ihrem persönlichen Wertkonzept, im Wissen um die Folgen und im Willen, für Haltung und Tun personal einzustehen*[14].

Das vorgelegte Konzept von christlicher Verantwortung ermöglicht es, zwei zuweilen mit der Tendenz zum Negativen geführte Basisdiskussionen in der katholischen Ethik vor Extremvarianten zu bewahren: einmal die Debatte um die Normbegründung und zum anderen den Streit um die sogenannte „Autonome Moral". In beiden Problemfeldern zeigen sich sowohl eine besondere intellektuelle Höhenlage der Fachdiskussion als auch eine gleichzeitige Auswirkung bis in die alltägliche Praxis der Christen und auch der beamteten Leiter in der Kirche. Dabei zeigen sich die alternativen Gefahren sowohl des Subjektivismus bzw. der geschichtsvergessenen Beliebigkeit als auch des Autoritarismus bzw. des heute so genannten Traditionalismus. Weil das Verantwortungs-Konzept ein christlich begründetes Hören und Fragen voraussetzt und auf eine wache Beachtung der Offenbarungsbotschaft, des Ich und des Du – und das in Geschichte – drängt, lassen sich von daher beruhigende Abklärungen in der Theorie-Diskussion herbeiführen.

Darüber hinaus zeigen sich Konsequenzen für die Praxis. Das moralpädagogische Bemühen wird in Zukunft mit Vorrang darauf ausgerichtet sein müssen, zur sittlichen Selbständigkeit zu führen, weil nur aus dieser wohlverstandenen Selbständigkeit ein Verantwortungsethos zu leben ist. Ermöglicht und

gesichert wird die sittliche Selbständigkeit durch Haltungen wie Wahrhaftigkeit, Sachlichkeit, Demut, Wachheit, Klugheit, Tapferkeit und Stolz im Sinn von Selbstbewußtsein. Was in dieser Weise mit Begriffen benannt ist, die aus der ethischen Tradition stammen, wird in den verschiedenen anthropologischen und pädagogischen Schulen unterschiedlich konzipiert. Mit Hilfe der von dort her gegebenen neuen Einsichten kann eine moralpädagogische Engführung verhindert werden. Eine umfassend arbeitende Moraltheologie ist in der Lage, eine Korrektur der verschiedenen anthropologischen Entwürfe zu leisten, die in die moralpädagogische Diskussion eingebracht werden. Die Moraltheologie ist dazu befähigt, einmal wegen des in ihr aufgehobenen abendländischen Kulturerbes, aber auch wegen ihrer umfassenden humanen Kompetenz, die sie daraus bezieht, daß sie geprüfte und rezipierte Anthropologien aus der Philosophie aufgenommen hat. Dann wird man sich nicht scheuen, gegenwärtig diskutierte anthropologische Konzepte je nach Wahrheitsgehalt und Bedarf heranzuziehen und ihre Einsichten neu fruchtbar machen. Das moralpädagogische Ziel: Befähigung zur Verantwortung lohnt die Mühe.

ANMERKUNGEN

[1] Hrsg. v. J. Hoffmeister (Hamburg ²1955).

[2] J. Schwartländer, in: Hdb. phil. Grundbegr. (München 1973 f.) Bd. 6, 1577–1588, Zit. 1577.

[3] K. E. Løgstrup, in: RGG, Bd. 6 (Tübingen 1962) 1254–1256, Zit. 1255.

[4] J. u. W. Grimm, Dt. Wb. 12.1 (Leipzig 1956) 79–82; M. Lexer, Mittelhd. Wb., Bd. 3 (Leipzig 1978) 69 f.

[5] E. v. Schenk, Die anthropologische Kategorie der Verantwortung, in: Studia philosophica, Jb. d. Schweiz. Phil. Ges., Bd. 16 (Basel 1956) 165–190.

[6] Vgl. J. Schwartländer, a. a. O. 1581 f.

[7] N. Hartmann, Ethik (Berlin ²1935, ¹1925) 672.

[8] W. Weischedel, Das Wesen der Verantwortung (Frankfurt ³1972, ¹1933) 7.

[9] Vgl. F. Buri, Besinnung über Verantwortung, in: Universitas 30 (1975) 947–955.

[10] Die „Verantwortungsethik", die M. Weber gegen die „Gesinnungsethik" propagierte (Gesammelte politische Schriften, Tübingen ²1958, 539–547), ist unter die verfehlten autonomistischen und solipsistischen Konzeptionen zu rechnen, denn sie ist in Hinsicht auf den Politiker machiavellistisch konzipiert. Die verfälschte Rezeption seiner Ansichten im katholischen Bereich scheint zurückzugehen auf W. Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Düsseldorf 1953) 91–98.

[11] R. Egenter, Wagnis in Christo (Regensburg 1936).

[12] H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu (Würzburg 1978) 292 f.

[13] G. Picht, Der Begriff der Verantwortung, in: ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung (Stuttgart 1969) 318–342.

[14] Beim gegenwärtigen Stand der Diskussion ist es mehr als schwierig, Verantwortung „auf den Begriff zu bringen". Eine mögliche Begriffsexplikation ist diese: „Verantwortung im theologisch-sittlichen Verständnis ist die Haltung der Person, in der sie den erlebten situativen Aufforderungsgehalten vor sich und anderen handelnd gerecht zu werden versucht, nach dem Maß ihrer wahrgenommenen Möglichkeiten aus Reflexion im Glauben und in Übereinstimmung mit ihrem handlungsbezogenen Wertkonzept." Diese begriffliche Fassung, für die ich Herrn P. Kohl zu Dank verpflichtet bin, ermöglicht das Gespräch mit den anderen anthropologischen Wissenschaften.

UMSCHAU

Wider die Ächtung der Leistung

Ein Anstoß zur realistischen Begründung der Pädagogik

Zu den am meisten umstrittenen Begriffen der Erziehungswissenschaft gehört gegenwärtig das Prinzip Leistung. Es ist eine unaufgebbare Grundlage des Schulwesens in der Demokratie, daß Berechtigungen und Aufstiegsmöglichkeiten an erwiesenen Verdienst, d. h. an erbrachte Leistungen gebunden sind und nicht nach Gesichtspunkten wie soziale Herkunft, finanzielle Ausstattung oder politischen Einfluß verteilt werden dürfen. Diese unaufgebbare Grundlage hat das Leistungsprinzip jedoch nicht davor geschützt, Opfer diffamierender und seine völlige Beseitigung anstrebender Kampagnen zu werden. Eine große Gruppe von Kritikern schiebt ihm die Schuld am krankmachenden Schulstreß der Gegenwart zu, eine andere diffamiert Leistung als das Instrument der bürgerlichen Pädagogik, mit dem junge Menschen im Gegensatz zu ihren Interessen und Bedürfnissen früh und unwiderstehlich in den Mechanismus kapitalistischer Ausbeutung eingefügt werden.

In dieser Situation macht ein Buch den bemerkenswerten Versuch, die Frage der Leistung aus dem ideologischen Streitfeld herauszuführen und sie daraufhin zu überprüfen, ob sie nicht Grundlage einer pädagogischen Neuorientierung überhaupt sein kann[1]. Der Autor, Ernst Höhne, war lange Jahre Leiter der Gymnasialabteilung im Bayerischen Kultusministerium. Er bringt in seinem Ansatz nicht nur Ergebnisse sachlogischer und literarischer Analysen, sondern verklammert diese durch praktische Erfahrungen aus Schulalltag, Bildungsverwaltung und langjähriger Reformpraxis mit der gegenwärtigen Wirklichkeit des Schulwesens.

Der Autor setzt sich das Ziel, die Dimension der Leistung als eines zeitlosen Grundbegriffs von Schule und Bildung, der gegenwärtig nur polemisch behandelt wird, in eine vorurteilsfreie und nur auf die Sache bezogene Analyse mit Konsequenzen überzuführen. Weil ihm Schule in verschiedenen Verantwortungsbereichen Lebensinhalt bedeutet, ist jede Seite durchsetzt von Erfahrungen und unmittelbaren Einsichten, gewonnen auf den verschiedenen Verantwortungsebenen des Schulwesens; die Untersuchung bleibt nicht ein distanziertes Umgehen mit formalen und logischen Argumentationsfiguren. Zwischen den Zeilen wird abwechselnd sichtbar der Altphilologe und Lehrer, der Schulleiter, der Beamte, der in der bewegtesten Phase der Reform die Bedürfnisse der Schulen in überregionalen Gremien vertreten hat, zusammengenommen der distanzierte, geistig selbständige, zur unbefangenen Kritik fähige theoretische Kopf. Höhne zeigt sich an zahlreichen Stellen unerwartet souverän, zur Kritik bereit, wo andere schematisch nur die eingespielten Mechanismen der Verteidigung üben, als Autor, für den die geistige Substanz einer Sache nie voll identisch ist mit der zufälligen zeitgenössischen Erscheinungsform.

