S291/302 Lesesaal
Universitätsbibliothek
8.9.88
Tübingen



N12<514521763 021
ubTÜBINGEN

9 1.85

88
M 6518 EX

# STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1980

T.R.

H. Zwiefelhofer
Die Dritte Entwicklungsdekade
O. v. Nell-Breuning
Aussperrung
N. Lohfink
Das Buch Kohelet
K.-H. Weger
Die verdrängte Frage nach Gott
F. Wolfinger
Das Christentum und die Weltreligionen
K. Bohr
Zukunftserwartung und politisches Planen

Gh 2449
UB TÜB
10. JAN. 1980
ZD

Verlag Herder Freiburg

# INHALT


| | | |
|---|---|---|
| Hans Zwiefelhofer SJ | An der Schwelle zur Dritten Entwicklungsdekade | 1 |
| Oswald v. Nell-Breuning SJ | Aussperrung | 3 |
| Norbert Lohfink SJ | Der Bibel skeptische Hintertür. Versuch, den Ort des Buchs Kohelet neu zu bestimmen | 17 |
| Karl-Heinz Weger SJ | Die verdrängte Frage nach Gott. Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit | 32 |
| Franz Wolfinger | Das Christentum und die Weltreligionen. Konflikt, Bekehrung oder Dialog? | 45 |
| Konrad Bohr | Christliche Zukunftserwartung und politisches Planen | 55 |
| | UMSCHAU | |
| Theodor Dams | Misereor und Dritte Welt | 65 |
| | BESPRECHUNGEN | |
| | Gesellschaft | 70 |
| | ZU DIESEM HEFT | 72 |


## DIE MITARBEITER DES HEFTS


Prof. Dr. Hans Zwiefelhofer, Kaulbachstraße 31a, 8000 München 22 – Prof. Dr. Oswald v. Nell-Breuning, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70 – Prof. Dr. Norbert Lohfink, Prof. Dr. Karl-Heinz Weger, Kaulbachstraße 31a, 8000 München 22 – Dr. Franz Wolfinger, Königinstraße 77, 8000 München 22 – Konrad Bohr, Volkshochschule, Postfach 3470, 5500 Trier – Prof. Dr. Theodor Dams, Institut für Entwicklungspolitik, Werthmannplatz 1, 7800 Freiburg.



STIMMEN DER ZEIT · 198. BAND · 105. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Herbert Schade SJ, 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Telefon (089) 175881 und 174096. 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. 18 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 9,50 DM; im Abonnement: 8,10 DM, halbjährlich 48,60 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,30 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 17,70 DM. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

# STIMMEN DER ZEIT

198. BAND

1980

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gs 2449

# 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. 18 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 9,50 DM; im Abonnement: 8,10 DM, halbjährlich 48,60 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,30 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 17,70 DM.
Bestell-Nr. 00022.

# INHALT DES 198. BANDS


*Apfelbacher, Karl-Ernst:* Zur Erneuerung des Bußsakraments * . . . . . 280
*Auer, Alfons:* Ist Unterhaltung vertane Zeit? Überlegungen zur Unterhaltung in den Massenmedien aus der Sicht einer theologischen Ethik . . . . . 735
*Balmer, Hans Peter:* Freiheit. Voraussetzung für Menschlichkeit . . . . . 122
*Bergsdorf, Wolfgang:* Politische Aufgaben und Leistungen der Massenmedien . . . 585
*Beutler, Johannes:* Von der Freiheit des Christen. Paulus und das Gesetz . . . . 167
*Bleistein, Roman:* Christliche Kindheiten – gestern und heute * . . . . . 201
– Jugend im Zwischenraum Kirche . . . . . 505
– Jugend und Narzißmus. Kritik eines neuen Generationsklischees . . . . . 651
– Der Jugendliche und seine Sexualität * . . . . . 421
– Professionalisierung kirchlicher Jugendarbeit . . . . . 217
– Römische Lernprozesse in Sachen Familie? . . . . . 793
– Was heißt „alternativ"? . . . . . 73
*Böckenförde, Ernst-Wolfgang:* Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie" Johannes Pauls II. . . . . 219
*Bohr, Konrad:* Christliche Zukunftserwartung und politisches Planen . . . . . 55
*Boventer, Hermann:* Der Auftrag der katholischen Akademien . . . . . 808
*Brandmüller, Walter:* Die Confessio Augustana in ihrem historischen Kontext . . . 553
*Brieskorn, Norbert:* Der Paragraph 218 vor dem Bundesverfassungsgericht * . . . 423
*Brunner, August:* Biblische Urgeschichte * . . . . . 205
*Buxbaum, E. M.:* Kardinal Faulhaber in Dokumenten * . . . . . 207
*Conzemius, Victor:* Charlotte Lady Blennerhassett – eine bayerische Kosmopolitin . . 612
*Dams, Theodor:* Misereor und Dritte Welt * . . . . . 65
*Emeis, Dieter:* Heilen in noch unheiler Welt. Ein theologischer Beitrag zum Gespräch zwischen Psychiatrie und Seelsorge . . . . . 627
*Feil, Ernst:* Glaubensüberzeugungen und Werterfahrungen . . . . . 98
*Feneberg, Wolfgang:* Liebe zu Israel * . . . . . 136
*Fracz, Stanislaw:* Neomarxistisches Jesusbild . . . . . 176
*Frank, K. Suso – Köhler, Oskar:* Kein Weg zurück. Zum 1500. Geburtsjahr Benedikts von Nursia . . . . . 435
*Friedmann, F. G.:* Dorothy Day und der „Catholic Worker" . . . . . 195
*Fries, Heinrich:* Das Problem der Vollständigkeit in Glauben und Lehre . . . . 517
*Fuchs, Franz Josef:* Mission als Dialog. Horst Bürkles Theologie der Mission * . . . 425
*Geyer, Carl-Friedrich:* Auf der Suche nach dem Grundmythos * . . . . . 497
*Hengsbach, Friedhelm:* Die Kampfparität der Tarifpartner . . . . . 341
*Höffe, Otfried:* Moral und Recht. Eine philosophische Perspektive . . . . . 111
*Huth, Werner:* Psychotherapie und Seelsorge . . . . . 457
*Jacob, Xavier:* Religiöse Hintergründe der Unruhen in der Türkei . . . . . 567
*Jaide, Walter:* Zur schulischen und sozialen Situation. Ergebnisse der neuesten Sozialstatistik . . . . . 271
*Junge, Hubertus:* Die Reform des Jugendhilferechts . . . . . 723
*Kaltenbrunner, Gerd-Klaus:* Die andere Seite des Islams * . . . . . 858
– Die Entdeckung Rousseaus. Zwei neue deutsche Werkausgaben * . . . . . 353
– Mit Ketzern und Arabern sympathisierend. Sigrid Hunkes eigenwillige Geistesgeschichte * . . . . . 133
*Kehl, Medard:* Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng" . . . . . 303

– Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng". War der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt? . . . . . 376
*Keller, Albert:* Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage . . . . . 147
– Verbindliche Glaubensaussage und Unfehlbarkeitsdogma. Zu den Anregungen von Bernhard Lohse . . . . . 413
– Zeitgemäße Verkündigung . . . . . 289
*Kerber, Walter:* Wer ist „die Kirche"? * . . . . . 131
*Kern, Walter:* Zur Grundwertediskussion . . . . . 579
– Ist das Christentum eine Ideologie? . . . . . 244
– Was ist Ideologie? . . . . . 89
*Knauft, Wolfgang:* Widerspruch um der Menschenrechte willen. Zum 100. Geburtstag Konrad Kardinal von Preysings . . . . . 527
*Köhler, Oskar:* Eine konservative Frage * . . . . . 69
*Köhler, Oskar – Frank, K. Suso:* Kein Weg zurück. Zum 1500. Geburtsjahr Benedikts von Nursia . . . . . 435
*Krzywon, Ernst Josef:* Leidenschaft für die Gegenwart * . . . . . 779
*Lieth, Elisabeth von der:* Gesamtschule in der Diskussion. Eine Zwischenbilanz . . . 183
– Frau und Kirche im Spiegel evangelischer Publizistik * . . . . . 851
*Lohfink, Norbert:* Der Bibel skeptische Hintertür. Versuch, den Ort des Buchs Kohelet zu bestimmen . . . . . 17
*Lohse, Bernhard:* Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage. Bemerkungen zu dem Aufsatz von Albert Keller SJ . . . . . 405
*Merkert, Rainald:* Rundfunk als Legitimationsproblem * . . . . . 637
– Die vernachlässigte pädagogische Dimension der Jugendsendungen * . . . . . 855
*Motté, Magda:* Kinderliteratur der siebziger Jahre . . . . . 257
*Nell-Breuning, Oswald von:* Aussperrung . . . . . 3
– Gastarbeiter, Fremdarbeiter oder Wanderarbeiter . . . . . 817
– In eigener Sache . . . . . 159
– Kirchenrecht – zweimal umgelernt * . . . . . 570
– Politische Theologie Papst Johannes Pauls II. . . . . 675
*Neufeld, Karl H.:* Christentum im Widerstreit. Adolf von Harnacks Frage nach dem „Wesen des Christentums" . . . . . 542
– Den Glauben bekennen. Stimmen zur Confessio Augustana * . . . . . 782
– Theologie in Öffentlichkeit * . . . . . 355
*Pichowiak, Helmut:* Themen und Probleme medizinischer Ethik * . . . . . 639
*Porsche, Herbert:* Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Eine Kritik der mathematisch-physikalischen Methodik . . . . . 662
*Rahner, Karl:* Theologie und Lehramt . . . . . 363
*Rösch, Heinz-Egon:* Olympismus und Religion. Idee – Ideal – Realität . . . . . 507
*Roth, Paul:* Die Presse- und Informationspolitik der Zaren . . . . . 334
*Rotter, Hans:* Die sittliche Bewertung der kirchlich ungültigen Zweitehe . . . . 235
*Ruf, Kurt:* Integrieren oder aussondern? Möglichkeiten, Grenzen und Ziele der Integration Behinderter . . . . . 841
*Schade, Herbert:* Von Pablo Picasso zu Joseph Beuys . . . . . 795
*Schierse, Franz Joseph:* Und das Wort ist eins geworden. Zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift . . . . . 385
*Schilling, Hans:* Theologische Wissenschaft und kirchliches Lehramt. Erwägungen zur Therapie einer kranken Beziehung . . . . . 291

*Schmitz, Philipp:* Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Anmerkungen zu einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz . . . . . 759
*Schnuderl, Heinrich:* Stirbt der Sonntag durch den Wochenendtourismus? . . . . 828
*Schorr, Helmut:* Die Industriegesellschaft und ihr Preis. Zu den Ursachen des politischen Unbehagens . . . . . 473
*Schwager, Raymund:* Orthodoxe und römisch-katholische Kirche. Chancen der Einheit 488
*Seibel, Wolfgang:* Abgrenzung oder Weltoffenheit? . . . . . 361
– Anpassung an den Zeitgeist? . . . . . 649
– Folgen eines Lehrverfahrens . . . . . 145
– Stil im Wahlkampf . . . . . 433
– Stillstand der Ökumene? . . . . . 577
*Splett, Jörg:* Christliche Philosophie? . . . . . 703
*Stolte, Dieter:* Der Programmauftrag des Rundfunks . . . . . 75
*Teufel, Erwin:* Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft . . . . . 448
*Thürkauf, Max:* Was ist Leben? * . . . . . 351
*Volk, Ludwig:* Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg. I. Lebensvernichtung und Klostersturm 1939–1941 . . . . . 597
– Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg. II. Judenverfolgung und Zusammenbruch des NS-Staats . . . . . 687
– Vatikan und Warthegau * . . . . . 128
*Wachinger, Lorenz:* Angst und Glaube * . . . . . 203
– Dichtung und Traum im Werk des Konrad Weiss (1880–1940) . . . . . 395
*Waldenfels, Hans:* Der Mensch und die Macht . . . . . 750
*Weger, Karl-Heinz:* Der Sinn der Kindertaufe . . . . . 721
– Die verdrängte Frage nach Gott. Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit . . 32
– Versuch einer Neuinterpretation des christlichen Glaubens. Zu Jacques Pohiers Buch „Wenn ich Gott sage“ * . . . . . 715
*Wolfinger, Franz:* Das Christentum und die Weltreligionen. Konflikt, Bekehrung oder Dialog? . . . . . 45
– Sinn und Notwendigkeit theologischen Redens von der Trinität . . . . . 767
*Zacher, Hans F.:* Sozialrecht und soziale Marktwirtschaft . . . . . 319
*Zwiefelhofer, Hans:* An der Schwelle zur Dritten Entwicklungsdekade . . . . . 1

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

# ÜBERSICHT

## I. KIRCHE

*Roman Bleistein:* Römische Lernprozesse in Sachen Familie? . . . . . 793
*Hermann Boventer:* Der Auftrag der katholischen Akademien . . . . . 808
*Theodor Dams:* Misereor und Dritte Welt * . . . . . 65
*Albert Keller:* Zeitgemäße Verkündigung . . . . . 289
*Walter Kerber:* Wer ist „die Kirche"? * . . . . . 131
*Walter Kern:* Ist das Christentum eine Ideologie? . . . . . 244
*Elisabeth von der Lieth:* Frau und Kirche im Spiegel evangelischer Publizistik * . . . 851
*Oswald von Nell-Breuning:* Kirchenrecht – zweimal umgelernt * . . . . . 570
*Philipp Schmitz:* Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Anmerkungen zu einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz . . . . . 759
*Wolfgang Seibel:* Abgrenzung oder Weltoffenheit? . . . . . 361
– Anpassung an den Zeitgeist? . . . . . 649

## II. THEOLOGIE

*Franz Josef Fuchs:* Mission als Dialog. Horst Bürkles Theologie der Mission * . . . 425
*Karl H. Neufeld:* Theologie in Öffentlichkeit * . . . . . 355
*Hans Rotter:* Die sittliche Bewertung der kirchlich ungültigen Zweitehe . . . . 235
*Karl-Heinz Weger:* Der Sinn der Kindertaufe . . . . . 721
– Die verdrängte Frage nach Gott. Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit . . 32
– Versuch einer Neuinterpretation des christlichen Glaubens. Zu Jacques Pohiers Buch „Wenn ich Gott sage" * . . . . . 715
*Franz Wolfinger:* Sinn und Notwendigkeit theologischen Redens von der Trinität . . 767

## III. THEOLOGIE UND LEHRAMT

*Heinrich Fries:* Das Problem der Vollständigkeit in Glauben und Lehre . . . . 517
*Medard Kehl:* Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng" . . . . . 303
– Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng". War der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt? . . . . . 376
*Albert Keller:* Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage . . . . . 147
– Verbindliche Glaubensaussage und Unfehlbarkeitsdogma. Zu den Anregungen von Bernhard Lohse . . . . . 413
*Bernhard Lohse:* Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage. Bemerkungen zu dem Aufsatz von Albert Keller SJ . . . . . 405
*Karl Rahner:* Theologie und Lehramt . . . . . 363
*Hans Schilling:* Theologische Wissenschaft und kirchliches Lehramt. Erwägungen zur Therapie einer kranken Beziehung . . . . . 291
*Wolfgang Seibel:* Folgen eines Lehrverfahrens . . . . . 145

## IV. SEELSORGE

*Karl-Ernst Apfelbacher:* Zur Erneuerung des Bußsakraments * . . . . . 280
*Dieter Emeis:* Heilen in noch unheiler Welt. Ein theologischer Beitrag zum Gespräch zwischen Psychiatrie und Seelsorge . . . . . 627
*Werner Huth:* Psychotherapie und Seelsorge . . . . . 457
*Heinrich Schnuderl:* Stirbt der Sonntag durch den Wochenendtourismus? . . . . . 828
*Lorenz Wachinger:* Angst und Glaube * . . . . . 203

## V. ÖKUMENE

*Walter Brandmüller:* Die Confessio Augustana in ihrem historischen Kontext . . . 553
*Karl H. Neufeld:* Christentum im Widerstreit. Adolf von Harnacks Frage nach dem „Wesen des Christentums“ . . . . . 542
– Den Glauben bekennen. Stimmen zur Confessio Augustana * . . . . . 782
*Raymund Schwager:* Orthodoxe und römisch-katholische Kirche. Chancen der Einheit 488
*Wolfgang Seibel:* Stillstand der Ökumene? . . . . . 577
*Franz Wolfinger:* Das Christentum und die Weltreligionen. Konflikt, Bekehrung oder Dialog? . . . . . 45

## VI. HEILIGE SCHRIFT

*Johannes Beutler:* Von der Freiheit des Christen. Paulus und das Gesetz . . . . 167
*August Brunner:* Biblische Urgeschichte * . . . . . 205
*Wolfgang Feneberg:* Liebe zu Israel * . . . . . 136
*Norbert Lohfink:* Der Bibel skeptische Hintertür. Versuch, den Ort des Buchs Kohelet zu bestimmen . . . . . 17
*Franz-Joseph Schierse:* Und das Wort ist eins geworden. Zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift . . . . . 385

## VII. PHILOSOPHIE

*Hans Peter Balmer:* Freiheit. Voraussetzung für Menschlichkeit . . . . . 122
*Ernst Feil:* Glaubensüberzeugungen und Werterfahrungen . . . . . 98
*Carl-Friedrich Geyer:* Auf der Suche nach dem Grundmythos * . . . . . 497
*Otfried Höffe:* Moral und Recht. Eine philosophische Perspektive . . . . . 111
*Walter Kern:* Was ist Ideologie? . . . . . 89
*Jörg Splett:* Christliche Philosophie? . . . . . 703
*Hans Waldenfels:* Der Mensch und die Macht . . . . . 750

## VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

*Roman Bleistein:* Was heißt „alternativ“? . . . . . 73
*Ernst-Wolfgang Böckenförde:* Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie“ Johannes Pauls II. . . . . 219

*Konrad Bohr:* Christliche Zukunftserwartung und politisches Planen . . . . . 55
*Norbert Brieskorn:* Der Paragraph 218 vor dem Bundesverfassungsgericht * . . . . 423
*Stanislaw Fracz:* Neomarxistisches Jesusbild . . . . . 176
*Friedhelm Hengsbach:* Die Kampfparität der Tarifpartner . . . . . 341
*Walter Kern:* Zur Grundwertediskussion . . . . . 579
*Oskar Köhler:* Eine konservative Frage * . . . . . 69
*Oswald von Nell-Breuning:* Aussperrung . . . . . 3
– Gastarbeiter, Fremdarbeiter oder Wanderarbeiter? . . . . . 817
– Politische Theologie Papst Johannes Pauls II. . . . . 675
*Heinz-Egon Rösch:* Olympismus und Religion. Idee – Ideal – Realität . . . . . 507
*Helmut Schorr:* Die Industriegesellschaft und ihr Preis. Zu den Ursachen des politischen Unbehagens . . . . . 473
*Wolfgang Seibel:* Stil im Wahlkampf . . . . . 433
*Erwin Teufel:* Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft . . . . . 448
*Hans F. Zacher:* Sozialrecht und soziale Marktwirtschaft . . . . . 319
*Hans Zwiefelhofer:* An der Schwelle zur Dritten Entwicklungsdekade . . . . . 1

## IX. JUGEND, PÄDAGOGIK

*Roman Bleistein:* Christliche Kindheiten – gestern und heute * . . . . . 201
– Jugend im Zwischenraum Kirche . . . . . 505
– Jugend und Narzißmus. Kritik eines neuen Generationsklischees . . . . . 651
– Der Jugendliche und seine Sexualität * . . . . . 421
– Professionalisierung kirchlicher Jugendarbeit . . . . . 217
*Walter Jaide:* Zur schulischen und sozialen Situation. Ergebnisse der neuesten Sozialstatistik . . . . . 271
*Hubertus Junge:* Die Reform des Jugendhilferechts . . . . . 723
*Elisabeth von der Lieth:* Gesamtschule in der Diskussion. Eine Zwischenbilanz . . . 183
*Kurt Ruf:* Integrieren oder aussondern? Möglichkeiten, Grenzen und Ziele der Integration Behinderter . . . . . 841

## X. GESCHICHTE, ZEITGESCHICHTE

*E. M. Buxbaum:* Kardinal Faulhaber in Dokumenten * . . . . . 207
*Victor Conzemius:* Charlotte Lady Blennerhassett – eine bayerische Kosmopolitin . . 612
*K. Suso Frank – Oskar Köhler:* Kein Weg zurück. Zum 1500. Geburtsjahr Benedikts von Nursia . . . . . 435
*F. G. Friedmann:* Dorothy Day und der „Catholic Worker" . . . . . 195
*Xavier Jacob:* Religiöse Hintergründe der Unruhen in der Türkei * . . . . . 567
*Gerd-Klaus Kaltenbrunner:* Die andere Seite des Islams * . . . . . 858
– Mit Ketzern und Arabern sympathisierend. Sigrid Hunkes eigenwillige Geistesgeschichte * . . . . . 133
*Wolfgang Knauft:* Widerspruch um der Menschenrechte willen. Zum 100. Geburtstag Konrad Kardinal von Preysings . . . . . 527
*Oskar Köhler – K. Suso Frank:* Kein Weg zurück. Zum 1500. Geburtsjahr Benedikts von Nursia . . . . . 435
*Oswald von Nell-Breuning:* In eigener Sache . . . . . 159
*Ludwig Volk:* Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg. I. Lebensvernichtung und Klostersturm 1939–1941 . . . . . 597

– Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg. II. Judenverfolgung und Zusammenbruch des NS-Staats . . . . . 687
– Vatikan und Warthegau * . . . . . 128

## XI. LITERATUR, KUNST

*Gerd-Klaus Kaltenbrunner:* Die Entdeckung Rousseaus. Zwei neue deutsche Werkausgaben * . . . . . 353
*Ernst Josef Krzywon:* Leidenschaft für die Gegenwart * . . . . . 779
*Magda Motté:* Kinderliteratur der siebziger Jahre . . . . . 257
*Herbert Schade:* Von Pablo Picasso zu Joseph Beuys . . . . . 795
*Lorenz Wachinger:* Dichtung und Traum im Werk des Konrad Weiss (1880–1940) . . 395

## XII. NATURWISSENSCHAFTEN

*Helmut Pichowiak:* Themen und Probleme medizinischer Ethik * . . . . . 639
*Herbert Porsche:* Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Eine Kritik der mathematisch-physikalischen Methodik . . . . . 662
*Max Thürkauf:* Was ist Leben? * . . . . . 351

## XIII. MEDIEN

*Alfons Auer:* Ist Unterhaltung vertane Zeit? Überlegungen zur Unterhaltung in den Massenmedien aus der Sicht einer theologischen Ethik . . . . . 735
*Wolfgang Bergsdorf:* Politische Aufgaben und Leistungen der Massenmedien . . . 585
*Rainald Merkert:* Rundfunk als Legitimationsproblem * . . . . . 637
– Die vernachlässigte pädagogische Dimension der Jugendsendungen * . . . . . 855
*Paul Roth:* Die Presse- und Informationspolitik der Zaren . . . . . 334
*Dieter Stolte:* Der Programmauftrag des Rundfunks . . . . . 75

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

## BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Erwachsenenbildung 285
Gesellschaft 70
Jugend 645, 862
Kirche 142
Kirche und Gesellschaft 211, 573
Kirche und Theologie 788
Kirchliche Jugendarbeit 287
Kulturgeschichte 861
Pädagogik 139, 358
Philosophie 502
Psychologie 138, 215, 643
Religionspädagogik 429
Staat und Gesellschaft 786
Theologie 140, 213, 357, 430, 575
Zeitgeschichte 501, 718

## ZU DIESEM HEFT

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

# VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN


*Abhauen oder bleiben?* Hrsg. v. Lothar Böhnisch, Richard Münchmeier, Ekkehard Sander 647

*Albert, Hans:* Das Elend der Theologie 213

*Anders leben.* Hrsg. v. Herbert A. Gornik mit einem Kommentar v. Ingrid Riedel 142

*Arbeit und Beschäftigung – Zentralproblem unserer Gesellschaftspolitik.* Hrsg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln 786

*Ariès, Philippe:* Geschichte des Todes 861

*Baden, Hans Jürgen:* Die Aussichten des Glaubens 779

*Baden, Hans Jürgen:* Die religiöse Dimension der Gegenwart 779

*Baudler, Georg:* Religiöse Erziehung heute 429

*Becker, Gerhold:* Theologie in der Gegenwart 575

*Beeson, Trevor:* Mit Klugheit und Mut 718

*Bergerre, Max:* Ich erlebte vier Päpste 212

*Bienert, Walther:* Über Marx hinaus zu wahrem Menschsein 786

*Biser, Eugen:* Religiöse Sprachbarrieren 789

*Blumenberg, Hans:* Arbeit am Mythos 497

*Brico, Rex:* Taizé 501

*Bürkle, Horst:* Missionstheologie 425

*Clauss, Manfred:* Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des II. Weltkrieges 128

*Confessio Augustana.* Hrsg. v. Harding Meyer und Heinz Schütte 782

*Crüsemann, Frank – Thyen, Hartwig:* Als Mann und Frau geschaffen 851

*David, Jakob:* Orientierungen 211

*Dolto, Françoise – Severin, Gerard:* Dynamik des Evangeliums 645

*Drewermann, Eugen:* Strukturen des Bösen. Teil 1–3 205

*Ein Marxist in der DDR.* Hrsg. v. Hartmut Jäckel 719

*Einheit im Wort.* Hrsg. v. Josef G. Plöger und Otto Knoch 394

*Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Bd. 1; Bd. 2.* Hrsg. von Konrad Baumgartner 280

*Feid, Anatol:* Plaza de Armas 444 142

*Fikentscher, Wolfgang:* Blöcke und Monopole in der Weltpolitik 71

*Frauen auf neuen Wegen.* Von Claudia Pinl u. a. 851

*Gauly, Peter:* Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? 782

*Gelebtes Christentum.* Hrsg. v. Victor Conzemius und Peter Meinhold. 6 Bde. 573

*Glaser, Hermann:* Jugend zwischen Aggression und Apathie 863

*Grillmeier, Alois:* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1 430

*Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts.* Hrsg. v. Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz 570

*Hartung, Marianne:* Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie 203

*Helft dem Menschen glauben. Bd. 1.* Hrsg. von der Kath. Glaubens-Information Frankfurt unter Mitwirkung der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz 214

*Heimatlos in der Kirche?* Hrsg. v. Wolfgang Dinger und Rudolf Volk 645

*Hemmerle, Klaus:* Christus nachgehen 861

*Hepp, Gerd:* Die bedrohte Familie 70

*Herberg, Josef:* Kirchliche Heilsvermittlung 141

*Hermanns, Manfred:* Kirche als soziale Organisation 791

*Herzog-Dürck, Johanna:* Leiden, Traum und Befreiung 359

*Hunke, Sigrid:* Glauben und Wissen 133

*Kabermann, Friedrich:* Die Jesus-Falle 212

*Das katholische Schrifttum.* Hrsg. v. Verband Kath. Verleger u. Buchhändler 143

*Kaufmann, Franz-Xaver:* Kirche begreifen 133

*Kehl, Medard:* Kirche als Institution 133

*Keller, Albert:* Sprachphilosophie 502

*Keller, Christoph:* Über das Glauben und den Glauben 143

*Keller, Josef A. – Novak, Felix:* Kleines Pädagogisches Wörterbuch 139

*Kirche – Lebensraum für Jugendliche?* Hrsg. v. Michael Graff und Heinz Tiefenbacher 863

*Klassiker der Pädagogik. Bd. 1 u. 2.* Hrsg. v. Hans Scheuerl 358

*Kritische Pädagogik.* Hrsg. v. Gerd Stein 140

*Kühnhardt, Ludger:* Die deutschen Parteien und die Entwicklungshilfe 787

*Lambert, Willi:* Franz von Baaders Philosophie des Gebetes 355

*Lampert, Heinz:* Sozialpolitik 786

*Leist, Marielene:* Kinder begegnen dem Tod 359

*Lenz, Werner:* Grundlagen der Erwachsenenbildung 286

*Lexikon der Psychologie. Bd. 1–3.* Hrsg. v. Wilhelm Arnold, Hans Jürgen Eysenck, Richard Meili. Neuausgabe 643

*Lies, Lothar:* Wort und Eucharistie bei Origenes 355

*Loome, Thomas Michael:* Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism 140

*Lowitsch, Bruno:* Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung 501

*Meier, Christoph:* Kirchliche Erwachsenenbildung 286

*Möller, Joseph:* Menschsein: ein Prozeß 503

*Mußner, Franz:* Traktat über die Juden 136

*Nell-Breuning, Oswald von:* Soziale Sicherheit? 211

*Neufeld, Karl H.:* Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche 790

*Neumark, Fritz:* Zuflucht am Bosporus 501

*Oltmanns, Reimar:* Du hast keine Chance, aber nutze sie 574

*Der § 218 StGB vor dem Bundesverfassungsgericht.* Hrsg. v. Liselotte Funcke, unter Mitarbeit v. Kurt Brockelmann 423

*Pohier, Jacques:* Wenn ich Gott sage 715

*Rahner, Karl:* Schriften zur Theologie. Bd. 14 788

*Rousseau, Jean-Jacques:* Die Bekenntnisse 353

*Rousseau, Jean-Jacques:* Émile oder Von der Erziehung. Émile und Sophie oder Die Einsamen 353

*Rousseau, Jean-Jacques:* Julie oder Die Neue Heloise. 353

*Rousseau, Jean-Jacques:* Schriften. Bd. 1–2. Hrsg. v. Henning Ritter 353

*Ruhnau, Clemens:* Der Katholizismus in der sozialen Bewährung 573

*Sachkunde Religion I.* Hrsg. v. Gert Otto. 6., überarb. u. erw. Aufl. 789

*Schaller, Hans:* Das Bittgebet 357

*Scharfenberg, Joachim – Kämpfer, Horst:* Mit Symbolen leben 643

*Scharffenorth, Gerta – Thraede, Klaus:* „Freunde in Christus werden . . ." 851

*Schierse, Franz Joseph:* Christologie 431

*Schilling, Johannes:* Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde 287

*Schimmel, Annemarie:* Rumi 858

*Schink, Helmut:* Jugend als Krankheit? 647

*Schmidtchen, Gerhard:* Was den Deutschen heilig ist 201

*Schott, Heinz:* Traum und Neurose 138

*Schulz-Hageleit, Peter:* Jugend, Glück, Gesellschaft 646

*Schwalbach, Ulrich:* Firmung und religiöse Sozialisation 355

*Sozialgeschichte der Freizeit.* Hrsg. v. Gerhard Huck 861

*Sport und Jugendarbeit.* Hrsg. v. Paul Jakobi und Heinz-Egon Rösch 70

*Stich, Helmut:* Kernstrukturen menschlicher Begegnung 215

*Stoddard, William:* Das Sufitum 858

*Szasz, Thomas S.:* Theologie der Medizin 644

*Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.* Hrsg. v. Gisbert Kaufmann 357

*Vesper, Michael:* Misereor und die Dritte Welt 65

*Volk, Ludwig:* Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945. Bd. 2 207

*Warum ich Christ bin.* Hrsg. v. Walter Jens 201

*Weber, Samuel:* Freud-Legende 138

*Wir glauben und bekennen.* Hrsg. v. Lutz Mohaupt im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD 782

*Wolterhoff, Bernt:* Erwachsenenbildung in der Kritik 285

*Zur Freude des Glaubens hinführen.* Apost. Schreiben über die Katechese heute. Papst Johannes Pauls II. Kommentar von Adolf Exeler 429

# NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS


Abtreibungsgesetz 423
Alternativ 73
Amery, Jean 33
Angst 203
Arbeitskampf 5
Ausländische Arbeitnehmer 817
Aussperrung 3, 341

Bacon, Francis 90
Baden, Hans Jürgen 779
Behinderte 841
Benedikt von Nursia 435
Bertram, Adolf 598
Berufsständische Ordnung 163
Beuys, Joseph 795
Bischofssynode 793
Blennerhassett, Charlotte Lady 612
Bundesverfassungsgericht 423
Bußsakrament 280

„Catholic Worker" 195
Christentum 45, 244
Confessio Augustana 553, 782
Confutatio 560

Day, Dorothy 195
Destutt de Tracy, Antoine 90
Dogmen 369
Döllinger, Ignaz von 612
Dritte Welt 1, 65

Einheitsübersetzung 385
Entwicklungspolitik 1
Ethik 735
Ethik, medizinische 639
Erstes Vaticanum 492
Erwachsenenbildung 808

Faulhaber, Michael 198/207
Frau und Kirche 851
Freiheit 122, 167
Fromm, Erich 756

Galen, Clemens August von 606
Garaudy, Roger 178
Gardavsky, Viteszlav 178
Gastarbeiter 817
Gesamtschule 183
Geschiedenenpastoral 235
Gesellschaft 448
Gewerkschaften 3
Glaube 203, 517
Glaubenskongregation 370
Glaubenslehre 517
Glaubensüberzeugungen 98
Gottesfrage 32
Grundwerte 579

Harnack, Adolf von 527, 542

Ideologie 89, 244
Industriegesellschaft 473
Islam 858
Israel 136

Jesusbild 176
Johannes Paul II. 219, 675
Jugend 421, 505, 651
Jugendarbeit 217
Jugendhilferecht 723
Jugendsendungen 855

Kapitalismus 159
Katholische Akademie 808
Kindertaufe 721
Kirche 131, 448, 505
Kirchenkampf 597, 687
Kirchenrecht 570
Klassengesellschaft 162
Kohelet 17
Kolakowski, Leszek 106, 177
Küng, Hans 145, 303, 376

Leben 351
Lehramt 291, 307, 363

Machovic, Milan 177
Macht 750
Marx, Karl 91
Massenmedien 585, 735
Mathematik 665
Maurin, Peter 195
Medizinische Ethik 639
Misereor 65
Mission 425
Mitbestimmung 164
Moral 111
Mythos 497

Narzißmus 651
Nationalsozialismus 597, 687
Naturwissenschaft 662
Neomarxisten 177

Ökumene 577
Olympismus 507
Ostkirche 488

Paulus 167
Philosophie 703
Picasso, Pablo 795
Planung 55

Politische Theologie 219, 675
Presse 334
Preysing, Konrad von 599, 688
Psychiatrie 627
Psychotherapie 457

Recht 111
Religion 507
Religionen 45
Richter, Horst E. 754
Rousseau, Jean-Jacques 353
Rundfunk 75, 637
Rußland 334

Sartre, Jean-Paul 105
Schule 271
Seelsorge 457, 627
Sexualität 421
Sonderschule 841
Sonntag 828
Soziale Marktwirtschaft 319
Sozialismus 160
Sozialpolitik 324
Sozialrecht 319
Sperber, Manès 105
Streik 10
Sufitum 858

Theologie 291, 363
Trinität 767
Türkei 567

Umwelt 759
Unfehlbarkeit 147, 312, 405, 413
Unterhaltung 735

Vatikan 128
Verkündigung 289

Wahlkampf 433
Warthegau 128
Weiss, Konrad 395
Werterfahrungen 98
Wochenendtourismus 828

Zeitgeist 649
Zensur 334
Zukunft 55
Zweitehe 235

Gelt. 100, 60

# An der Schwelle zur Dritten Entwicklungsdekade

Als die Vereinten Nationen im Jahr 1960 die Erste Entwicklungsdekade proklamierten, standen die sogenannten Entwicklungsländer im Vordergrund der von Optimismus und Fortschrittsglaube geprägten Programme. Zwanzig Jahre später, an der Schwelle zur Dritten Entwicklungsdekade, besteht kein Zweifel: Das Problem der Entwicklung ist weltweit geworden; als „soziale Frage unseres Jahrhunderts" (Johannes XXIII.) betrifft es die ganze Menschheit. Unsere Welt ist eine für das Überleben aller Menschen und Völker notwendige Beziehungseinheit, ohne jedoch eine Handlungseinheit zu sein. So stellt sich dem internationalen System von Nationalstaaten die beunruhigende Frage, ob es politischem Handeln gelingen wird, die wechselseitige Abhängigkeit auf friedlichem Weg und zum Wohl aller zu gestalten. „Mit dem Auslaufen der siebziger Jahre", so beschreibt die Weltbank in ihrem Weltentwicklungsbericht 1979 die Situation, „wird die Interdependenz der Weltwirtschaft zunehmend deutlich. Internationaler Handel, Kapitalbewegungen und Entwicklungen im Energiebereich sind Fäden im Netz wirtschaftlicher Verbindungen und gemeinsamer Interessen, die die Nationen miteinander verknüpfen. Der Riß einer dieser Fäden gefährdet zugleich den Bestand unserer Verbindungen ... Die internationale Gemeinschaft steht vor der Herausforderung, weitsichtige wirtschaftspolitische Initiativen zu ergreifen, um die grundlegenden gemeinsamen Interessen zu verwirklichen und sie vor schlecht beratenen Schritten auf der Jagd nach kurzlebigen Gewinnen zu bewahren."