Die Klärung, auf die der Autor in seinem Buch zugeht, sucht die Größe „Leistung" an der Berührungsstelle von Person und Gesellschaft auf. Dies bleibt innerhalb der gängigen Argumentationspraxis der Pädagogik, allerdings ist das Ergebnis überraschend. Die pädagogische Theorie hatte in den letzten Jahrzehnten durchweg ein gebrochenes Verhältnis zur Gesellschaft. Entweder war ihr Denken konsequent auf die Person bezogen, nicht selten in Verlängerung des autonomen Ich des deutschen Idealismus, und die Pädagogik erschöpfte sich unter dem Eindruck einer unaufhaltsamen Aushöhlung der Individualität und des Persönlichen in Gesten hilfloser und resignierter Abwehr, oder die Pädagogik hat ein

eigenständiges Denken und eine eigene Wertposition freiwillig preisgegeben und sich in Soziologie und kollektivistische politische Ideologie hineinverloren. Dem Autor geht es nicht um einen neuen Begriff von Gesellschaft; sein Anliegen ist es, die gegebenen gesellschaftlichen Grundverhältnisse, die konkrete Bedingungen von Erziehung und Bildung sind, sachgerecht zu prüfen, damit sein Geschäft, die Klärung pädagogischer Zusammenhänge, eine tragfähige Grundlage behält. Die Kernaussage: „Zum Leistungsprinzip gibt es in einer zivilisierten Gesellschaft keine Alternative" (15) ist für ihn kein Programm, sondern der nüchterne Ausgangspunkt seiner pädagogischen Argumentation.

Schon das Einleitungskapitel enthält die entscheidenden pädagogischen Aussagen: Zwischen der Jugend und der Erwachsenenwelt gibt es nicht die fundamentale Entfremdung, das prinzipielle Nichtverstehenkönnen, das viele Analytiker und Programmatiker unterstellen wollen, vielmehr existiert ein ungebrochener, selbstverständlicher Zusammenhang. „Es kann nicht verwundern, daß in einer Gesellschaft, in der Leistung zum Prinzip geworden ist, auch die Jugend von diesem Prinzip erfaßt wird" (15). Höhne sagt dies, wohl wissend, daß er zu dem Bild der Leistungsgesellschaft, das er im Eingangskapitel umreißt, noch die unerfreulichen pädagogischen Nebenwirkungen zu berichten hat, die Phänomene der Flucht vor der Gesellschaft, die Drogen, die Neurosen, das Krankwerden an der Gesellschaft.

Höhne bleibt an dieser Stelle, wo die meisten Autoren die Linie des Pädagogischen verlassen und zur Gesellschaftskritik übergehen, besonnener und differenzierender Analytiker. Für ihn tritt die Jugend in dieser Gesellschaft nicht schlechthin als erbarmungswürdiges Opfer auf. Er wählt Formulierungen, die die Jugend als distanziert und gleichzeitig beteiligt charakterisieren: „Auch die Jugend begreift ..., daß sich daran halten muß, wer einmal eine Funktion in diesem hochspezialisierten Getriebe ausüben will" (15). Von dieser Jugend wird „der Kreislauf von Leistung und Konsum als Faktum wahrgenommen" (15). Es läßt aufhorchen, angesichts einer Flut von Literatur, für die der Jugendliche nichts ist als verratene, zugrunde gerichtete Masse, die Jugend charakterisiert zu sehen als eine, die sich Fragen stellt und für die sich Fragen stellen, z. B. die, „... ob der junge Mensch nur seiner späteren Funktion zustrebt oder ob er Individuum genug ist, um dem Leben noch einen anderen Sinn abzugewinnen". Wird er sich an dem Konkurrenzkampf beteiligen, der ihm den besten Platz sichert, und wird er bis ans Ende durchhalten? „Wird er sich – auch gegen die Stimme seines Gewissens – dem Trend anpassen, um nicht anzustoßen, und bis zum Ziel vordringen?" (16). Solche Fragen umreißen eine realistische pädagogische Anthropologie, die der Erziehungspraxis der Gegenwart eine tragfähige Grundlage geben könnte, sich aber in den Wellen von Anpassung nach allen Seiten, denen die zeitgenössische Pädagogik unterliegt, nirgendwo als geistige Auffangstellung abzeichnet.

Eine Pädagogik, die realistisch bleibt, d. h. die Grundbedingungen ihrer Möglichkeiten erkennt und akzeptiert, unterliegt auch nicht der Gefahr, ihre Aufgabe zu verfehlen, nämlich Handeln am Kind und Heranwachsenden zu sein und dessen Angewiesensein auf Unterstützung schamlos auszunutzen, um im pädagogischen Raum fremde Ziele zu verfolgen. „Es ist ein fundamentaler Irrtum, zu glauben, man könne die Gesellschaft auf dem Wege über die Schule gewissermaßen im Vorgriff gestalten" (21). Mit einem solchen Bekenntnis zum eigentlich Pädagogischen sagt sich Höhne vom meisten los, was sich heute als Pädagogik ausgibt, genauer, er weist auf den Punkt hin, an dem Diktaturen und Ideologien die Linie der Pädagogik verlassen und an den die Pädagogik immer wieder zurückkehren muß, wenn sie ihre zeitlose Aufgabe unter wechselnden historischen Bedingungen erfüllen will.

Wer so vertraut ist mit den Strukturen des Bildungsvorgangs und so sicher im Festhalten der Grundverhältnisse, für den ergeben sich aufschlußreiche Durchblicke sowohl durch die historische wie die zeitgenössische Dimension des Bildungswesens und der Schulpraxis. Höhne verfolgt den Leistungsgedanken bis zum

Ursprungspunkt des abendländischen Schulwesens, der griechischen Welt, wo er eine Wurzel des zeitgenössischen Leistungsproblems im Agon findet, die sich über den Sport mit vielen Modifikationen in die gegenwärtige Realität hinein erstreckt. Im Verfolgen der Spur des Leistungsgedankens stößt Höhne auf den Wettbewerb, in dem Pädagogen zu allen Zeiten ein ambivalentes Instrument ihrer Tätigkeit gesehen haben, unentbehrlich einerseits, gefährlich andererseits.

In diesem Zusammenhang macht Höhne die Aussagen, die zu den wichtigsten seines Buchs überhaupt gehören, nämlich zur Aufgabe und Gestalt des Lehrers. Die Instrumente des Lehrers scheiden sich nicht in positive und negative. Der pädagogische Bereich wird von Gegebenheiten beherrscht, zu denen es keine Alternative gibt, die aber, je nachdem, wie sie angewendet werden, pädagogisch förderlich oder schädlich sind. Dieser Hinweis auf die Nuancen pädagogischer Praxis und das Entscheidenmüssen im Prozeß führt hinaus aus der unheilvollen Polarisation auch der zeitgenössischen Pädagogik. Bei Höhne ist der Lehrer kein Funktionär des Systems, vielmehr hat der Berufsstand seine Grundlage in einer unerschütterlichen pädagogischen Verantwortung. Nur vor Ort und ohne daß ihm jemand, ein System, eine Partei, eine Wissenschaft und eine Verwaltung die Entscheidung abnehmen könnten, muß der Lehrer entscheiden, wann eine Praxis pädagogischen Schaden stiftet und wann sie für den jungen Menschen vertretbar ist.

Mit der Sonde des Leistungsprinzips legt Höhne eine Reihe von Problembereichen des gegenwärtigen Schulwesens frei. Da ist die Leistungsmessung und der große Problemkomplex der Leistungsinhalte. Der intime Kenner der Praxis der Schulen wie auch ihrer politischen, kulturellen und sozialen Randbedingungen hat den Mitstreitenden wie den Nachfolgenden zu viel zu sagen und an Erfahrungen weiterzugeben, als daß es sich in die ästhetisch befriedigende Architektur eines konsequenten Gedankenaufbaus einfügen ließe. So sind die Kapitel über Leistungsmessung, Schulstreß, Numerus clausus nicht nur Glieder einer Gedankenkette, die der vielseitigen Behandlung des Leistungsgedankens gewidmet ist, sondern kompakte Kurzmonographien über diese Gegenstände, die dem Interessierten auch ohne die Anbindung an die Genealogie und Analyse des Leistungsprinzips Probleme aufhellen können.