Zwei Jahrzehnte der Entwicklungspolitik vermochten wenig. Die Fakten der sozioökonomischen Lage in der Welt zeigen wachsende ökonomische Ungleichheiten zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, gleichzeitig aber auch eine Differenzierung der Entwicklungsländer untereinander und die Existenz einer menschenunwürdigen „Vierten Welt". Das Konzept „Hilfe durch Handel" hatte nicht den erhofften Erfolg; die Integration der Entwicklungsländer in die Weltwirtschaft ist unbefriedigend verlaufen. In Industrieländern wächst der Protektionismus; eigene wirtschaftliche und strukturelle Schwierigkeiten fördern die entwicklungspolitische Enthaltsamkeit. Die internationalen politischen Kräftefelder haben sich verschoben. Im Rahmen der Vereinten Nationen fordern die Entwicklungsländer, ermutigt und gestützt durch die erdölexportierenden Staaten, eine neue Weltwirtschaftsordnung, um ihre relative Position im Welthandel zu verbessern, die ökonomische Macht neu zu verteilen und die Entscheidungsprozesse zu ihren Gunsten zu strukturieren. Die Verletzung von Menschenrechten und die Anwendung bewaffneter Gewalt in den Ländern der

Dritten Welt wachsen; nichtrechtsstaatliche Systeme und Militärregime nehmen zu. Die sozialen und kulturellen Gegensätze verschärfen sich; das Verhältnis der Oberschicht zur Masse der Armen wird kritischer.

Der erklärte politische Wille der Entwicklungsländer zur gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Eigen- und Selbständigkeit steht vor Problemen des kolonialen Erbes, kultureller Überlagerung und der Spannung zwischen Tradition und Modernisierung; übersteigerter Nationalismus pocht auf extreme Autonomie. Wachsende Rüstungsausgaben in fast allen Entwicklungsländern verlangsamen die Überwindung der absoluten Armut; gesellschaftliche und politische Strukturen verhindern vielfach die Beteiligung breiter Bevölkerungsschichten an der Gestaltung ihrer eigenen Zukunft. Alternative Entwicklungsmodelle treten an die Stelle westlicher Modernisierung traditionaler Gesellschaften durch forciertes Wirtschaftswachstum. Mißverständnisse, Enttäuschungen und Verhärtungen zwischen den Regierungen der Industrie- und Entwicklungsländer haben zugenommen; der Nord-Süd-Dialog ist stotternd geblieben.

Sehr viel bleibt zu tun an der Schwelle zur Dritten Entwicklungsdekade. Es fehlt nicht an großen und teueren Konferenzen, an wohlmeinenden Worten, leeren Versprechungen, utopischen Plänen. „Was fehlt, sind leistungsfähige Konzeptionen und wirksame Einzelmaßnahmen, welche die Lage der Menschen in den Entwicklungsländern nachhaltig ändern und die Startbedingungen in der Dritten Welt entscheidend verbessern. Diese Aufgabe geht Entwicklungs- und Industrieländer gemeinsam an, beide haben ihren Beitrag zu leisten" (Gemeinsame Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen: Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung Nr. 4). Entwicklungspolitik ist Teil einer langfristigen Strategie der internationalen Gemeinschaft zur Bewältigung der gemeinsamen Zukunftsaufgaben. Berechtigte Eigeninteressen können auf Dauer nur im Rahmen von „Gemeininteressen" gesichert werden. Das erfordert von Politikern und Bevölkerungen ein hohes Maß an verantwortungsbewußtem Handeln, getragen vom Willen zur Solidarität und sozialen Gerechtigkeit, ausgerichtet auf einen Dialog der Kulturen, auf wirtschaftliche Partnerschaft und großzügige Hilfeleistung. Ob man das Notwendigste als „Globalpakt gegen den Hunger" oder wie immer bezeichnen mag, defensiver Pragmatismus und ordnungspolitische Streitereien müssen aufhören, wenn wir unsere eigene Zukunft retten wollen.

*Hans Zwiefelhofer SJ*

*Oswald von Nell-Breuning SJ*

# Aussperrung

Im Vergleich zu anderen wirtschaftlich führenden Ländern besteht bei uns in der Bundesrepublik Deutschland ein erfreulicher Zustand des Arbeitsfriedens, der allerdings in jüngster Zeit fragwürdig zu werden droht. Einige harte Arbeitskämpfe, angefangen mit dem Arbeitskampf im Druckereigewerbe 1977/78, in dem die Arbeitgeberseite auf die seit langer Zeit kaum noch angewandte und daher vermeintlich außer Gebrauch gesetzte Waffe der *Aussperrung*[1] zurückgegriffen hat, haben beiderseits gereizte Stimmung, auf der Arbeitnehmerseite geradezu Erbitterung hervorgerufen und der Forderung neuen Nachdruck verliehen, die Aussperrung, wie dies bereits in der Hessischen Verfassung von 1946 geschehen ist, nunmehr *bundesweit* zu verbieten oder durch höchstrichterlichen Entscheid festzustellen, sie sei *grundgesetzwidrig*, so daß es eines solchen Verbots gar nicht bedürfe und ein vom einfachen Gesetzgeber erlassenes Verbot überhaupt nur deklaratorische Bedeutung haben könnte. Die Angelegenheit ist bereits beim Bundesarbeitsgericht (hinfort BAG) anhängig und steht in allernächster Zeit zur Verhandlung an.

Der Gesetzgeber hat das BAG nicht nur mit der *Auslegung* unseres Arbeitsrechts beauftragt, sondern durch seine eigene Zurückhaltung, um nicht zu sagen völlige Enthaltsamkeit auf diesem Gebiet ihm dessen *Fortbildung* überlassen. So hat denn das BAG schon mehrfach als Ersatzgesetzgeber sehr gewichtige Entscheidungen zu treffen gehabt; die hier anstehende Entscheidung dürfte jedoch alles, was bisher an das BAG herangetragen worden ist, bei weitem an Gewicht übertreffen; so wird das BAG sich die Sache bestimmt nicht leicht machen. Die Frage, die ihm zur Entscheidung vorliegt, ist zugleich arbeitsrechtlicher und verfassungsrechtlicher Natur. Unter arbeitsrechtlicher Rücksicht ist zu beurteilen, was unbedingt gewahrt sein muß, damit das Arbeitskampfrecht unter den heutigen Gegebenheiten tatsächlicher und rechtlicher Natur elementaren Forderungen der Gerechtigkeit genügt[2]; unter verfassungsrechtlicher Rücksicht muß das BAG sich Rechenschaft geben (darüber zu entscheiden steht ausschließlich dem Bundesverfassungsgericht zu), was die Bundesrepublik durch ihr Grundgesetz bereits festgelegt, was sie insbesondere den Sozialpartnern zur selbständigen Regelung überlassen hat mit der Folge, daß der einfache Gesetzgeber (und das BAG als Ersatzgesetzgeber) insoweit gebunden ist.

Alles, worüber Arbeitskämpfe geführt werden, ließe sich auch im Wege friedlich einverständlicher Regelung erledigen; das hat die Erfahrung des seit mehr

als 40 Jahren bestehenden und zu voller Zufriedenheit funktionierenden „Friedensabkommens" der schweizerischen Maschinenbau- und Uhrenindustrie bewiesen; allerdings erfordert das von beiden Teilen, sowohl von den Arbeitgebern und deren Verbänden als auch von den Arbeitnehmern und deren Gewerkschaften, ein hohes Maß von Einsicht, von gutem Willen und nicht zuletzt von gegenseitigem Vertrauen. Solange es daran fehlt – und herbeikommandieren läßt es sich nicht –, werden wir uns damit abfinden müssen, *Arbeitskämpfe* als mindestens vorerst[3] *unvermeidbar* hinzunehmen.

## Regelungsstreit

Um Rechtsansprüche, die vom Gegner bestritten oder nicht erfüllt werden, brauchen keine Arbeitskämpfe geführt zu werden; dieserhalb kann man sich an die Gerichte wenden, in der Bundesrepublik an die eigens dafür bestehende Gerichtsbarkeit der Arbeitsgerichte. In Streitfällen dieser Art kann das Gericht „erkennen", was Rechtens ist; für Arbeitskämpfe ist da kein Raum.

Anders im *Regelungsstreit*, wo es darum geht, überhaupt erst einmal festzulegen, was Arbeitgeber und Arbeitnehmer einander als Leistung und Gegenleistung gewähren bzw. schulden wollen. Autoritär-totalitäre Staaten pflegen, wie das gesamte gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Leben, so auch dies kraft obrigkeitlicher Gewalt zu regeln; sie bestimmen auch die Arbeitsbedingungen von oben herab und ersparen damit den Arbeitgebern und Arbeitnehmern, darüber miteinander verhandeln und notfalls sich zusammenraufen zu müssen. Der freiheitliche Rechtsstaat zieht es vor, den Beteiligten selbst zu überlassen, wie sie sich einigen. Dabei kann er sich vorbehalten, notfalls, d. i. wenn sie selbst zu keiner Einigung kommen, einzugreifen und ihre fehlende Einigung durch seine Anordnung zu ersetzen. In diesem Sinn bestand in der Weimarer Republik das Institut der sogenannten *Zwangsschlichtung*.

Der Staat kann aber noch einen Schritt weiter gehen und die volle Verantwortung für eine Einigung den Beteiligten selbst auferlegen und sich selbst aus dem Streit heraushalten; kommt es dann nicht zur Einigung, dann bleibt, um eine Regelung zustande zu bringen, nur noch der Arbeitskampf übrig. In diesem Fall muß der Staat den Beteiligten nicht nur gestatten, den Kampf zu führen, sondern ihnen auch freistellen, sich unter Wahrung des allgemeinen Rechtsfriedens und bei Enthaltung von Gewalttätigkeit der zu diesem Kampf geeigneten und benötigten Waffen zu bedienen; insoweit muß er sein eigenes Monopol der Zwangsgewalt zurücknehmen. Das ist die unvermeidliche Konsequenz, wenn der Staat sich selbst von der Verantwortung für diesen wichtigen Bereich entlastet und sie den unmittelbar Beteiligten überbürdet. Auf Grund der höchst unerfreulichen Erfahrungen der Weimarer Republik mit der staatlichen

Zwangsschlichtung und Verbindlicherklärung des vom Schlichter getroffenen Entscheids durch den Reichsarbeitsminister hat die Bundesrepublik sich in ihrem Grundgesetz in diesem Sinn entschieden. Darum muß Klarheit bestehen, welche Befugnisse sich daraus für die Sozialpartner ergeben und was danach dem Staat noch an Befugnissen verblieben ist.

## Zum Arbeitskampfrecht

Volle Einmütigkeit besteht darüber, daß die Sozialpartner in ihrer Eigenschaft als Tarifpartner mit der Machtvollkommenheit „beliehen" sind, durch Tarifvertrag (hinfort TV) *normatives Recht* zu setzen. Was sie im normativen Teil des TVs vereinbaren, gilt nicht nur für die Vertragschließenden selbst, sondern berechtigt und verpflichtet unmittelbar die beiderseitigen Mitglieder als *„Tarifgebundene"*; dem Staat verbleibt nur noch, auf Antrag wenigstens einer Tarifpartei (also nicht „von Amts wegen") unter bestimmten Voraussetzungen das, was die Tarifpartner miteinander vereinbart haben, insbesondere die Lohnsätze, allgemeinverbindlich zu erklären und damit das, was ursprünglich nur für die „Tarifgebundenen" galt, für alle Arbeitgeber und Arbeitnehmer der gleichen Branche in Kraft zu setzen. Insoweit besteht, da es im TV-Gesetz mustergültig klar geregelt ist, keinerlei Zweifel.

Einmütigkeit besteht auch darüber, daß Arbeitskämpfe nur von tariffähigen Parteien geführt werden und nur das eine Ziel haben dürfen, zum Abschluß eines TVs zu führen; kommt er im Weg friedlicher Verständigung nicht zustande, dann muß er im Weg des Kampfes erzwungen werden. Damit ist bereits ausgesagt, daß Gegenstand der kämpferischen Auseinandersetzung alles, aber auch nur das sein kann, worüber die Partner verfügen und was sie folgerecht tarifvertraglich regeln können.

Eine andere wichtige Begrenzung der Arbeitskämpfe ist diese, daß das *Ziel* des Kampfes nicht die Vernichtung des Gegners sein darf; er darf notfalls bis zur Kampfunfähigkeit niedergekämpft werden, aber auch der kampfunfähige Gegner hat Anspruch auf faire Behandlung; er darf nicht ausgelöscht, vielmehr muß mit ihm ein TV geschlossen werden, der ihm die Lebensfähigkeit beläßt. Diese sprachliche Formulierung unterstellt offenbar einen Sieg der Gewerkschaft; sachlich aber gilt dasselbe auch zugunsten der Gewerkschaft im Fall ihrer Niederlage; was das praktisch bedeutet, darauf wird bei Erörterung der „neuen Situation" zurückzukommen sein.

Weiterhin besteht Einmütigkeit auch darüber, daß, wenn schon im Krieg, so erst recht im Arbeitskampf nicht uneingeschränkt der Gebrauch aller nur denkbaren *Waffen* zulässig sein kann, vielmehr auch die im Arbeitskampf anzuwendenden Waffen zu prüfen sind und ihre Anwendung der Rechtfertigung bedarf.

„Konventionell" – um auch diese Wortwendung aus der Sprache des Kriegswesens zu übernehmen – ist auf der Arbeitnehmerseite der Ausstand, die Einstellung oder Niederlegung der Arbeit oder in anderer Sprache die Verweigerung der Arbeitsleistung („Streik"), auf der Arbeitgeberseite die Versagung der Arbeitsgelegenheit („Aussperrung"). Offenbar sind das Waffen, die sowohl dem Gegenstand, um den der Kampf geht (Arbeitsbedingungen), als auch den Beziehungen, in denen die streitenden Teile zueinander stehen, genau entsprechen. Im einzelnen kann von diesen Waffen in sehr verschiedener Weise Gebrauch gemacht werden. Beides sind Kollektivmaßnahmen; beim Streik ist das Subjekt, bei der Aussperrung das Objekt ein Kollektiv, eine Mehrheit oder Vielheit von Arbeitnehmern, die die Arbeit verweigern oder denen die Arbeitsgelegenheit verweigert wird [4].

Erst in jüngster Zeit wurde deutlich erkannt, welch gewichtigen Unterschied es macht, ob mit dem Ausstand oder der Aussperrung das bestehende Arbeitsverhältnis gelöst oder nur „suspendiert", d. i. in einen Schwebezustand überführt wird, in dem die hauptsächlichen Rechte und Pflichten ruhen, das rechtliche Band aber fortbesteht. Da Abschluß eines neuen TVs das Ziel ist, wäre es im Grund sinnwidrig, das Arbeitsverhältnis zu lösen, das nach Abschluß des Kampfes neu begründet werden müßte. So ist denn auch in der Regel keine Lösung gewollt. Für den Streik bedurfte das kaum ausdrücklicher Klarstellung; für die Aussperrung hat die Rechtsprechung des BAG bereits festgelegt, daß die Arbeitgeberseite nur aus besonderen Gründen, beispielsweise wegen eines groben Verstoßes der Gewerkschaft gegen die Kampfregeln oder gegen die auch im Kampf immer noch zu übende Fairneß, lösend aussperren darf, die Aussperrung also in der Regel nur suspendierend wirkt. Auf diese und ähnliche Weise hat das BAG die Aussperrung bereits von mehreren Seiten her eingeengt, ohne jedoch bisher ihre grundsätzliche Zulässigkeit in Zweifel gezogen zu haben.

## Chancengleichheit

Unerläßliche Voraussetzung dafür, daß der Staat die Sozialpartner für ihre Einigung als Ultima ratio auf den Arbeitskampf verweisen darf, ist, daß beide streitenden Teile mit einigermaßen gleicher Aussicht auf Erfolg in den Kampf eintreten können. Auf keinen Fall darf es so sein, daß eine Seite über Waffen verfügt, denen der Gegner nichts entgegenzustellen hat, womit ihr von vornherein die Überlegenheit gesichert und der Gegner ihrer Willkür ausgeliefert wäre. Erst recht, wenn der Staat sich ganz aus dem Streit heraushält und es den Sozialpartnern völlig überläßt, mit welchem Ergebnis sie ihre Meinungsverschiedenheiten und Interessengegensätze kämpferisch austragen, ja nicht einmal sich vorbehält, notfalls ausgleichend oder berichtigend einzugreifen, darf er nicht

zulassen, daß eine von beiden Seiten über eine Überlegenheit an Bewaffnung verfügt, die ihr gestatten würde, ohne ernsthaftes Risiko einen Konflikt vom Zaun zu brechen und dem Gegner ihren Willen aufzuzwingen.

Welcher Waffen die beiden Streitenden bedürfen, um einander so gegenüberzustehen, daß nicht von vornherein der totale Sieg des einen und die totale Niederlage des anderen feststeht und damit an die Stelle kämpferischer Auseinandersetzung der „unconditional surrender", die bedingungslose Unterwerfung des Schwächeren unter das Diktat des Stärkeren tritt, läßt sich schon allein deswegen nicht ein für allemal festlegen, weil zu den bisher „konventionellen" Waffen jederzeit neue hinzukommen können. Aber auch für den Kampf mit „konventionellen" Waffen werden immer neue Taktiken, ja völlig neue Strategien ersonnen, wodurch die Wirksamkeit einiger von ihnen unvorstellbar erhöht wird; eben damit sind dann andere Waffen entsprechend entwertet. In nur wenig abgewandelter Form kehren hier alle aus den politischen Debatten über (Auf- und Ab-)Rüstung bekannten Fragen und Antworten wieder.

Im einzelnen kann man sich da ebenso wie bei der militärischen Rüstung sehr verschiedenartige Kombinationen von Angriffs- und Verteidigungswaffen vorstellen und vermag nur ein mit der Technik, der Handhabung und der Wirkung dieser Waffen vertrauter Sachkundiger zu beurteilen, ob eine bestimmte Kombination aufs Ganze gesehen ein solches, immer labiles Gleichgewicht gewährleistet oder nicht. Die grundsätzliche Forderung nach einem solchen (annähernden) Gleichgewicht ist überzeugend und klar; sie ist ein elementares Gebot der Gerechtigkeit.

## Gleiche Abschreckung

Mit gutem Grund kann man fragen, ob nicht beide Seiten auch ganz abgesehen von dem den Arbeitsfrieden sichernden Gleichgewicht der Abschreckung noch ein anderes lebenswichtiges Interesse an einem an Stärke gleichen oder doch nahezu gleichen Gegner haben. Auf diesem „labilen Gleichgewicht" ist doch geradezu unsere ganze heutige Arbeits- und Wirtschaftsverfassung aufgebaut und bedarf dieses Gleichgewichts, um funktionsfähig zu bleiben. Daß sozialer Fortschritt und wirtschaftlicher Aufstieg in unserem Land bei einem Mindestmaß an Arbeitskämpfen jahrzehntelang gleichen Schritt miteinander gehalten haben, hat doch seinen Grund nicht zuletzt darin, daß es sich dank dem zwischen den beiden Seiten bestehenden annähernden Machtgleichgewicht erübrigte, von den zu Gebot stehenden Mitteln des Arbeitskampfes Gebrauch zu machen, es vielmehr genügte, gelegentlich andeutungsweise an deren Vorhandensein zu erinnern.

Ohne diesen möglichen Rückgriff auf kämpferische Auseinandersetzung wäre

es bestimmt nicht zu diesem Gleichmaß von sozialem Fortschritt und wirtschaftlichem Aufstieg gekommen, den wir in den letzten Jahrzehnten erfreulicherweise zu verzeichnen hatten. Bei den Gewerkschaften besteht nicht der geringste Zweifel, daß sie ohne das Streikrecht und ohne die Stärke, den Streik erfolgreich durchzustehen, die erzielten Lohnsteigerungen und anderen Verbesserungen („Humanisierung der Arbeit") niemals erreicht hätten; selbst die Arbeitgeber dürften dem kaum widersprechen. In der Tat haben die Gewerkschaften es meisterhaft verstanden, durch leises Erinnern an die Möglichkeit zu streiken den Streik unnötig zu machen. Um so befremdlicher ist es, daß von gewerkschaftlicher Seite die Tatsache, daß es lange Zeit keine Aussperrungen gegeben hat, als beweiskräftig dafür angeführt wird, daß die Arbeitgeber auch ohne die Möglichkeit auszusperren stark genug wären, um sich einem gewerkschaftlichen Diktat nicht beugen zu müssen. Bei Bemessung ihrer Forderungen haben die Gewerkschaften ganz zweifellos nicht nur ihre eigene Stärke, sondern auch das Risiko in Rechnung gestellt, daß die Arbeitgeberseite dem Streik mit dem Gegenschlag der Aussperrung begegnen könnte[5].

Selbstverständlich kann, ja muß man sich fragen, ob die Arbeitgeber gerade auf diese Waffe angewiesen sind, um sich übermäßiger Forderungen zu erwehren, oder ob dazu auch andere ihnen verfügbare Waffen genügen. Das BAG selbst hat gelegentlich auf andere Waffen oder Kampfmaßnahmen verwiesen, die der Aussperrung in der Wirkung so nahekommen, daß es eines juristisch geschulten Auges bedarf, um zu erkennen, worin sie sich – außer im Namen – von der Aussperrung unterscheiden. Wie dem auch sei, die bloße Tatsache, daß die Arbeitgeber lange Zeit hindurch sich nicht genötigt sahen oder es nicht angezeigt fanden, von der Waffe der Aussperrung Gebrauch zu machen, beweist genausoviel und sowenig wie die andere Tatsache, daß die Gewerkschaften sehr große Erfolge zu erzielen vermochten, ohne dazu von der ihnen zu Gebot stehenden Waffe des Streiks Gebrauch machen zu müssen.

## Disziplinierter („domestizierter") Arbeitskampf

Ungeachtet aller Meinungsverschiedenheiten darüber, welche Waffen im einzelnen zulässig sind oder sein sollen, besteht bei uns erfreuliche Einmütigkeit darüber, daß Arbeitskämpfe keine Raufhändel, kein Überbleibsel einstigen Fehderechts, sondern höchst *disziplinierte* kämpferische Auseinandersetzungen sind, für die sich Spiel- oder richtiger Kampfregeln herausgebildet haben, durch die diese Kämpfe weitgehend „domestiziert" und in die rechtsstaatliche Ordnung eingebunden sind. Selbstverständlich ist Sabotage ausgeschlossen (in manchen anderen, auch als zivilisiert geltenden Ländern versteht sich das keineswegs von selbst!). Aber nicht das allein; auch während des Streiks werden diejenigen

Arbeiten weitergeführt, die notwendig sind, um zu verhüten, daß die Anlagen der bestreikten Betriebe Schaden nehmen, und um zu sichern, daß die Arbeit nach Beendigung des Kampfes unverzüglich wieder aufgenommen werden kann.

## Die neue Situation

Nun ist wieder einmal ein Wandel eingetreten und die vermeintlich antiquierte, obsolet gewordene Aussperrung ist plötzlich wieder hochaktuell geworden. Die Gewerkschaften haben sich eine neue Streik-Strategie einfallen lassen, und auf diese hat die Arbeitgeberschaft erstmals wieder mit Aussperrungen erheblichen Ausmaßes zurückgeschlagen. Selbstverständlich ist damit auch die bislang weder in der Rechtslehre noch in der Rechtsprechung abschließend geklärte und daher auch niemals ganz zur Ruhe gekommene Frage wieder aufgeflammt, ob überhaupt oder in welchen Grenzen nach unserem Arbeitsrecht und vor allem nach unserem Verfassungsrecht (Grundgesetz des Bundes, Hessische Verfassung) die Aussperrung zulässig ist oder nicht.

Die neue Strategie der Gewerkschaften besteht darin, anstatt die ganze Belegschaft eines Unternehmens oder eines ganzen Wirtschaftszweigs in den Streik zu schicken und damit den Angriff auf breiter Front vorzutragen, ihn auf einzelne Punkte zu konzentrieren, indem nur eine verhältnismäßig kleine Zahl von Leuten in Schlüsselstellungen die Arbeit niederlegt, womit ein ganzer Betrieb stillgelegt werden kann, oder nur ein einzelnes Unternehmen zu bestreiken, dessen Stillstand einen ganzen Wirtschaftszweig lähmen kann (sog. *Schwerpunktstreik*). Manche Leute finden diese Strategie bösartig und möchten sie verboten sehen. Ich sehe nicht, was daran bösartig wäre, und daher auch nicht, wie sich ein solches Verbot begründen ließe. Warum sollen die Gewerkschaften mehr Truppen in den Kampf schicken, als erforderlich sind, um das Kampfziel zu erreichen? Mindestens solange es den Arbeitgebern freisteht, eine entprechende Gegenstrategie zu entwickeln und in Anwendung zu bringen, ist gegen diese Verfahrensweise der Gewerkschaften nichts einzuwenden. Die Gewerkschaften setzen sich erst ins Unrecht, wenn sie den Arbeitgebern zumuten, diese Art des Angriffs wehrlos über sich ergehen zu lassen[6].

In der Tat geht denn auch der Streit nur darum, mit welchen Gegenmaßnahmen die Arbeitgeberseite den an sich rechtmäßigen Punktstreik beantworten darf, insbesondere ob oder inwieweit die am Streik nicht beteiligten Arbeitnehmer des bestreikten Unternehmens ausgesperrt werden dürfen, und noch mehr, ob nichtbestreikte, nur mittelbar durch den Streik in Mitleidenschaft gezogene Unternehmen befugt sind, ihre Belegschaften nach Hause zu schicken (sog. *Flächenaussperrung*). Die Arbeitgeber bzw. ihre Verbände und deren Juristen bejahen es; die Gewerkschaften und deren Juristen bestreiten es oder bemühen

sich jedenfalls, die Zulässigkeit möglichst eng zu umgrenzen. Dabei fühlt die Arbeitgeberseite sich offenbar im Besitzstand („in possessione") und macht es sich entsprechend leichter; auf gewerkschaftlicher Seite ist man sich bewußt, die wenn nicht herrschende, so doch überwiegende Meinung gegen sich zu haben, und muß darum versuchen, sie aus den Angeln zu heben; daher auf dieser Seite das unermüdliche Bestreben, die Frage bis zu den letzten arbeits- und verfassungsrechtlichen Grundlagen und Voraussetzungen vorzutreiben.

## „Heroischer" oder durch Streikkasse finanzierter Streik

Um die durch die neue Strategie der Gewerkschaften herbeigeführte Lage recht zu verstehen, muß man sich Rechenschaft geben von dem Wandel, den der Streik, der in der heroischen Zeit der Arbeiterbewegung eine wirklich heroische Angelegenheit war, bis heute durchgemacht hat. Damals mußten die streikenden Arbeiter sich und ihren Familien schwerste Opfer und Entbehrungen auferlegen, um den Arbeitgebern geringfügige Zugeständnisse abzuringen und einigermaßen auskömmliche Löhne und einigermaßen erträgliche Arbeitsbedingungen durchzusetzen – leider oftmals vergeblich. Inzwischen haben die Gewerkschaften Streikkassen aufgebaut und zahlen ihren Mitgliedern Streikunterstützung. Hinfort soll der Streik den Streikenden keine ernsthaft fühlbaren Opfer oder Entbehrungen mehr kosten; der Streik soll kein persönliches Engagement erfordernder Kampf mehr sein, sondern eine finanzstrategische Auseinandersetzung der beiderseitigen Kampfleitungen, bei der es für die Gewerkschaft entscheidend darauf ankommt, die Streikkasse möglichst zu schonen, um den Kampf möglichst lange finanzieren zu können.

Genau an dieser Stelle setzt die neue Strategie der Gewerkschaften ein. Der Punktstreik erfordert ein Minimum an Streikunterstützung; er läßt sich praktisch unbegrenzt finanzieren. Folgerecht wird die Arbeitgeberseite es auf Gegenmaßnahmen ablegen, die den Kampf für die Streikkasse der Gewerkschaft möglichst kostspielig machen; Aussperrung der ganzen Belegschaft, gar Flächenaussperrung über ein ganzes Tarifgebiet sind geeignete, äußerst wirksame Mittel.

Die Gewerkschaften, die sich offenbar einen Kampf, den die Streikenden auf eigene Kosten, d. i. unter eigenen fühlbaren Opfern führen, überhaupt nicht mehr vorstellen können, sehen in dem Angriff auf ihre Streikkasse einen tödlichen Angriff auf sich selbst. Dieser Angriff habe nicht die Beendigung des Kampfes, sondern die Vernichtung des Gegners zum Ziel und sei darum rechtlich unzulässig und moralisch verwerflich. Erstaunlicherweise gelingt es ihnen, mit dieser Argumentation selbst auf ansonsten urteilsfähige Menschen Eindruck zu machen. Die von einer großen Gewerkschaft veröffentlichten Zahlen über die ihnen durch solche Aussperrungen erwachsenden „Kosten" sind in der Tat eindrucksvoll;

einen kleinen Mann werfen sie um. Rechnet man jedoch auf die Mitgliederzahl um, dann sind das vielleicht drei Stundenlöhne; man kann sich nur wundern, wieso es der Gewerkschaft Mühe machen soll, durch eine einmalige Sonderumlage den vollen Betrag wieder hereinzubringen und damit die Streikkasse wieder auf den alten Bestand aufzufüllen. Oder hat die Gewerkschaft ihre Mitglieder schon derart verwöhnt, daß sie ihnen nicht einmal so viel zumuten kann?

Wenn die Gewerkschaft den Arbeitskampf nur noch als finanztechnisches Pokerspiel versteht, dann ist es achtbar, daß sie es offen ausspricht; vorerst sehe ich darin allerdings eher eine von Intellektuellen im Brain-Trust der Gewerkschaft ausgedachte Vorstellung, die weder von den „Bossen" noch von der „Basis" geteilt wird. Träfe zu, was Gewerkschaftsjuristen der (Flächen-)Aussperrung als Wirkung zuschreiben, dann wäre, wenn die als Streikkasse angesammelten Mittel aufgebraucht sind, die Kampfkraft der Gewerkschaft nicht nur für diesen Arbeitskampf erschöpft, sondern die Gewerkschaft ein für allemal kampfunfähig geworden und entmachtet. Damit wäre in der Tat ihr Bestand gefährdet und folgerecht unser ganzes System der Sozial- und Tarifpartnerschaft, das die Funktionsfähigkeit beider Partner voraussetzt, in Frage gestellt. Wie dargetan hält diese Vorstellung der Nachprüfung an den Tatsachen nicht stand. Führt man die Dinge auf den Boden der Tatsachen zurück, dann trifft es zwar zu, daß der Angriff auf die Streikkasse die Gewerkschaft an empfindlicher Stelle trifft, aber weit davon entfernt ist, ihren Bestand zu gefährden oder gar tödlich zu sein.