Erst das fünfte Kapitel trägt die Überschrift, die nach geläufigem Muster bei anderen Autoren die erste wäre: „Das gestörte System". Höhne geht hier auf eine Reihe von Sachverhalten ein, die seinem pädagogischen Grundansatz nach nicht von vornherein, sondern durch Einseitigkeit und Übertreibung zur Gefahr geworden sind. Die kritische Auseinandersetzung mit der „Herrschaft der Zahl" (89 ff.) etwa bedeutet nicht die Forderung, wegen nachweislicher Mißerfolge und Fehlergebnisse empirischer Bildungsforschung diese für die Zukunft überhaupt auszuschalten und das Schulsystem wieder einem Laissez-faire oder einem pseudobiologischen „Wachstum" zu überlassen, sondern die Verstärkung der pädagogischen Position und der Fähigkeit der Pädagogen, ihre Grundsätze angesichts weithin aufgehellter quantitativer Zusammenhänge festzuhalten und in fälligen Entscheidungen durchzusetzen.

In einer realistisch gesehenen Pädagogik kann es nicht gelingen, die richtige Praxis auf der Ebene der Begriffsbestimmungen und systematischen Argumentation völlig zu sichern. Immer wieder sind es die Beteiligten selbst, vor allem die Lehrer, die vor Ort die Entscheidungen verantwortlich zu fällen haben. Weder Gerichtsurteile noch Verwaltungsakte können die pädagogische Entscheidung ersetzen. Bildung und Erziehung können in der Schule der Demokratie nicht auf das örtlich Vorschreibbare und administrativ Regelbare gestellt werden.

Die Zunahme der Staatstätigkeit im Bildungswesen ist für Höhne eine unwillkommene Folge der Massenverhältnisse und des massierten Strebens zu Aufstiegsstellen. Die notwendige Gleichbehandlung zwingt den Staat, als Schiedsrichter einzugreifen. Vielleicht kennt Höhne das Behagen vieler behördlicher Vorgesetzter nicht, mit dem sie formale

Regelungen auch in den intimen Bereich pädagogischen Umgangs vorantreiben; recht hat er mit dem Hinweis, daß auch die Verwaltung mehr Opfer als Motor unerwünschter Entwicklungen ist. Es gibt auch Streß in der Schulverwaltung, weil sich die Entwicklungen gelegentlich der sachgerechten Betreuung entziehen. „Die geplanten Reformen – mögen sie vom besten Geist erfüllt sein – reifen nicht mehr aus. Kurz vorher noch stürmisch gefordert, müssen sie unter dem Druck von Parlamenten und Verbänden oft durch neue ersetzt werden, noch bevor sie überall eingeführt waren und, vielleicht sogar, bevor sie ganz verstanden wurden" (110).

Der Ansatz der realistischen Pädagogik führt mit Konsequenz auf ein handlungsbezogenes Schlußkapitel „Fördernde und hemmende Einflüsse auf das Leistungsverhalten" (117 ff.). Die zahlreichen Aussagen, die hier zur praktischen Schularbeit gemacht werden, z. B. zur Stoffülle, zu den Ansatzpunkten ihrer Reduzierung, zum Begabungsbegriff und zur Didaktik sind zunächst Anlaß für den Praktiker Höhne, eigene Erfahrungen und begründete Einsichten weiterzugeben. Sie stehen aber auch im Zusammenhang mit den Grundlinien der realistischen Pädagogik und ihrer Anthropologie, die das Generalthema des Buchs darstellen.

In der Frage nach der Leistung hebt sich zum Schluß immer drängender und deutlicher die Frage nach menschlicher Daseinserfüllung heraus. Soziale Welt, technische Welt und persönliches Dasein berühren sich. „Erfüllte Leistung wird nach wie vor für die Jugend etwas Beglückendes sein", aber „es wird Mühe kosten, diese neue Welt in den Grenzen des Humanen zu halten" (140). Der ambivalente Charakter der Grundphänomene („Leistung ist eben nicht nur gesellschaftlicher Anspruch, sondern ebenso eine Erfüllung elementaren Lebensbedürfnisses", 140) gilt für die Pädagogik schlechthin. Sie erscheint als Gratwanderung zwischen personalen und sozialen Ansprüchen, deren Vermittlung nicht durch eine intellektuelle Formel zu garantieren, sondern nur im verantwortlichen Handeln sicherzustellen ist.

Dem Lehrer kommt in dieser Pädagogik die Schlüsselstellung zu. Er ist nicht nur Exekutor vorgedachter Grundsätze; seine unmittelbare Hilfe, die er dem Jugendlichen gibt, ist eine eigenständige und mit Verantwortung beladene Aufgabe. Neben fachlichem Können, Wissen und Erfahrung spielt daher auch das Situationsgespür, das „Fingerspitzengefühl" (133) eine entscheidende Rolle. Mit Höhnes Hinweis auf das Fingerspitzengefühl kehrt wieder einmal jene entscheidende Größe in das pädagogische Denken zurück, die vor anderthalb Jahrhunderten Herbart als „pädagogischen Takt" in das Erziehungsdenken einführte, eine Größe, mit der sich die offizielle Bildungstheorie in allen Epochen schwertut. Für Höhne ist aber selbst mit einer so griffigen und scheinbar alle Restprobleme lösen könnenden Größe wie Fingerspitzengefühl das System nicht geschlossen. Es blitzt auf, daß die Problematik der Leistung wie menschlicher Existenz überhaupt nicht schlüssig durch geschickte Instrumente gelöst werden kann. Höhne verweist an einer Stelle auf die christliche Hoffnung, die dort einsetzt, wo die Lösungshilfen trotz sorgfältiger Präparation ans Ende kommen.

Höhne zeigt sich in seinem Buch nirgends als Apologet einer schulpolitischen Position. Es ist ebensoviel leidenschaftlicher Appell für notwendige Veränderungen am Schulsystem wie Stellungnahme dafür, daß Entscheidendes nicht zur Disposition stehen darf. Man ist erstaunt, daß der Mann, der lebenslang seinen Arbeitsplatz im Bereich des deutschen Gymnasiums hatte, sich entschieden gegen den Begriff der Elitebildung ausspricht und sich lossagt von jedem Versuch, versteckt oder offen ein Eliteprogramm zum Maßstab des Schulwesens zu nehmen. In dieser Absage liegt ein rückhaltloses Bekenntnis zum Öffentlichkeitscharakter der Schulen, dem er die Leistung als pädagogischen Zentralbegriff vorstellt, ohne dabei für das Mittelmaß zu plädieren. Wer will, kann aus den Gedankengängen auch Höhnes Antwort auf die Herausforderung der Gesamtschule – ein Wort, das nicht fällt, aber zwischen allen Zeilen steht – lesen: Die öffentlichen Schulen, pädagogisch orientiert, mitge-

tragen durch eine Lehrerschaft, die ihre Aufgabe zwischen dem Vollstrecken gesellschaftlicher Zwänge und der Befreiung von diesen Zwängen annimmt, besitzen die Flexibilität, sich neuen Lagen, die sowieso nicht vorauszusehen und vorauszubewältigen sind, anzupassen, um sowohl einer sich wandelnden Gesellschaft als auch den immer neuen Ansprüchen der Generation junger Menschen gerecht zu werden.

Ist man dem Autor durch sein Buch gefolgt, vergißt man fast, eine Frage zu stellen, die sich gelegentlich als notwendig andeutet. Gewiß, der Mensch ist zuerst Mensch, ehe er Exponent gesellschaftlicher Mechanismen ist. Ist aber der junge Mensch in diesem totalen Maß Schüler und die Schule so ausschließlich Lebenswelt der Jugend, wie Höhne das anzunehmen scheint? Hier werden möglicherweise Erfahrungen und Ansichten einer Gruppe unzulässig verallgemeinert. Beruf und außerschulische Lebenswelt sind auch dort, wo sie in das Schulgeschehen nicht eingeformt werden können, ursprüngliche Lebens- und Erziehungsmächte. Der realistischen Pädagogik, die Höhne umreißt, dürfte hier eine kleine Korrektur nicht schwerfallen. *A. O. Schorb*

[1] Ernst Höhne: Jugend und Leistung. Versuch einer Klärung. Stuttgart: Klett 1978. 180 S. Kart. 22,–.

Amt und Ämter

Seit geraumer Zeit wird auf ökumenischer Ebene diskutiert, ob und wie die Ämter in den unterschiedlichen Kirchen und Gemeinschaften gegenseitig als echte Ausprägungen des einen Dienstauftrags Jesu Christi anerkannt werden können. Offenkundig gründet man sich doch überall auf den im Neuen Testament niedergelegten Willen des Herrn, der zum Dienst an den Brüdern berufe und befähige. Im Grund wisse sich jeder Amtsträger einer christlichen Gemeinde der gleichen Sendung verpflichtet. So wird die Debatte gerechtfertigt. Wenn aber Verständnis und Absicht des Amtes sich so grundlegend im gleichen Sinn auswirken, dann vermögen geschichtlich bedingte Unterschiede in der äußeren Gestaltung der Aufgabe die gegenseitige Anerkennung nicht mehr zu hindern, daß man hier wie dort Gleiches will, versucht und auch tut.