Wie immer aber die Juristen der Gewerkschaft argumentieren mögen, das BAG wird bestimmt die *menschliche* Seite der Angelegenheit aufgreifen und in der Richtung seiner bisherigen Rechtsprechung es weiter darauf ablegen, den Kreis derer, die seitens der Arbeitgeber – gleichviel ob durch Aussperrung oder andere Maßnahmen – in den Kampf einbezogen werden dürfen, möglichst eng (enger als bisher) und den Kreis derer, die als Arbeitswillige und am Kampf Unbeteiligte gegen sie benachteiligende Auswirkungen des Kampfes zu schützen sind, möglichst weit (weiter als bisher) zu ziehen. In dieser Richtung bestehen durchaus Möglichkeiten, aber auch ein echtes humanitäres Bedürfnis.

## Zur verfassungsrechtlichen Lage: Was gehört zum „Kernbereich"?

Eine Reihe von Bundesländern gewährleistet in ihren Verfassungsurkunden das Streikrecht, die Hessische Landesverfassung nur den von den Gewerkschaften ausgerufenen Streik; in ihr allein findet sich auch die Aussperrung erwähnt; sie wird rundweg verboten.

Das GG der Bundesrepublik enthält als einzige einschlägige Bestimmung Art. 9, Abs. 3, Satz 1 und 2[7]; dort ist weder vom Streik noch von der Aussperrung die Rede; nichtsdestoweniger ist unbestritten und vom Bundesverfassungsgericht

(BVerfG) in ständiger Rechtsprechung anerkannt, daß die dort gewährleistete Koalitionsfreiheit, obwohl kein „klassisches", so eben doch ein echtes Grundrecht ist, das jedoch nur einen *„Kernbereich"* mit Verfassungsrang schützt, also keinen „inhaltlich unbegrenzten und unbegrenzbaren Handlungsspielraum" einräumt, vielmehr es dem einfachen Gesetzgeber überläßt, „die Tragweite der Koalitionsfreiheit dadurch zu bestimmen, daß er die Befugnisse der Koalition im einzelnen gestaltet und näher regelt" (98). Diese Gestaltung und nähere Regelung wird nun aber wieder dadurch eingeschränkt, daß „der Betätigungsfreiheit der Koalitionen nur solche Schranken gezogen werden (dürfen), die zum Schutz anderer Rechtsgüter von der Sache her geboten sind (ebd.)[8].

Zutreffend stellt das BVerfG fest, daß hier sehr viel von der geschichtlichen Entwicklung und, so muß man es wohl verstehen, von der jeweiligen Verumständung abhängt, so daß beispielsweise die neue Strategie der Gewerkschaften und die zu deren Abwehr von der Arbeitgeberseite entwickelte oder noch weiter zu entwickelnde Gegenstrategie für die vom Gesetzgeber vorzunehmende „Gestaltung und Regelung" von maßgeblicher Bedeutung sein kann.

Gewiß wird man es bedauern, daß das BVerfG sich außerstande sieht, den „Kernbereich", von dem es immer wieder spricht, eindeutig zu umschreiben. So befindet sich der Gesetzgeber und das als Ersatzgesetzgeber einspringende BAG sich in der höchst unangenehmen Lage, „unter Ungewißheit" entscheiden zu müssen, ungewiß, ob sein Versuch, diesen „Kernbereich" zutreffend zu umgrenzen, die Zustimmung des letzten Endes allein zur Auslegung des GG berufenen BVerfG finden wird. Mit Sicherheit ist vorauszusehen, daß die beim BAG unterliegende Partei dessen Urteil mit Verfassungsbeschwerde anfechten wird; ist das BVerfG anderer Meinung, dann wird es das Urteil des BAG aufheben, und die Sache muß mit großem Zeitverlust, während dessen sich viel Verdrossenheit aufstaut, von neuem verhandelt werden.

Nachdem das BVerfG in seinem Urteil vom 1. 3. 1979 über die Verfassungsbeschwerde der 29 Arbeitgeberverbände gegen das Mitbestimmungsgesetz 1976 seine Vorstellungen von diesem „Kernbereich" in mehrerer Hinsicht verdeutlicht, vielleicht allerdings damit mehr neue Fragen ins Spiel gebracht als alte Fragen abschließend beantwortet hat, werden sowohl das BAG als auch die vor ihm streitenden Parteien dieses Urteil aufs genaueste studieren, um ihm den neuesten Erkenntnisstand des BVerfGs zu entnehmen. So sei denn auch hier ein solcher Versuch gewagt.

Wenn der Gesetzgeber der Koalitionsfreiheit nur Schranken setzen darf, die dem Schutz anderer Rechtsgüter dienen oder zu deren Schutz erforderlich sind, so scheinen damit der gesetzlichen „Gestaltung und Regelung" äußerst enge Grenzen gezogen zu sein. Aber dieser Schein trügt. Zunächst bleiben immer die „immanenten Schranken der Tarifmacht" bestehen. Überdies spricht das BVerfG offenbar mit vollem Bedacht nicht von anderen Grundrechten, sondern ganz

umfassend von anderen *Rechtsgütern*. Dazu gehört nicht zuletzt die Einheit und Funktionsfähigkeit der Staatsgewalt. Eine Koalitionsfreiheit, die es den Koalitionen überließe, die „Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen" völlig unabhängig von der Staatsgewalt zu gestalten, und damit der Staatsgewalt die Herrschaft und die Verantwortung für das Arbeits- und Wirtschaftsleben restlos entzöge, würde die staatliche Einheit und damit den Staat heutigen Staatsverständnisses aufheben und durch den Pluralismus unabhängig nebeneinander stehender herrschaftsständischer Gewalten ersetzen; das wäre in der Tat der Rückfall in das überwunden geglaubte *Fehderecht*.

Die „Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen", zu der laut Art. 9, Abs. 3 GG die Koalitionen berufen sind, kann nicht dahin verstanden werden, der Staat habe sich jeden Einflusses auf das Arbeits- und Wirtschaftsleben begeben und damit seiner Letztverantwortung für diesen ganzen Lebensbereich entsagt. Der Staat hat vielmehr, wie das BVerfG in treffender Wortwendung sagt, „seine Regelungszuständigkeit weit zurückgenommen" (97; „weit", also eben nicht völlig!) und überläßt es den Koalitionen, „Lohn- und Arbeitsbedingungen in eigener Verantwortung und im wesentlichen (sic!) ohne staatliche Einflußnahme zu regeln" (ebd.). Davon, daß der Staat den Koalitionen oder Tarifpartnern die ausschließliche und uneingeschränkte „tarifvertragliche Sozialgestaltungsmacht" übertragen hätte[9], und daß diese zum unantastbaren „Kernbereich" des Grundrechts der Koalitionsfreiheit gehöre, kann keine Rede sein; man kann nicht umhin zu zweifeln, ob diejenigen, die das behaupten, selbst daran glauben.

Noch unter Nipperdey als Präsident hatte das BAG sich dahin vernehmen lassen, die Bundesrepublik habe sich durch das GG auf die sog. „soziale Marktwirtschaft" festgelegt; bekanntlich ist das BVerfG dem entgegengetreten und hat festgestellt, dem Bundesgesetzgeber stehe die Wahl der Wirtschaftsordnung frei unter der einzigen Bedingung, daß sie mit den Grundrechten vereinbar sei. Schon allein diese Klarstellung schließt zwingend aus, daß die Bundesrepublik durch das Grundrecht des Art. 9, Abs. 3 verfassungsrechtlich darauf festgelegt sei, die Gestaltung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen völlig den Koalitionen zu überlassen und sich das, worauf diese sich einverständlich oder als Ergebnis eines Arbeitskampfes einigen, von ihnen aufnötigen zu lassen, es von ihnen als deren Diktat entgegenzunehmen.

Nichtsdestoweniger wäre es denkbar, daß gewisse Einzelfragen, so insbesondere ob Streik und Aussperrung grundsätzlich zulässige Formen des Arbeitskampfes sind, deren sich zu bedienen den Sozial- oder Tarifpartnern freistehe, verfassungsrechtlich entschieden und daher der Gestaltungs- und Regelungsmacht des Gesetzgebers entzogen wären. In diesem Fall könnte das BAG nur klarstellen: nach geltendem Bundesverfassungsrecht steht dieses frei und ist jenes verwehrt. Leider besteht jedoch diesbezüglich nicht einmal hinsichtlich des

grundsätzlich unbestrittenen Streikrechts volle Klarheit; hinsichtlich der Aussperrung herrscht heller Streit; die Arbeitgeberseite bemüht sich um den Nachweis, sie sei gewährleistet, wogegen die Gewerkschaftsseite behauptet und den Nachweis zu erbringen sucht, sie sei nicht nur für Hessen durch Art. 29, Abs. 5 seiner Verfassung, sondern auch bundesweit durch Art. 9, Abs. 3 GG verfassungskräftig verboten.

## Schutzgesetz zugunsten der Arbeitnehmer?

Dieses Verbot wird daraus abzuleiten versucht, daß Art. 9, Abs. 3 ein Schutzgesetz zugunsten der Arbeitnehmer und demzufolge nach den für Schutzgesetze geltenden Auslegungsregeln zu verstehen sei. Unbestreitbar ist daran etwas Richtiges, nur ist der richtige Gedanke maßlos überzogen.

Richtig ist, daß die Koalitionsfreiheit vorzugsweise den Arbeitnehmern zustatten kommt. Der alleinstehende Arbeitnehmer ist im Verhältnis zum Arbeitgeber schwach, war in der Vergangenheit ihm gegenüber ohnmächtig. Die Koalition der Arbeitnehmer behebt diese Schwäche und stellt ein gewisses Machtgleichgewicht her. Dieses Gleichgewicht werde nun aber – so argumentiert die Gewerkschaftsseite – durch die Koalition der Arbeitgeber wieder zunichte gemacht; im Ergebnis sei der Arbeitnehmer wieder in seine ursprüngliche Ohnmacht zurückgeworfen. Wenn man jedoch beobachtet, wie machtbewußt unsere Gewerkschaften nicht nur mit den ihnen gegenüberstehenden Arbeitgeberverbänden, sondern selbst mit dem Staat umgehen und ihn nicht als ihnen übergeordnete hoheitliche Gewalt, sondern als mit ihm auf *gleicher* Stufe stehend ansprechen, ja zurechtweisen und abkanzeln, dann erscheint diese angebliche Ohnmacht, in die die Arbeitnehmerschaft durch die Koalition der Arbeitgeber zurückgeworfen sei, doch wenig glaubhaft. Und wenn es eines Schutzgesetzes bedarf, dann bestimmt eher für die *Verbraucher*, deren Lebenshaltung durch die (von den Gewerkschaften allerdings immer geleugnete) Lohn-Preis-Spirale verteuert, und für die *Sparer*, deren Ersparnisse eben dadurch fortschreitend entwertet werden.

Daraus, daß die Koalitionsfreiheit nicht nur tatsächlich, sondern auch der Absicht nach vorzugsweise der Arbeitnehmerschaft zugute kommt bzw. zugute kommen soll, läßt sich ableiten, immer dann, wenn es gilt, Unwägbares abzuwägen, sein Wohlwollen der Arbeitnehmerseite zuzuwenden und an das Verhalten der Arbeitgeberseite strengere Maßstäbe anzulegen. Dagegen aus Art. 9, Abs. 3 GG ein Schutzgesetz zu machen, das als solches den Streik mehr oder weniger unbesehen legitimiert, dagegen die Aussperrung (oder richtiger gesagt – denn das ist gemeint – den Gebrauch jeder die Interessen der Arbeitgeberseite wirksam verteidigenden Waffe) unter Verbot stellt, hat weder in den Tatsachen noch in der geschichtlichen Entwicklung noch im GG eine Grundlage[10].

## Zielgebot

Rein formalistisch kann man ohne alle Bedenken die Aussperrung untersagen, weil unser Arbeitsrecht andere Möglichkeiten kennt, die ihr in der Wirkung gleichkommen, vielleicht sogar noch härter zuschlagen als die Aussperrung; sachlich wäre damit nichts gewonnen.

Arbeitskämpfe sind ein Übel; wenn das BAG sie als „unerwünscht" bezeichnet, hat es sich sehr milde ausgedrückt. Jeder Schritt vorwärts, durch den Arbeitskämpfe nicht abgewürgt, sondern weiter „domestiziert" und auf lange Sicht immer entbehrlicher werden, bedeutet einen Gewinn nicht nur für beide Seiten, sondern für uns alle. Dem Sozialethiker wird die Beschränkung der Aussperrung mitsamt aller Ersatz- und Umgehungspraktiken mehr am Herzen liegen als die Beschränkung des Streiks – nicht wegen dessen Kostspieligkeit für die Streikkasse der Gewerkschaft, sondern wegen der *menschlichen Härten*, die sie für so viele unbeteiligte Arbeitswillige unvermeidlich mit sich bringt.

Zur Zeit scheint bei uns – jedenfalls dann, wenn man, wie die christliche Soziallehre es immer als geboten erachtet hat, an die Aussperrung strengere Maßstäbe anlegt als an den Streik – noch ein gewisses *Übermaß an Aussperrungsfreiheit* zu bestehen, das, ohne den Kernbereich der Koalitionsfreiheit anzutasten, abgebaut werden könnte und sollte. Dazu dienliche Vorschläge und Anregungen sollten die Gewerkschaften dem BAG unterbreiten; darin läge keineswegs eine Verzichterklärung auf ihre Überzeugung, die Aussperrung sei heute schon grundgesetzwidrig, oder auf ihre Forderung, sie verfassungskräftig zu untersagen. Völlig aus der Welt schaffen lassen sich Streik und Aussperrung wohl nur *beide zusammen*, sei es durch staatlichen Hoheitsakt, sei es durch ein Friedensabkommen, wie es die schweizerische Maschinenbau- und Uhrenindustrie seit Jahrzehnten hat. Darin sollten die Sozialpartner eine ehrenvolle und lohnende Aufgabe für sich sehen; der Staat wäre damit bei der heutigen Lage der Dinge überfordert; für ihn handelt es sich vorerst nur um ein *Zielgebot*.

### ANMERKUNGEN

[1] Die letzte große Aussperrung fand 1928 im Ruhrgebiet statt (213 000 Ausgesperrte). – Damals, als es die Zwangsschlichtung gab, war die Unsitte eingerissen, daß die Tarifpartner verantwortungsscheu sich an der Entscheidung vorbeidrückten, sie zunächst dem staatlichen Schlichter zuschoben, aber auch dessen Schiedsspruch nicht annahmen, vielmehr es darauf ankommen ließen oder richtiger gesagt es darauf ablegten, daß der Reichsarbeitsminister ihn *verbindlich* erklärte und so die ganze Verantwortung auf sich und damit auf den Staat übernahm, auf den dann der ganze Unmut derer sich richtete, die ihre Forderungen nicht voll befriedigt sahen. In diesem einen Fall hatten die Arbeitgeber aber auch der Verbindlicherklärung getrotzt und waren zur Aussperrung geschritten. Das war kein bloßer Verstoß gegen die für Arbeitskämpfe geltenden Kampfregeln, es war offene Auflehnung gegen die rechtsstaatliche Ordnung, ja gegen den Rechtsstaat überhaupt. Das dürfte entscheidend dazu beigetragen haben, die Aussperrung derart

in Verruf zu bringen, daß die Arbeitgeber vor dem Gebrauch dieser Waffe zurückschreckten; das konnte den Anschein erwecken, sie sei außer Gebrauch gekommen. So wurde alle Welt durch ihre Wiederingebrauchnahme regelrecht aufgeschreckt; in der Arbeitnehmerschaft herrscht darüber helle Empörung.

[2] Obwohl es sich von selbst versteht, ist es vielleicht doch nicht überflüssig, eigens daran zu erinnern, daß in dem hier interessierenden Zusammenhang unter Arbeitskampf ausschließlich der *„arbeitsrechtliche"* Kampf zu verstehen ist. Vom *politischen* Streik, angefangen vom bloßen Demonstrationsstreik bis hinauf zum Generalstreik, und von einer Aussperrung wie der vorerwähnten, deren „Adressat" nicht die gegnerische Arbeitsmarktpartei, sondern der Staat oder die Träger der obrigkeitlichen Gewalt sind und deren Wille gebeugt werden soll, ist hier nicht die Rede. Allerdings können, darauf sei eigens hingewiesen, auch arbeitsrechtliche Kämpfe, namentlich wenn sie größeres Ausmaß annehmen, auch in hohem Grad politisch bedeutsam sein oder werden; alsdann kann die Grenze zwischen echtem arbeitsrechtlichem Kampf und mit Mitteln des Arbeitskampfes ausgetragenem politischem Machtkampf unscharf werden, u. U. zerfließen.

[3] Genau dies ist die Meinung des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Streik: „unter den heutigen Verhältnissen . . . unentbehrlich" (Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", Ziff. 68).

[4] Wenn in älterer Zeit der Streik als Nötigung im strafrechtlichen Sinn oder gar als Landfriedensbruch angesehen wurde, braucht diese Vorstellung heute nicht mehr widerlegt zu werden. Dagegen hat sich erst in jüngster Zeit die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Niederlegung der Arbeit im (rechtmäßigen) Streik auch kein Vertragsbruch ist. Als Kollektivakte erfordern Streik (und Aussperrung) keine Kündigung des Arbeitsvertrages, und daher sind auch keine Kündigungsfristen einzuhalten. Um so strenger ist darum auf Einhaltung der Friedenspflicht zu achten; solange der TV besteht, sind selbst den Arbeitskampf vorbereitende Maßnahmen, die dazu angetan wären, Unruhe in die Betriebe zu bringen und damit den Arbeitsfrieden zu gefährden, unzulässig; der anschließende Streik wäre unrechtmäßig und die Gewerkschaft wäre den bestreikten Unternehmen für die ihnen aus diesem Streik erwachsenen Schäden ersatzpflichtig.

[5] Der Hinweis auf dieses Risiko war und ist für die in der Verantwortung stehenden Gewerkschaftsführer nicht selten das wirksamste Mittel, um maßlose Forderungen radikaler Kräfte der „Basis" auf ein vernünftiges Maß zurückzuführen. Sehr wahrscheinlich trägt dieses Risiko sogar dazu bei, ihr eigenes Augenmaß zu schärfen und sie gegen die Gefahr zu feien, durch „Wunschdenken" auf Irrwege zu geraten.

[6] Leider läßt sich nicht bestreiten, daß zum mindesten solche Vorstellungen herumspuken und gelegentlich im gewerkschaftlichen Schrifttum durchscheinen. Welt- und wirklichkeitsfremd wird da beschrieben, wie die Arbeitgeber dank ihrer Machtüberlegenheit überhaupt keinen aktiven Widerstand zu leisten brauchen, vielmehr völlig mit passiver Resistenz auskommen, die ihnen keine persönlichen Einschränkungen abfordert, nur Gewinneinbußen kostet. Die Gewerkschaft muß den Streik nur durchhalten, bis den Arbeitgebern die Kosten dieser passiven Resistenz zu hoch werden und das Nachgeben ihnen billiger zu stehen kommt; dann werden sie einlenken. So spiegelt sich das Bild des Arbeitskampfes in den Köpfen von Intellektuellen; die Bosse und die Basis der Gewerkschaften sehen es realistischer!

[7] GG Art. 9, Abs. 3 umfaßte ursprünglich nur die beiden Sätze: „Das Recht, zur Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen Vereinigungen zu bilden, ist für jedermann und alle Berufe gewährleistet. Abreden, die dieses Recht einschränken oder zu behindern suchen, sind nichtig, hierauf gerichtete Maßnahmen sind rechtswidrig." Erst in dem nachträglich 1968 im Zusammenhang mit der Notstandsgesetzgebung angehängten dritten Satz ist von „Arbeitskämpfen" die Rede: sie werden gegen gewisse Eingriffe durch Notstandsmaßnahmen abgedeckt.

[8] Dieses und die weiteren Zitate bringt das BVerfG selbst in seinem am 1. 3. 1979 ergangenen Urteil zum Mitbestimmungsgesetz 1976; die angegebenen Seitenzahlen sind diejenigen des vom BVerfG herausgegebenen Umdrucks; der Abdruck in BVerfGE liegt zur Zeit noch nicht vor.

[9] Als Beleg dafür, was gemeint ist, sei beispielhaft angeführt, daß der Bundesbank die Befugnis abgesprochen wurde, durch ihre Geldmengenpolitik Gegendruck gegen geldwertgefährdende Lohnsteigerungen auszuüben; sie habe die Geldmenge in dem Maß zu erhöhen, daß die von den autonomen Tarifpartnern jeweils vereinbarten Löhne gezahlt werden können. Mit ähnlicher Begründung könnten die Tarifpartner die gesamte Wirtschaftspolitik einschl. der Außenwirtschaftspolitik an sich reißen und den Staat von ihr ausschließen.

[10] Beide Teile täten gut daran, auf vermeintlich schlagende, d. i. auf den ersten Blick überzeugend erscheinende „Beweise", die sich bei genauerem Zusehen als brüchig oder als auf nicht tragfähigem Boden aufgebaut erweisen, zu verzichten; das würde ihre Position nur stärken. Ein Massenaufgebot von Beweisgründen erweckt von vornherein den Verdacht, daß der Autor selbst ihrer Beweiskraft nicht traut und das Bedürfnis empfindet, mangelnde Qualität durch Quantität zu ersetzen.

*Norbert Lohfink SJ*

# Der Bibel skeptische Hintertür

## Versuch, den Ort des Buchs Kohelet neu zu bestimmen[1]

In der Synagoge ist das Buch Kohelet als Festlesung dem Laubhüttenfest zugeteilt – wohl weil es zur Freude auffordert. Thomas a Kempis hat aus dem ersten Satz des Buchs – „vanitas vanitatum, omnia vanitas" – die Aufforderung vernommen, alle irdischen Güter zu verachten und nur die himmlischen zu begehren. Das tat nicht er allein. Die christliche Frömmigkeit hat mehr als ein Jahrtausend lang dem Buch vor allem dies entnommen. Für manchen modernen Agnostiker ist Kohelet die letzte Brücke zur Bibel. Es gibt heute Christen, für die ist Kohelet die verrucht-geliebte Hintertür, durch die sie jene skeptisch-melancholischen Empfindungen ins Bewußtsein einlassen können, denen am Haupteingang, wo Tugendpreis und Jenseitsglaube auf dem Namensschild stehen, der Zugang nicht gestattet würde.

Was steht wirklich in diesem Buch? Es gibt sich als Lehrschrift und ordnet sich so in die „Weisheitsliteratur" ein. Selbst einige offenbar vorhandene Anspielungen auf Zeitgenössisches nehmen ihm nicht die deutlich sichtbare grundsätzliche Aussageabsicht. Von Anfang an fragt es nach „dem" Menschen. Das National-Israelitische tritt in den Hintergrund. Das Buch ist auch systematisch angelegt.

### Fast ein philosophischer Traktat

Nach einigen Einleitungssätzen entwirft Kohelet, wie sich der Verfasser nennt, zunächst eine *Kosmologie* (1, 4–11). Die feste Erde ist die ewige Bühne, auf der, ebenso ewig, die anderen Elemente der Welt herrlich und ohne sich zu verzehren kreisen. Nur die Menschen kommen und gehen. Zwar bringt der Mensch durch Sinne, Sprache und sammelnde Erinnerung die Welt erst in ihr höchstes Sein. Aber er ist der auf ihn einstürzenden Fülle nie gewachsen. Jede Generation muß das Bewußtsein von neuem aufbauen, da jeder einzelne Tod es wieder vernichtet.

Mit logischem Zwang schließt sich eine *Anthropologie* an, die theologisch endet (1, 12–3, 15). Kohelet versetzt sich fiktiv in die höchste menschliche Möglichkeit. Er ist ein hochgebildeter, technisch alles vermögender, die Welt um sich herum gestaltender, das Leben genießender Herrscher. Er weiß: Glück ist mach-

bar. Aus dieser Position heraus fragt er nach dem Sinn. Da zeigt sich der jeden erwartende Tod. Angesichts seiner erweist sich jedes Können und Gelingen als „Windhauch". Folgerichtig ist nur die „Verzweiflung". Auch die Unverfügbarkeit der fremden Freiheit und vieler Faktoren, die die einzelnen Situationen des Lebens mitbestimmen, bringen an die gleiche Grenze. Theologisch gewendet bedeutet dies, daß auch das Glück selbst schon als Gabe von Gott dem Menschen gegeben, nicht von ihm selbst mit Sicherheit hervorgebracht wird. Alles, was geschieht, ist Gottes Tun, und von Gott her ist es „vollkommen". Das erkennt der Mensch aber nicht, da das Ganze der Welt für ihn undurchschaubar ist. Daher bleibt ihm nur, das, was ihm jeweils von Gott gegeben wird, in „Furcht Gottes" anzunehmen.

Dieses an den höchsten menschlichen Möglichkeiten abgelesene Daseinsverständnis erweist sich erst recht als richtig, wenn nun in einem *gesellschaftskritischen Teil* die Welt, wie sie wirklich ist, ins Auge gefaßt wird (3, 16–6, 10). Korruption der Rechtspflege, Ausbeutung der unteren Klassen, Konkurrenzkampf der vermögenden Menschen untereinander, Einsamkeit der Mächtigen, wankelmütige Volksgunst, verfilzte Beamtenbürokratie, geschäftliche Zusammenbrüche, Sklavengeschick ehemals Reicher – da kann man die Anthropologie des „Windhauchs" und der „Gottesfurcht" nur immer neu bestätigt sehen.

Die weithin angebotenen Weltdeutungen erweisen sich demgegenüber als falsch. Das zeigt der nun folgende *ideologiekritische Teil,* der im Sinn der antiken Rhetorik als Refutatio bezeichnet werden kann (6, 11–9, 6). In zehn wohlausgewählten Zitaten werden die Hauptthemen der klassischen weisheitlichen Lehre vorgeführt und dann jeweils widerlegt. Am Ende geht es vor allem um das von dieser vertretene grundlegende Weltprinzip: daß gutes Handeln zu Glück und langem Leben, schlechtes zu Unglück und frühem Tod führen. Wer dieses Prinzip konkret genug durchschaue, könne durch sein Handeln seine Zukunft in die Hand bekommen und das Glück kalkulierbar maximieren. Kohelet zeigt: Die Fakten sind anders. So bleibt der Mensch darauf geworfen, im jeweiligen Augenblick zu leben und dessen Gutes oder Böses aus Gottes Hand anzunehmen, bis der Tod über ihn kommt und alles beendet. Nach dem Tod gibt es nichts mehr. An die traditionellen Verhaltensregeln wird sich der Mensch manchmal halten müssen, manchmal nicht. Allein die „Furcht Gottes" kann ihn bei der Entscheidung richtig leiten. Diese weist ihn dann, wenn es Gott für ihn gefällt, auch in die Freude hinein, und wenn das geschieht, soll man die Freude mit vollen Zügen genießen.

Sich des Lebens zu freuen, vor allem in der Jugend, ist deshalb die alles rahmende Weisung des letzten Teils des Buchs, den man als die *Ethik* bezeichnen könnte (9, 7–12, 7). Als innerer Rahmen, mit der Aufforderung zur Freude verbunden, steht der Aufruf zu tatkräftigem Handeln, solange die Kraft dazu da ist. Wie das möglich sei, wird im derart Umrahmten angedeutet, wobei offen-

bar selektiv nur solche Aspekte der Wirklichkeit zur Sprache kommen, die die klassische Weisheit (im Buch der Sprüche) nicht oder falsch beschrieb: die Rolle des Gebildeten in einer politischen Führungsstruktur, die sich eigentlich nach anderen Kriterien als denen der sachlichen Kompetenz rekrutiert, und die Sorge für den persönlichen Besitzstand innerhalb eines unübersehbar gewordenen, in die Ferne gerückten und deshalb den einzelnen auch nicht mehr wirklich tragenden Gemeinwesens.

Aus der Ethik herausgenommen ist eine Reihe von Weisungen für das religiöse Verhalten. Sie sind als eine Art Zwischenstück, das man als *Religionskritik* bezeichnen könnte, mitten in die Gesellschaftskritik eingesetzt (4, 17–5, 6). Hier werden Erscheinungsformen einer emsigen, aber unernsthaften Religiosität kritisiert. Ihnen wird die wirkliche „Gottesfurcht" entgegengesetzt.

Am Ende des Buchs stehen noch zwei *Nachträge* von anderer Hand, bei denen man den Eindruck gewinnt, daß sie das für viele Leser offenbar befremdliche Buch verteidigen und ein wenig auf Rechtgläubigkeit hin interpretieren wollen.

Doch ist ihnen das anscheinend nicht überzeugend gelungen. Für viele fromme Gemüter ist Kohelet stets unbehaglich geblieben. Schon die ersten antiken Abschreiber und Übersetzer haben Kanten des Texts, die ihr Gefühl für Orthodoxie und Orthopraxis verletzten, rundgeschliffen. Als der jüdische Kanon bereits festlag, scheint unter den Rabbinen nochmals eine Diskussion darüber aufgekommen zu sein, ob Kohelet wirklich zu den heiligen Büchern gehöre. Die jüdischen und die christlichen Ausleger gleichermaßen haben es lange Zeit mit hoher Intelligenz verstanden, das Buch an vielen Stellen genau das Gegenteil dessen sagen zu lassen, was mit klaren Worten darin stand. Erst Samuel ben Meir jüdischerseits und Martin Luther christlicherseits (Bindeglied: Nikolaus von Lyra) haben ein neues Bemühen um die unverdeckt eigene Botschaft des Buchs begonnen. Was sie in Gang setzten, ist kaum schon am Ziel. Und was hilft es, wenn ein moderner Kommentator, hierin keineswegs allein, am Ende seines durchaus einfühlsamen Kommentars das Ganze mit negativem Vorzeichen versieht und sagt, hier sei das AT „im Begriff, sich totzulaufen", und insofern sei Kohelet seine „erschütterndste messianische Weissagung"?[2] Das ist dialektisches Spiel, das darauf hinausläuft, nicht nur die Kanonizität des Buchs Kohelet, sondern seinetwegen des ganzen Alten Testaments in Frage zu stellen.

## Hellenistische Bildung – Gefahr und Hilfe

Wenn man sich also so früh und kräftig gegen das Buch gewehrt hat und sich, seitdem es sein wahres Gesicht wieder zeigen darf, abermals wehrt, dann ist es um so erstaunlicher, daß Kohelet vorher einmal in den Kanon gelangte. Das führt zu Fragen an seinen Inhalt, aber auch an die historischen Umstände. Mit

ihnen, weil sie vielleicht manches verdeutlichen, sei begonnen. Das Buch muß zumindest in seiner Entstehungszeit drängenden Fragen und Bedürfnissen der alttestamentlichen Gemeinde entsprochen haben. Sein Verfasser muß ein Mann gewesen sein, der sich Gehör zu verschaffen wußte. Es muß Autoritäten gegeben haben, die die offizielle Rezeption des Buchs durchsetzten.

Aus welcher Zeit stammt Kohelet? Von seinem Hebräisch her muß man das Buch so spät wie möglich ansetzen. Es nähert sich schon dem der Mischna. Andererseits setzt das Buch Jesus Sirach das Buch Kohelet voraus. Sirach dürfte zwischen 190 und 180 v. Chr. verfaßt worden sein. Die makkabäische Erhebung und die mit ihr verbundene geistige Wende spiegelt sich in Kohelet noch nicht, eher das offene Weltbürgertum der Ptolemäerzeit[3].

Im 3. Jahrhundert gehörte der kleine Tempelstaat „Judaia" (Hauptstadt: Jerusalem) als Teil der Provinz „Syrien und Phönizien" zum ptolemäischen Reich (Hauptstadt: Alexandrien). Er hatte weitgehende Selbstverwaltung. Man lebte nach den Gesetzen der Väter. Viele Juden wohnten auch in den anderen Teilen Palästinas, dazu in Ägypten, vor allem in Alexandria. Die Oberschicht im ganzen Reich war griechisch oder dabei, sich zu gräzisieren. Griechische Militärpräsenz und Zivilverwaltung gab es auch in Judäa selbst. Die Steuern zahlte man dort teilweise an den Tempel (der selbst ein Tribut an den König ablieferte), zum Teil direkt an die Zentralregierung. Auch die führenden Familien der Oberschicht von Jerusalem waren an ihrer Integration in die Führungsschicht des Reichs interessiert. Entscheidende Prestigesymbole waren griechische Sprache und griechischer Lebensstil.

Der machtabgestützte hellenistische Kulturdruck muß damals überwältigend gewesen sein. Lernwillig und anpassungsfähig öffnete man sich ihm. Man übernahm Geschäftspraktiken, politische Rituale und Lebensart. Vor allem lernte man griechisch und ließ seine Kinder griechisch erziehen. Das geschah vielleicht zunächst nur durch griechische Hauslehrer. Doch ist vermutlich im 3. Jahrhundert in Jerusalem auch schon eine private griechische Elementarschule aufgemacht worden. Sie trat natürlich in Konkurrenz zur hebräischen Schule am Tempel. Dort lernte man damals wohl am Buch der Sprüche Lesen und Schreiben, dann las man in den heiligen Büchern, vor allem in der Tora. In griechischen Elementarschulen wurde damals zunächst der ganze Homer gelesen, dann folgten Hesiod, Lyriker und Dramatiker (vor allem Euripides).

Die Konkurrenz der Bildungssysteme war das sichtbare Zeichen einer viel tieferen Auseinandersetzung zwischen zwei ganzen Sinnwelten. Dabei war die traditionelle israelitische Sinnwelt nicht nur deshalb in einer schwierigen Lage, weil die Macht nicht mehr auf ihrer Seite war. Sie befand sich sowieso schon in einer eigenen Krise. Diese hing mit demWandel der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Judäa zusammen.

Die alte „Weisheit" Israels und ebenfalls der Grundbestand der Tora waren

auf eine überschaubare, bäuerlich-kleinstädtische, „segmentäre" Gesellschaft hin formuliert. Sippe und Ortsgemeinde waren die bergenden Größen gewesen. Zwischen den einzelnen Familien hatte in Besitzstand und gesellschaftlicher Position kein allzu großes Gefälle geherrscht, denn das Land war gleichmäßig verteilt. Das hatte sich ein erstes Mal in der Königszeit verändert. Damals bremsten einerseits die Propheten, andererseits die politischen Katastrophen die Entwicklung. Nach der Rückkehr aus dem Exil vollzog sich in Judäa abermals der gleiche Prozeß. Im 5. Jahrhundert unterbrach Nehemia durch eine Reform, die in manchem mit der des Solon in Athen vergleichbar ist, die Akkumulierung des Landbesitzes in wenigen Händen und sicherte so die Weiterexistenz kleinerer freier Bauern.

Im 3. Jahrhundert kam es aber offensichtlich wieder zu häufigerer Verknechtung, voller Enteignung, ja Versklavung von Bauern, vor allem im Gefolge des erheblichen alexandrinischen Steuerdrucks. Dem entsprach eine unglaubliche Bereicherung weniger hochgestiegener Familien und der höheren Priesterschaft. Denn die Oberschicht war durch das System der staatlichen Abgabenverpachtung an Privatleute an der staatlichen Konzentration des Reichtums beteiligt. Innerhalb dieser Schicht konnte man schnell hoch steigen, aber auch tief fallen. So setzte sich die kosmopolitische, kapitalgesteuerte, staatlich administrierte, horizontal geschichtete, für den einzelnen durchlässigere, ihn aber auch viel stärker isolierende antike Klassengesellschaft auch in Judäa immer mehr durch.

In ihr griff aber die alte Theoretisierung des Lebens, wie sie etwa im Buch der Sprüche vorlag, nicht mehr. Vieles dort Definierte gab es nicht mehr. Ihren Klugheitsregeln zu folgen konnte jetzt oft unklug sein. In dieser Situation war nun die konkurrierende Sinnwelt des Hellenismus nicht nur Gegner, sondern zugleich so etwas wie ein Hilfsangebot. Denn sie hatte analoge Prozesse schon hinter sich und war auf das, was sich jetzt als Wirklichkeit in Judäa durchsetzte, schon ganz anders abgestimmt. Mußte man da nicht überlaufen?

## Griechisch und doch nicht griechisch

Das Buch Kohelet kann nur verstanden werden als Versuch, soviel wie möglich von der griechischen Weltdeutung zu gewinnen, ohne daß dabei die israelitische Weisheit doch ihren Eigenstand aufgeben mußte. Denn in ihm ist einerseits die alte Weisheit Israels (ja des Orients) selbstverständlicher Hintergrund, inhaltlich wie formal. Andererseits wird von der neuen Wirklichkeit her gesprochen, so wie sie nun einmal jetzt da ist, und die Inspiration kommt ersichtlich von der griechischen Bildung her.

Damit keine Mißverständnisse aufkommen: Wir verbinden mit dem Wort „griechische Bildung" neben Homer vor allem Namen wie Aischylos und So-

phokles unter den Dramatikern, Plato und Aristoteles unter den Philosophen. Damals las man, wie schon oben bemerkt, andere Autoren an den Schulen, „modernere" als die großen alten Tragiker, und die Marktplätze waren vor allem beherrscht von den Popularphilosophen kynischen, kyrenäischen und skeptischen, ja dann auch epikuräischen und stoischen Zuschnitts. Diese damals real bildungsbestimmenden Autoren sind auch, durch viele Indizien nachweisbar, die Ideen- und Sprachlieferanten des Buchs Kohelet.

Allerdings wird in ihm nie einfach übernommen. Es ist ja auch bewußt nicht im prestigegesättigten Griechisch, sondern in der alten eigenen Erziehungssprache Hebräisch (im Alltag sprach man aramäisch!) geschrieben. Nur: In was für einem Hebräisch! Es ist völlig neu gegenüber der zugleich ausgewogenen und prunkvollen, klassisch einfachen Sprache der Sprüche, auch der Psalmen, der Tora, der geschichtlichen und prophetischen Bücher. Hier hat jemand dem Volk, das aramäisch spricht, aufs Maul geschaut. Philosophische Begriffe hat er von der Kaufmannssprache her entwickelt. Griechische Syntax und Stereotypen der griechischen Bildungssprache schlagen ins Hebräische durch wie heute bei uns Elemente des Englischen im Bildungsjargon vieler Intellektueller. Aber dadurch hat die Sprache selbst wieder Wirklichkeitsbezug, und mit diesem Medium lassen sich dann auch neue literarische Formen entwickeln.

Basis ist das aus semitischen Wurzeln stammende, aber dann von dem Kyniker Menippos von Gadara entwickelte „poikilometron", die Mischung von Prosa mit Versen verschiedenster Metra. Da gibt es vor allem eine bisher in Israel unbekannte philosophische Prosa: Beobachtungen aneinanderreihend, Gedankengänge Schritt für Schritt entwickelnd, Motive liegenlassend und wieder aufgreifend, alt-heilige Sprachmünzen kommentierend, neu-glänzende prägend, und zwar so, daß sie den alten ähneln und sich doch als neu erweisen. Dann aber auch eine neue Poesie, in die die Sprache sich aus der Prosa fast ohne Anstrengung erheben kann und deren Leistung darin besteht, daß die klassischen poetischen Kunstgriffe wie Parallelismus, Assonanzen und Reime, Stichwortchiasmen und Strophenkonstruktion nur noch Elemente niederen Grades sind, die Form- und Inhaltserwartungen klassischer Art erzeugen, damit sie schließlich doch nicht erfüllt werden, sondern gerade in Spannung zu ihnen dann erst das definitive Aussagegefüge aufgebaut wird.

Das ganze Buch durchzieht eine Leitworttechnik, die ihresgleichen im alten Orient sucht. Sie bewirkt, daß alles mit allem in einem geheimnisvollen Netz verknüpft ist und alle Ausleger, die einen einlinigen Gedankenfortschritt suchen, sich in dieser subtileren Sprachwelt rettungslos verheddern. Dennoch hat das Ganze seine Fügung. Es besteht keineswegs nur aus sekundär aneinandergehängten „Sentenzen". Einerseits wird man an die Konstruktionsprinzipien der damals gerade bei den Kynikern entwickelten Form der philosophischen Diatribe erinnert, mit ihrer ganz auf Wirkung und Bekehrung abgestimmten Redeprag-

matik. Andererseits ist aber das Mittel chiastischer Vorankündigungen und vor allem das Prinzip der symmetrischen Anordnung der Stoffmassen, ein Erbe der immer auch auf Ausgewogenheit bedachten semitischen Rhetorik, nicht preisgegeben.

Das gilt von der Form, und es gilt von der Botschaft. Denn so nah man sich beim Lesen oft den Dichtern des ephemeren Lebensgefühls oder auch irgendwelchen, vielleicht wegen Atheismus sogar aus ihrer griechischen Polis verjagten Kyrenäern, Empirikern und Skeptikern empfinden mag, so unhebräisch das Bild vom ewigen und herrlich kreisenden Kosmos erscheint – so selbstverständlich ist zugleich die Theozentrik dieses Buchs, die Gottes Souveränität und seine alles menschliche Geschehen bestimmende Tätigkeit radikaler konzipiert als jede bisherige israelitische Weisheitsschrift, so selbstverständlich ist es auch, daß das Beispiel gelingenden menschlichen Glücks einem „König über Israel in Jerusalem" zugeteilt wird (1, 12). Das Ijobbuch mußte wohl die menschliche Allgemeingültigkeit von Israels Weisheit behaupten und machte deshalb einen Nichtisraeliten zu seinem Helden. Hier liegt die umgekehrte Bewegung vor, und so ist auch anzunehmen, daß diejenigen modernen Interpreten, die Kohelets Gott ein „Fatum" oder einen „Despoten" nennen[4], die wahre Gesprächssituation des Buchs völlig verkennen.

Das Neue und auch Notwendige soll angeeignet werden – aber doch so, daß es nicht nötig ist, die Kinder in eine griechische Schule zu schicken. So, daß auch die kommenden Generationen noch in den Tempel gehen, und zwar nicht so sehr, um Opfer darzubringen (das tun auch die Heiden), sondern um zuzuhören, wenn aus Tora und Propheten vorgelesen wird, und in der Furcht Gottes zu wachsen. Das ist im Zentrum des Buchs zu lesen (4, 17–5, 6). Es zeigt, was es wollte.

Ob, was es wollte, gelang, ist eine andere Frage. Faktisch nahm die hellenisierende Tendenz in der Oberschicht dennoch zu. Sie löste schließlich als Gegenwirkung die makkabäischen Aufstände aus. Im Endeffekt wurde die jüdische Identität durch militärische Gewalt und nationale Abkapselung gerettet, wenigstens damals, und nicht durch jenen vorauslaufenden Versuch geistiger Bewältigung.

Wir wissen auch nicht, wie das Buch Kohelet faktisch in seinen ersten Jahren wirkte. Hat es gegen seine eigene Absicht den Hellenisierungsprozeß gefördert, weil es nicht schlechthin verdammte? Oder hat es doch vielen einen Weg gezeigt, modern und realistisch zu sein, ohne dabei die eigene Identität preisgeben zu müssen? Wir werden das niemals klären können. Hier ging es zunächst um die Einsicht, daß das Buch Kohelet eine Sache betrieb, die in der jüdischen Welt des 3. Jahrhunderts den Theorieverwaltern Israels als wichtigste aufgegeben war. Auf dieses Unternehmen wartete man. Natürlich brauchte es einen Mann, der so etwas konnte.

## Wer war der Verfasser?

„Kohelet" dürfte kaum der wirkliche Name des Verfassers sein, eher ist er ein Deckname oder Spitzname. Derartiges gab es damals. In Alexandria wurde zur gleichen Zeit der Kyrenäer Hegesias der „Peisithanatos", der „Selbstmordempfehler" genannt. Die wahrscheinlichste Deutung von „qōhälät" ist „Versammler", „Versammlungsleiter". Aber Leiter welcher Versammlung? Nichts im Buch spricht für die (politische) Volksversammlung, die damals vielleicht hin und wieder zusammentrat. Noch weniger für die kultische Gemeinde. Das dem hebräischen „qāhāl", „Versammlung" entsprechende griechische Wort „ekklesia" bezeichnet bisweilen auch philosophische Zirkel, und ein „ekklesiastes" = „qōhälät" könnte dann auch der Gründer und Leiter eines solchen Kreises gewesen sein.

In der Tat entstanden damals Bücher wie das Buch Kohelet kaum als rein literarische Arbeiten, sondern eher im Zusammenhang mit einer Lehr- oder Erziehungstätigkeit. Andererseits sind Inhalt und Gestalt so geartet, daß man sich seine Entstehung kaum im Rahmen des wohlgeregelten, seit Jahrhunderten inhaltlich festliegenden, vollausgeleuchteten Schulbetriebs am Tempel vorstellen kann. Die Adressaten erhalten auch nicht den dort üblichen Titel „mein Sohn". Eine besondere Rücksichtnahme auf eine spätere priesterliche Tätigkeit der Schüler oder auf beruflichen Umgang mit der Tora ist nicht zu erkennen. Die Abrechnung mit der bisherigen Bildungstradition, wie sie im ideologiekritischen Teil geschieht, ist ferner recht offenherzig. Das führt von selbst in einen halbdunklen Grenzbereich des offiziellen Bildungswesens, an den Rand des traditionellen Schulsystems.

Im ersten Nachwort des Buchs steht, Kohelet sei nicht nur ein „hākām" gewesen, sondern habe überdies dem „'am", dem „Volk", Kenntnisse beigebracht (12, 14). „hākām" kann einfach „Gebildeter", „Gelehrter" heißen, kann aber auch den Lehrer an der Schule meinen. War Kohelet also ursprünglich oder auch immer Lehrer an der Tempelschule? Was tat er dann aber „außerdem"? Vielleicht hat er so oder so neuen Gruppen aus den unteren Klassen den Zugang zur Bildung eröffnet. Das war später ein Programmpunkt der pharisäischen Partei. Aber damit tragen wir vermutlich eine Problematik des 2. und 1. Jahrhunderts ins 3. Jahrhundert zurück. Wahrscheinlicher in unserem Zusammenhang ist, daß Kohelet seine Lehre nach Art der griechischen Wanderphilosophen auf dem Marktplatz öffentlich (= dem „Volk") angeboten hat, natürlich wie diese gegen angemessene Bezahlung. Das muß dann in Jerusalem etwas Neues gewesen sein und hat Aufsehen erregt. Es entstand ein Schülerkreis um ihn herum, und von ihm her bekam er den Namen „qōhälät". Mit diesem hat er dann, als er seine Lehre in einem Buch zusammenfaßte, kokettiert.

Jemand, der so etwas in Jerusalem fertigbrachte, muß nicht nur ein (vermut-

lich weitgereister) Mensch mit breiter Bildung und hoher geistiger und sprachlicher Begabung gewesen sein, sondern auch eine Persönlichkeit von starkem Durchsetzungsvermögen. Manches erklärt sich nochmals leichter, wenn wir annehmen, daß er aus einer mächtigen Familie stammte. Dann war er einer von denen, denen man Eskapaden nicht ohne weiteres verbieten kann. Wenn die im Folgenden zaghaft entwickelte Hypothese über den auf jeden Fall erstaunlichen Weg des Buchs in den Kanon zutreffen sollte, müßte er eigentlich sogar aus einer jener priesterlichen Familien gekommen sein, die an der Tempelschule das Sagen hatten. Denn maßgebende Leute von dort müssen sich später einmal für ihn stark gemacht haben.

## Kampf um Schulbücher

Über den Weg des Buchs in den Kanon lassen sich nur Vermutungen anstellen. Am besten geht man davon aus, daß etwa ein Jahrhundert nach Kohelet, als die Idee eines Kanons heiliger Schriften aufkam, man nicht (wie später ausgedacht wurde) einzelne Bücher nach abstrakten Kriterien überprüfte – etwa Rechtgläubigkeit oder Abfassung durch berühmte Autoren oder vor einem bestimmten Stichdatum –, sondern daß automatisch diejenigen Bücher zum Kanon gehörten, die am Tempel und in den Synagogen für die dort praktizierten Tätigkeiten im Gebrauch waren. Diese Tätigkeiten waren nicht nur gottesdienstlicher und rechtspflegerischer Art, sondern umfaßten auch schulische Erziehung. Daher dürften die in der Jerusalemer Tempelschule und in den ihr analog arbeitenden Synagogenschulen benutzten Schulbücher wie von selbst in den Kanon geraten sein. Unter ihnen aber muß sich damals das Buch Kohelet befunden haben. Die wirkliche Frage ist dann: Wie wurde es Schulbuch in Jerusalem?

Am einfachsten dürfte die Annahme sein, daß die Tempelschule bald nach Kohelets Zeit unter immer größeren Druck geriet, sich zu modernisieren, d. h. der griechischen Erziehung zu öffnen. Die Gründung einer griechischen Elementarschule und die Drohung, bald auch ein griechisches Gymnasium aufzumachen (was 175 v. Chr. tatsächlich geschah und dann die makkabäische Erhebung mitauslöste), muß sich in Abwanderung von Schülern und der Befürchtung immer größerer Abwanderung ausgewirkt haben. Vielleicht haben manche Eltern Ultimaten gestellt. In solchen Situationen gibt es nur einen Ausweg: den ja auch in vielem berechtigten Forderungen nachzugeben, aber doch so, daß man dabei die eigene Identität nicht preisgibt. Die Kompromißformel war – die Einführung des Buchs Kohelet als Lehrbuch.

Kohelet war „modern", stammte aber von einem Mann aus den eigenen Reihen und war hebräisch geschrieben. Die Diskussion im Lehrkörper um die Einführung des Buchs als Schulbuch dürfte sich im Buch selbst niedergeschlagen ha-

ben. Die bisherigen Lehrbücher – das Buch der Sprüche mit seinen Sammlungen und vielleicht auch das Buch Hoheslied – stammten von Salomo oder anderen weisen Königen der Vorzeit. Daher wurde Kohelet eine Überschrift vorangestellt, die auch das neue Lehrbuch schlecht und recht zu einem „salomonischen" Buch machte (1,1). Wie das bei Gremien aus Intellektuellen leicht geschehen kann, scheinen die Auseinandersetzungen um die Einführung mehr an der Form als am Inhalt des Buchs festgemacht gewesen zu sein. Deshalb wurde das erste Nachwort zugefügt, das fast mehr die Form als den Inhalt betrifft (12, 9–11). Sein Schlußsatz vom „einzigen Hirten" mag durchaus die Absicht haben, Kohelet mit den anderen salomonischen Schriften (= Lehrbüchern) zu einer Einheit zusammenzuschließen.

Vermutlich benutzte man Sprüche weiter als erstes Lehrbuch und Kohelet dann erst auf einer späteren Stufe. Das bald darauf verfaßte Buch Jesus Sirach könnte der Versuch gewesen sein, die auch nach der Einführung von Kohelet nicht befriedigenden Lehrbuchverhältnisse radikaler und ganz neu zu klären. Es spiegelt aber schon eine neue Phase der Entwicklung. Denn es will nicht nur Sprüche und Kohelet in einem einzigen Wurf ersetzen, sondern bezieht die Bildung Israels auch in einem bisher unerhörten Ausmaß direkt auf Gesetz und Propheten. Da bahnt sich schon im intellektuellen Zentrum Jerusalems selbst die neue Rückbesinnung auf die eigene, religiöse Tradition an, die bewußt in Opposition zu hellenisierenden Tendenzen geht.

Ein wichtiger Mann für diese Wandlung mag der Hohepriester Simeon ben Johanan gewesen sein, der am Ende von Jesus Sirach über die Maßen gepriesen wird (Sir 50,1). Der Plan zu einer Studienreform, die so radikal war, daß alle bisherigen Schulbücher ersetzt werden sollten, muß von höchster Stelle abgesegnet gewesen sein. Ob Jesus Sirach wirklich als Lehrbuch eingeführt wurde, ist nicht klar. Zumindest wurden Sprüche und Kohelet nicht abgelöst. Die Ereignisse werden dazwischengekommen sein. Jason, der zweite Sohn Simeons, wurde zum Exponenten der radikal hellenistischen Partei. Dann geriet die ganze Familie in den Strudel der Ereignisse, die zum Makkabäeraufstand führten, und ging darin unter. Dem Buch Jesus Sirach stand von da ab wohl seine starke Bezugnahme auf diese wohlgehaßte Familie im Weg.

Wie dem auch sei – aus der Zeit der Diskussionen darüber, ob man das neue Lehrbuch schaffen solle, mag das zweite Nachwort von Kohelet stammen. Es wiegelt vielleicht sogar die Schüler (Anrede: „mein Sohn!") gegen den Plan auf, neue Lehrbücher abzufassen. Sie würden nur die Menge des Lehrstoffs vermehren (12,12). Zugleich verteidigt es die Rechtgläubigkeit des Buchs, die zweifellos von den Vorkämpfern einer stärker traditionsorientierten Studienreform in Frage gestellt wurde, indem es schon Kohelet die vorgesehene Leitidee des neuen Lehrbuchs Jesus Sirach unterschiebt: „Gott fürchten und auf seine Gebote achten" (12,13 f.).

## Historische und gesellschaftliche Bedingtheit

Ordnet sich das Buch Kohelet für den Betrachter erst einmal in diese (oder doch sehr ähnliche) historischen Umstände ein, dann wird manches, das vorher Anstoß erregte, verständlich, vor allem auch all das, was man in ihm zu vermissen pflegt. Es ist ein Buch aus dem Bereich der Bildungsarbeit, genauer: der revidierenden Weiterbildung. Es setzt als selbstverständlich voraus, daß die Adressaten sich im Tempel Tora und Propheten anhören, ja daß sie auch die ältere Weisheit kennengelernt haben. Anders könnte es ja gar nicht so deutlich auf die Anfangskapitel der Genesis anspielen, Ratschläge des Deuteronomiums übernehmen und so vieles übergehen, was unverändert gut in den Sprüchen formuliert war.

Es mag selbst andere Weisen der Vermittlung zur griechischen Welt neben sich wissen und ihnen manches überlassen können. Etwa die narrative Reflexion über die Möglichkeit gläubig-jüdischer Existenz im höchsten Milieu eines strukturell antigöttlichen Weltreichs, die damals der Verfasser der Danielslegenden leistete. Oder die apologetisch-missionarische Vermittlung der biblischen Urgeschichte und der Geschichte Abrahams an die griechische Intellektuellenwelt, die zur gleichen Zeit – natürlich in griechischer Sprache – der bei Eusebius in Fragmenten unter dem falschen Namen Eupolemos erhaltene samaritanische Anonymus vornahm.

Es wendet sich ferner nur an eine bestimmte Altersgruppe aus einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht, nicht an alle. Die konkreten Handlungsanweisungen sind auf den speziellen Ort dieser Adressaten innerhalb einer von ihnen und von Jerusalem aus kaum zu beeinflussenden Gesamtsituation ausgerichtet. Es weiß zwar, daß Gott den Menschen recht schaffen wollte, nennt das Böse seiner Welt ohne Angst beim Namen, ist auch durchweht von Hunger nach Gerechtigkeit und Glück, aber es entwickelt dann doch keine revolutionäre Utopie, sondern deutet verhalten einige politisch-ökonomische Optionen an und versucht sonst nur, dem einzelnen zu zeigen, wie er einige vernünftige nächste Schritte tun kann. Es ist das Buch eines Lehrers und Denkers, nicht eines Propheten oder Guerillero[5].

Die Bedingtheit reicht vermutlich sogar noch tiefer, bis in die eigentliche „Philosophie" des Buchs hinein. Im modernen Denken ist ihr die Existenzphilosophie erstaunlich verwandt. Diese hat aber eine durchaus vergleichbare gesellschaftliche Ausgangslage: die im vorigen und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts immer deutlicher werdende Auflösung der europäischen segmentären Strukturen, horizontale Klassenbildung, wachsende Vereinzelung und Bindungslosigkeit des Individuums in der immer technischeren und internationaleren Gesellschaft. Sie entsteht auch eher im Bürgertum als bei den armen Leuten. Kohelet hätte in seiner Welt auch anderen philosophischen Schulen des Griechentums

begegnen können. Daß gerade die Popularphilosophie so stark zu ihm gesprochen hat, mag nicht nur daran liegen, daß sie in der Tat damals auf dem intellektuellen Markt am lautstärksten war. Ihr Ansatz entsprach auch am meisten der durch den damaligen gesellschaftlichen Wandel gegebenen Hilflosigkeit des einzelnen in einer nicht mehr überschaubaren Wirklichkeit.

## Legitimation von Theologie als Hermeneutik biblischen Redens

Wie allerdings die bedeutenderen modernen Existenzphilosophen nicht nur Funktion einer „existentialistischen" Grundstimmung waren, sondern Werke verfaßten, deren Analysen bleiben und entweder wahr oder falsch sind, ist auch Kohelet nach aller Einsicht in seine Bedingtheit auf Wahr oder Falsch, auf sein Bleibendes befragbar. Vielleicht war eine bestimmte Stimmungslage notwendig, damit in Israel Einsichten wie die seinen durchbrechen konnten. Aber, einmal gewonnen, stehen sie in sich[6]. Das Buch Kohelet als der deutlichste Ort der Begegnung Israels mit griechischer Philosophie innerhalb der Bibel ist – und dies quer zur Unterscheidung der beiden Testamente – vor allem einmal für den Theologen die im Schriftkanon selbst verankerte Aufforderung zur ungekürzten Anstrengung des Begriffs hinsichtlich jeglichen christlichen Redens. Das sei ein wenig verdeutlicht.

Kohelet analysiert das menschliche Dasein als Sein in der nur im gleitenden Jetzt gegebenen und im Tod für den einzelnen beendeten Zeit. Es ist als Glück erfahrbar. Es ist mehr als Versinken ins Nichts, weil es in seiner je eigenen Gestalt aus der Ewigkeit des welttranszendenten, aber in allem Geschehen ausnahmslos wirkenden Gottes entspringt. Sein Tun ist vollkommen. Er richtet auch das Böse. Doch der Mensch kann das Handeln Gottes nicht durchschauen, so daß er es als unberechenbar und amoralisch erfährt. Er weiß zwar, daß es umfassenden Sinn gibt, aber nicht er verfügt über ihn, sondern nur Gott. Er selbst kann sich nur dem anvertrauen, was im jeweiligen Augenblick von Gott aus auf ihn zukommt.

Ist das wahr, dann entstehen sehr tiefgreifende hermeneutische Probleme für das normalerweise in der Bibel übliche Reden von Gott und von seinem Handeln in der Welt, vor allem für alles Reden, das man als „heilsgeschichtlich" zu bezeichnen pflegt. Zwar wäre es falsch, Kohelets wegen nun nicht mehr vom Handeln Gottes in der Geschichte, von der Erwählung eines Volks, von persönlicher Beziehung zu Gott, von Gottes weitersagbarem Willen und verheißener Zukunft zu sprechen. Aber solches Sprechen muß sich selbst zugleich so verstehen, daß es hinter die radikale Gott-Welt-Metaphysik Kohelets nicht zurückfällt und mythologisch wird. Wo dieses Sprechen theologisch expliziert wird, muß es auch möglich sein, darüber begrifflich Rechenschaft abzulegen. Die gro-

ßen Theologen haben dies, wenn auch von anderen Systemen sei es der griechischen, sei es der neuzeitlichen Philosophie ausgehend, auch stets als ihre Aufgabe angesehen. Wenn man, wie es unter Exegeten Mode geworden ist, Kohelet im Namen der restlichen Bibel mit Etiketten wie „kein persönlicher Gott", „Leugnung der menschlichen Freiheit", „Abfall vom heilsgeschichtlichen Denken", „Verlust des Vertrauens zum Leben" [7] versieht, flüchtet man vor dem Anspruch, der durch dieses Buch ans Denken gestellt wird, und setzt sich dabei der Gefahr aus, das, was man zu verteidigen glaubt, selbst sogar falsch zu verstehen.

## Ist seine Diesseitigkeit überholt?

Zur radikalen Gott-Welt-Lehre tritt die radikale Diesseitigkeit des Buchs. Kohelet hat sie zwar mit fast dem ganzen AT gemein. Doch gab es, vor allem durch die Vorstellung von der Unterwelt als einem Ort schattenhafter Weiterexistenz, die durch Gedenken der Lebenden und Totenopfer gefördert werden könnte, geheime Verschleierungen. Aus dem griechischen Raum drang die Unsterblichkeitslehre platonischen Typs vor und wertete die gesamte materielle Wirklichkeit ab. Apokalyptische Erwartungen, die damals anfingen, konnten, wenn ihre Bildwelt real genommen wurde, ebenfalls den Ernst der Todesgrenze in Frage stellen. Demgegenüber hat Kohelet, auch hierin der Popularphilosophie folgend, den Endcharakter des Tods scharf herausgestellt (9, 3–6).

Es gibt, von den letzten Büchern des AT und vom NT her, ein legitimes christliches Sprechen vom Jenseits. Doch dürfte Kohelet dadurch nicht einfach ins Unrecht gesetzt sein. Der Tod bleibt das vollständige Ende des in der gleitenden Zeit lebenden Menschen. Christliche Hoffnung aufs Jenseits muß so sein, daß der Endcharakter des Tods nicht verschleiert wird und daß weiter alles für den Menschen an diesem Leben hängt. Die mittelalterliche Theologie hat dies gesichert durch die Unterscheidung von „status viae" und „status termini". Sie besagt, daß mit dem Tod die irdische Zeit mit den immer offenen Möglichkeiten des jeweils nächsten Augenblicks schlechthin beendet ist. Jenes andere Leben, das der Mensch bei Gott zu finden vertraut, kann nur als Frucht oder Versammlung und Endgültigwerden der hiesigen, verwehenden Zeit gedacht werden.

Wollte man dies von Kohelets Denken her formulieren, dann dürfte man nicht seine Aussagen über den Tod als Ende für falsch erklären, sondern müßte seine Aussage darüber, daß jedes menschliche Tun zugleich Gottes Tun ist, daß Gottes Tun vollkommen ist, daß alles Geschehen Ewigkeit an sich trägt, durchdenken und vertiefen. Kohelet hat an dieser Stelle nur eine alte mythische Chiffre eingesetzt, und dies nur andeutend: die ewige Wiederkehr aller Dinge (1,4–11; 3,14 f.). Dieses Kreislaufbild, am Kosmos abgelesen, ist nicht, wie fast alle Ausleger wollen, ein Bild der Verzweiflung, sondern ganz und gar positiv.

Es meint die Partizipation der Seienden an dauerndem Sein. Die naturwissenschaftlich überholten, hier aber mitschwingenden Kosmosvorstellungen machen uns den Zugang zu diesem Bereich seines Denkens sehr schwer. Aber wir sollten ihn, wenn von seiner Dialektik von Tod und Leben die Rede ist, nicht aus den Augen verlieren. Dem Tod wird hier jedenfalls nichts von seinem Ernst genommen, der jeweilige jetzige Augenblick bekommt unendlichen Wert, der aber nur ergriffen werden kann im Vertrauen auf den unbegreiflichen Gott. Es kann kein Jenseits als Legitimation einer Flucht vor der Verantwortung dieses Augenblicks und als Vertröstung eingesetzt werden.

## Ein anderer Wanderprediger

Kohelet also als kritische Instanz gegen die latenten Gefährdungen christlicher Rede! Doch dürfte auch Kohelets eigentliches Unternehmen, seine Destruktion einer Weltformel, die dem Menschen Verfügung über die Zukunft zu geben behauptete, seine Einladung, sich wieder ins Offene des jeweils nächsten Augenblicks zu stellen, einfach in Gottes Verfügung, bleibende Bedeutung haben. Die analoge Übersetzung liegt oft so nah.

Hier ist vor allem auch darauf hinzuweisen, wie viele Bezüge sich zum Wanderprediger Jesus von Nazaret aufweisen lassen. Auch dieser hat ja in vielen Gleichnissen nichts getan als die Plausibilitäten seiner Zuhörer in Frage zu stellen. Oder handelt Jesu Weinbergsbesitzer (= Gott) etwa entsprechend den moralischen Erwartungen, wenn er dem Arbeiter einer Stunde genausoviel Lohn gibt wie dem, der die Hitze des Tages getragen hat (Mt 20,1–16)? Zu diesem Gleichnis Jesu enthält ausgerechnet der Midrasch Kohelet ein Gegengleichnis, das moralisch begründet, warum der Weinbergbesitzer so handelte. Da werden also Kohelet und Jesus zugleich zur Ordnung gerufen! Aber Jesu wie Kohelets Gott läßt seine Sonne nun einmal nicht nur über den Guten, sondern auch über den Bösen aufgehen. Die von Jesus proklamierte Herrschaft Gottes macht die Welt genauso unberechenbar und stellt den Menschen genauso in den stets überraschenden Augenblick wie Kohelets Wort. Auch in ihr kann man, ebenso wie bei Kohelet, nicht immer gesetzestreu sein: Jesu Gottesfurcht bringt ihn dazu, das Gottesgebot des Sabbats zu brechen.

Diese vermehrbaren Analogien zwischen Kohelet und Jesus sind noch kaum beachtet worden. Analysiert man sie, dann zeigt sich in aller Analogie nun allerdings auch eine Differenz. Kohelet bleibt der Lehrer, der aufdeckt und zeigt. Wenn er alles gesagt hat, muß er seine Schüler wieder ziehen lassen, und sie müssen in einer Gesellschaft, deren Trug sie durchschauen, allein von Augenblick zu Augenblick ihren Weg suchen. Gehen sie in den Tempel, so vernehmen sie zwar aus Mose und den Propheten von Gottes Willen für die Gesellschaft. Aber

die Priester leben anders, und auch sonst ist niemand, der Gottes Herrschaft durchsetzen könnte. Jesus deckt ebenso auf wie Kohelet, zeigt dann aber auf sich selbst und kann sagen, man solle ihm nachfolgen. Dadurch schafft er eigentlich erst die Möglichkeit, die Sicherungen der alten Gesellschaft loszulassen und wirklich im jeweiligen Augenblick der Herrschaft Gottes zu leben. Kohelet mußte noch sagen, auch der Gerechte wisse nicht, ob er von Gott geliebt oder verschmäht sei (9,1). Wer Jesus nachfolgt, weiß, daß er geliebt ist, auch wenn er ein Sünder ist. Erst in diesem Zusammenhang dürfte man in bezug auf Kohelet sagen, daß er zum Alten Testament gehört.

## ANMERKUNGEN

[1] Dieser Essay wird die Einleitung des Kommentars zum Buch Kohelet bilden, der in Kürze als erste Lieferung der Kommentarreihe „Die neue Echter-Bibel" erscheinen wird. Er ist nur von einigen Querverweisen auf den Kommentar befreit und dafür mit einigen wenigen Anmerkungen versehen worden.

[2] H. W. Hertzberg, Der Prediger (Kommentar zum AT, 17, 4–5) (Gütersloh 1963) 237 f.

[3] Zum folgenden vgl. vor allem die Standardwerke von M. Rostovtseff, Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft (3 Bde., Stuttgart 1955/56), und M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (Tübingen 1969), ferner H. G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa (Göttingen 1978), und R. Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie (Berlin 1973).

[4] Vgl. zuletzt geradezu durchgehend den großen wissenschaftlichen, aber in Kohelet nur einen „Bankrott" des Denkens und Abfall vom „alttestamentlichen Glauben" sehenden Kommentar des lutherischen Bischofs von Helsinki, A. Lauha (Kohelet. Biblischer Kommentar AT, Bd. 19, Neukirchen-Vluyn 1978).

[5] Insofern ist es verständlich, daß die neue exegetische Mode, „materialistische Bibelauslegung" genannt, ihn nicht gerade sehr positiv einordnen kann.

[6] An diesem Punkt scheint mir der Aufsatz von B. Lang, Ist der Mensch hilflos? Das biblische Buch Kohelet, neu und kritisch gelesen (Theol. Quartalschr. 159, 1979, 109–124) zu versagen – so gut er die soeben geschilderte Relativität Kohelets in den Blick bekommt. Die „Philosophie" Kohelets ist mehr als die Aufforderung zum Lebensgenuß.