Die Überzeugungskraft dieser Einsichten reicht allerdings bisher nicht weit. Ihre theologischen Vorkämpfer konnten nicht einmal unter Kollegen einen breiteren Konsens erreichen, selbst dort nicht, wo man ihrer Argumentation – die ja weit nuancierter ist als die obige Zusammenfassung andeuten kann – nichts Stichhaltiges entgegenzusetzen wußte. Noch spürbarere Reserve schlug diesen Ideen aus den Reihen der Amtsträger selbst entgegen. Und daß man für sie auf breite Zustimmung des Kirchenvolks rechnen dürfte, bleibt trotz vereinzelter engagierter Stimmen aus Basisgemeinden mehr als unwahrscheinlich.

Warum? Das Unterfangen selbst läßt sich doch nur loben; es würde einen ökumenisch entscheidenden Schritt voran bedeuten. Auch der Unterscheidung zwischen dem neutestamentlich begründeten Dienst und seinen später bunten Ausfaltungen darf man beipflichten. Doch das ist nicht alles. Lebte christliches Amtsverständnis nur aus seiner biblischen Stiftung und dem Wissen um eine unter geschichtlichen Einflüssen verlaufene und mannigfache Richtungen einschlagende Entwicklung, das ganze Problem einer gegenseitigen Anerkennung wäre längst gelöst.

Ihr eigentliches Hindernis jedoch liegt wohl darin, daß es kein christliches Amtsverständnis gibt, das nicht auch zu einem wichtigen Teil vom Gegensatz, von der Opposition gegen die Auffassung des christlichen Amtes bei den anderen lebt. Gewiß handelt es sich um ein historisches Element, das erst im Lauf der Geschichte die eigene Idee vom Dienst an der Gemeinde Jesu Christi bestimmte. Dennoch griff es so stark in die jeweils gegebene Sicht vom Amt in der Nachfolge Jesu Christi ein, daß es keineswegs als zweitrangig oder nicht entscheidend übersprungen werden kann. Es gibt Formen des Amtes, die aus dem Gegensatz er-

wuchsen, für die man sich zwar auf ein besseres, ein treueres Befolgen der Botschaft des Evangeliums berief, die aber nicht verkennen lassen, daß Protest und Opposition gegen ein anderes Bild des apostolischen Dienstes ihre ersten und wichtigsten Väter waren.

Hat sich das durch die Geschichte erledigt? Zum Teil gewiß. Wieweit dieser Gegensatz dennoch christliche Amtskonzeptionen heute bestimmt, mag sich nur schwer zutreffend und allgemein erheben lassen, fällt aber in Einzelbegegnungen um so frappierender und schokkierender auf. Auch in unserer Zeit gibt es katholische Priester, die ihren Beruf im Kontrast zum evangelischen Pastor, zum protestantischen Prediger sehen und leben. Und durchaus nicht weniger massiv stößt man auf Pastoren und Prediger, die sich selbst nur als Opponenten zum Meßpriester zu sehen vermögen. Diese Fälle sind Ausnahme und wohl auch im Abnehmen begriffen. Immerhin machen sie unübersehbar deutlich, daß mit einer Mentalität in puncto Amt zu rechnen ist, die durch einen einfachen Rückgriff auf die biblischen Grunddaten weder zu unterlaufen noch zu überspringen ist. Denn hier drückt sich etwas durchaus Konstitutives für konkrete Bilder vom Dienstamt in der Kirche Christi aus.

Was also tun? Eine erste Forderung müßte sein, aus dem christlichen Amtsverständnis unnachsichtig alles auszuscheiden, was Gegensatz, Protest, Opposition gegen eine andere Ausgestaltung des offiziellen Gemeindedienstes in der Kirche ist. Ohne solche Bemühung müßte jeder Versuch einer gegenseitigen Anerkennung am Widerspruch scheitern. Läßt sich doch nicht zugleich ja und nein sagen. Und Anerkennung meint ein Ja. Ehrlich kann man das nur sagen, wenn zuvor das in der eigenen Konzeption mitgegebene Nein zurückgenommen ist. Dieses Nein im eigenen Selbstverständnis zu kaschieren, um äußerlich anzuerkennen, das würde den ganzen großherzigen Prozeß von vornherein um seinen Sinn bringen, selbst dort, wo – wie das in diesem Fall schon vorausgesetzt wird – das Ja nicht eine bedingungslose Identifikation mit der anderen Form des Amtes besagt. Die Grundlagen müssen stimmen, wenn sie in ökumenischem Sinn eine Vielfalt legitimer Ausgestaltungen tragen sollen.

Es läßt sich natürlich leicht sehen, daß eine bewußte Klärung und Zurücknahme all dessen, was im eigenen Amtsverständnis Protest und Opposition gegen andere Formen des christlichen Amtes ist, nicht nur ein hartes Geschäft ist, sondern das Verständnis der Wahrheit berührt. Gerade darum kann auf diese Klärung nicht verzichtet werden. Aber sie braucht, ja darf auch nicht für unmöglich erklärt werden, solange man zugibt, daß jede neue lebendige Begegnung mit Jesus Christus Selbstprüfung, Korrektur, kurz: Buße einschließt – nicht die der anderen, sondern zunächst die eigene. In diesem Licht – aber auch erst in ihm – ist dann der historische Unterschied in Anschlag zu bringen, der uns Heutige von jenen trennt, die bestimmte Züge am christlichen Amt betonten und damit die bis jetzt fortlebende Konzeption mitgeprägt haben. Ihre Gründe sind in der Tat vielfach nicht mehr die unseren. Das bleibt nüchtern festzustellen, daraus sind ebenso nüchtern Konsequenzen zu ziehen.

Eine Anerkennung der Ämter aus einem erneuerten, lebendigen Verständnis des Dienstauftrags Jesu Christi – das ist ein lohnendes, weil vielversprechendes Ziel. Im Handstreich allerdings ist sie ebensowenig durchzusetzen wie im fortgesetzten Grabenkrieg gegeneinander. Die Ausfächerung des einen Dienstes der Kirche nicht nur in einer Hierarchie, sondern auch in eine Vielfalt von nebeneinander stehenden Formen kennt in der Geschichte des Christentums Vorbilder genug, um als möglich, ja als wünschenswert zu gelten. Sie bringt nicht zuletzt die Fülle Jesu Christi zum Ausdruck. Aber sinnvoll und wirksam kann sie nur sein, wo sie sich in eindeutiger Weise auf jenen Eckstein bezieht, der alle Vielfalt zusammenhält.

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Freizeit

EICHLER, Gert: *Spiel und Arbeit.* Zur Theorie der Freizeit. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1979. 223 S. (Problemata. 73.) Kart. 28,–.

Eine neuartige Theorie der Freizeit legt G. Eichler in seiner Studie vor. Wie er sowohl durch die Begriffsgeschichte von „Freizeit" wie durch Ergebnisse der Freizeitsoziologie aufweist, ist die eigentliche Alternative zur Arbeit nicht Freizeit, sondern das Spiel. Freizeit löst nur, weithin unter apologetischen und negativen Gesichtspunkten, den Begriff der antiken „Muße" ab. Ob allerdings J. Huizinga (10) „vor allem" den Begriff Spiel geprägt hat, darf bezweifelt werden; denn in der philosophischen Auseinandersetzung war dieser Begriff nie verlorengegangen (vgl. H. Rahner, Homo ludens, Einsiedeln 1952). Zu diesem Ansatz im Spiel entwirft Eichler eine eigene „Spieltheorie", die um die Begriffe „Spielfreiheit", „Spielabbruch" und „Spielredundanz" kreist. Diese alternative Freizeittheorie wird durch Ergebnisse der empirischen Freizeitforschung erhärtet, nicht zuletzt durch eine Auseinandersetzung mit Grundaussagen der neuesten Freizeitsoziologie wie: die Arbeitszeitverkürzung schreite voran, die nötige Erholung korreliere mit der Schwere der Arbeit usw. Die abschließende Forderung Eichlers lautet: „Die Freizeitprobleme Regeneration, Kompensation und Bedürfnisdifferenzierung verlangen darum nach demokratischer Definition von Notwendigkeit, konkret: nach Humanisierung der Arbeit und Qualifizierung der Freizeit" (193). Der Pferdefuß dieser Zielsetzung liegt in dem, was unter „demokratischer Definition von Notwendigkeit" zu verstehen ist (man vergleiche auch die Marx-Rezeption zum Thema Freizeit, 186–188). Bei der logischen Stringenz der Arbeit, wobei allerdings die Begriffsgeschichte nicht hinreichend sozialgeschichtlich eingebettet scheint, kann man die Zielsetzung des Autors nur bejahen, unter Ausschluß der ominösen „demokratischen Definition von Notwendigkeit". Es steht darin für den „arbeitsfreien Freiheitsraum" doch das grundlegende Verhältnis von Freiheit und Gesellschaft zur Debatte, das nicht notwendig nach marxistischem Modell definiert werden muß. Insgesamt eine Arbeit, die – trotz der genannten Vorbehalte – über die theoretischen Ansätze von W. Nahrstedt und H. W. Opaschowski hinausführt.