[7] Letzteres war die Formel, mit der leider der große alttestamentliche Theologe G. v. Rad in seinem letzten Buch (Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970) Kohelet charakterisieren zu müssen glaubte. Ich fürchte, er ist dabei sehr nahe daran gekommen, christlichen „Glauben" mit dem „Urvertrauen" mancher Psychotherapeuten zu identifizieren.

*Karl-Heinz Weger SJ*

# Die verdrängte Frage nach Gott

## Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit

Mentalitäten als unartikulierte Überzeugungen ändern sich vielleicht langsam, aber sie ändern sich. Mag vor wenigen Jahrzehnten noch der – mehr oder weniger militante – Atheismus der Hauptfeind des Glaubens an Gott gewesen sein, so dürfte heute und für eine gar nicht absehbare Zukunft der schwierigste Gegner des religiösen Glaubens nicht die argumentative Religionskritik sein, sondern jene selbstverständliche Gleichgültigkeit, für die das Thema Gott oder Religion schon gar keines mehr ist, die mit gelangweilter Interesselosigkeit und – wie es Jean Améry formuliert – mit höflichem Erstaunen einen Prozeß ablaufen sieht, der es überflüssig erscheinen läßt, sich überhaupt noch zu einer rationalen Streitbarkeit herausfordern zu lassen.

Weder das Phänomen noch die Gründe und Konsequenzen dieser religiösen Gleichgültigkeit sind nun aber in der christlichen Theologie hinreichend reflektiert. Wer gegen Gott argumentiert oder polemisiert, für den ist die Gottesfrage nicht tot, für den ist Gott, selbst in der Negation und Bestreitung, noch immer des Nachdenkens wert. Von der durch den Atheismus nur noch verstärkten Überzeugung, daß der Mensch, vor die Gottesfrage gestellt, gar nicht in eine desinteressierte Gleichgültigkeit verfallen könne, lebt die theistische Apologetik bis auf den heutigen Tag und setzt dementsprechend voraus, daß jeder Mensch, wenn es nur geschickt und in der richtigen Sprache geschieht, durch die Gottesproblematik so oder so herausgefordert werden kann. Und wo sich die Theologie zum Problem religiöser Gleichgültigkeit äußert, geschieht dies – von Ausnahmen abgesehen – fast immer in pastoraltheologischer Hinsicht, d. h. man bewegt sich im innerkirchlichen und innertheologischen Raum und versucht jene Gründe und Motive aufzudecken, die sich als Gleichgültigkeit den Normen der Institution Kirche gegenüber manifestieren, immer aber noch eine Religiosität voraussetzen, wenn vielleicht auch ohne Kirche oder in Distanz zu ihr.

Diese Voraussetzung soll jedoch nicht Thema dieser Überlegung sein. Vielmehr soll etwas zu jener Form religiöser Gleichgültigkeit gesagt werden, für die Gott gar kein Problem und keine Frage mehr ist, die sich nicht festlegen möchte und in der vielleicht unartikulierten Überzeugung lebt, es lasse sich darüber nichts ausmachen, man tue folglich am besten daran, die Frage nach Gott auf sich beruhen zu lassen.

## Das Phänomen religiöser Gleichgültigkeit

Der reflektierte Agnostizismus behauptet, die Existenz Gottes sei weder beweisbar noch widerlegbar, wobei freilich der „Agnostiker" bei aller vornehm erscheinenden Zurückhaltung doch immer wieder durchblicken läßt, daß die Nicht-Existenz Gottes die größere Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann[1]. Wie anders soll man sonst einen Bertrand Russell verstehen, der einerseits behauptet: „Ich meine nicht, daß es sicher ist, daß es nichts Derartiges wie Gott gibt", um dann hinzuzufügen: „Nein, ich glaube, daß das genau auf der gleichen Ebene liegt wie die Götter des Olymp oder die nordischen Götter; auch sie mögen existieren, die Götter des Olymp oder der Walhalla. Ich kann nicht beweisen, daß sie nicht existieren, aber ich glaube, der Gott der Christen besitzt keine größere Wahrscheinlichkeit als sie. Ich meine, sie sind eine bloße Möglichkeit."[2]

Es versteht sich von selbst, daß eine solche Haltung letztlich atheistisch ist, die Frage nach Gott zu einer Scheinfrage degradiert und sie so gleichgültig werden läßt. Ein Gott, über den sich nichts ausmachen läßt und der dementsprechend keinerlei Bedeutung in meinem Leben besitzt, unterscheidet sich kaum von jenem Gott, dessen Existenz schlichtweg bestritten wird. Bertolt Brecht illustriert dies sehr plastisch, wenn er in den „Geschichten von Herrn Keuner" schreibt: „Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: ‚Ich rate dir nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage: du hast dich schon entschieden: du brauchst einen Gott'."[3]

Es ist der 1978 durch Selbstmord aus dem Leben geschiedene Jean Améry, der in einem Aufsatz „Atheismus ohne Provokation" am eindringlichsten und in einer fast unter die Haut gehenden Darstellung die agnostizistisch-atheistische Geisteshaltung beschreibt.

„Vor einigen Jahren ersuchte mich eine Funkanstalt, teilzunehmen an einer Sendereihe, die den Titel führte: ‚Wer ist das eigentlich – Gott?' Ich war gleichsam der ‚Atheist vom Dienst'. Als solcher akzeptierte ich den Auftrag. Heute frage ich mich: Will ich wissen, wer Gott ist? Es tut mir leid: nein. Die Frage ist im Grunde keine für mich. Und ich befinde mich in voller Übereinstimmung mit Claude Lévi-Strauss, dem Begründer der strukturalistischen Schule, der einmal erklärt hat: ‚Persönlich bin ich nicht mit der Frage nach Gott konfrontiert. Ich finde es durchaus erträglich, mein Leben zu verbringen, wissend, daß ich mir niemals die Totalität des Universums werde erklären können'."[4]

Die Gleichgültigkeit und Interesselosigkeit, wie sie Améry, Lévi-Strauss, Russell und andere zu artikulieren versuchen, ist bei einer wahrscheinlich hohen Zahl von Erwachsenen und Jugendlichen unartikuliert ebenso vorhanden. Sie näher zu charakterisieren ist ein schwieriges Unternehmen, weil sich Gleichgültigkeit nicht ausführlich begründen muß und als unartikulierte dies auch

nicht kann. Dennoch läßt sich fragen, wie sich dieses Desinteresse an Religion manifestiert.

In der Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Fragen steckt als erstes sicherlich die *neuzeitliche Skepsis,* die, vom Logischen Positivismus untermauert und gestützt, immer wieder versucht, religiöse Fragen als „Scheinfragen" zu entlarven. Nach Meinung des Logischen Positivismus ist unsere Erkenntnis, so läßt sich in einer Vereinfachung sagen, entweder tautologisch und damit natürlich reizlos, oder aber sie besteht in einer Reihe von Hypothesen, die in ihrer Wahrheit oder Falschheit durch Sinneserfahrung bestimmbar, d. h. überprüfbar sein müssen. Da aber weder Metaphysik noch Theologie mit tautologischen oder durch Sinneswahrnehmung überprüfbaren Sätzen arbeiten, ist der Großteil ihrer Sätze schlechthin sinnlos, d. h. religiöse Sätze können, da sie sinnlos sind, überhaupt nicht unter die Kategorie von „wahr" oder „falsch" fallen; es sind Scheinfragen – wenn der Glaubenslose auch höflich eingesteht, daß die Suche nach einem letzten Grund der Welt emotional verständlich sein mag[5].

Es ist hier nicht der Ort, mit dem Logischen Positivismus zu rechten. Wenn jedoch jede Zeit die Philosophie hat, die einem ihr vorgängigen Zeitgeist entspringt, dann drückt sich im Logischen Positivismus nur aus, was längst schon Mentalität ist, und dies auch bei denen, die vielleicht den Ausdruck „Logischer Positivismus" noch nie gehört haben. Diese Mentalität ist die Resignation, die sich auf alles bezieht, was nicht durch Sinneswahrnehmung überprüfbar ist, eine Resignation, die einerseits dem Wissenschaftsideal der Neuzeit entspricht und andererseits auf nichts hereinfallen möchte, am wenigsten auf das, was dann gern „Spekulation" genannt wird.

Somit heißt Gleichgültigkeit zunächst einmal die verständliche Weigerung, sich mit Fragen und Problemen herumzuschlagen, die nur Scheinfragen sind. Niemand könnte mir meine Weigerung verübeln, mich mit der Frage auseinanderzusetzen, ob ein Lebewesen auf dem Mars vier oder sechs Beine hat, wenn ich nicht weiß, ob es überhaupt Lebewesen auf dem Mars gibt, und ich schlechterdings nicht einsehen kann, welche Bedeutung die Beantwortung dieser Frage für mich und mein Leben haben könnte. Wer so die Methode der Wahrheitsfindung des Logischen Positivismus – bewußt oder unreflektiert – als die einzig zuverlässige bejaht, für den kann selbstverständlich die Frage nach Gott keine existentielle Bedeutung haben, weil die Meinung, sich mit Scheinproblemen auseinanderzusetzen, schon von vornherein immunisiert und so eine Auseinandersetzung mit der Gottesfrage nur mit höflich erstauntem Unverständnis registriert werden kann.

Weiter, und in fast logischer Konsequenz, manifestiert sich religiöse Gleichgültigkeit im Unwillen und in der *Unfähigkeit zum Dialog.* Während sich mit dem Atheisten immerhin noch diskutieren läßt, wird der an Glaubensfragen Desinteressierte weder ein Interesse noch einen Sinn am Gespräch mit dem Gläu-

bigen erkennen lassen. Dabei kommt ihm sein vermeintliches Unverständnis gegenüber religiösen Fragen zu Hilfe, was wiederum Jean Améry so zum Ausdruck bringt:

„Gerät der Atheist ins Gespräch mit einem Gläubigen, der den Katechismus, den man ihm auf der Elementarschule in die Hand gedrückt hat, mehr oder weniger wörtlich nimmt, dann wird er sich sagen: Der Mann glaubt an etwas, das mir in so hohem Grad unwahrscheinlich vorkommt, daß ich seinen Glauben fast als Aberglauben bezeichnen möchte; immerhin aber weiß ich zunächst, *woran* er glaubt ... Liest man hinwiederum die Schriften moderner, fortschrittlicher, aufgeklärter und toleranter Theologen, ... befällt einen wachsende Ratlosigkeit. ‚Überm Sternenzelt muß ein guter Vater wohnen' – wenn er das hört, sagt sich der Atheist oder Agnostiker: Ich glaube das nicht, glaube es so gründlich nicht, daß ich mit approximativer Gewißheit zu sagen wage: Aber nein, er wohnt nicht dort. Wird ihm, dem Agnostiker, aber erklärt, daß der vielleicht größte Theologe unserer Zeit Ernst Bloch sei und daß Gott sich in der Geschichte verwirkliche, dann denkt er: Nun ja – Verzeihung! –, in Gottes Namen, vielleicht ja, vielleicht nein, das kann alles und nichts heißen, und man kann daraufhin ebensogut höflich den Kopf schütteln wie auch ernsthaft mit ihm nicken; der Satz ist – um es mit dem Positivisten Topitsch zu sagen – eine Leerformel." [6]

Sicherlich nimmt sich Améry in diesen Sätzen das Recht journalistischer Überspitzung. Vor dem erwähnten Dilemma steht der Gläubige nun wirklich nicht. Wohl aber ist das Problem der Entmythologisierung angeschnitten, das bis in die aktuelle Gegenwart hinein die Theologie in eine „konservativ-erhaltende" und eine „progressiv-reformatorische" spaltet, wobei sich diese Spaltung quer durch die Konfessionen zieht. Einerseits ist es dem modernen Gläubigen kaum zuzumuten, den tradierten Glauben mitsamt seinem antiquierten Weltbild zu übernehmen. Andererseits bleibt aber auch die Frage, wo der Entmythologisierungsprozeß haltmachen solle, ob ein radikal entmythologisierter Glaube mehr ist als ein in religiöse Terminologie eingehender Humanismus, der anderswo verständlicher und glaubwürdiger vertreten wird.

Neben der schon erwähnten Skepsis und der Unfähigkeit, religiöse Aussagen überhaupt als existentiell bedeutsam verstehen zu können, zeigt sich religiöse Gleichgültigkeit in der auch für manchen Gläubigen beklemmenden Feststellung, daß sich der heutige Mensch in einem seltsamen *Widerstreben gegenüber den Verheißungen des Glaubens* vorfindet [7]. Was der Glaube verspricht, fasziniert nicht. Das gilt schon für das Weiterleben nach dem Tod. Gibt es nicht den insgeheimen Wunsch, daß mit dem Tod alles aus sein möge? Ein Wunsch, dem es auch recht wäre, wenn der biologische Exitus im Nichts enden würde? Nichts zu sein ist nach dem Tod so wie vor der Geburt. Man kann diesem Nicht-Sein keine Prädikate mehr zuteilen. Es ist weder schön noch grausam, weder ein Gewinn noch ein Verlust. Nichts, so einfach nichts; sterben, schlafen, der Wunsch Hamlets!

Der Glaube an Gott wie die Religion überhaupt scheinen im freien Spiel von Angebot und Nachfrage ein „Warenlager" zu füllen, dessen Inhalte dem heuti-

gen Menschen nicht attraktiv sind. Denn wenn schon das „Jenseits" nicht fasziniert, wenn es sein mag, daß der Himmel zwar voller Geigen hängt und dennoch nicht attraktiv ist, so gilt dies in gleicher Weise für das Diesseits. Warum denn überhaupt glauben? Im Alltag, dort, wo die Banalitäten des Lebens gelebt werden, wo dem Beruf und den Pflichten nachgegangen werden muß, wo Glück und Unglück, Freude und Leid, Leben und Tod unter einem Dach wohnen, wo der Stein des Sisyphus täglich von neuem gewälzt werden muß – was „hat" man da eigentlich vom Glauben an Gott? Wo ist das Faszinierende, das Ideal, das den Einsatz des Lebens wert wäre? Welches Konzept kann der Glaube für eine bessere Welt von heute und morgen präsentieren und was ist an diesem Glauben das spezifisch Christliche?

Nicht selten gewinnt man den Eindruck, der Glaube biete eine Fülle von Antworten auf Fragen, die der heutige Mensch gar nicht hat, und schweige zu den bedrückenden Fragen, die eine Antwort erheischen. So ist es auch aus dieser Sicht kein Wunder, wenn das Phänomen religiöser Gleichgültigkeit entsteht und wächst. Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, so sagen wir. Wenn ich nicht weiß, wofür der Glaube an Gott gut sein soll, wird, ja muß er mir auch gleichgültig sein. Und so manifestiert sich religiöse Indifferenz nicht nur in der Unfähigkeit, Glaubensaussagen zu verstehen, sie manifestiert sich auch in einem Desinteresse am Angebot des Glaubens.

Religiöse Gleichgültigkeit manifestiert sich schließlich noch in einer *Resignation* angesichts jener Fragen, die wir gerne als die letzten eines Menschenlebens betrachten, von denen der Glaubenslose jedoch meint, sie entzögen sich jeder glaubhaften Antwort. Wer, wie Levi-Strauss, sich damit abgefunden hat, daß er sich die „Totalität des Universums" nie werde erklären können, hat sich gleichzeitig damit abgefunden, daß die Welt in ihrer nackten Faktizität nicht mehr sinnvollerweise über- und hinterfragt werden kann. Daß sich hier das moderne wissenschaftliche Denken als eine Barriere vor der Dimension des Transzendenten aufbaut, daß also der religiös Gleichgültige nicht zufällig und gleichsam schicksalhaft vom Schwund der Transzendenz gezeichnet ist, scheint mir evident. Vor nicht allzulanger Zeit waren es ja die „exakten" Wissenschaften, die mit ihren Daten und Funden den Gottesglauben erschütterten, und wenn man heute auch längst eingesehen hat, daß der „exakte" Wissenschaftler zum Thema Gott weder positiv noch negativ etwas sagen kann, weil dieses Thema jenseits seiner Methode und von dieser unerreichbar ist, so sichern sich die Wissenschaften dennoch einen Bereich von Wahrheit, „der unberührt von der Frage einer über den Menschen hinausreichenden Wirklichkeit des Transzendenten und dessen möglichen Anspruch an den Menschen seine eigene, methodisch begründete Gewißheit verbürgt. Der Mensch nimmt als wahr hier überhaupt nur noch an, was wissenschaftlich gesichert ist." [8]

Diese Art wissenschaftlichen Denkens führt notgedrungen zu einem Schluß-

punkt des Fragens. Es muß einmal gefundene Gesetze und Funktionszusammenhänge in ihrer bloßen Faktizität hinnehmen, es muß etwa die Gesetze der Schwerkraft als eine letzte Gegebenheit hinnehmen und die Frage, warum es überhaupt solche Gesetze gibt, als unbeantwortbare, sinnlose Frage betrachten. Das Faktische, das man zwar erkennen, nicht aber hinterfragen kann, wird damit zur letzten Instanz.

Daher leitet sich nicht zuletzt die Interesselosigkeit vieler gegenüber allen Fragen transzendenter Art ab. Wie ist es denn? Der Gläubige hält dem Glaubenslosen vor, zu früh mit dem Fragen aufzuhören, zu früh zu kapitulieren vor der Aufgabe, sich den letzten Fragen zu stellen. Der Glaubenslos-Indifferente wird dagegen diesen Vorwurf abtun. Denn menschliches Fragen kommt notgedrungen an ein Ende, und dies nicht nur, weil einem die Zeit davonläuft und auch noch andere Dinge zu tun sind, sondern vor allem deshalb, weil irgendwann einmal der Punkt erreicht ist, an dem der Mensch an das nicht mehr Hinterfragbare stößt. Für den Gläubigen ist dieser Punkt Gott: Woher er kommt, warum er ist, warum er der höchste Wert des Lebens, der Sinn unseres Daseins, Liebe und Wahrheit in Person ist, warum er also letztlich jene Wirklichkeit ist, die für alles, was sie ist, ihren Grund in sich selbst hat – auf diese Fragen weiß auch der Gläubige keine Antwort, er kann sie nicht wissen, wenn Gott Gott sein soll.

Aber, so wird der Glaubenslose entgegnen, läßt sich dann noch ein wesentlicher Unterschied zwischen Religion und religiöser Gleichgültigkeit behaupten? Ist es nicht gleichgültig, wo der Mensch den Schlußpunkt seines Fragens, den er sowieso setzen muß, tatsächlich setzt? Ist es nicht sogar redlicher, das Fragen da aufhören zu lassen, wo die Grenzen noch erkennbar sind? Sollten wir nicht das Unerklärliche stehen lassen, ohne eine übergeordnete Unerklärlichkeit zu postulieren, die so anders ist, daß wir uns nichts mehr darunter vorstellen können und die dann auch nichts mehr erklärt? Gott, so wird uns der Glaubenslose sagen, ist doch nur deshalb eine „Antwort", weil er – grob gesagt – alles kann und auch noch die widersprüchlichsten Eigenschaften in sich vereint, damit aber gerade zum Abladeplatz all der Fragen wird, auf die wir keine Antwort wissen.

So manifestiert sich religiöse Gleichgültigkeit nicht zuletzt als eine Weise der Daseinsbewältigung, die sich bescheiden und illusionslos dünkt. So werden auch Amérys Schlußworte verständlich: „Provokation des Atheismus? Mag sein, daß auch der fortgeschrittenste Christ die indifferente Toleranz des Atheismus noch als Herausforderung, vielleicht sogar als Kränkung empfindet. Der Agnostiker muß sich hierüber ein Urteil versagen, kann nur die Versicherung geben, daß *er* nicht mehr provozieren *will*." [9]

## Gründe religiöser Gleichgültigkeit

Die Gründe dieser religiösen Gleichgültigkeit sind nicht zu trennen von unserer gegenwärtigen westlichen Gesellschaftsstruktur, die eine *pluralistische Gesellschaft* geworden ist. An die Stelle einer einheitlichen, von allen Gliedern eines Volkes oder einer Gesellschaft getragenen und akzeptierten Weltanschauung ist eine Vielfalt von Überzeugungen getreten, die in dem einen und gleichen Raum, in dem wir leben, mit dem Anspruch universeller Gültigkeit auftreten. „Wir leben", so charakterisierte dies Arnold Gehlen einmal, „in einer Kultur und Gesellschaft voller Widersprüche, in der kein zentraler Wert existiert, in einer Gemengelage verschiedener Katechismen."[10] Und Helmut Kuhn meint, daß die fraglichen Gebilde, wie Weltanschauungen und Wertsysteme, als wandelbare, beliebige Ausdrucksformen erscheinen, und dies im Gegensatz zur Wissenschaft, die exakte Aussagen über Wirklichkeit macht und die Herrschaft des Menschen über diese Wirklichkeit begründet. Was die moderne Wissenssoziologie eine „Plausibilitätsstruktur" nennt, gibt es nur noch in begrenzter Weise, d. h. Weltanschauungen und Überzeugungen werden nicht mehr, wie in einer geschlossenen Gesellschaft, durch die gleiche Überzeugung aller anderen abgestützt und abgesichert.

Das hat natürlich seine Konsequenzen. Der relativistische Skeptizismus bezieht den Anspruch seiner Berechtigung sicher nicht zuletzt aus der unübersehbaren Vielfalt von Religionen, Weltanschauungen, theoretischen und praktischen Interpretationen des Lebens. Wie soll man sich für gescheiter, anständiger oder verantwortungsbewußter halten als die übrigen Menschen? Wie soll man gerade sich selbst die Chance zuerkennen, unter den vielen Weltanschauungen, die man vorfindet, die richtige gefunden zu haben, zumal sie meist einfach ererbt ist und sich nur so lange als selbstverständlich darbietet, als man sich in dem gesellschaftlichen Milieu einigelt, das dieser Weltanschauung entspricht? So wählt der „Agnostiker" jene Weltanschauung, die sich an nichts bindet und zu nichts verpflichtet, die sich aus Angst, auf etwas hereinzufallen, erst gar nicht mehr mit metaphysischen Fragen und religiösen Themen auseinandersetzt.

Eng mit dem in einem einzigen Kulturraum auf- und gegeneinanderprallenden Pluralismus verschiedenster Weltanschauungen hängt der *Kulturrelativismus* zusammen. Jeder Mensch hat eine Weltanschauung, und sei sie noch so unreflektiert. Da dem Menschen im Gegensatz zum Tier kein Instinkt verrät, wie er sich zu verhalten hat, um überhaupt in der Welt zurechtzukommen, ist Weltanschauung vonnöten, die von einem höchsten Lebenswert, oder – wie es die Kulturanthropologie nennt – von einer kulturellen Leitidee bestimmt ist. Die Funktion einer Weltanschauung ist es infolgedessen, partikuläre Erscheinungen, Situationen, Dinge, Gegebenheiten oder Verhaltensweisen von einem ober-

sten Wert her durchzuordnen, so daß es nicht mehr nur das bloße Nebeneinander von Vorgegebenheiten gibt, sondern einzelnes im Blick auf das Ganze des Seins und Geltens eingeordnet werden kann und einen „Stellenwert" erhält. Im Vorgriff auf das Ziel seines Lebens ordnet der Mensch, wertet er aus der Fülle des an sich wertneutralen Materials, findet und verleiht Bedeutung. Anders käme der Mensch in seiner Welt gar nicht zurecht[11].

Nun zeigt aber ein Blick auf die verschiedenen Kulturen der Vergangenheit und Gegenwart, daß dem Menschen durch seine Natur allein keine Kultur vorgezeichnet ist. Was gegeben ist, ist nicht mehr als das, was Plessner einmal den „biologischen Bauplan" nannte. Im Blick auf diese Vielfalt von Kulturen mit ihren unterschiedlichen Wert- und Ordnungsvorstellungen, ihren disparaten Glaubensvorstellungen und Religionsausübungen liegt der Schluß nahe, in keiner Kultur mehr zu sehen als eine Überlebensstrategie der Menschheit, die die Frage nach einer objektiv gültigen Weltanschauung überflüssig macht. Jede Kultur mit ihrer jeweiligen Weltanschauung, so das Argument, ist gleich gut und gleich schlecht, jede Kultur ist zwar nützlich, jedoch nicht in einer objektiv verbindlichen Weise wahr. Hat man sich diesen Standpunkt zu eigen gemacht, gilt etwa der Dialektische Materialismus ebensoviel wie der christliche Gottesglaube oder der Animismus, dann ergibt sich daraus eine Orientierungslosigkeit, die nichts gelten lassen kann als die empirisch-handgreifliche Sicherheit der exakten Wissenschaften.

Der Glaubende ist heute nicht mehr der Lächerlichkeit ausgesetzt. Aber gerade diese tolerante Indifferenz, die jedem das Seine läßt, stößt den Glaubenden in wahre Abgründe der Unsicherheit. Denn die subjektive Redlichkeit wird ja jedem zugebilligt, dem Papst wie dem Dalai Lama, dem Christen wie dem Animisten, dem Mohammedaner wie dem Kommunisten. Das ist natürlich schon etwas! Aber es reicht nicht aus, um aus der subjektiven Redlichkeit eine objektive Wahrheit zu machen. So stehen heute viele ratlos vor den zahlreichen Wegweisern, die in die verschiedensten Richtungen weisen, die unterschiedlichsten Ziele angeben. Daraus wird noch einmal verständlich, wenn derjenige, der sich auf den Weg der religiösen Gleichgültigkeit macht, glaubt den vernünftigsten Weg zu gehen.

Wer von der Beliebigkeit aller weltanschaulichen Überzeugungen überzeugt ist, wird zusätzlich weder die *Traditionen* noch die *Institutionen* der Überlieferung als verbindlich anerkennen, was die schon genannte Orientierungslosigkeit nur noch verstärkt. Institutionen haben ja auf jeden Fall den Vorteil, daß sie dem Menschen die tausenderlei Entscheidungen seines Lebens erleichtern, sogar abnehmen. Sie bestimmen, wie man sich zu verhalten hat, sie nehmen einem gleichsam das Kopfzerbrechen ab. Heute dagegen konstatieren wir eine grundsätzliche Infragestellung von Institutionen überhaupt und damit die Weigerung, sich an etwas zu binden. Das allein wäre noch nicht tragisch. Institu-

tionen und Traditionen können und müssen immer wieder auf ihren Wert und ihre Gültigkeit für das Jetzt und Heute befragt werden, kurz: auf einen einsehbaren Zweck.

Werden aber Institutionen, wie es heute der Fall zu sein scheint, nur noch unter dem Aspekt der Zweckmäßigkeit akzeptiert und damit unter dem Aspekt einer nützlichen Lebensdienlichkeit, weil menschliches Zusammenleben ohne verbindliche Verhaltensregeln nicht möglich ist, dann sind sie nicht mehr, was sie ursprünglich waren und von sich aus auch sein sollten: die Konkretisierung einer verbindlichen Ziel- und Idealvorstellung. Institutionen haben, wie Gehlen wohl richtig herausstellte, eine für den Menschen entlastende Funktion, die, weil das Praktische geregelt ist, die Kraft zur Auseinandersetzung mit höheren Werten freisetzt. Ist diese Entlastung durch die ständige Hinterfragung von Institutionen nicht mehr gegeben, dann quält sich der Mensch notgedrungen ständig mit der Aufgabe des immer sich neu Entscheidens, er hat schon fast gar keine Zeit mehr, sich den tieferen, den letzten Fragen eines Menschenlebens zu stellen.

## Konsequenzen glaubensloser Indifferenz

Als Konsequenz dieser Mentalität ergibt sich, daß sich demjenigen, dem die Gottesfrage und jede religiöse Problematik gleichgültig ist, zunächst einmal die *Sinnfrage* in einem anderen Licht stellt als dem Theisten. Zwar gibt es auch für den Glaubenslosen sinnvolle Ziele, auch der Glaubenslose kann sich für etwas engagieren; nur kann es sich dabei um nicht mehr als Sinninseln handeln, die im Meer der Sinnlosigkeit einen begrenzten Halt bieten. Denn das Merkwürdige an der Sinnfrage ist ja, daß jeder Einzelsinn in eine Sinnkette mündet und somit ein Umfassendes, ein absolut Sinnhaftes fordert. „Kein einzelnes Sinnhaftes gründet ja in sich selber, sondern es verweist immer wieder auf ein umfassenderes Sinnhaftes", so daß „am obersten Ende der Sinnkette ein umfassendes Sinngebendes stehen muß, das aus sich selber heraus sinnhaft ist, das Sinn und Bedeutung nicht von Gnaden eines anderen, sondern aus eigener Vollmacht besitzt: Ein absolutes Sinnhaftes. Gäbe es dies nicht, dann müßte rückstrahlend alles vermeintlich Sinnhafte, das ja seinen Sinn nur von einem übergreifenden Sinnhaften und letztlich von einem unbedingten Sinnhaften her erhält, in die Sinnlosigkeit abstürzen." [12]

Nun kann man sich natürlich einer Sinninsel radikal verschreiben, sei es dem Beruf, der Sorge um die Familie, dem Einsatz für eine bessere Welt oder für einen vagen Humanismus. Nur können solche Sinninseln als ständig über- und hinterfragbare auch in ein existentielles Vakuum treiben, ein Vakuum, das die Frage nach einem letzten Ziel, einem absoluten Sinn, dem unbezweifelbaren

Grund eines Engagements unbeantwortet läßt. Wenn Plessner einmal schreibt: „Es nimmt dem Menschen nichts von seiner Würde, wenn er sich einem Zufall oder einer blinden Tendenz (etwa der steigenden Zerebralisierung) verdankt“ [13], dann bleiben ja noch einige Fragen: Woher leitet sich denn die Menschenwürde ab? Wieso soll ich mich für die Menschheit einsetzen, wenn dieses Wesen Mensch nur das Zufallsprodukt einer geistlosen Evolution ist?

Daß die nicht gelöste Sinnfrage in ein existentielles Vakuum treibt und daß das Wissen um die Sinnleere des Daseins vielleicht *die* Neurose unserer Zeit ist, darauf weist der Wiener Psychologe Viktor E. Frankl immer wieder und eindringlich hin. „Jede Zeit hat ihre Neurose – und jede Zeit braucht ihre Psychotherapie. Tatsächlich sind wir heute nicht mehr wie zur Zeit von Freud mit einer sexuellen, sondern mit einer existentiellen Frustration konfrontiert. Und der typische Patient von heute leidet nicht mehr so sehr wie zur Zeit von Adler an einem Minderwertigkeitsgefühl, sondern an einem abgründigen Sinnlosigkeitsgefühl, das mit einem Leeregefühl vergesellschaftet ist – weshalb ich von einem existentiellen Vakuum spreche.“ [14] Muß religiöse Gleichgültigkeit nicht früher oder später in dieses abgründige Sinnlosigkeitsbewußtsein stoßen, in den Kerker der eigenen Endlichkeit und Hinfälligkeit, in den kein Lichtstrahl einer bleibenden Hoffnung dringt?

Gleichsam als Zwillingsbruder dieser existentiellen Frustration dürfte sich auch *Langeweile* einstellen, die existentielle Leere ist. Denn die lange Zeit der Langeweile ist nichts anderes als leere Zeit, als Zeit, die keinen Sinn hat und unnütz verrinnt, weil der Mensch sich selbst verloren hat, nicht weiß, was er mit sich anfangen soll. Das merkwürdige Phänomen der Langeweile, in der man „Zeit lang hat“, die lange, nicht enden wollende Zeit offenbart dem Menschen nachdrücklich die Belanglosigkeit, die Leere, die Verflüchtigung jeden Inhalts seines Lebens. Und diese Langeweile bedrückt. Sie ist nicht Muße. In der Langeweile hat sich der Mensch nichts mehr zu sagen. Seine eigene Innerlichkeit und die Welt ist ihm zu nichts zerronnen. Nichts motiviert ihn mehr. Die Dinge und Menschen langweilen mich, sagen wir, oder: ich langweile mich; oder: es langweilt mich zu Tode. Langeweile lähmt. Ihr folgen auf dem Fuß Verzweiflung, Ekel und das große Chaos; denn dem Gelangweilten ist alles gleichgültig. Wo nichts mehr verbindlich ist, zerfließt auch die Zeit [16].

Langeweile macht die Zeit unerträglich, weil die Zeit einen Inhalt fordert und der Inhalt einen Sinn. Wo sich aber der religiös Gleichgültige dieser existentiellen Langeweile ausgesetzt fühlt, kann er sie nicht ertragen. Deshalb ist es alles andere als verwunderlich, wenn wir heute zahlreiche, oft harmlose, oft aber auch erschreckende *Fluchtbewegungen* feststellen, die die Krankheit nicht heilen, wohl aber vergessen machen sollen. Die Drogenszene wie ein religiöser Fanatismus, der Alkoholismus wie der Mißbrauch von Psychopharmaka, der Lärm der Diskotheken wie die rohe Gewalt von Rockerbanden: all das sind

Fluchtbewegungen, die ein an sich Unerträgliches erträglich machen sollen, dabei jedoch die Symptome überdecken, nicht aber die Krankheit heilen. Treffend hat Antoine de Saint-Exupéry dies geschildert, wenn er den kleinen Prinzen an den Alkoholiker die Frage richten läßt: Warum trinkst du? Damit ich vergesse. Und was willst du vergessen? Daß ich trinke!

Werfen wir einen Blick zurück auf die bisherigen Überlegungen. Es gibt zweifelsohne das Phänomen religiöser Gleichgültigkeit, es gibt eine wachsende Zahl von Menschen, für die das Thema Gott und Religion schon keines mehr ist. Die genannten *Konsequenzen* religiöser Gleichgültigkeit können natürlich auch andere Gründe haben als das Desinteresse an der Gottesfrage, etwa den Leistungsdruck, berufliche Aussichtslosigkeit, Unzufriedenheit mit einer als unabänderlich empfundenen, ungerechten Gesellschaftsordnung usw. Trotz aller möglichen Gegenbeteuerungen der Glaubensdesinteressierten bin ich jedoch der Überzeugung, daß sich die Frage nach Gott zwar verdrängen läßt, als verdrängte aber selbst dort latent vorhanden ist, wo sie – wie in der religiösen Gleichgültigkeit – nicht mehr thematisiert wird.

So meint Ernst Bloch: „Die großen Fragen, die unbeantworteten, nach dem Sinn des Lebens, nach der Rettung vor dem Beilhieb, den der individuelle Tod darstellt, das Abreißen aller Zweckreihen, das bleibt . . . Wozu und zu welchem Ende leben wir überhaupt? Da birgt es manchen Versuch von Antworten, die zum großen Teil religiös sind. Die Inhalte sind veraltet oder unhaltbar, die Frage aber bleibt, und der Topos der Frage, worin sie stehen, der bleibt auch.“ [16] Und Karl Rahner, der davon überzeugt ist, daß kein Mensch der Gottesfrage entrinnt, sondern Gott höchstens einen anderen Namen geben kann: „Es soll hier nicht behauptet werden, daß man sich in gar keiner Weise gegen den Schmerz über die Unerfüllbarkeit der Transzendentalität narkotisieren könne. Aber geht es immer und für alle Situationen des Lebens? Und ist, so es ganz und für immer gelingen sollte, damit nicht die endgültige Unseligkeit des Menschen frei gewählt, ist nicht Verdammnis gerade die freie Endgültigkeit des ‚Spießers‘, der für das Unerreichbare kein Interesse hat?“ [17] Und weiter: „Es ist leicht zu sagen, jeder Augenblick des Lebens biete Schönes und man solle den Augenblick genießen, einen nach dem anderen, und nicht darüber hinaussehen wollen. Wer meint, dieses Rezept sei gut, der soll es ausprobieren. Lange wird es nicht halten. Einmal ist dieser ‚schöne Augenblick‘ von der Leere des Todes erfüllt.“ [18]

## Gleichgültigkeit aus der Sicht des Glaubenden

Was ergibt sich für den Glaubenden aus der Haltung des glaubenslos Gleichgültigen? Zwei Dinge müssen auseinandergehalten werden. Einmal kann man sich die Frage stellen, ob sich der Glaubende durch die Argumente, vor allem

aber durch die gelebte Gleichgültigkeit der Gleichgültigen, in seinem Glauben an Gott verunsichert fühlen muß. Die zweite und andere Frage wäre eher pastoraltheologischer Natur, nämlich ob und wie dieser religiösen Gleichgültigkeit beizukommen ist, ob es Wege und Weisen gibt, die auch den Gleichgültigen in seiner vermeintlichen Sicherheit zumindest nachdenklich stimmen.

Zum *ersten* Punkt: Jene Resignation, die in der Weigerung besteht, sich der Gottesfrage überhaupt zu stellen, meint nichts anderes als die Erklärung, man solle sich erst gar nicht abzugeben versuchen mit jener Unbegreiflichkeit, die unsere menschlich-personalen Vollzüge umgreift und an die man gerät, wenn man die letzte Struktur menschlicher Freiheit und Erkenntnis bedenkt, die in das Unbegreifliche hineinragen. Es steckt viel Weisheit in dem Satz von Karl Rahner: „Schon da zeigt sich, daß der Versuch, im Leben Atheist zu sein, nicht in der Feststellung besteht, daß es so etwas wie Gott nicht gäbe, sondern die Erklärung ist . . ., man könne sich nicht denkerisch und frei beschäftigen mit dem Geheimnis, das per definitionem unauflösbar bleibt in alle Ewigkeit.“ [19] Diese skeptische Haltung mag sogar verständlich sein. Wir möchten Sicherheit und scheuen das Wagnis, wir suchen Gewißheit und spüren immer den Stachel des Zweifels, wenn es um Wahrheiten geht, die auch die freie Entscheidung fordern und herausfordern. Aber sollten wir deshalb jene als die klügeren, mutigeren und ehrlicheren Sucher der Wahrheit betrachten, die nichts gelten lassen wollen als das, was sie – wie der ungläubige Thomas – sehen und betasten können? Gibt es nicht auch Tiefen der Wahrheit, die nicht auf der Straße liegen?

Es kommt noch ein Weiteres hinzu, nämlich das Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis, der Widerspruch zwischen dem gedachten und dem gelebten Leben. Auch der sich in der Theorie radikal dünkende Positivist hat es im konkreten Leben mit mehr zu tun, als er in seiner Theorie behauptet: Er weiß um die Unerbittlichkeit der Wahrheitsfrage und um die unabwälzbare Verantwortung seiner Freiheit; er entrinnt der Frage nach dem Sinn des Lebens nicht; er muß sich für etwas engagieren, da selbst die bewußte Verweigerung noch einmal ein Engagement ist. Und deshalb braucht den Gläubigen eine sich glaubenslos gebende Gleichgültigkeit nicht zu beunruhigen. Denn Gott hat viele Namen. Was der Theist in ausdrücklicher Reflexion bekennt, tritt unter anderem Namen und wie durch die Hintertür immer wieder ins Leben derjenigen, die meinen, mit der Gottesfrage nichts zu tun zu haben, mit ihr nicht konfrontiert zu sein.

Was die *zweite*, pastoraltheologische Frage angeht, so kann sich der Mensch dadurch, daß er sich der denkenden Reflexion verweigert und sich durch die Alltäglichkeiten einer geschäftigen Betriebsamkeit gleichsam immunisiert und narkotisiert, über lange Zeit hinweg in jener Haltung religiöser Indifferenz behaupten. Man kann aber bezweifeln, daß dieses Narkotikum ein ganzes Leben lang hält. Es kann jemand gleichsam von Sinninsel zu Sinninsel springen. Aber wird nicht auch für ihn der Augenblick kommen, in dem er sich nach dem festen

Land sehnt, das nicht mehr vom Meer der Sinnlosigkeit umspült ist? Patentrezepte gibt es nicht. Wer vielleicht, und das ist heute schon eher die Regel als die Ausnahme, im engsten Familien- oder Bekanntenkreis mit religiöser Gleichgültigkeit konfrontiert ist, wird in Geduld auf jene Momente warten müssen, in denen dem Gleichgültigen seine Gleichgültigkeit fragwürdig wird. Sollte dies nie eintreten, dann bleibt uns, als denen, die an Gott glauben, noch immer das Wissen, daß nicht wir die Richter sind, daß nicht wir über Heil oder Unheil eines Menschenlebens entscheiden. Nichts kann uns die Hoffnung rauben, daß, wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil heißt, „die göttliche Vorsehung auch denen das zum Heil Notwendige nicht verweigert, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind, sich . . . jedoch bemühen, ein rechtes Leben zu führen“ [20]. An diesem Bemühen einer rechten Lebensführung auch der religiös Gleichgültigen zu zweifeln, dazu hat keiner das Recht.

Das entbindet uns freilich nicht von der Pflicht, gegen die religiöse Gleichgültigkeit anzugehen. Hätte Améry recht, daß die größte Provokation des Atheismus darin besteht, überhaupt nicht mehr zu provozieren, dann wäre dies das stärkste Argument des Atheismus und sein größter Triumph. Dann wäre der Atheismus das, was er schon immer sein wollte: eine fraglose Selbstverständlichkeit.

## ANMERKUNGEN

[1] Der moderne Agnostizismus, hrsg. v. H. R. Schlette (Düsseldorf 1979).
[2] Bertrand Russell sagt seine Meinung (Darmstadt 1976) 45.
[3] Zit. nach A. Keller, Die Unbrauchbarkeit Gottes in einer säkularisierten Welt, in: Ist Gott noch gefragt?, hrsg. v. K. Rahner (Düsseldorf 1973) 56.
[4] J. Améry, Widersprüche (Stuttgart 1971) 23.
[5] K.-H. Weger, Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Freiburg 1979) 27 f.
[6] Améry, a. a. O. 25.
[7] K. Rahner, K.-H. Weger, Was sollen wir noch glauben? (Freiburg [3]1979) 13–30.
[8] U. Hommes, Gesellschaft ohne Christentum? (Düsseldorf 1974) 26.
[9] Améry, a. a. O. 33.
[10] A. Gehlen, Die ethische Tragweite der Verhaltensforschung, in: Philosophische Anthropologie heute, hrsg. v. O. Schatz u. R. Rocek, 114.
[11] K.-H. Weger, Der Christ und der Glaube der anderen, in dieser Zschr. 196 (1978) 407–418.
[12] H. Gollwitzer, W. Weischedel, Denken und Glauben (Stuttgart 1965) 272.
[13] Philosophische Anthropologie heute (Anm. 10) 63.
[14] V. E. Frankl. Das Leiden am sinnlosen Leben (Freiburg 1977) 11.
[15] R. Bleistein, Therapie der Langeweile (Freiburg 1973).
[16] E. Bloch, Im Christentum steckt die Revolte, in: Interviews, hrsg. v. A. Reif (Hamburg 1972) 42.
[17] K. Rahner, Wagnis des Christen (Freiburg 1974) 19.
[18] Vgl. Anm. 7, 64. [19] Ebd. 57. [20] Konstitution über die Kirche, Nr. 16.

*Franz Wolfinger*

# Das Christentum und die Weltreligionen

## Konflikt, Bekehrung oder Dialog?

Als der Verfasser des ersten Petrusbriefs seine Leser aufforderte, „bereit zu sein zur Rechenschaft gegenüber jedem, der den Grund ihrer Hoffnung wissen will" (1 Petr 3, 15), da wußte er: Das Christentum als die neue Religion, als das noch nicht Selbstverständliche bedarf der notwendigen Rechtfertigung. Die Situation hat sich im Lauf der Geschichte zugunsten des Christentums gewandelt: Es wurde Religion der jeweils mächtigsten Staaten (Rom, Ostrom, Frankenreich, Heiliges Römisches Reich deutscher Nation usw.); es wurde durch die Rezeption und die Weitergabe der Kultur selbst Kulturträger und einer der Pfeiler des Abendlands. Mit dieser Überlegenheit ausgestattet, hat es weltweit seinen Missionsauftrag erfolgreich erfüllen können. In dieser Konstellation bedarf alles andere der Legitimation: die Philosophie, soweit sie nicht christlich ist; die anderen Religionen.

Das Christentum hat jedoch diese Frage der Legitimation nie nur unter dem Aspekt des Siegreichen gesehen, für den das Prinzip gilt: „Vae victis"; es hat sie mit geistigen und geistlichen Argumenten beantwortet. Seine Theologie, und hier insbesondere die Apologetik und Fundamentaltheologie, hat die Geschichte der Begegnung und Auseinandersetzung des Christentums mit den Religionen und Weltanschauungen so vielgestaltig werden lassen, wie es das jeweilige christliche Selbstverständnis ermöglichte. Von dieser Geschichte wird zu reden sein. Sie steht unter den Stichworten: Anknüpfung und Widerspruch. Beide sind schon in der Schrift lebendig und durchziehen die ganze Kirchengeschichte.

Die Gegenwart kennt nun eine der frühen Kirche analoge Situation: Das Christentum erfährt nicht nur von seiten der Philosophie eine Infragestellung in einer Radikalität, die bis ins 19. Jahrhundert unbekannt war; es erfährt ein bisher nicht gekanntes, neu erstarkendes Selbstbewußtsein außereuropäischer Kulturen und in deren Gefolge ein Aufblühen der schon oft überholt geglaubten großen Religionen: Das Erstarken des Islams im arabischen Raum, im Iran; die großen Missionsbewegungen des Buddhismus im Abendland; die Jugendreligionen aus Asien (Mun-Sekte, Divine-Light-Mission, Hare Krishna) zeigen eine Faszination, die auch im Bereich der christlichen Welt Platz greift. Es ist ein bisher einmaliges Faktum, daß die Religionen in Konkurrenz zum Chri-

stentum, ja sogar zum Angriff dagegen antreten. Das macht es nötig, daß sich die Theologie – neben ihren bisherigen Aufgaben – diesem Phänomen intensiv zuwendet und es theologisch bedenkt. Die folgenden Ausführungen wollen dazu einen kleinen Überblick bieten: Sie wollen Formen und Möglichkeiten des christlichen Selbstverständnisses angesichts der Religionen vorstellen (I) und das christliche Verhältnis zu den Religionen unter den Aspekten Wahrheits- und Heilsfrage ansatzweise diskutieren (II).

## I. Christliches Selbstverständnis angesichts der Religionen

### 1. *Evangelium und Mission*

Das christliche Selbstverständnis und damit auch die Beurteilung der anderen konvergiert in der Grundüberzeugung, die das Wesen des christlichen Glaubens ausmacht: Es ist die Gewißheit, daß Gott in Jesus, und nur in ihm, endgültig und unüberholbar das in der Sehnsucht der Menschheit erwartete Heil realisiert hat. Jesus, seine Person, sein Werk, sein Schicksal – Leben, Tod und Auferweckung – und das darin liegende „propter nos homines", „für uns Menschen", sind dieses Heil. Das Evangelium davon ist die frohe Botschaft der Errettung aller Menschen von Tod und Verlorenheit an das Böse. Die Kirche hat dieses Bewußtsein lebendig zu erhalten und die Realität dieses Heils sakramental zu vergegenwärtigen; so dient sie dazu, Gottes Herrschaft in der Welt aufzurichten. Von der Auferstehungserfahrung an lebt die junge Gemeinde im Bewußtsein dieser Sendung; sie tut es gemäß dem Missionsbefehl (Mt 28, 18 bis 20), wo sie sich vom Herrn selbst in Pflicht genommen fühlt: „Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern."

In diesem Sinn ist der Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums Auftrag des Herrn: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20, 21). Die Evangelisation ist Auftrag vor allem für die, die noch „fern" (Eph 2, 13), noch „draußen" (Kol 4, 5) sind. Denn alle, jeder einzelne und alle Völker, sollen Gottes Heil und Güte erfahren. Das ist der Sinn von Mission und der Auftrag des Missionars. – An die aber, welche die Frohbotschaft erfahren (ob drinnen oder draußen), ergeht die Forderung, die schon in der Täufer-Predigt und beim ersten Auftreten Jesu galt: „Metanoeite", „Kehrt um und glaubt an das Evangelium" (Mk 1, 14 f.; Mt 3, 2). Das Heil Gottes erfordert immer die Bekehrung, die Abkehr von Sünde und Selbstsucht; es will die Zuwendung zu Gott, die Offenheit für seinen Ruf, der im Evangelium von Jesus unüberholbar ergangen ist.

2. Die Theologie hat diese biblische *Exklusivität des Heils* in Christus in zwei gewichtige Formeln gefaßt: Es sind dies die von Hegel übernommene These von

der „Absolutheit des Christentums" und der Satz: „Extra ecclesiam nulla salus", „Außerhalb der Kirche kein Heil" [1].

Der Satz, daß das Heil an die kirchliche Vermittlung gebunden ist, hat eine bewegte und bewegende Geschichte. Er umfaßt Cyprians Aufforderung an die Häretiker seiner Zeit, in der Situation des Umbruchs und der Unsicherheit an der klaren Lehre und Führung der Bischöfe festzuhalten; denn sie seien die Garanten der wahren Überlieferung und damit der Apostolizität der Kirche; in den Geheimlehren der Gnosis sei diese nicht gewahrt. Augustin will mit diesem Satz den Häretikern und Schismatikern den Weg zur Rückkehr in die Kirche erleichtern. Die mittelalterlichen konziliaren oder päpstlichen Verlautbarungen verwenden das Wort gegen die spiritualistischen Bewegungen und die oft mit ihnen verbündeten Kaiser, die gegenüber dem Papst das weltliche Schwert beanspruchen. Die neuzeitlichen Verlautbarungen betonen vorwiegend den Universalitätsanspruch der katholischen Kirche gegenüber den reformatorischen Kirchentümern.

Das Wort wird immer innerchristlich verwendet. Dennoch bleibt es nicht aus, daß es auf das Verhältnis zu den Religionen ausgeweitet wird. Hand in Hand mit der Überzeugung, daß mit zunehmender Evangelisierung die Religionen an Bedeutung verlieren und schließlich verschwinden werden, geht im Mittelalter die Gewißheit, daß der einzelne sich aus den Religionen zum christlichen Glauben bekehren muß und wird. Die Religionen vermögen dabei aufgrund ihrer Unzulänglichkeit dieses Sehnen des einzelnen zu wecken (so – in freilich unzulässig knapper und typologischer Interpretation – etwa Thomas v. Aquin). Erst bei Nikolaus von Kues – erstmalig und für lange einmalig – kommt der Gedanke einer Konvergenz der Religionen auf das Christentum hin auf, bedingt durch die Entdeckung der neuen Welten.

Das Wort „Absolutheitsanspruch des Christentums" ist aus Hegels Philosophie erwachsen. Danach ist Religion als das „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes" im Christentum absolut geworden, weil in der Idee und Gestalt des Gottmenschen die Verbindung von Gott und Mensch zur höchsten Möglichkeit und Wirklichkeit gelangt ist. In dieser Formel beansprucht sodann die Kirche, das Heil exklusiv vom Herrn anvertraut erhalten zu haben und allein ihn als den „Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6) zu vergegenwärtigen.

3. *Die Verwerfungs- und Konflikttheologie*

Diesem christlichen Selbstverständnis entsprechend gelten die Religionen höchstens als mögliche Heilswege in der Zeit vor Christus; seit seinem Kommen sind sie überholt. Die Bekehrung ist die einzige Möglichkeit der Heiden, zum Heil zu gelangen. In letzter Deutlichkeit hat die „Dialektische Theologie" diesen Standpunkt vertreten. „Wir beginnen mit dem Satz: Religion ist Unglaube", so *K. Barth*, „Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Ange-

legenheit des gottlosen Menschen . . . Dieser Satz . . . formuliert das Urteil der göttlichen Offenbarung über alle Religion." *H. Kraemer* bezieht Barths Folgerungen ausdrücklich auf die Weltreligionen[2]: Die Religionen halten den vorchristlichen Zustand künstlich weiter aufrecht; sie verbleiben in der Unheilszeit, die Gott schon beendet hat. Unter Hinweis auf die Ausschließlichkeit des Christusereignisses meint Kraemer, die Brücken zu den religiösen Erfahrungen der Völker abbrechen zu müssen. Vorstellungen, die in der Theologie immer wieder dazu dienten, die innere Kontinuität zwischen Profangeschichte und Heilsgeschichte zu wahren, werden strikt abgelehnt. Hier heißt die Forderung an die Religionen unzweideutig: Bekehrung, Selbstaufgabe. Hier sucht die christliche Theologie den Konflikt mit den Religionen.

Die Antwort der Religionen: Sie führen diesen Konflikt fort. Das Christentum wird in die Isolierung gedrängt; sein Anspruch wird zurückgewiesen; seine Missionare werden vertrieben.

4. *Die Wende zum Dialog*

Doch gerade am Absolutheitsanspruch und am Verwerfungsurteil über die Religionen regt sich bereits innertheologisch der Widerspruch. Für *E. Troeltsch* ist es fraglich, ob Absolutheit in geschichtlich-endlicher Gestalt möglich sein kann. Das Christentum ist geschichtliche Religion wie andere auch; sein wie aller Religionen Wert liegt in der mystischen Tiefe. Die Geltung des Christentums kann höchstens darauf beruhen, daß es anhand eines religionsgeschichtlichen Vergleichs in einer letzten persönlichen Entscheidung als „Höhe und Konvergenz der Religionen" festgestellt wird[3].

Die *vergleichende Religionswissenschaft* verweist auf die religiösen Elemente, die im Christentum stecken. Sie konstatiert eine Fülle von Ähnlichkeiten in Inhalt, Form und Anspruch der großen Kulturreligionen. Der Verweis der Dialektischen Theologie, daß in den Religionen nur Unwesen am Werk sei, verkennt, daß auch das Christentum in seiner Geschichte Formen dieses Unwesens aufweist: neben Frömmigkeitsformen extremer Art dogmatische Verfestigungen, Spaltungen, Religionskriege u. ä. Er verkennt damit hier wie in allen Religionen das wahre Wesen von Religion.

Dieses *wahre Wesen* ist das Suchen nach Gott und seinem Heil. Doch ist dieses Suchen nicht der Versuch des Verfügenwollens. Es ist angeregt von der Erfahrung des Heiligen, Welttranszendenten und Allmächtigen, dem der Mensch begegnet, wenn er – seiner Sehnsucht folgend – nach dem Sinn von Welt und Dasein fragt. Religion lebt als das Bewußtsein der „schlechthinnigen Abhängigkeit", der Kreatürlichkeit des Menschen. *B. Welte*[4] beschreibt die Haltung, die solcher Erfahrung korrespondiert: „Ich, ich selbst, lasse mich ganz auf dich ein." Erfahrung, Erlebnis, Erkenntnis des heiligen Gottes sind dort, wo sie frei von allen Einschränkungen welthafter Art erfaßt werden, so machtvoll, daß diesem

Bewußtsein nur die Haltung der totalen Selbsthingabe gerecht zu werden vermag. In diesen Höchst- und Grundformen konvergieren alle großen Religionen: Die Forderung der unbedingten Gottes- und Nächstenliebe im Christentum steht neben der Bußpredigt der Propheten nach Erneuerung der Herzen, die Ergebung im Islam korrespondiert der hinduistischen bhakti-Frömmigkeit und der erlösenden Hingabe der bodhisatvas im Mahayana-Buddhismus. Hier zeigt sich: Die Religionen sind die soziologischen Gestalten dessen, was Religion ihrem Wesen nach heißt.

Eine radikale Konsequenz aus dieser Aufwertung der Religionen lautet: Die Religionen sind vollgültige Heilswege. Sie artikulieren im Kontext der jeweiligen Kulturen die religiöse Sehnsucht der Menschheit. Der Buddhist, so sagt man, kann nicht trotz seiner Zugehörigkeit zum Buddhismus, sondern nur infolge dieser sein Heil finden. Aufgrund dieser prinzipiellen Heilsmöglichkeit aller Religionen sollen alle als gleich und gleichwertig gelten. Sie verweisen alle auf den einen Gott. Seine Wahrheit ist so umfassend, daß *eine* Religion sie nicht auszudrücken vermag. So sind viele Wege zum Heil – viele Religionen – gefordert[5].

In der lebendigen Welt der Religionen – das muß man einräumen – wird vor allem der Anspruch des säkularisierten Menschen der Neuzeit in Frage gestellt, daß der Mensch allein Heil durch Emanzipation schaffen kann. Die heute neu aufbrechende Lebendigkeit der Religionen kann als fundamentale Widerlegung aller Religionskritik gelten. Vielleicht liegt nicht sosehr in der Fremdartigkeit als vielmehr in dieser vitalen Lebendigkeit die Faszination der fremden Religionen, wenn sie uns im Abendland begegnen.

Wenn dies alles als positiv an den Religionen anzuerkennen ist, dann ist die Situation des Konflikts beseitigt. Dann ist aber auch der Anspruch des Christentums in Frage gestellt, allein die Wahrheit zu besitzen, allein den Weg zum Heil zu weisen. Verliert dann nicht auch die Mission – die Grundgestalt des christlichen Glaubens, wie ihn das Evangelium lehrt – ihren Sinn?

## II. Die Wahrheits- und Heilsfrage

Was ist zu tun? Kann das Christentum seinen Anspruch beweisen? Ist eine Verifikation angesichts konkurrierender Ansprüche überhaupt möglich? K. Popper hat darauf verwiesen, daß der Anspruch auf Verifikation nie einlösbar sei, weil er für immer und für jede Situation gelten müßte und diese nie voll zu fassen ist. Insofern sei höchstens die Falsifikation des Gegenteils sinnvoll. Der Nachweis aber, daß die Religionen keine Elemente von Wahrheit enthielten und keine möglichen Heilswege seien, ist unsinnig. Soll man also in einer Situation wissenschaftstheoretischer Ambivalenz auf seine Ansprüche verzichten und

statt dessen in Kooperation mit den übrigen Weltreligionen zum Wohl der Menschheit je an seinem Ort wirken, zumal ja heute dieser Ort die Welt ist und das Christentum so ein gestaltender religiöser wie kultureller Faktor dieser Welt bleibt? Darf dies das Christentum tun, ohne seinem Auftrag untreu zu werden? Oder war dieser Auftrag zeitgebunden, einer Zeit zugehörig, in der das Christentum, soziologisch gesehen, in der Phase der Expansion und damit der Missionierung stand – eine Situation, die heute der Phase der Toleranz gewichen ist?

1. *Die Frage nach dem Wahrheitsanspruch*

Das Christentum darf nach dem Evangelium nicht beanspruchen, selbst das Heil zu sein. Aber es weiß und bekennt: Gott will, daß alle Menschen gerettet werden. Es weiß ferner: Heil allein ist in Jesus Christus, zu dem es sich ausdrücklich im Unterschied zu den anderen Religionen bekennt. Dieser Anspruch ist ein Anspruch des Glaubens.

Ist dieser Glaube theoretisierbar und dadurch gewisser als in gelebter Existenz? Die Aporien, in denen die wissenschaftstheoretische Diskussion der Gegenwart steckt, haben eines zur nahezu unbestrittenen Gewißheit gemacht: Eine Theorie, die nicht aus dem lebenspraktischen Zusammenhang erwächst, die meint, davon absehen und nur ihre theoretische Überlegenheit dartun zu können, erklärt und beweist nichts. Die Frage nach dem Wahrheitsanspruch des Christentums ist nur einlösbar aus dem Glaubens- und Lebenszusammenhang.

Insofern wird man alle Versuche der Theologie mit Skepsis zu betrachten haben, die die Überlegenheit des christlichen Glaubens mit der größeren Theoretisierbarkeit der christlichen Wahrheit begründen wollen. Gewiß, die Tatsache, daß das Christentum eine Theologie hervorgebracht hat, die nach Umfang und Bedeutung ihresgleichen sucht, ebenso die Feststellung, daß das Christentum in seiner Geschichte fähig war, verschiedene Kulturkreise zu erreichen und zu durchdringen, das alles sind Argumente, die nicht allein vom Erfolg gerechtfertigt sind; sie verweisen darauf, daß offensichtlich das Christentum Gültigkeit beanspruchen darf für alle Menschen aller Zeiten und Kulturen. Doch wie, wenn den asiatischen Religionen mit ihrem Aufbruch ins Abendland ähnliches gelingen sollte? Oder man denke auch an die Kulturleistungen des Islams im christlichen Mittelalter (Spanien). Es ist auch darauf zu verweisen, daß das Christentum seine Ausbreitung nach Asien und Afrika vorerst der kulturell-technischen Überlegenheit des Abendlands verdankt; seine Inkulturation in die Geisteswelt dieses Teils der Welt wird noch als Desiderat empfunden.

*J. Ratzinger*[6] hat den Versuch unternommen, aufgrund einer religionsgeschichtlichen Typologie die Überlegenheit des Christentums zu belegen: Die Religionsgeschichte kennt eine Entwicklung der Religion von primitiven religiösen Erfahrungen zu den mythischen Religionen und von dort einen dreifachen Ausbruch aus dem Mythos in die Mystik, in die monotheistische Revolution und

in die Aufklärung. Schon aufgrund dieser Entwicklung ist nach Ratzinger die These von der Konvergenz und Gleichwertigkeit der Religionen unhaltbar. Der Typ der Mystik (besonders in den asiatischen Religionen) unterscheidet sich sodann strukturell von dem der monotheistischen Revolution, insbesondere dadurch, daß dem Erlebnis des Mystikers im Monotheismus alle menschliche Eigenmacht abgesprochen wird. Der Prophet – der Künder der Allmacht Gottes und der menschlichen Ohnmacht – desillusioniert die Mystik; er ist kein religiöses Genie, aber gerade dadurch läßt er Gott stärker als Gott bewußt werden.

Diese Analysen sind eindrucksvoll. Und dennoch, vermischen sich in der Realität nicht die Typen? Kennt nicht auch das Christentum (ebenso wie Judentum und Islam) den Mystiker? Und wer wollte das als Rückfall in problematische Religiosität werten? Andererseits kennen die „mystischen Religionen" (nach dieser Definition) die Weiterentwicklung zu personalen und trinitarischen Formen und zur personalen Inkarnation des Göttlichen – die bhakti, die bodhisatvas. Das aufklärerische Moment der Religionen verweist zudem auf die sinnvolle Zusammengehörigkeit von religiöser Erfahrung und Gottesoffenbarung. Die Wahrheitsfrage scheint jedenfalls auch dadurch nicht eindeutig zugunsten des Christentums lösbar.

*K. Rahner*[7] will in seiner Synthese von transzendentaler Erfahrung und geschichtlicher Konkretion erklären, wie die gegenseitige Verwiesenheit von religiöser Erwartung und heilsgeschichtlicher Erfüllung korrespondiert. Der Mensch lebt in der Offenheit seines Denkens ebenso wie in der Offenheit seiner Freiheit und Verantwortung auf das göttliche Geheimnis hin. Er artikuliert damit Religion im besten Sinn, d. h. er sucht Gott und sein Heil. Als endlicher steht der Mensch und damit die Menschheit immer in der Gefahr des Scheiterns, theologisch gesprochen: der Sünde. Man könnte sagen: In institutionalisierter Form ist diese Grunderfahrung und -erwartung der Menschheit die je nach Kultur und Lebenswelt gestaltete Form von Religion, d. h. die Religionen der Menschheit.

Nun aber korrespondiert dieser Erwartung die Erfüllung. Und nur von der Erfüllung her kann die Erwartung erkannt und als legitim oder illegitim beurteilt werden; so verlangt es das Wesen des Menschseins als In-Geschichte-Sein. Es ist also davon auszugehen, daß einmal in der Geschichte diese Erfüllung geschieht oder geschehen ist. Die Religionen warten auf diese Erfüllung; sie sind schöpfungsmäßig darauf hingeordnet, sie sind bereits anonym christlich[8]. Denn das Christentum erhebt den Anspruch, daß in Jesus Christus diese Erfüllung gekommen ist. In ihm ist nicht nur die religiöse Erwartung (der Mystik) lebendig; er verkündet nicht nur das Heil der Nähe Gottes wie die Propheten. Er selbst ist Gott; Gott ist gekommen und hat die Welt angenommen, damit die Welt des Heils Gottes teilhaftig wird. Das „ein für allemal" – das universale Concretum – entspricht dabei durchaus dem menschlichen Wesen: Es ist geschichtlich und als solches nachweisbar, weil der Mensch selber auf Konkretion angewiesen ist. Es

entspricht aber auch dem Wesen Gottes, der Macht hat, ein für allemal das Heil endgültig zu wirken, so daß ständig neue Inkarnationen sich erübrigen.

Ist das hier Entwickelte ein Beweis? Es ist zugegebenermaßen auf dem Standpunkt des Christentums und der abendländisch-neuzeitlichen Anthropologie gedacht. Doch – auch darin ist K. Rahners Hinweis bedenkenswert – kann und darf man nicht hinter den Standpunkt der Personalität zurückgehen und Gott in Formen des Apersonalen beschreiben. *W. Pannenberg*[9] hat anhand der wissenschaftstheoretischen Diskussion darauf verwiesen, daß eine Wahrheitsaussage – auch eine theologische – zwar als Hypothese formuliert sein soll, wenn sie im wissenschaftlichen Gespräch Geltung erhalten soll (und dies unabhängig davon, daß es sich um eine nicht hinterfragbare Glaubensüberzeugung handelt). Aber eine Wahrheitsbehauptung kann so lange als wahr gelten, bis sie nicht durch das Gegenteil falsifiziert ist. In dieser Situation, so scheint es, ist der Wahrheitsanspruch des Christentums in seiner Konkurrenz zu den Religionen durch diese bisher jedenfalls noch nicht widerlegt – wenn auch von ihnen nicht anerkannt.

2. *Die Religionen als Heilswege?*

Demnach darf das Christentum beanspruchen, die Wahrheit vom Gekommensein des Heils zu vertreten. Das Evangelium bleibt die gute Botschaft für alle Menschen; die Evangelisation bleibt Aufgabe der Kirche, der das Heil zum Dienst an den Menschen anvertraut ist. Ein Weiteres ist wichtig: Die Offenbarung ist auf gläubige Annahme in Freiheit ausgerichtet. Das heißt: Das Evangelium selbst ist dialogisch. Es erzwingt die Zustimmung nicht, sondern bleibt freies Angebot an das gläubige Ja.

Dies gilt nicht nur für den Christen, der seinen Glauben immer neu zu vollziehen hat; es gilt auch für den, der aus anderen religiösen Kontexten dem Christentum begegnet. Wie beim Christen die Anknüpfung möglich ist, so auch in den religiösen Erwartungen der anderen. Wie aber das Evangelium auch Widerspruch zu den menschlichen Erwartungen des Christen, seiner Selbstsucht, Trägheit, Verzagtheit ist, so wird es notwendig auch Widerspruch zu verkehrten Erwartungen der Menschen anderer Religionen sein. Anknüpfung und Widerspruch gehören wesensmäßig zum Dialog. Sie sind aus dem Dialog der christlichen Botschaft mit den Inhalten der anderen Religionen nicht wegzudenken. Das Gespräch schließt daher Bekehrungen dort nicht aus, wo das wahre Wesen der Religion in den soziologischen Formen und Strukturen – in den Religionen – verfehlt wird.

Ist aber der Dialog nicht zuerst an den Menschen und weniger an die Strukturen, die Religionen, gerichtet? Dann gäbe es eine geleistete oder verweigerte Bekehrung der Menschen, aber nicht der Religionen. Es scheint, als liege hier eine wesentliche Unterscheidung. Dann bleibt es angemessen, wie das Zweite Vatikanum betont, nichts von dem abzulehnen, „was wahr und heilig ist", und

„mit aufrichtigem Ernst" die Inhalte der Religionen zu betrachten[10]. Denn sie suchen und kennen Gott je auf ihre Weise. Sie zeigen Gottes universalen Heilswillen; sie sind „praeparatio Evangelii", Vorbereitung des Evangeliums; sie sind mögliche Heilswege. Der Vorwurf, sie seien als rein menschliche Versuche die Fortführung der Unheilssituation, ist ungerechtfertigt.