R. Bleistein SJ

HAMMERICH, Kurt: *Kritische Studien zur Freizeitpädagogik und Freizeitsoziologie.* 2. erw. Aufl. Kastellaun: Henn 1978. 309 S. Kart. 34,80.

K. Hammerich legt in dieser Publikation seine Monographie „Kritische Untersuchungen zur Freizeitpädagogik" (1971), um einige Beiträge erweitert, wieder vor. Die Titeländerung signalisiert eine neue Blickrichtung: mehr noch als in der „Kritischen Untersuchung" spielt bei der Bewertung freizeitpädagogischer Überlegungen die Soziologie (als Theorie) eine Rolle. Über die Aussage hinaus, daß Soziologie nur „selektiv und exemplarisch" (34) in der Freizeitpädagogik verwertet werde, kommt Hammerich 1978 zur Einsicht: „Restruktionsversuche der Genese des Problems als eines produzierten mögen zur grundsätzlichen kritischen Einstellung gegenüber selbstverständlichen Problemdefinitionen hilfreich sein, zumal ja in der Regel der Soziologe die Selbstverständlichkeit, diesen Zustand so und nicht anders zu sehen, durch seine auf diese Problemdefinition bezogene Fragestellung mit stabilisieren hilft" (175). Aus dieser Sicht der Freizeitpädagogik und der sie mittragenden Freizeitforschung heraus wird endlich jene „geplante zukünftige Freizeit", wie sie von manchen Freizeitpädagogen entworfen wird, hinterfragt. In diesem Kapitel (Studie 4) hätte

man sich eine ausführliche Auseinandersetzung mit den im Literaturverzeichnis genannten Werken von H. Kohl, W. Nahrstedt, H. W. Opaschowski, R. Schmitz-Scherzer gewünscht. So bleibt die Studie allzusehr im Formalen und Postulatorischen. Man kann K. Hammerich in seiner Meinung nur teilweise zustimmen, daß früher bei freizeitpädagogischen Überlegungen und heute bei eher freizeitpolitischen Diskussionen der Mensch „nicht aus dem jeweiligen Lebenszusammenhang" (11) begriffen werde. Wird damit die Ideologisierung der Freizeit und die sich daraus ergebende Verkennung von Wirklichkeit gemeint, könnte man K. Hammerich zustimmen. Andernfalls nicht, da gerade heute mit anthropologischen Begriffen versucht wird, Freizeit (oder mehr im Sinn von G. Eichler „Spiel") als Konstitutivum der alltäglichen menschlichen Existenz zurückzugewinnen. Die ausführlich belegte Publikation (fast 120 Seiten Anmerkungen und Literaturverzeichnis) bietet eine gute Retrospektive über das Verhältnis von Freizeitpädagogik und Freizeitsoziologie in den letzten zwei Jahrzehnten. *R. Bleistein SJ*

Freizeitpädagogik in der Leistungsgesellschaft. Hrsg. v. Horst W. Opaschowski. 3., neubearb. Aufl. Bad Heilbrunn: Klinkhardt 1977. 200 S. Kart. 17,80.

Die verdienstvolle Sammlung von Texten zur „Freizeitpädagogik in der Leistungsgesellschaft" legt H. W. Opaschowski nun zum dritten Mal vor. Aus der ersten Auflage (1972) findet sich in dieser Publikation kein Text mehr. Die zweite Auflage (1970) überdauert in sechs von 14 Texten. Inzwischen steuert H. W. Opaschowski vier Beiträge in diesem „Reader" selbst bei, zu jedem Kapitel einen aus den Jahren 1976/77. Er versucht hiermit, den neuesten Stand der allgemeinen Diskussion und seiner eigenen Reflexion einzubringen. In der jetzigen Sammlung fällt auf, daß eine die Aussagen von I. Fetscher und Th. W. Adorno ergänzende anthropologische Studie fehlt. Ein Übergewicht an emanzipatorischer Ausrichtung ist festzustellen. Bei der begrifflichen Unklarheit der „Freizeitpädagogik" nimmt es nicht wunder, daß sich die Tendenz, jede Art von Erziehung in Schule, politischer Bildungsarbeit, Volkshochschule der Freizeitpädagogik unterzuordnen, weiter um sich greift. Es sollte noch einmal geklärt werden, ob Freizeitpädagogik hinreichend als „selbständige Disziplin zwischen Freizeit- und Erziehungswissenschaft" (172) definiert werden kann. Wäre es nicht sinnvoller, sie als integrierenden Bestandteil jeder Art von einer, allerdings anthropologisch begründeten, Erziehung zu sehen, statt unter dem Stichwort „Freizeit" eine Totalpädagogik zu entwerfen?

Das gleiche Problem stellt sich auch angesichts der neuesten Publikation H. W. Opaschowskis „Freizeitpädagogik in der Schule. Aktives Lernen durch animative Didaktik" (Bad Heilbrunn: Klinkhardt 1977. 170 S. Kart. 17,–). Vermutlich wird das Problem durch die Einführung des Begriffs „Animation" nur verschärft; denn die Suggestionen dieses Wortes wären zunächst zu klären, bevor es in den Zusammenhang der schulischen Erziehung eingebracht wird, wie sehr auch insgesamt eine Integration aller jugendlichen Lebensräume zu begrüßen ist. *R. Bleistein SJ*

Nave-Herz, Rosemarie – Nauck, Bernhard: *Familie und Freizeit.* Eine empirische Studie. München: Juventa 1978. 152 S. (Deutsches Jugendinstitut – Analysen. 13.) Kart. 16,–.

Das Thema ist aktuell und notwendig; denn nach kulturkritischen Aussagen trägt die wachsende Freizeit zur Zerstörung der Familie bei. Die beiden Autoren legen nun eine Sekundäranalyse einer empirischen Untersuchung vor, die Februar–April 1973 im Hinblick auf den Zweiten Familienbericht der Bundesregierung gemacht wurde. Die standardisierten Interviews bei 2000 Müttern mit mindestens einem Kind unter 16 Jahren (29) bringen wichtige Einsichten in das Freizeitverhalten, sind aber nur für den befragten Personenkreis aussagekräftig. Ein Ergebnis der Untersuchung lautet: „Ein gemeinsames Verbringen der Freizeit von Eltern und Kindern tritt bei vorliegenden Kriterien auf: bei Familien mit niedrigem sozialem Status, wenn Frauen über geringes persönliches Einkommen verfügen, in den Klein-

und Mittelstädten, bei hoher Kinderzahl (mehr als vier), ferner während des zweiten Familienzyklus und/oder bei Gartenbesitz" (129). Damit sind wichtige Faktoren genannt, die die Freizeit (zumindest nach dem subjektiven Erleben der befragten Mütter) bestimmen. Ferner wäre festzuhalten, daß Verwandtschaftsbeziehungen eng sind (60, 130), daß Bildung im Freizeitverhalten ein wichtiger Faktor ist (132), daß Geld nicht die ihm oft zugesprochene Rolle spielt (87), daß im Raum der Familie eine „Privatisierung" der Freizeit stattfindet (48, 130), daß gemäß dem familienzyklischen Ansatz (115 ff.) die Freizeitaktivitäten nach dem Lebensalter des ersten Kindes variieren. Das Buch endigt mit der optimistischen Sicht, daß in der sozialen Entwicklung der letzten Jahrhunderte nicht der Individualismus einen Sieg davongetragen habe, sondern die Familie (134).