Das berührt die Frage des Heils. Daß Heil außerhalb des Christentums möglich sei, war theologisch nie ganz fraglich. Sind aber, wie *H. R. Schlette*[11] meint, die Religionen ordentliche Heilswege, das Christentum hingegen der außerordentliche Weg? Auch hier scheint eine Unterscheidung nötig: die Unterscheidung zwischen dem Weg, der sein soll, und dem, der faktisch begangen wird, oder die Unterscheidung zwischen der Ermöglichung des Heils und seiner konkreten Gestalt.

Der ordentliche, einzig mögliche Weg zum Heil führt über Gottes universalen Heilswillen, über Jesus Christus. Er schließt die Verpflichtung von Christentum und Kirche ein, das, was anonym an Erwartung und Möglichkeit in den Religionen lebt, namhaft und ausdrücklich zu machen (K. Rahner). Das Christentum hat und behält die Verpflichtung zur Evangelisation.

Doch der konkrete Weg, den ein religiöser Mensch zum Heil geht, ist im Regelfall die gelebte eigene Religion. Ein Jude, ein Moslem, ein Hindu, der seine Religion lebt, gelangt zum Heil. Dies zu respektieren und Bekehrungen nicht erzwingen zu wollen, verlangt die im Zweiten Vatikanum ausgesprochene Religions- und Gewissensfreiheit. Das entpflichtet jedoch nicht von zweierlei Aufgaben:

a) Das Christentum hat heute die Aufgabe der Inkulturation dort zu leisten, wo diese noch aussteht: in der Dritten Welt. Nur so kann Christus bekannt, namhaft gemacht und glaubhaft verkündet werden – ohne daß die Gestalt der westlichen Kultur unlöslich damit verbunden wird, wie dies frühere Missionspraxis wollte. Das Christentum lebt nicht von der Verteufelung des anderen, von der „tabula rasa". Es hat die Kraft der Integration. Was das bedeutet, ist von Theologie und Christentum zwar erkannt, aber es ist noch nicht realisiert.

b) Die zweite Aufgabe heißt: Das Christentum hat den Dialog so zu führen, daß es die positive Wertung der Religionen und ihre Hinordnung auf Christus zu verbinden vermag mit der notwendigen Anforderung, die das Evangelium an den Christus begegnenden religiösen Menschen stellt. Das „Tritt auf, sei es gelegen oder ungelegen" darf sich nicht dispensieren von Hochachtung der Religionen und von Liebe zu den Menschen.

Es bleibt die Frage, ob über den Dialog hinaus die von Kraemer geforderte Bekehrung der Religionen als Systeme möglich und nötig ist. Eine solche Forderung oder Erwartung verkennt das Wesen und die Struktur der Religionen. Bekehrung kann nur Forderung an den einzelnen in den Religionen sein. Hier scheint angebracht, was *H. Bürkle*[12] mit *Cuttat* und anderen Theologen als mög-

lichen und legitimen Weg vorschlägt: Wie das Christentum „heidnische" Formen aus anderen Religionen assimiliert, so rezipieren die Religionen ihrerseits zunehmend aus dem Dialog christliche Grundgehalte. Das wachsende Verständnis der asiatischen Religionen für ein personales Gottesbild und für das Phänomen Geschichte ist ein Zeichen solcher Angleichung der Religionen an das Christentum. Bürkle schildert viele Beispiele geglückten und mißglückten Dialogs; das bekannteste ist Mahatma Gandhi.

Oft werden diese Rezeptionen der Grundgehalte in deutlicher Abgrenzung gegen christlich-abendländische Realisierungsformen vollzogen. Aber das Christentum als Botschaft verhilft den Religionen zu einem Wandel des eigenen Verständnisses auf die Universalität zu, deren Kern auf die Botschaft des christlichen Glaubens hin konvergiert. Das Christentum hat den Dienst und die Funktion der Anregung und Hilfestellung zur Gemeinsamkeit. Die für alle Menschen gültige, christlich am deutlichsten ausgesagte Botschaft Gottes zum Heil wird vom Christentum vorgetragen und – hoffentlich – vorgelebt. Sie wird auch in den Religionen realisiert. So ist Christus in allen Religionen gegenwärtig. Der Christ und das Christentum haben damit die Missio Dei, die Evangelisation, für die Welt mitzutragen.

Konflikt, Bekehrung oder Dialog? Konflikt widerspricht dem Evangelium und der Würde der Religionen; das Evangelium fordert für alle – Christen wie Nichtchristen – die Bekehrung der Herzen. Der Dialog ist die angemessene Form der Rechenschaft unserer Hoffnung.

## ANMERKUNGEN

[1] Eine umfassende Geschichte des Satzes ist noch zu schreiben. Zu Hegels Idee von der Absolutheit: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830); Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1817). Zur theol. Verwendung: Absolutheit des Christentums, hrsg. v. W. Kasper (Freiburg 1977).

[2] K. Barth, Der Römerbrief (Zürich $^{2}$1922); Kirchliche Dogmatik I, 2, 327; H. Kraemer, Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt (Zürich 1940); Religion und christlicher Glaube (Göttingen 1959).

[3] E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte: Ges. Schr., Bd. 2 (Tübingen 1913) 386–451, Vgl. K. E. Apfelbacher, Frömmigkeit und Wissenschaft (München 1978).

[4] Vom Wesen und Unwesen der Religion (Frankfurt 1952) 11 f.

[5] So die Werke von H. v. Glasenapp, K. Goldammer, G. Mensching und F. Heiler.

[6] Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt, Bd. 2 (Freiburg 1964) 287–305.

[7] So etwa: Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1978).

[8] Ebd. 303–312; s. auch Schriften zur Theologie öfter, bes. Bd. 9, 498–515. Die Sekundärliteratur zum Thema ist inzwischen sehr groß; vgl. Christentum innerhalb und außerhalb von Kirche, hrsg. v. E. Klinger (Freiburg 1976).

[9] Die Wissenschaftstheorie und die Theologie (Frankfurt 1973), bes. 329–348.

[10] Nostra aetate, bes. 1; 2; s. auch Dignitatis humanae. Zum Folgenden: H. Fries, Evangelisation und Dialog, in: Glaube und Kirche als Angebot (Graz 1976), bes. 136–143.

[11] Die Religionen als Thema der Theologie (Freiburg 1963).

[12] Einführung in die Theologie der Religionen (Darmstadt 1977), bes. 122–138.

Der Beitrag wurde als öffentliche Probevorlesung im Rahmen der Habilitation an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München am 27. 7. 1979 gehalten.

*Konrad Bohr*

# Christliche Zukunftserwartung und politisches Planen

„Und-Aufsätze" bergen die Gefahr in sich, Problemebenen miteinander zu verbinden, die in einem sehr losen Zusammenhang miteinander stehen. Können christliche Hoffnung und menschliches Planen auf eine Ebene gebracht werden? Sind Ausgangspunkt und Ziel beider nicht zu verschieden, ja einander entgegengesetzt? Liegt der christlichen Zukunftserwartung nicht primär der Gedanke zugrunde, menschliche Zukunft sei sowohl in kollektiver als auch in individueller Hinsicht unverfügbar? Hat menschliches und politisches Planen nicht gerade die Funktion, ja die Pflicht, Zukunft „in den Griff zu bekommen"? Steht auf der einen Seite das Ende der Zeiten als souveräne Tat Gottes, auf der anderen Seite menschliches Bemühen und die Pflicht, eine im Vergleich zur Gegenwart bessere Zukunft herbeizuführen?

Karl Rahner hat 1969 in einem Vortrag über „Die Frage nach der Zukunft" [1] von den Grenzen der Planung gesprochen. Seine Kernthese lautete dabei: „Die innerweltliche Zukunft ist immer eine offene, offenbleibende Frage." In diesem Zusammenhang wird darauf verwiesen, daß die Herstellung einer geplanten Zukunft immer von Voraussetzungen ausgehe, die dem Menschen vorgegeben seien und die er nie adäquat durchschauen könne. Die Offenheit innerweltlicher Zukunft sei schon dadurch vorgegeben, „daß durch die heute aktuell gewordene schöpferische Freiheit des Menschen auf seine Zukunft hin die Zahl der Möglichkeiten wächst und gerade dadurch die Frage offener wird, welche von diesen Möglichkeiten tatsächlich verwirklicht wird, wobei diese Frage erst beantwortbar wird, wenn eine bestimmte Zukunft aus vielen möglichen durch eine freie und unableitbare Entscheidung Gegenwart geworden ist". Die Zahl konkreter Möglichkeiten ist nach Rahner größer geworden, und dennoch zwingt die Vielzahl der Möglichkeiten zur unwiderruflichen Auswahl, somit könnten also nicht alle Möglichkeiten realisiert werden. Ob man dies heute – zehn Jahre später – noch so formulieren könnte? Wie dem auch sei – für Rahner stellt die Freiheit den letzten Grund für die Offenheit innerweltlicher Zukunft dar. Sein zusammenfassendes Fazit lautet: „Auch die innerweltliche Zukunft bleibt in allem die offene und dunkle . . . Der Theologe ist von seinem Auftrag her der Hüter dieser docta ignorantia futuri."

Die Aussagen dieses großen Theologen haben gewiß ihren konkreten zeitgeschichtlichen und theologischen Hintergrund. Ende der sechziger Jahre gab es in der Bundesrepublik Deutschland eine ungeheure Aufbruchstimmung, die zwei-

fellos auch mit dem Regierungswechsel zusammenhing. Es war eine planungseuphorische Epoche, geprägt von Wahlkampfslogans wie „Wir schaffen das moderne Deutschland" oder „Wir wollen mehr Demokratie wagen". Diese Episode ging auch an der Kirche nicht spurlos vorüber. Sie versuchte die ihr vom Konzil aufgetragene Öffnung zur Welt unter anderem dadurch zu realisieren, daß sie – ganz struktur- und planungsgläubig geworden – Unternehmensberatungen zur Neustrukturierung ihrer Diözesanstrukturen zu Rate zog. Man stellte die Bistumsverwaltungen nach dem Vorbild moderner Unternehmen um, schuf Hauptabteilungen für Pastoral, Erwachsenenbildung, Personal, Finanzen etc., ohne allerdings das Problem, welches Gesamtziel kirchliches Handeln in unserer Gesellschaft zu verfolgen hat, ausreichend reflektiert zu haben. (Es gab übrigens den Versuch, dieses Problem gruppendynamisch, also auf der Ebene von „human relations", zu lösen, was natürlich gründlich schiefgehen mußte. Größere Reibungslosigkeit kirchlicher Aktivitäten und zugleich Verminderung innerkirchlicher Konflikte wurden dadurch nicht ermöglicht[2].)

## Ende der Planungseuphorie?

Inzwischen hat sich jedoch – nicht nur im kirchlichen Bereich – Skepsis ausgebreitet gegenüber politischem und menschlichem Planungsvermögen. Das Verhältnis von planerischen Impulsen und politischen Entscheidungen, von wissenschaftlicher Politikberatung und praktischer Politik ist eher frustrierend als erfolgversprechend. Und trotz aller nachkonziliarer Bemühungen der Kirche, ihr Erscheinungsbild attraktiver zu gestalten, d. h. der Gesellschaft ein differenziertes Angebot an Kult, Bildung und Caritas zu vermitteln, nimmt die Tendenz kirchendistanzierter Religiosität in der Gesellschaft der Bundesrepublik zu.

Karl Rahners Skepsis – vor zehn Jahren formuliert bzw. angemeldet – findet heute ihre Bestätigung. Obwohl sehr abstrakt formuliert, scheint es sinnvoll, sie darzustellen, da sie inzwischen ihre Resonanz im sozialwissenschaftlichen Bereich hat, ohne daß allerdings die Theologie bzw. ihre Einzeldisziplin, die Eschatologie, dieses kritische Potential differenzierter reflektiert hätte. Gewiß liegt dies auch am Verhältnis von Sozialwissenschaften und katholischer Theologie, genauer: an der äußerst dürftigen Rezeption gesellschaftswissenschaftlicher Ergebnisse in der systematisch-theologischen Diskussion. Solange jedenfalls der traditionellen katholischen Soziallehre diese Aufgabe zufällt, ist eine intensive Auseinandersetzung nicht zu erwarten. Ihr Selbstverständnis und Begriffsinstrumentarium sind zu einer differenzierten Diskussion kaum mehr in der Lage. Eher war es in den letzten Jahren die Fundamentaltheologie, die diese Diskussion geführt hat[3].

Die folgenden Überlegungen gelten dem Versuch, die theologischen Aussagen

von der Unverfügbarkeit der Zukunft planungssoziologisch und politikwissenschaftlich zu reflektieren. Sie wollen zugleich der Frage nachgehen, ob neuere Erkenntnisse zum Thema Planung die theologische Diskussion über die christliche Zukunftserwartung vorantreiben können.

Die Planungseuphorie bzw. Planungsgläubigkeit der letzten Jahre scheint vorüber. Bildungspolitik, Rentenprobleme, Energiefragen, mit diesen wenigen Stichworten ist ein Problemknäuel angedeutet, der die Grenzen der politischen, näherhin der staatlich-administrativen Kompetenz andeutet. Gerade am Beispiel der Bildungspolitik läßt sich deutlich machen, inwiefern ein einmal gefaßtes Planungsvorhaben mit dem Ziel, eine drohende Bildungskatastrophe zu verhindern, andere Bereiche, hier vor allem die berufliche Bildung, völlig vernachlässigte, und eben zu einer neuen Krise führte.

Aber liegt hier nicht gerade eine Krise des parlamentarischen Systems, daß längerfristige Entscheidungen, von Planern vorbereitet, nicht möglich sind, da die Politiker, ohnehin auf Zeit gewählt, auf den kurzfristigen Erfolg aus sind, weswegen das Geplante auch kurzfristig politisch umsetzbar sein muß? Über dieses Problem wird in letzter Zeit immer mehr nachgedacht; so spricht z. B. Ulrich Scheuner davon, daß es trotz des Einsatzes planender Methoden dem Staat immer weniger gelinge, den sozialstaatlich und volkswirtschaftlich bedingten Steuerungsaufgaben nachzukommen. „Hier zeigt sich ein Nachteil des parlamentarischen Systems, dessen Bindung an Wahlperioden auch der Bereitschaft, über diese hinaus längerfristige Vorhaben zu unternehmen, enge Grenzen zieht, und eine Schwäche der Handlungsfähigkeit dieses Systems. Planung vermag die Aktionskraft nur zu erweitern, wenn sich zu ihrer rationalen Vorberechnung auch der Wille zu einer langfristige Aufgaben aufnehmenden politischen Programmatik verbindet." [4]

Hier drängt sich natürlich die Frage auf, ob Scheuner die Möglichkeiten der Planung nicht zu positiv einschätzt und ob es lediglich eine Sache des guten Willens sei, längerfristig planen zu können. Sind die Grenzen der Planung nicht selbst planungsimmanent zu erklären? Woran liegt es also, daß das Verhältnis von Politikberatung und politischer Entscheidung so schwierig ist, woran liegt es, daß ein als „Macher" und „Technokrat" verrufener Politiker wie Helmut Schmidt sich den Planern gegenüber skeptisch gibt, wenn er sagt: „Weder der Staat noch andere können jenes Maß an Prognose leisten, das die Planer gerne hätten, um auf diesen Prognosen ihren bürokratischen Imperialismus stützen zu können. Natürlich muß Planung sein, natürlich muß im Interesse landes- und bundeseinheitlicher Lebensverhältnisse eine ganze Menge Planung sein, aber man muß auch wissen, wo die Plänemacherei endet." [5]

Worin liegen nun im einzelnen die Grenzen der Planung? Welche soziologischen und politikwissenschaftlichen Aussagen gibt es zu dieser Frage? Im folgenden soll versucht werden, vor dem Hintergrund zweier Kernaussagen die Skepsis

gegenüber dem menschlichen Planungsvermögen zu begründen. Diese beiden Thesen lauten: 1. Planung hat die Tendenz zur Totalität. 2. Planung hat die Tendenz, den Maximen demokratischer Abstimmung zuwiderzulaufen.

## Tendenz zur Totalität

1. Planung hat die Tendenz zur Totalität. Gesellschaftliches und politisches Planen steht strukturell in der Gefahr, zu einer immer umfassenderen, zu einer Totalplanung auszuarten. Dies verrät die Sprache des politischen Alltags. Man spricht von „Gesamtplanung", von „mittelfristiger und langfristiger Planung", wobei das erste Adjektiv etwas unverfänglicher ist und aus diesem Grund häufiger gebraucht wird, man spricht weiterhin von der „gegenseitigen Abstimmung von Plangrößen bzw. Planeinheiten" oder sehr anspruchsvoll von „lang-" oder gar „längerfristiger Perspektivplanung". Planungen im Bildungsbereich bedienen sich zur Kennzeichnung ihrer Vorhaben meist der Zusatzattribute „Projekt-" oder „Modell-", also genauer „Projektmaßnahme" oder „Modellvorhaben", und zuweilen wird gar von „Modellprojekt" gesprochen. Damit wird versucht, die Dringlichkeit eines Plans und die Existenzberechtigung der Planer zu unterstreichen. Um etwas Zeit zu gewinnen, geht man noch durch eine „Erprobungsphase", damit das Geplante auch wirklich eintritt. Dies mag hier etwas übertrieben formuliert erscheinen, und dennoch charakterisiert es den Sprachgebrauch einer neuen, in der schulischen, außerschulischen oder universitären Bildungsarbeit tätigen Berufsschicht. Kurz und auf einen gängigen Nenner gebracht: man bzw. der im Bildungsbereich Tätige – das gilt auch für den Sozialbereich – „deckt ab", ein in diesen Kreisen ungeheuer oft gebrauchtes, aber verräterisches Wort, das die Tendenz zur Totalität nur zu deutlich macht.

Damit hängt ein weiteres zusammen: Planung wird gleichgesetzt mit Rationalität. Politisch rational handelt, wer plant, nicht rational, wer etwas in ungeplantem Zustand beläßt. Politik wird mehr und mehr nur noch als Plan und Programm legitimierbar. Die Folge, die sich daraus ergibt, wurde bereits angedeutet: Planung gilt nicht mehr als Mittel für politisches Handeln, sie avanciert vielmehr zur Meisterin der Politik. Vor dem Hintergrund der sich daraus ergebenden Gleichung: Politik = Planung = rationale Entscheidung wird nur zu deutlich, daß Pläne, die scheitern, durch neue Pläne korrigiert werden müssen, die eben stichhaltiger sind. Damit wird selbst durch das Scheitern von Planung die Schaffung neuer Pläne bestätigt. Verbunden damit ist die Tendenz der Politiker, sich hinter ihren Planungsstäben (der Ausdruck „Stab" kommt hierbei nicht zufällig aus dem militärischen Bereich) zu verstecken. Planer bzw. Planungskollektive wiederum führen den Mißerfolg ihrer Bemühungen darauf zurück, daß eben noch nicht geplant worden ist.

Die angegebene Gleichung bringt übrigens für die politisch Handelnden und Entscheidenden die Gefahr, die bereits erwähnten Wertentscheidungen zu umgehen, indem sie auf „Sachzwänge" und „Rationalität" verweisen. Man vergegenwärtige sich diese Tendenzen im Kontext parlamentarischer Regierungssysteme, in denen die Entscheidungsträger immer nur in festgesetzten Fristen zu handeln beauftragt sind und die Kontrollierenden – die parlamentarische Opposition bzw. Minderheitsfraktion – die Aufgabe haben, sich als die bessere Alternative darzustellen.

Hat sich Planung als nicht komplex und umfassend genug erwiesen, so gilt es planungsimmanent zu überprüfen, ob bislang ungeplante Bereiche zukünftig nicht stärker berücksichtigt werden müssen. Denn gerade sie könnten ja die Störfaktoren sein, die den Enderfolg des bislang Geplanten verhindert haben. Die Konsequenzen für ein Gemeinwesen sind leicht auszumachen: in immer stärkerem Umfang greifen öffentliche und zum Teil auch freie Träger in Bereiche ein, die bislang planerisch noch nicht erfaßt und der Initiative unmittelbar oder mittelbar Betroffener überlassen, man kann auch sagen: anvertraut waren.

Neben den aufgezeigten Tendenzen gibt es noch weitere, die auf Totalität der Planung verweisen: die Nebenfolgen noch laufender und bereits abgeschlossener Planungen. Nach Meinung des Tübinger Soziologen Friedrich H. Tenbruck ergibt sich der Zwang zur Planung überwiegend aus den Folgen früherer Eingriffe, die im nachhinein im Licht ihrer unvorhergesehenen Folgen wie ungeplant erscheinen. „Die Probe aufs Exempel ließe sich heute schnell machen; denn angefangen bei den Umweltproblemen über die Energiefragen bis zu den Nöten der Hochschulen, der Gesundheitsdienste und der sozialen Sicherung resultieren ja die heutigen Planungszwänge offenbar aus den Folgen und Mißerfolgen früherer Planungen, die oft nicht einmal weit zurückliegen. Die unvorhergesehenen Nebenfolgen vergrößern sich aber in dem Maße, wie die Planung in ihren Mitteln und Zielen abstrakter und starrer wird und überhaupt nach Zahl, Tempo und Größe wächst." Tenbruck verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß solche Planungen in eingespielte gesellschaftliche Zusammenhänge eingreifen und somit Funktionen verdrängen, die anschließend als neue Unordnung, d. h. als neuer Bedarf an Planung auftreten[6].

## Mangelnde demokratische Abstimmung

2. Planung hat die Tendenz, den Maximen demokratischer Abstimmung zuwiderzulaufen. Planung ist strukturell nicht geeignet, der Betroffenheit derjenigen, die Zielgruppe der Planung sind, Rechnung zu tragen. Dies liegt einmal daran, daß eine demokratische Abstimmung über Planungsvorhaben die Arbeit der Planer beeinträchtigt, die ja in der Regel immer nur auf bereits Vorgefunde-

nes re-agieren und dabei oft der auch im Planungsbereich vorhandenen herrschenden Meinung mehr oder weniger bewußt unterliegen (man vergleiche die verschiedenen städtebaulichen Grundkonzepte der Nachkriegszeit, konkreter den Wechsel von der auto- zur fußgängergerechten Stadt und die damit verbundenen Konflikte, die neuerdings durch den Hinweis auf die fehlenden Radfahrmöglichkeiten neuen Zündstoff erhalten).

Andererseits hängt das Problem mangelnder demokratischer Abstimmung mit der Frage zusammen, ob es selbst bei Beachtung demokratischer Prinzipien möglich ist, eine Abstimmung über Planungspräferenzen, die den Betroffenen gerecht werden will, zu realisieren. Rolf Mikus hat darauf aufmerksam gemacht, daß „die Herstellung einer rationalen gesamtgesellschaftlichen Präferenzordnung auf der Grundlage demokratischer Abstimmungs- und Entscheidungsmechanismen auf außerordentliche Schwierigkeiten stößt und in einem strengen Sinn wahrscheinlich nicht möglich ist". Mikus meint in diesem Zusammenhang, selbst wenn man einmal unterstellte, daß jedes Individuum eine widerspruchsfreie Vorstellung davon habe, wie alternative soziale Zustände zu bewerten seien, so sei es noch lange nicht möglich, „diese individuellen Präferenzskalen zu einer gesellschaftlichen Präferenzordnung zu amalgamieren" [7].

Konkret heißt dies: wenn ein Individuum weiß, welche Präferenzen es bezüglich gesellschaftlicher Planung hat, so ist damit noch lange nicht gesagt, ob seine Wertung in einer kollektiven Abwägungs- und Entscheidungsphase und danach respektiert bzw. wiederzuerkennen wäre. Dies mag beispielsweise Kernkraftgegner und Kernkraftbefürworter dazu verleiten, ein hochkomplexes technologisches Problem auf die Formel und den Autoaufkleber „Atomkraft? nein danke!" oder „Steinzeit? nein danke!" in simpler Form zu reduzieren: man will sich damit jedem Zwang zu einer Diskussion über Präferenzen vorschnell entziehen.

Ein weiteres kommt hinzu. Geht man, wie schon angedeutet, davon aus, daß jedes Planungssystem dazu neigt, latente Bedürfnisbefriedigungen zu erfüllen, zugleich aber neue manifeste Bedürfnisse zu schaffen (oder zu offenbaren), so ist dies ein weiterer Grund dafür, daß es nicht möglich ist, eine rationale, gesamtgesellschaftliche Präferenzordnung herzustellen. Selbst wenn dies zu realisieren wäre, „wenn es nämlich gelänge, eine widerspruchsfreie Rangordnung der bekannten gesellschaftlichen Bedürfnisse aufzustellen, so wäre das doch bestenfalls eine Feststellung der Bedürfnisse für die unmittelbare Vergangenheit oder Gegenwart" [8]. Doch kann damit den Planern gedient sein? Ist für sie eine Rangordnung der in der Planungszukunft zu erwartenden Bedürfnisse nicht von größerer Bedeutung? Sie scheint indes nicht möglich, da die neu auftretenden Bedürfnisse und Reaktionen letzten Endes nicht einmal mittelfristig einzukalkulieren sind.

Vorschulerziehung, Neubau von Kindergärten, Einrichtung von Mittelpunkt-

schulen, die gerade in den Flächenländern an die Stelle der Zwergschulen oder einklassigen Volksschulen traten, Neugründung von Universitäten – die mit diesen Stichworten verbundenen Planungskonzeptionen, die ja in der Regel zumindest mittelfristig angelegt waren, haben plötzlich mit dem völlig überraschenden Phänomen des Geburtenrückgangs zu tun. Mit dem, was heute etwas verkürzt als Pillenknick gekennzeichnet wird (im Grund handelt es sich hierbei um eine vielleicht einschneidende Änderung des generativen Verhaltens in einer nachindustriellen Gesellschaft), konnten die Bildungsplaner wohl kaum rechnen. Sie waren aufgeschreckt von Georg Pichts Kassandra-Rufen mit dem Titel „Bildungskatastrophe" und damit auch in Zugzwang gebracht, Reformen um jeden Preis durchzusetzen.

Damit hängt ein weiteres Beispiel zusammen. Die Reaktion der Hochschulpolitiker, ihrer Planungsstäbe und der universitären Gremien auf Pichts Warnung führte zu einer extremen Stellenexplosion vor allem in den geistes- und sozialwissenschaftlichen Fachbereichen und in der Folge davon zu der Tatsache, daß auf die neugeschaffenen Lehrstühle meist jüngere Wissenschaftler berufen wurden oder berufen werden mußten. Somit stehen wir heute vor einer neuen Bildungskatastrophe, um den etwas dramatisierten Ausdruck von Georg Picht zu gebrauchen: selbst noch so qualifizierte jüngere Wissenschaftler haben heute kaum eine Chance, Hochschullehrer zu werden, da die meisten Lehrstühle für die nächsten 25 bis 35 Jahre besetzt sind. Oder wir erleben zur Zeit im berufsbildenden Bereich einen ungeheuren Verdrängungswettbewerb, der, um ein letztes Beispiel in diesem Zusammenhang zu nennen, so weit führt, daß in den meisten Berufsschulklassen für den Bankkaufmann nur noch Abiturienten zu finden sind. Kurzum, die Rede von der drohenden Bildungskatastrophe wurde zu einer „self fullfilling prophecy", zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung.

## Grenzen der Planung

Es ist ausgesprochen schwierig, zukünftige Umweltereignisse angemessen zu prognostizieren. Selbst wenn man davon ausgehen könnte, daß wir eindeutige soziale Gesetzmäßigkeiten in ausreichendem Umfang kennen würden, so wäre dennoch zu fragen, ob damit eine für die Planung nötige Vorhersage relevanter zukünftiger Umweltdaten möglich wäre. Mikus ist der Ansicht, daß künftige Ereignisse, Zustände und Entwicklungen im Bereich der Umwelt im Normalfall mit wissenschaftlichen Mitteln nicht vorhersehbar seien. Tenbruck verweist im gleichen Zusammenhang auf die großen Prognosen über die Zukunft vor und nach dem Jahr 2000, also auf die Futurologie, die vor einem Jahrzehnt noch Mode war und sich selbst als Wissenschaft deklarierte. Doch der Mensch, meint der Tübinger Soziologe, stelle selbst die Grenze der Planung dar, weil er auf

jede Wirklichkeit anders reagiere, sie transformiere und sich eine neue innere und äußere Wirklichkeit schaffe; deshalb hätten Planer keine Macht über diese Verarbeitung äußerer Daseinsumstände und Planungen. „Planung ist gut beraten, wenn sie weiß, daß sie nur äußere Daseinsbedingungen schaffen kann. Die Aufgabe ist heute schwer genug, wo sich die vielen Zwecke der Menschen verselbständigt haben und sich hart im Raume stoßen. Aber auch das Nötige der äußeren Daseinsbedingungen läßt sich nur planen, wenn man den Menschen als die unberechenbare Größe einstellt. Da versagt alles generelle Wissen, und nur die Erfahrung läßt Situationen und Lagen abschätzen. Denn Planung hat es nicht mit den generellen Bedürfnissen eines abstrakten Menschen zu tun, sondern mit bestimmten Situationen." [9]

Darüber hinaus muß man bei der Voraussage künftiger Umweltereignisse mit einer sehr kontinuierlichen, aber auch mit einer möglicherweise sprunghaften Fortentwicklung menschlichen Wissens rechnen. Wenn wir schon heute wüßten, was wir in 25 Jahren zu wissen in der Lage sind, so hätten wir es nicht nötig, uns ein Vierteljahrhundert zu gedulden. Dies mag banal klingen, aber die Aussage charakterisiert deutlich das Dilemma, vor dem wissenschaftlich fundierte Planung steht. Der Standpunkt des Hic et nunc, die Erfordernisse der Gegenwart werden sehr schnell zum „point of no return", was wiederum am Beispiel der Stadtplanung deutlich wird: „Fußgängerzone" lautete das Programm Anfang der siebziger Jahre, exemplarisch vorgemacht durch die Umgestaltung der Münchner Kaufinger- und Neuhauserstraße in eine reine Fußgängerzone. Heute, vor dem Hintergrund der zweiten Energiekrise seit 1973, stellt man fest, daß unsere Innenstädte auf energiesparende Radfahrer nicht eingestellt sind.

Hier werden konkret und bürgernah die Grenzen von wissenschaftlicher und auch praxisorientierter Planung deutlich. Der Wissenschaft und der sich so gern auf sie berufenden Planung sind Grenzen gezogen, denn auch die Wissenschaft tritt immer nur als Einzeldisziplin auf und betrachtet die Wirklichkeit jeweils unter einem Aspekt. Aber die Unkenntnis der Nebenfolgen, die aus der Anwendung unseres Wissens entstehen, ist durch keinen Erkenntnisfortschritt zu beheben. „Es stimmt nicht einmal, daß mit unserem Wissensfortschritt die Unsicherheit generell verringert würde. Denn die Wirklichkeit schafft immer neue Situationen, nicht zu erwähnen die steigenden Eingriffe, die neue Unsicherheit erzeugen. Die Unkenntnis der Nebenfolgen gründet im Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis und kann durch keinerlei Wissensfortschritt behoben werden. Streng wissenschaftlich lassen sich deshalb die Grenzen der Planung nicht spezifizieren. Sie sind nur als das Wissen um unser Nichtwissen zu bestimmen, das sich generell nur in die Mahnung zu den Tugenden der Vorsicht und Umsicht fassen läßt." [10]

## Herausforderung der Theologie

Die Grenzen der Planung, die bis hierhin darzustellen versucht wurden, müßten eigentlich eine Herausforderung an die Theologie, insbesondere an die Eschatologie darstellen. Gerade die eschatologische Dimension der Theologie ist ja in den sechziger Jahren aus ihrem Schattendasein herausgetreten. Wurde sie bis dahin als Lehre von den letzten Dingen abgehandelt und ans Ende dogmatischer Traktate gestellt, so geriet sie durch Provokation von marxistischer Seite – hier sei vor allem an die zahlreichen Gespräche der Paulus-Gesellschaft in den sechziger Jahren erinnert – in das Zentrum theologischen Denkens. Im Vordergrund stand dabei das Problem des Verhältnisses von individueller und kollektiver Zukunft, vom Ziel des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit, und die Frage nach dem Stellenwert des Einsatzes von Menschen im Gesamtkontext der Geschichte. In diesem Zusammenhang ist die Meinung von Johann Baptist Metz zu sehen, der christliche Glaube leide unter Privatisierungstendenzen. Das galt ja auch für die traditionelle Eschatologie, nach der Zukunft rein individualistisch verstanden wurde und unter dem Aspekt „Weiterleben nach dem Tod" abgehandelt wurde. Aber die entscheidende Frage, in welchem Verhältnis Zukunft des Menschen und Zukunft der Menschheit zur Zukunft als absoluter Tat Gottes steht, blieb weitgehend ausgeklammert; dabei führte im Grund auch die politische Theologie von Metz nicht wesentlich weiter, wenn auch sein Grundanliegen beindruckend ist[11].

Wiederum war es Karl Rahner, der sich diesen Problemen stellte. Er hat das genannte Dilemma in seinem Aufsatz „Über die Problematik einer Neuen Erde"[12] umrissen; dabei stellt er fest, die Geschichte baue ihre eigene Endgültigkeit, das Bleibende sei das Werk der konkreten Liebe in der Geschichte. In diesem Zusammenhang beeindruckt die Aussage, die vom Menschen gewirkte Geschichte selbst bleibe, und nicht nur ihr moralisches Destillat, das die Geschichte als ausgepreßten Treber hinter sich ließe; die Geschichte selbst gehe ein in die Endgültigkeit Gottes, nicht bloß der Mensch, der einmal Geschichte betrieben habe und dann, nachdem die Rolle – Rahner verweist dabei auf Hugo von Hofmannsthals „Jedermann" – gespielt sei, die Geschichte als das wesenlos Gewordene hinter sich ließe. Stellt Rahners Beschwörung der eschatologischen Problematik zufrieden? Ja und nein. Ja, weil er Geschichte ausweist als den Ort der sittlichen Bewährung (und nicht nur als Bühne). Nein, weil das Verhältnis von Individual- und Weltgeschichte einerseits, von persönlicher Heilsgeschichte und Heilsgeschichte als umfassende Tat, als absolute, souveräne Entscheidung Gottes andererseits ungeklärt und letzten Endes im dunkeln bleibt. Was kann der einzelne Christ zum Gesamt der Geschichte beitragen?