Dieses positive Ergebnis wird durch zwei Tatsachen in Frage gestellt: 1. Durch die Darstellung der „früheren Familie". In der sozialgeschichtlichen Einführung (11–28) werden Aussagen von W. Nahrstedt (über Hamburg) und Ph. Aries (über die französische Familie des Ancien Regime) in unerlaubter Weise verallgemeinert (19, 22, 23). Es wird übersehen, daß die Familie bis zum Ende des 17. Jahrhunderts keine Rolle in der Freizeit spielen konnte (24, 128), weil es die Familie nicht gab. Es existierte nur das „Haus" als soziale Lebensform. 2. Die sehr optimistische Beurteilung des Fernsehens wird durch neuere Primäruntersuchungen in Frage gestellt. Weithin verhindert das Fernsehen eher Gespräche mit Kindern, als daß es sie fördert. – Diese Kritik mindert die Bedeutung der Studie, beeinträchtigt aber nicht ihren Wert, zumal für weitere Forschungen zum Thema und nicht zuletzt für die Fragestellung Familie und Kirche (vgl. 111, 120, 123, 126 usw.). *R. Bleistein SJ*

Kirche

Malinski, M.: *Johannes Paul II.* Sein Leben, von einem Freund erzählt. Freiburg: Herder 1979. 384 S. Lw. 28,–.

„Mietek hat wieder einmal ein Buch über sich selbst geschrieben", so charakterisierte der Sekretär des Papstes dieses Buch, nachdem er die erste Hälfte des Manuskripts gelesen hatte. Die Antwort des Verfassers an den Papst, von dem er diese Bemerkung erfuhr: „Mir ging es darum, eine Art von Dokument von all dem zu verfassen, was wir zusammen erlebt haben" (237). Damit ist das Buch und auch sein spezifischer Unterschied von allen anderen Veröffentlichungen über den Papst am deutlichsten gekennzeichnet. Malinski, der Wojtyla seit 1940 kennt und lange Jahre mit ihm zusammen oder in unmittelbarer Nähe lebte, komponiert geschickt Berichte über die Geschehnisse nach der Papstwahl und Erinnerungen an die früheren Jahre. Da er immer Erlebnisse und Begegnungen schildert, an denen er selbst beteiligt war, lernt der Leser den Verfasser nicht viel weniger kennen als den Papst. Aber er erfährt über den Papst mehr und Fundierteres als in den zahlreichen anderen Papstbüchern, und dies in einem außerordentlich lebendigen, weil persönlichen Stil.

Wie im Buch eines Freundes über den Freund, der Papst geworden ist, nicht anders zu erwarten, hebt Malinski die großen Fähigkeiten hervor, die nach seiner Ansicht Wojtyla für das Amt des Papstes geradezu prädestinierten, so daß er „voll und ganz auf seine Aufgabe vorbereitet" (55) war (und Malinski ihn bereits nach dem Tod Pauls VI. für den geeigneten Nachfolger hielt: 337–339): Sein „tiefes Gespür für das Einfache, Echte, Natürliche, Persönliche" (148), seine Führungsqualitäten („der beste Vorgesetzte, den man sich nur denken kann": 203), seine Begabung, „sich in den überraschendsten Situationen zurechtzufinden, mit den verschiedensten Menschen zu sprechen und auf ihre Mentalität einzugehen" (179), seine Dynamik, sein Temperament, seine Unbeugsamkeit (244) und über allem seine tiefe Religiosität.

Der Bericht über Gespräche mit Wojtyla nach seiner Kardinalsernennung im Jahr 1967

enthält eine deutliche Spitze gegen die westeuropäischen Bischöfe (280–282). Die Kirche im Westen, so meinte damals Malinski, sei nach dem Konzil nur deswegen in Schwierigkeiten geraten, weil sie auf die neue Situation nicht richtig vorbereitet gewesen sei. In Polen hingegen habe es keine Krisenerscheinungen gegeben, weil es dem polnischen Episkopat gelungen sei, das Volk am Erneuerungsprozeß des Konzils zu beteiligen. Wie Wojtyla über diese Sicht der Dinge dachte, wird nicht berichtet.

Von den über 20 Büchern, die inzwischen über Papst Johannes Paul II. geschrieben wurden, ist Malinskis Bericht bei weitem der kenntnisreichste. Er unterscheidet sich wohltuend von den vielen schnell hingeschriebenen Publikationen, die unentwegt auf den Markt geworfen werden und dem Papst auf die Dauer nur schaden, weil sie selten über das Niveau einer bloßen Hofberichterstattung hinauskommen. *W. Seibel SJ*

Wyszynski, Stefan Kardinal: *Der Primas von Polen über den Papst aus Krakau.* Regensburg: Pustet 1979. 126 S., Abb. Lw. 16,80.

Dieses Buch enthält Ansprachen Kardinal Wyzsynskis, die er nach der Wahl Johannes Pauls II. vor Landsleuten in Rom und bei verschiedenen Gelegenheiten in Polen gehalten hat. Die deutsche Übersetzung ist deswegen von Bedeutung, weil sie deutlich macht, wie der polnische Primas die Wahl eines polnischen Bischofs zum Papst beurteilt. Die Kardinäle hätten Wojtyla deswegen gewählt, weil sich die polnische Kirche „den Ruf eines unerschütterlichen Verteidigers des Glaubens" erworben habe (31). Im Westen sei die Kirche Polens seit dem Konzil heftig angegriffen worden, vor allem von der französischen und der deutschen Presse: Sie sei zu konservativ, verwirkliche das Konzil nicht und verzögere die Erneuerung der Kirche (21 f., 76). Diese Wahl jedoch bezeuge die großen Verdienste der polnischen Kirche: „Das gebührte Polen" (21). Die Welt brauche einen Seelsorgsstil, wie er in Polen praktiziert worden sei, weil nur auf diese Weise Polen „seine Religiosität, die Einheit und Geschlossenheit der Kirche gerettet hat". Daher bedeute die Wahl „eine Direktive für die allgemeine Kirche, in welcher Richtung sie sich bewegen soll" (22). „Wenn wir so gearbeitet hätten, wie die polnischen Priester und Bischöfe wirken, . . . vielleicht hätte sich dann die Lage der Kirche auch in anderen Ländern gefestigt", so faßt Wyszynski die Überlegungen der Papstwähler zusammen (49 f.). Er betont auch die Marienverehrung des Papstes und sieht darin die Erfüllung eines Wortes von Kardinal Hlond: „Der Sieg, wenn er kommt, wird ein Sieg der heiligsten Mutter sein" (105 u. ö.).

W. Seibel SJ

Hahn, Ferdinand – Kertelge, Karl – Schnackenburg, Rudolf: *Einheit der Kirche.* Grundlegung im Neuen Testament. Freiburg: Herder 1979. 132 S. (Quaestiones Disputatae. 84.) Kart. 24,80.

So unerläßlich guter Wille und Engagement auch in der ökumenischen Frage sind, sie können die möglichst genaue Kenntnis der Gegebenheiten nicht überflüssig machen. Darum ist es zu begrüßen, wenn drei bekannte Neutestamentler hier in umsichtiger und ausgewogener Weise die neutestamentlichen Daten zu den Themen Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit zu erheben und darzustellen suchen. Hintergrund der Übersicht von F. Hahn, „Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft in neutestamentlicher Sicht" (9–51), und der Arbeit von R. Schnackenburg, „Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken" (52–93), bildet ursprünglich die Einladung einer amtlich eingesetzten Kommission „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" zu einer Rückbesinnung auf die Zeugnisse des Neuen Testamentes (vgl. Vorwort 5 f.). Die Überlegungen von K. Kertelge, „Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der Alten Kirche" (94–132), wurden für die Veröffentlichung hinzugenommen. Die beiden letzten Beiträge sind zum Teil in etwas anderer Form schon früher erschienen.

Im Gegensatz zu der bekannten These – sie wird hier aber nicht erwähnt –, das NT begründe keine Einheit der Kirche, sondern

eine Vielheit kirchlicher Gemeinschaften, zeigen die Verfasser die vorstellungsmäßigen und faktischen Verbindungen von der Nachfolge Jesu und der Sammlung des Gottesvolks hin zur Idee der Kirchengemeinschaft in den späteren neutestamentlichen Schriften. Dabei spielt die Entfaltung des „Koinonia"-Gedankens eine entscheidende Rolle, der sich in ganz besonderer Weise in der Abendmahlsgemeinschaft manifestiert, die ihrerseits wieder in der Glaubensgemeinschaft wurzelt. Auch die praktischen Auswirkungen im Leben der frühen Kirche kommen zur Sprache. Das Ergebnis enthält eine Fülle fruchtbarer Anregungen, die vor allem Frucht der Zusammenstellung zahlreicher Einzelbeobachtungen und Detailerhebungen sind. Einer voreiligen und kurzschlüssigen Anwendung auf heutige Probleme allerdings wird immer wieder ausdrücklich gewehrt, nicht weil sich die Autoren hinter zeitloser Gelehrsamkeit verschanzen wollten, sondern weil es ihnen gerade um die legitimen und hilfreichen Schlüsse in der heutigen ökumenischen Situation zu tun ist. Sie haben mit ihrer Veröffentlichung eine dankenswerte und solide, zugleich weiterführende und ermutigende Referenz geschaffen.

K. H. Neufeld SJ

Gewerkschaften

Ockenfels, Wolfgang: *Gewerkschaften und Staat.* Zur Reformdiskussion des Deutschen Gewerkschaftsbundes. Walberberg: Institut für Gesellschaftwissenschaften 1979. 215 S. Kart. 41,–.

Um zu klären, in welchem Verhältnis die Gewerkschaften zum Staat stehen, müßte zuvor klar sein, was Gewerkschaften sind und was mit „Staat" gemeint ist. Von Gewerkschaften läßt sich, wie Ockenfels zutreffend feststellt, keine „essentia metaphysica" angeben (187), weil sich nur empirisch ermitteln läßt, was ein Gebilde, das sich „Gewerkschaft" nennt, wirklich ist, wie es sich versteht und was es will. Anders verhält es sich beim Staat. Nach unserer Überzeugung ist der Staat im sozialphilosophischen Sinn eine „natürliche Gesellschaft", etwas, das in der Menschennatur angelegt und damit in seinen Wesenszügen festgelegt ist. Der Umstand jedoch, daß wir das Wort „Staat" in mehrfacher Bedeutung gebrauchen, gibt auch hier nicht nur zu sprachlichen Verständigungsschwierigkeiten Anlaß, sondern auch zu sachlichen Meinungsverschiedenheiten, die sich namentlich dann geltend machen, wenn wir Staat und Gesellschaft unterscheiden. Der Staat ist Herrschaftsverband, Genossenschaftsverband und Anstalt. Je nachdem, ob alles drei zusammen gemeint ist oder ob nur eines dieser drei, ergibt sich jedesmal ein anderes Verhältnis von Staat und Gesellschaft. Ockenfels scheint manchmal den Herrschaftsverband, an anderen Stellen die Anstalt (den Apparat) zu meinen; da er dies nicht deutlich erkennen läßt, weiß man nicht, ob man ihm zustimmen kann. Nicht zustimmen kann ich seinen Ausführungen über den Pluralismus und was damit zusammenhängt.

Da er nicht von den Gewerkschaften im allgemeinen, sondern von den deutschen Einheitsgewerkschaften handelt, muß er versuchen, über sie zur Klarheit zu kommen. Leider machen sie es ihm unmöglich. In ihrer mit Pathos überladenen Programm(reform)diskussion kehren Begriffe wie Demokratie und „politisch" ständig wieder, schillern aber in den allerverschiedensten Bedeutungen und besagen daher alles und nichts. Viele Äußerungen sind äußerst beunruhigend; auf der anderen Seite kommt auch wieder viel guter Wille, viel ehrliches Streben und in der Praxis ein bemerkenswertes Maß von Realitätssinn zum Tragen.

Aus Art. 21, Abs. 1, Satz 1 GG liest Ockenfels m. E. zu Unrecht heraus, *nur* die politischen Parteien seien zur Mitwirkung an der „politischen Willensbildung des Volkes" (sic!) befugt; richtig sagt er, daß das Grundgesetz nur von ihnen verlangt, daß ihre innere Ordnung demokratischen Grundsätzen entspricht. Völlig zutreffend stellt er fest, daß es den Gewerkschaften freisteht, sich als politische Par-

tei zu konstituieren (bekanntlich haben nicht einmal die britischen Trade-Unions das getan; sie finanzieren vielmehr eine Partei, die sie mit ihrer erdrückenden, kollektiv abgegebenen Stimmenmacht beherrschen). Sich selbst als politische Partei zu formieren würde „für die Gewerkschaften ... die Preisgabe der ausschließlichen Vertretung von Arbeitnehmerinteressen" bedeuten (182). Alsdann wäre das Gemeinwohl für sie nicht mehr bloß Norma negativa, würde es nicht mehr genügen, daß sie dem Gemeinwohl nicht zuwiderhandeln, sondern wäre es für sie Norma positiva. Eine politische Partei hat grundsätzlich – die Praxis sieht leider anders aus! – sich ausschließlich am Gemeinwohl zu orientieren und alle Sonderinteressen hintanzusetzen. – Das Buch ist ein erster und mutiger Einstieg in ein heikles, von vielen geflissentlich gemiedenes Gebiet.

O. v. Nell-Breuning SJ

ZU DIESEM HEFT

Angesichts einer wachsenden Resignation bei vielen Priestern und Laien fragt Karl Rahner nach der bleibenden Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit seinen Grundentscheidungen habe es Neues geschaffen, das nicht mehr rückgängig gemacht werden könne, von der Kirche aber noch lange nicht verwirklicht sei. Der Beitrag ist die leicht gekürzte Fassung eines Vortrags in der Katholischen Akademie in Bayern am 5. Oktober 1979.

In einer kritischen Bestandsaufnahme der europäischen Einigung befaßt sich F. G. Friedmann, Vorstand des Amerika-Instituts der Universität München, mit den Beziehungen von Kultur und Politik, Person und Gemeinschaft, Geist und Institution, Einheit und Vielfalt. Auf diesem Hintergrund skizziert er Aufgaben einer europäischen Kulturpolitik.

Wolfgang Bergsdorf untersucht die Bedeutung der Sprache für die Politik. Er erörtert vor allem die Frage, wie sich die politische Sprache in der Bundesrepublik seit ihrem Bestehen verändert hat.

Der Paderborner Weihbischof Paul Josef Cordes prüft die Entwicklungen der Struktur und des Verständnisses des kirchlichen Amts seit dem Konzil. Er warnt vor der Übertragung politischer und soziologischer Denkmodelle. Die kirchlichen Gremien seien keine Parlamente, und das kirchliche Amt sei nicht rein funktional, sondern von den Sakramenten her zu verstehen.

„Verantwortung" ist seit den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg zu einem neuen Grundwort unserer Sprache geworden und hat im allgemeinen sittlichen Bewußtsein den Begriff „Pflicht" weithin abgelöst. Hans Kramer, Professor für Moraltheologie an der Universität Bochum, geht der Frage nach, was Verantwortung im christlichen Ethos bedeutet.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Albert, Hans: Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng. Hamburg: Hoffmann und Campe 1979. 235 S. Kart. 22,–.

Anatol Feid: Plaza de Armas 444. Chiles Kirche für die Menschenrechte. Dokumentarroman. Wuppertal: Jugenddienst 1979. 164 S. Kart. 13,80.

Baden, Hans Jürgen: Die religiöse Dimension der Gegenwart: Hamburg: Rauhes Haus 1979. 157 S. Kart.

Berckers Taschenkalender '80. 26. Jahrgang. Kevelaer: Butzon & Bercker 1979. 152 S. Plastik 7,20.

Congar, Yves M.-J.: Je Crois en L'Esprit Saint. Tome II. Il est Seigneur et Il donne la vie. Paris: Ed. du Cerf 1979. 296 S. Kart.

Dimensions de la Vie Chrétienne (Rm 12–13). Hrsg. v. Lorenzo De Lorenzi. Rom: Abbaye de S. Paul 1979. 294 S. (Série Monographique de Benedictina. 4.). Kart.

DJI Dokumentation 4/78: Arbeitsgruppe Dokumentation. Bibliographie, Sozialisation und Sozialpädagogik. Eine periodische Literaturdokumentation. München: Deutsches Jugendinstitut 1979. 135 S. Kart. 9,–.

DJI Dokumentation 1978. Arbeitsgruppe Dokumentation. Jahresregister zur Bibliographie Sozialisation und Sozialpädagogik. München: Deutsches Jugendinstitut 1979. 85 S. Kart. 9,–.

Entwicklung, Gerechtigkeit, Frieden. Dokumentation des Entwicklungspolitischen Kongresses 1979. Kirchen im Gespräch mit Parteien und gesellschaftlichen Gruppen. Hrsg. v. Klaus von Bismarck und Hans Maier. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1979. 412 S. Kart. 27,50.

Esposito, Rosario F.: La riconciliazione tra la chiesa e la massoneria. Cronaca di alcuni avvenimenti e incontri. Ravenna: Longo Editore 1978. 146 S. L. 5.800.

Ferguson, Sarah: Die Stimme und das Schweigen. Olten: Walter 1979. 236 S. Lw. 28,–.

Fries, Heinrich: Hoffnung, die den Menschen heilt. Geistliche Orientierung. Freiburg: Herder 1979. 111 S. Kart. 10,80.

Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg: Herder 1979. XXIV, 829 S. Lw. 98,–.

Hammer, Gerhard: Die Begründung der Erziehungsziele. Grundzüge einer Philosophischen und Pädagogischen Anthropologie. Freiburg: Herder 1979. 111 S. Kart. 19,80.

Hartung, Marianne: Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 1979. 156 S. (Urban. 647.) Kart.

Hazrat Inayat Khan. Vom Glück der Harmonie. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Karima Sen Gupta. Freiburg: Herder 1979. 128 S. (Herderbücherei. Texte zum Nachdenken. 724.) Kart. 5,90.

Herberg, Josef: Kirchliche Heilsvermittlung. Ein Gespräch zwischen Karl Barth und Karl Rahner. Frankfurt: Lang 1978. 283 S. (Disputationes Theologicae. 5.) Kart.

Hofmann, Albert: LSD – Mein Sorgenkind. Stuttgart: Klett-Cotta 1979. 230 S. Lw. 22,–.

Huchel, Peter: Die neunte Stunde. Gedichte. Frankfurt: Suhrkamp 1979. 70 S. Lw. 20,–.

Jaumann, Anton: Zukunft ist Leistung. Ein Beitrag für die achtziger Jahre. Stuttgart: Seewald 1979. 336 S. Lw.

Kabermann, Friedrich: Die Jesus-Falle. Der sanfte Krieg der Sekten. Hamburg: Hoffmann und Campe 1979. 326 S. Kart. 24,–.

Kallis, Anastasios: Orthodoxie. Was ist das? Mainz: Grünewald 1979. 94 S. (Orthodoxe Perspektiven. 1.) Kart. 9,80.

Kardinal Frings. Leben und Werk. Hrsg. v. Dieter Froitzheim. Köln: Wienand 1979. 346 S., Abb. Kart. 32,–.

Keller, Josef A. – Novak, Felix: Kleines Pädagogisches Wörterbuch. Freiburg: Herder 1979. 352 S. (Herderbücherei. 743.) Kart. 14,90.

Klassiker der Kunstsoziologie. Hrsg. v. Alphons Silbermann. München: Beck 1979. 273 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 197.) Kart. 19,80.

Klassiker der Pädagogik. Bd. 1: Von Erasmus von Rotterdam bis Herbert Spencer. Hrsg. v. Hans Scheuerl. München: Beck 1979. 376 S. Lw. 34,–.

Knopp, Gisbert – Hansmann, Wilfried: S. Maria Dell'Anima. Die Deutsche Nationalkirche in Rom. Mönchengladbach: Kühlen 1979. 95 S., Abb. Kart. 29,80.

Kontingent. Magazin. Nr. 11. Unabhängiges Forum russischer und osteuropäischer Autoren. Frankfurt: Ullstein 1979. 205 S. Kart.

Kontingent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979. Hrsg. v. Hans Schöpfer u. Emil L. Stehle. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1979. 164 S. (Entwicklung und Frieden. 8.) Kart. 18,50.

Kriegstein, Matthias von: Predigt als Gespräch. Pastoralpsychologische und didaktische Reflexion von Predigten und Gesprächsgottesdiensten. Stuttgart: Kohlhammer 1979. 168 S. (Urban. 645.) Kart. 14,–.

Kritische Pädagogik. Positionen und Kontroversen. Hrsg. v. Gerd Stein. Hamburg: Hoffmann und Campe 1979. 250 S. Kart. 32,–.

Léon-Dufour, Xavier: Face à la Mort Jésus et Paul. Paris: Ed. du Seuil 1979. 317 S. (Parole de Dieu.) Kart.

Lodovici, Emanuele Samek: Metamorfosi della Gnosi. Quadri della Dissoluzione Contemporanea. Milano: Ed. Ares 1979. 255 S. (Collana Faretra. 5.) Kart.

Lubich, Chiara: Im Menschen Christus erkennen. München: Neue Stadt 1979. 109 S. Kart. 10,80.

Lubich, Chiara: Maria – die erste Christin. Orientierung an einem Vorbild. München: Neue Stadt 1979. 48 S. Kart. 3,–.

Merton, Thomas: Keiner ist eine Insel. Betrachtungen. Köln: Benziger 1979. 246 S. Lw. 22,80.

Michaelle: Beten mit Körper, Seele und Geist. Übungen aus dem Hata Yoga. Mainz: Grünewald 1979. 154 S. Kart. 22,–.

Mit Gott durch das Jahr. Im Geiste Kolpings beten. Meditationen für jeden Tag. Erarb. u. zusammengest. v. Generalpräses Heinrich Festing. Freiburg: Herder 1979. 783 S. Lw. 45,–.

Mosis, Rudolf: Ich lege mein Wort in deinen Mund. Geistliche Impulse aus Jeremia. Freiburg: Herder 1979. 102 S. Kart. 10,80.

Mußner, Franz: Traktat über die Juden. München: Kösel 1979. 398 S. Lw. 28,–.

Nachtigall, Werner: Unbekannte Umwelt. Die Faszination der lebendigen Natur. Hamburg: Hoffmann und Campe 1979. 310 S., Abb. Lw. 36,–.

Papsttum als ökumenische Frage. Hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1979. 327 S. Kart. 42,–.

Der § 218 StGB vor dem Bundesverfassungsgericht. Dokumentation zum Normenkontrollverfahren wegen verfassungsrechtlicher Prüfung des Fünften Strafrechtsreformgesetzes (Fristenregelung). Hrsg. v. Claus Arndt, Benno Erhard u. Liselotte Funcke, unter Mitarbeit v. Kurt Brockelmann. Heidelberg: Müller 1979. XIV, 465 S. Kart.

Pawlak, Zacheusz: „Ich habe überlebt . . ." Ein Häftling berichtet über Majdanek. Hamburg: Hoffmann und Campe 1979. 270 S., Abb. Kart. 25,–.

Popper, Karl R.: Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung. Hamburg: Hoffmann und Campe 1979. 371 S. Lw. 38,–.

Prana 1980. Jahrbuch für Yoga und ostasiatische Meditationstechniken und ihre Anwendung in der westlichen Welt. Hrsg. v. Rocque Lobo. München: Barth 1979. 244 S. Kart. 19,80.

Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung. Referate und Protokolle des zweiten Kongresses der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten". Hrsg. v. Günter Stachel u. a. Köln: Benziger 1979. 263 S. (Studien zur praktischen Theologie. 18.) Kart. 35,80.

Sport ohne Ethos? Überlegungen zur Vermenschlichung im Sport. Hrsg. v. Heinz-Egon Rösch und Paul Jakobi. Mainz: Grünewald 1979. 136 S. (Topos. 89.) Kart.

Schilling, Johannes: Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde. München: Kösel 1979. 147 S. Kart. 19,80.

Schöffler, Heinz Herbert: Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1979. 154 S. Kart. 28,–.

Schöpfung und Sprache. Hrsg. v. Walter Strolz. Freiburg: Herder 1979. 159 S. Kart. 24,–.

Schott. Advent und Weihnachtszeit. Die liturgischen Texte. Freiburg: Herder 1979. 107 S. Kart. 4,–.

Schulbuch und Politik. Unterrichtsmedien im Spannungsfeld politischer Interessen. Hrsg. v. Bernard Tewes. Tagung in der Kath. Akademie Hamburg 10.–12. 11. 78. Paderborn: Schöningh 1979. 172 S. Kart.

Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Hrsg. v. Gisbert Kaufmann. München: Kösel 1979. 212 S. Kart. 29,80.

Theresien-Kalender 1980. Karlsruhe: Verlag der Schulbrüder 1979. 96 S. Kart. 4,80.

Tillard, J.-M. R.: Frei sein in Gott. Zur Praxis des Ordenslebens heute. Freiburg: Herder 1979. 136 S. Kart. 19,80.

Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe. Hrsg. v. Waldemar Molinski. Freiburg: Herder 1979. 175 S. (Sehen, Verstehen, Helfen. 3.) Kart. 22,80.

Vetter, Tilmann: Studien zur Lehre und Entwicklung Sankaras. Wien: Gerold & Co. 1979. 153 S. Kart.

Wojtyla, Karol: Der Gedanke ist eine seltsame Weite. Betrachtungen. Gedichte. Hrsg. v. Karl Dedecius. Freiburg: Herder 1979. 205 S. Lw. 24,80.

Was braucht der Mensch, um glücklich zu sein. Bedürfnisforschung und Konsumkritik. Hrsg. v. Klaus M. Meyer-Abich und Dieter Birnbacher. München: Beck 1979. 199 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 204.) Kart. 16,80.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Patmos Verlags, Düsseldorf, bei.

13. 2. 81
12. AUG. 1981
13. JAN. 1982
15. JULI 1982
24. 8. 82
15. FEB. 1983
28. MRZ. 1983
22. 04. 83