Vielleicht schwingt in allen diesen Fragen unausgesprochen die Vorstellung von einer sich immer positiver entfaltenden Weltgeschichte mit, die die Hinfäl-

ligkeit allen menschlichen Tuns verdrängen will. Vielleicht steckt dahinter auch die Meinung, zu der die Planer in der Regel neigen: es sei eben alles herstellbar, wenn man es nur wolle und richtig anpacke, also müsse auch der Beitrag des Christen deutlich gemacht werden können, damit das Christentum und die Theologie ihre Relevanz behalten. Oder sollte man sich nicht doch damit zufriedengeben, daß die christliche Theologie nicht mehr sein kann als die „docta ignorantia futuri", das belehrte Nichtwissen der Zukunft?

Diese Zweifel dürfen die Theologen nicht zur Meinung führen, wenn selbst die Planungssoziologen und Planungsexperten ihrer eigenen Arbeit mißtrauten, dann könne die Theologie keinen wesentlichen Beitrag zur Zukunft leisten, sondern müsse sich auf die individuelle Dimension des Menschen zurückziehen. Dies hätte zur Folge, daß sich die Vertreter der geisteswissenschaftlich orientierten Theologie auch weiterhin nicht veranlaßt sähen, sich intensiver als bisher mit der sozialwissenschaftlichen Dimension der Zukunft zu befassen. Sie müssen das Thema Zukunft vielmehr umfassender, d. h. interdisziplinär aufarbeiten[13].

## ANMERKUNGEN

[1] In: Schriften zur Theologie, Bd. 9 (Zürich 1970) 519 ff. Zitate 532 f., 536 f.

[2] Der Autor spricht aus der Erfahrung einer sechsjährigen Tätigkeit in einer katholischen Bildungsstätte.

[3] Vgl. K. Lehmann, Die Zukunft des Christentums in einer säkularisierten Welt, in: Gesellschaft ohne Christentum?, hrsg. v. U. Hommes (Düsseldorf 1974) 124 ff.

[4] U. Scheuner, Die Funktion der Verfassung für den Bestand der politischen Ordnung, in: Regierbarkeit, hrsg. v. W. Hennis, P. Graf Kielmansegg u. U. Matz (Stuttgart 1979) 110, 132.

[5] Zit. in: Das Parlament, Jg. 28, Nr. 15, S. 8.

[6] H. Tenbruck, Grenzen der staatlichen Planung, in: Regierbarkeit, Bd. 1 (1977) 139 f.

[7] R. Mikus, Probleme gesamtgesellschaftlicher Planung in der Demokratie, in: Macht der Verbände – Ohnmacht der Demokratie?, hrsg. v. W. Dettling (München 1976) 146.

[8] Ebd. 142. [9] F. H. Tenbruck, a. a. O. 146. [10] Ebd. 141.

[11] J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, in: Erlösung und Emanzipation, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1973); Art. „Erinnerung", in: Hb. philos. Grundbegr. (München 1973) Bd. 2, 386 ff.

[12] In: Schriften zur Theologie, Bd. 8 (Einsiedeln 1967) 580 ff.

[13] Vgl. K. Bohr, Politische Bildung in katholischer Trägerschaft, in: Civitas 15 (1977) 168 ff.; F. X. Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Naturrecht in der Kritik, hrsg. v. F. Böckle und E. W. Böckenförde (Mainz 1973) 127 ff.

# UMSCHAU

## Misereor und Dritte Welt

Kirchliche Werke der Entwicklungshilfe sind in der Information über ihre konkrete Zusammenarbeit mit Partnern in der Dritten Welt äußerst sparsam. Das mag darin begründet liegen, daß diejenigen, die in der praktischen Projektarbeit stehen, dazu einfach nicht die Zeit finden; auch die Rücksichtnahme auf die Projektträger in Übersee könnte eine Rolle spielen, die in einem mehr oder weniger begrenzten Konflikt zum jeweiligen politischen System stehen und nicht gefährdet werden sollen. So bleibt es bei der für viele – auch für den Rezensenten – unbefriedigenden Ausgangslage, daß trockene Geschäftsberichte die Spender über die Ziele der Werke in der Entwicklungshilfe aufklären und über die korrekte Verwendung der Finanzmittel unterrichten. Darüber hinaus wird eine Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit für alle Ebenen unserer Gesellschaft angestrebt; sie darf – wenn sie nicht „verbilden" soll – nicht „homogen" sein (wie Vesper S. 71 feststellt); sie hat zu versuchen, das breite Spektrum entwicklungspolitischer Auffassungen auszuleuchten.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß eine Buchpublikation „Misereor und die Dritte Welt"[1] auf großes Interesse stoßen kann, auch bei mir, der ich seit Jahren aus eigener Anschauung „Glanz und Elend" kirchlicher Entwicklungsprojekte zu kennen glaube.

Die erste Aufgabe einer Buchbesprechung besteht darin, „Anspruch" und „Wirklichkeit", d. h. Buchtitel und Inhalt miteinander in Beziehung zu setzen. Und hier sei das – nachfolgend begründete – Urteil gleich gesagt: Der Buchbinder muß die 200 Textseiten in einen falschen Umschlag gesteckt haben! „Misereor *und* die Dritte Welt" impliziert für jeden Leser, daß der Verfasser *konkrete Aktionen* dieses Hilfswerks in Ländern der Dritten Welt analysiert und beurteilt hat. Weit gefehlt: Vesper sagt in einer Fußnote (3): „Eine Untersuchung der praktischen Projektpolitik ist nicht Thema dieser Arbeit."

Was hat nun der Verfasser untersucht? Er hat elf Materialien (zur Verkündigung, zur Aktion und zur Information) neben fünf Texten anderer Herkunft aus der Misereor-Informationsarbeit ausgewählt, und er hat aus der Sicht der entwicklungspolitischen Ideologie sie nach einem von ihm vorgegebenen Raster „zerhackt". Um nicht mißverstanden zu werden: Es ist wissenschaftlich legitim, daß der Autor sein Thema wählt – allerdings muß er sich dann auch strikt daran halten. Aber dem Verfasser geht es gar nicht um eine Analyse der Aussagen der Misereor-Informationsarbeit; er benutzt Misereor im Sinn eines „Material-Verwertungsinteresses"[2], um die entwicklungspolitische Ideologie aufzudecken. Im Innentitel wird der Untersatz „Zur entwicklungspolitischen Ideologie der katholischen Kirche" dem Obertitel „Misereor und die Dritte Welt" beigefügt. Jedoch auch nach dieser Korrektur sollte der Obertitel dominierend bleiben. Doch das Gegenteil ist der Fall: Das „*Zur*" des Untertitels wird zum beherrschenden „*der* katholischen Kirche" in Gliederung und Text! Das Wort „Misereor" taucht in der Vier-Seiten-Gliederung nicht *einmal* auf, dafür neunmal „die katholische Kirche" im Zusammenhang mit der Entwicklungspolitik. So betrachtet hätte der Titel etwa lauten müssen: „Die entwicklungspolitische Ideologie der katholischen Kirche. Dargestellt an . . .".

Das Auszählen von Wortnennungen und das Durchzählen von Seiten mag als Beweis dafür dienen, wie stark das Methodische der Vesperschen Arbeit – die „Feststellung der Häufigkeit bestimmter Aussagen oder gar Wörter" (21) – den Rezensenten beeindruckt hat. Bevor jedoch auf Material und Methode der Arbeit näher eingegangen wird, sollen die Hauptfeststellungen der Arbeit – wohlver-

standen immer vom Verfasser als „entwicklungspolitische Ideologie *der* katholischen Kirche" ausgewiesen – genannt werden:

1. Die katholische Kirche hat ein falsches entwicklungspolitisches Bewußtsein (113); das wird anhand der Werke von K. Marx nachgewiesen, auf der Grundlage eines Aufsatzes von V. Milić. Als Kriterien werden herangezogen: „Ausschließlich die erscheinungsmäßige Seite der Wirklichkeit zu schildern"; „Herausgreifen einzelner Aspekte aus der ... Wirklichkeit"; „Verabsolutierung der Erkenntnis einer geschichtlichen Periode".

2. Die katholische Kirche „analysiert nicht die (den Verhältnissen) zugrunde liegenden Produktionsverhältnisse und die mit ihnen verbundenen Klasseninteressen" (114) und nicht „die erzwungene Eingliederung der abhängigen Gesellschaften in ein internationales Gesamtsystem, noch beziehen sie die sozialistische Alternative in ihrer realen oder theoretischen Form in Analyse und Strategiekonzepte mit ein" (116). Die katholische Kirche verfolgt in der Entwicklungspolitik eine „Harmonisierung widersprüchlicher Interessen unter das Postulat eines imaginären Gemeinwohls" (116).

3. Die entwicklungspolitischen Texte der katholischen Kirche stimmen „mit den wesentlichen Aussagen der hergebrachten bürgerlichen Entwicklungstheorien weitgehend überein". Diese und ihre veränderten „Akzente sind als Reflex der sich wandelnden Interessen des Kapitals zu verstehen". „Damit ist gleichzeitig eine Vertiefung der entwicklungspolitischen Texte der katholischen Kirche impliziert" (118).

4. Das „katholische Entwicklungskonzept ist Ausdruck der Interessen ... des bundesrepublikanischen Kapitals" (118).

5. Die katholische Kirche leistet – auch und gerade durch ihr entwicklungspolitisches Konzept – „ein hohes Maß an Integration in die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse", die sie „durch die ihre praktische Tätigkeit begleitende Ideologie ..." legitimiert (161).

6. Die „vornehmlich spendenbezogene Öffentlichkeitsarbeit der katholischen Kirche" wurde ausgeweitet in ein aktives Entwicklungskonzept, das die „Legitimation für die vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit betriebene Entwicklungspolitik" ist (169).

7. „Die kirchliche Entwicklungsideologie propagiert ‚Integration im Weltmaßstab', indem sie sich für eine Eingliederung der Entwicklungsländer in den kapitalistischen Weltmarkt ... ausspricht. Damit leistet die katholische Kirche ‚de facto' einen Beitrag zur Stabilisierung dieses durch das Elend der ‚Dritten Welt' Legitimationsdruck verspürenden Systems" (169).

8. „Die gesamte kirchliche Entwicklungsarbeit steht in einer doppelten Abhängigkeit vom Staat – sowohl finanziell als politisch" (169).

9. Das Hinnehmen „kritischer Gruppen innerhalb der katholischen Kirche" im Bereich der Entwicklungspolitik dient dem Ziel, „die kapitalistischen Macht- und Elendsverhältnisse erfolgreich" zu verdecken.

10. Die katholische Kirche „stellt sich mit ihrer entwicklungspolitischen Ideologie auf die sich wandelnden politisch-ökonomischen Erfordernisse ein und vertritt die Regulationsfunktion des Staates stärker als die Interessen von Einzelkapitalien", d. h. der partiellen Interessen der Privatwirtschaft (179, 170). Insgesamt ist sie ein Instrument der Kapitalverwertungsinteressen unserer kapitalistischen Gesellschaftsordnung. „Die entwicklungspolitischen Aussagen der katholischen Kirche in der BRD spiegeln diesen Zweifrontenkrieg" (Staat – Privatwirtschaft) wider. Sie sind insofern z. T. widersprüchlich, „aber ihre Widersprüchlichkeit hat System" (179).

Es ist nicht die Aufgabe einer Buchbesprechung, diese Aussagen des Verfassers Vesper in Frage zu stellen und etwa seine These zurückzuweisen, „die entwicklungspolitischen Texte der katholischen Kirche in der BRD stellen eine Reaktion auf die Bedrohung der kirchlichen Stabilisierungsfunktion und damit der dafür gewährten Macht und Privilegien dar" (175). Die Aufgabe des Rezensenten ist weniger ambitiös; er fragt „nur", *wie* diese Ergebnisse erzielt wurden. Es ist die Doppel-

frage: *Welches Material* wurde *nach welcher Methode* ausgewertet?

Bezüglich der herangezogenen Dokumentation spricht Vesper von „katholischen Texten" oder von „entwicklungspolitischen Aussagen der katholischen Kirche" (14). Auch (normativ orientierte) Soziologen, die bei ihren „Interpretationsfolien" (21) manches anders „verpacken" werden, als es bei anderen Vertretern der Sozialwissenschaften der Fall ist, können nicht so grob fahrlässig handeln, wie Vesper es tut. Seine „katholischen Texte" setzen sich aus folgenden fünf verschiedenen Kategorien zusammen (18 f.):

1. Zwei Dokumente, die als Äußerungen der katholischen Kirche zu werten sind: der Beschluß der Gemeinsamen Synode (1975) und Aufrufe der deutschen Bischöfe zu den Fastenaktionen „Misereor".

2. Misereor-Werkmappen, fünf an der Zahl (1971–1975), die einmal hinsichtlich der „Verkündigung", zum anderen „zur Aktion" ausgewertet werden. Hier beginnt bereits das Problem des „katholischen" Textes, weil Misereor nicht für *die* katholische Kirche spricht, sondern weil viele Informationen, von Autoren abgezeichnet, nur jeweils deren Position ausweisen.

3. Memorandum der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen (GKKE) aus Anlaß der dritten Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD III) 1972. Hier handelt es sich um eine Äußerung der evangelischen *und* katholischen Kirche. Das stellt Vesper auch fest (18), obwohl die GKKE nicht in die „Institutionen mit Sprachmacht für die katholische Kirche" (8) eingeordnet werden kann. Der Kompromißcharakter dieses Papiers muß unterstellt werden, jedenfalls ist es – in der Terminologie des Verfassers – nicht „katholisch".

4. Stellungnahme des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (KAEF) zur Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Der Entwicklungsdienst der Kirche". Der KAEF ist nicht „die katholische Kirche". Wenn Vesper (11–13) institutionell sauber analysiert hätte, wäre die offizielle Bezeichnung „Text der katholischen Kirche" entfallen.

5. Sonstige Beiträge, von Autoren abgezeichnet und in einem Veröffentlichungsband aufgenommen, der auf dem Umschlag irgendwie das Wort „katholisch" trägt. Dabei ist klar ersichtlich, daß die jeweiligen Verfasser *ihre* und keine offizielle katholische Auffassung vertreten, sich erst recht nicht im Auftrag der katholischen Kirche äußern. Das wäre auch schwierig; denn entwicklungspolitisch ausgewiesene Autoren kommen ohne Berücksichtigung ihrer christlichen Konfession (Katholiken und Protestanten) zu Wort. Unter dieser dokumentarischen Rubrik erscheint Misereor-Inform „Die Entwicklungsländer in der Weltwirtschaft" (1974) mit Einzelbeiträgen von vier Mitarbeitern des Instituts für Entwicklungspolitik (Freiburg). Wie ihre Äußerungen – darunter die von drei Protestanten – zu „katholischen Texten" hochstilisiert werden, obliegt der soziologischen Phantasie des Autors. In diese Gruppe – und daher äußere ich mich als Betroffener – werde auch ich mit einem Beitrag „Entwicklungspolitik des Westens in der Krise?" dokumentarisch „vereinnahmt". Er erschien in der Schriftenreihe der Wissenschaftlichen Kommission des KAEF, die sich in ihren Statuten als unabhängig versteht.

Die Auswahl der Untersuchungstexte ist nicht nur im Blick auf ihre Nähe zur katholischen Kirche dubios, sie ist auch willkürlich. Dazu nur wenige Hinweise:

1. Bei der „Verkündigung" werden fünf Werkmappen von „Misereor", bei der „Aktion" dagegen nur vier ausgewertet (es fehlt die von 1974). Der Verfasser gibt keinen Grund an; vielleicht paßte das Material nicht zum „Beleg" seiner These.

2. Bei meiner Buchpublikation wird ein Beitrag (S. 13–40) ausgewählt; wären von Vesper die Seiten 41–112 in die Textanalyse einbezogen worden, dann hätte das „Herz des Soziologen mit der wissenschaftlichen Ausrichtung nach Interpretationsfolien" (21) höher schlagen müssen: Entwicklungshilfe als Neo-Kolonialismus (M. May) u. a., Aussagen der Vertreter der Neo-Imperialismus-Thesen.

Allerdings wären dann die Schlußfolgerungen Vespers nicht mehr möglich gewesen; „die katholische Kirche" wäre im Urteil besser weggekommen!

3. Wo es Vesper paßt, erweitert er die vorher ausgewiesene Materialgrundlage. Nach S. 19 wird die GKKE-Stellungnahme UNCTAD IV (weil erst 1976 veröffentlicht) nicht in die (1978 publizierte) Dokumentation aufgenommen. Das hindert den Autor nicht daran, dieses Memorandum dort, wo es ihm paßt, später zu zitieren (80, 81, 148).

4. Der Verfasser stellt fest, daß „die entwicklungspolitischen Texte der katholischen Kirche keineswegs homogen sind" (71). Er zieht daraus nicht die naheliegende Schlußfolgerung, weil durch den gewählten Ansatz bereits die gezielte, interessengeleitete Materialauswahl und damit das „Ergebnis" festliegt.

Vor dem Hintergrund einer solchen Materialsammlung sollte man sich einmal vorstellen, ein „bürgerlicher Ökonom" würde mit seinem theoretischen Ansatz die im Evangelischen Pressedienst Entwicklungspolitik publizierten Beiträge von Vesper, Senghaas u. a. auswerten – wie sich da *die* evangelische Kirche ob dieser Aussage freuen würde! Der Autor Vesper möge diese Polemik nachsehen; aber sie macht deutlich, was hier mit „wissenschaftlicher Willkür" gemeint ist.

Damit ist der zweite Punkt des „Wie" bereits angesprochen: Nach *welcher Methode* wurde das Material ausgewertet? Für Vesper ist „Theorie Interpretationsfolie und nicht Deduktionsbasis" (21). Es ist legitim, wenn Vesper sich für die „wissenschaftliche Spielregel" der normativen Betrachtung und Bearbeitung entscheidet, und er wird auch dem Anspruch gerecht, diese Vorab-Entscheidung klar zum Ausdruck zu bringen. Allerdings wird hier auf normative „Vor-Arbeiten" zurückgegriffen, die jeden Aussagespielraum der beanspruchten „empirischen Untersuchung, ausgehend vom theoretischen Vorverständnis" (20) verschütten: 1. Die „Dependencia-Theorie" für das einseitige Verständnis von Unterentwicklung und Entwicklung und 2. die generelle Verquickung von katholischer Kirche und kapitalistischem System (das sind rund 50 Seiten, ein Viertel der Arbeit, in denen nichts direkt zum Thema gesagt wird).

Die Publikation hat einen dreifachen normativen Ansatz: Das eben genannte theoretische Vorverständnis, die Aufstellung eines „Kategorienschemas" für die Aufgliederung der Textteile und die gezielte Auswahl des Materials „der" katholischen Kirche. Dieses „magische Dreieck" scheint dem Verfasser bei der Arbeit methodisch keineswegs „unbehaglich" gewesen zu sein, obwohl dadurch die Ergebnisse vorgegeben sind.

Die „empirische Untersuchung" Vespers basiert auf einer „standardisierten und überprüfbaren Erhebung", die auf eine Zerlegung der Sätze in den genannten Materialien beruht. Vesper nimmt Sätze; er hätte auch Quadratzentimeter für die Textanalyse nehmen können. Es ist schon einige Jahre her, daß die normativ ausgerichteten Soziologen die Kölner Vertreter der positivistischen empirischen Sozialforschung wegen ihrer Akribie der Faktensammlung verächtlich „Fliegenbeinzähler" genannt haben. Nach Vespers Buch wird man in Zukunft von „Bielefelder" Vertretern der normativen Richtung sprechen können, die sich in der „Beckmesserei" der Satzzäsuren üben. Es fragt sich nur, ob bei solchen soziologischen „Meistersingern" die „wissenschaftliche Tonlage" stimmt.

Die Buchveröffentlichung hat noch einen anderen außergewöhnlichen Zug. Für sie zeichnen zwei Autoren verantwortlich, obwohl nur *einer* auf dem Umschlag abzeichnet. Das Vorwort nennt in Andeutung „die Verfasser"; Seite 1 in der Fußnote erfährt dann der Leser, daß „ein weiterer Verfasser zu gleichen Teilen die Studie erstellt hat, der aus persönlichen Gründen und mit Zustimmung der Herausgeber ungenannt bleiben will". Für den Rezensenten ergibt sich hier die alternative Vermutung, daß entweder dieser Mitautor die Repression oder Inquisition der katholischen Kirche fürchtet – warum eigentlich? Es könnte doch sein, daß *diese* kritische Äußerung (wie von den Verfassern S. 170 belegt) willkommen wäre, weil sie die Stellung

der katholischen Kirche im „kapitalistischen System" festigen würde. Oder es könnte sein, daß der Mitautor sich nicht mit der wissenschaftlichen Qualität der Publikation identifizieren möchte. Auch für diese Überlegung sollte man Verständnis aufbringen.

*Theodor Dams*

[1] Michael Vesper, Misereor und die Dritte Welt. Zur entwicklungspolitischen Ideologie der katholischen Kirche. Saarbrücken: Breitenbach 1978. VII, 203 S. (Bielefelder Studien zur Entwicklungssoziologie. 4.) Kart. 21,–.

[2] Eine Wortschöpfung des Rezensenten in Anlehnung an das in der Arbeit Vespers oft verwendete Wort „Kapitalverwertungsinteresse".

## Eine konservative Frage

Wolfgang Seibel SJ hat geraten (in dieser Zschr., November 1979), wie auf den Begriff „progressiv" so auch auf den Begriff „konservativ" zu verzichten. Er führt gute Gründe dafür ins Feld. Dennoch bleibt bemerkenswert, daß man das Wort „konservativ" eher zur „Diffamierung" als zur „Belobigung" verwendet, und anders herum, trotz Fortschrittszweifeln, noch immer das Wort „progressiv". Angesichts dieses statistisch nachweislichen Umstandes setzt sich jemand, der sich selbst „konservativ" nennt, dem Verdacht aus, ein Dummkopf oder ein arroganter Snob zu sein. Genau dies tut das Magazin „Initiative", eine Sonderserie im Rahmen der „Herderbücherei", nunmehr seit mehr als fünf Jahren in 33 erschienenen Bändchen (vgl. die Notiz „Initiative" in dieser Zschr., Juni 1975).

Für dummköpfig hält man weder den Verleger noch den Herausgeber Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Einen Touch von Arroganz, wenn auch wienerisch serviert, mag man diesem nachsagen. Aber wer sich die Bändchen ansieht, die in Buchhandlungen zwar ganz selten im Blickfeld, aber immerhin irgendwo (bei den besseren jedenfalls) zu finden sind, kann in der Auswahl der Themen und ihrer differenzierten Entfaltung durch einen überraschend weit gezogenen Autorenkreis feststellen, daß „Initiative" keinem als „konservativ" beschimpften oder manchmal auch gefeierten Trend aufgestiegen ist. Vielmehr wird in beachtlicher intellektueller Anstrengung versucht zu ermitteln, woran jeweils in der Auseinandersetzung mit ganz konkreten Problemfeldern festzuhalten ist, soll der Mensch im akzelerierenden Wandel bestehen. Wer etwa in der Nummer „Verweiblichung als Schicksal?" eine patriarchalische Reaktion erwartet, war mit einem „progressiven" Vorurteil besetzt.

„Im Ernstfall" lautet der Titel eines Sonderbandes, der als Rückblick auf fünf Jahre „Initiative" erscheinen ist. „Was nehmen wir mit?" – dies nennt der Herausgeber eine „konservative Frage". Sie ist es – und war es schon immer. Aber sie hat zwei Seiten: Man muß auch lassen können, was einmal als unverzichtbarer Bestand gegolten hatte. Gerade Katholiken, die sich manchmal bewegt fragen, ob denn alles Gold sei, was da heute glänzt, können von den Bändchen der „Initiative" in durchaus konservativem Stil dazu angeregt werden, darüber nachzudenken, was in allem Ernst zu behalten ist – und was nicht.

*Oskar Köhler*

# BESPRECHUNGEN

## Gesellschaft

HEPP, Gerd: *Die bedrohte Familie.* Freiburg: Ploetz 1979. 127 S. (Ploetz Taschenbücher zum Zeitgeschehen. 8.) Kart. 7,90.

Die Familienberichte der Bundesregierung signalisieren nicht nur die wechselnde Bedeutung der Familie in der Öffentlichkeit; sie weisen auch auf die variablen ideologischen Vorurteile hin, die sich seit 1969 in der Familienpolitik auswirken. Wenn Ideologien die Wirklichkeit verstellen, ist eine sachliche Information um so nötiger. G. Hepp, Leiter der Außenstelle Freiburg der Bundeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, legt in dieser aktuellen Situation ein Taschenbuch vor, das in vier Kapiteln das Wichtigste zum Thema Familie zusammenträgt: Familie als Grundeinrichtung menschlicher Gesellschaft; Familie im historischen Wandel; Strukturprobleme der Gegenwart; Familie als Träger von Funktionen. Wo Beweise aus der Sozialgeschichte oder aus der empirischen Sozialforschung nötig sind, bringt G. Hepp jeweils neueste Einsichten oder Daten zur Geltung. Er diskutiert ausführlich die Probleme um den „Funktionsverlust der Familie" (34, 72), die Ursachen des Geburtenrückgangs (44 f.), das „Erziehungsgeld" (55) und den sogenannten „Familismus" (82). Wo es angebracht ist, setzt Hepp sich vor allem mit dem zweiten Familienbericht der Bundesregierung (1975) auseinander (41, 52, 93 usw.). Insgesamt ist die Information stichhaltig, das Urteil ausgewogen, bei aller Kürze: ein kleines Sachbuch zum Thema „die bedrohte Familie". Diese Bedrohung erblickt Hepp vor allem in der Rollenunsicherheit der Frau, in der schwindenden Bereitschaft zur Elternschaft, in der Relativierung der ehelichen Lebensform (Ehescheidung, Single-Bewegung), im Abbau der institutionellen Stützen von Ehe und Familie (neues Scheidungsrecht, Reform des elterlichen Sorgerechts), in der Überemotionalisierung und Übererotisierung der Partnerbeziehung. Als Aufgabe nennt er: eine breite Bewußtseinsbildung in unserer Gesellschaft über den Stellenwert der Familie und eine Familienpolitik, die aus dem Schatten der Gesellschaftspolitik heraustritt (95 f.). Zwei Anmerkungen: Kinderreiche Familien sind heute eher in der Mittel- und Oberschicht zu finden (46); Spencer ist ein englischer (kein deutscher) Soziologe (74). Alles in allem: ein guter Informationsband in der neuen Reihe „Taschenbücher zum Zeitgeschehen". *R. Bleistein SJ*

*Sport und Jugendarbeit.* Hrsg. v. Paul JAKOBI und Heinz-Egon RÖSCH. Mainz: Grünewald 1978. 110 S. Kart. 8,80.

Wie die Umfragen über die Freizeitgestaltung der Deutschen ergeben, steht in ihr der Sport an erster Stelle. In der kirchlichen Öffentlichkeit nimmt die Durchdringung dieses Phänomens jedoch bislang nur einen bescheidenen Raum ein. Auch in der kirchlichen Jugendarbeit bleibt seine Einschätzung hinter seiner Bedeutung zurück. Deshalb ist es angebracht, daß der „Arbeitskreis Kirche und Sport in der katholischen Kirche" das Wort ergreift und das Problem der Öffentlichkeit zu einem Thema der Kirche macht und sich dadurch auch als Gesprächspartner der großen Sportverbände in der Bundesrepublik qualifiziert. Unter dem Titel „Sport und Jugendarbeit" sind Beiträge zusammengefaßt, die das Verhältnis der Jugend zum Sport bedenken. Die Themen lauten: Sport und Jugendarbeit; Spiel und Sport in ihrer Bedeutung für junge Menschen; der Jugendleiter im Verein; Spitzensportler als Vorbild für die Jugend; Streß des Kindes in Schule und Gesellschaft – Ausgleich durch Bewegung, Spiel und Sport; Problemfelder im Sport; Spiel und Sport im Jugendalter. Die Textsammlung wird abgeschlossen mit einer Erklärung der Wissen-

schaftlichen Kommission des Arbeitskreises „Kirche und Sport" zum Thema „Streß und Sport". Selbst wenn die Beiträge – wie es von der Absicht her naheliegt – zuweilen das Anliegen des Sports leicht überakzentuieren, muß man diesen Impuls für „Kirche und Sport" nur begrüßen, zumal die praktischen Anregungen immer ihren Ausgang bei der Anthropologie, bei den Aussagen der Bibel und der Kirche nehmen. Auch auf diesem Feld des modernen Lebens wird es sich erweisen, ob die Kirche den heutigen Menschen versteht und mit ihm ins Gespräch kommen kann. – In der gleichen Reihe liegen noch drei weitere Bändchen vor: Sport – Dienst am Menschen? (1977); Sport – Dienst an der Gesellschaft (1977); Sport ohne Ethos? (1979). Nicht zuletzt der preiswerten Ausgaben wegen kann man der Reihe nur allen Erfolg wünschen.

*R. Bleistein SJ*

Fikentscher, Wolfgang: *De fidet et perfidia.* Der Treuegedanke in den „Staatsparallelen" des Hugo Grotius aus heutiger Sicht. München: Beck 1979. 160 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften.) Kart. 23,–.

Der Verfasser, Autor und Herausgeber grundlegender rechtsvergleichender Arbeiten, legt in seiner Studie über H. Grotius, die im Rahmen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften entstand, eine Untersuchung zum 6. Kapitel „De fide et perfidia" des Werks „Parallelon rerum publicarum liber tertius" vor. Die Arbeit untersucht die Entstehungsgeschichte dieses Textes und kommt zu dem überraschenden Ergebnis, daß er wohl aus der Feder des erst 18jährigen Grotius stammt. Damit erweist sich die Idee der Fides, der Treue, als das grundlegende Motiv Grotius', das in seinen späteren, bekannt und bahnbrechend gewordenen Schriften, nämlich dem Beuterecht (1604) und „De iure belli ac pacis" (1625), lediglich weiter ausgeführt und konkretisiert wurde.

Grotius' Schrift entstand im Zusammenhang des niederländischen Unabhängigkeitskriegs gegen Spanien. Das Reich, an das die Niederlande appelliert hatten, erwies sich als unfähig, in diesen Krieg schlichtend und entscheidend einzugreifen. Es war kein geeigneter Rahmen mehr, der die verfeindeten Parteien noch hätte einen können. Als die gemeinsame Grundlage, die auch noch in Kriegszeiten die Menschen und die Völker miteinander verbindet, erkennt Grotius die Fides, „das gleichberechtigte freie Handeln der Getreuen" (63). Diese Fides stellt ein letztes einigendes Band dar. „Die Teilnahme an einem für alle verbindlichen Rechtskörper schafft zwischen den Teilnehmern ein Vertrauensverhältnis, auf das sie sich auch in Zeiten des Krieges, der Auseinandersetzung vor einem Gericht, im politischen Leben, als Beteiligte an einem Vertrag, oder unter den Bedingungen von Feindschaft und Freundschaft oder sonstigen Interessenkonflikten und -konstellationen verlassen können" (51). Besondere Bedeutung gewinnt diese gemeinsame Grundlage im Kriegsrecht, im Beuterecht und im Recht des Gefangenen.

Abschließend stellt der Verfasser die Frage, inwieweit die Grundgedanken Grotius' von der Fides, und darauf aufbauend sein Völkerrecht, auch heute noch Gültigkeit haben können. Nach seiner Überzeugung ist die gemeinsame Grundlage der Fides in der heutigen Weltsituation nicht mehr gegeben. Damit hat auch das Völkerrecht im Sinn Grotius' keine Basis mehr. Heute werden in den Staaten, die sich nicht der christlich-humanistischen Tradition verpflichtet fühlen, diese Gedanken weithin abgelehnt. „Treu und Glauben als dogmatisch-theoretischer Rechtsinhalt gilt weltweit nicht mehr" (82). Dennoch will Fikentscher den Fidesbegriff auch für die internationalen Angelegenheiten nicht einfach preisgeben. Er interpretiert den Wert der Treue in heutiger Sicht als „ein gemeinsames Nach-Werten-Fragen" (82). „De Groots Treuegedanke hat auch heute noch internationale Bedeutung, zwar nicht mehr als theoretischer, zu exportierender Anspruch, wohl aber als Angebot zum Dialog derer, die zum Treuegedanken ein sehr verschiedenes, vielleicht auch ablehnendes Verhältnis haben" (86).

Einen eigenen Abschnitt widmet der Verfasser der Bedeutung des Fidesgedankens – in seiner Doppelbedeutung von Glaube und

Treue – für die Einheit der Kirche, um die sich Grotius, der „erste Ökumeniker nach der Reformation" (66), zeit seines Lebens mühte. Durch den Gedanken der Treue sind nicht allein die Nationen, sondern auch die Religionen miteinander verbunden. Auf der Grundlage der gemeinsamen Fides suchte Grotius die Kirchen zu versöhnen. Gleichzeitig konnte er sich auf dieser Basis auch für die Zulassung der Juden als religiöser Gruppe und für ihren freien Gottesdienst einsetzen.

In einem zweiten Teil (89–145) ist der lateinische Text „De fide et perfidia" zusammen mit einer deutschen Übersetzung veröffentlicht. So bietet das Buch eine Einführung in eine bisher fast unbekannt gebliebene Quelle unseres Rechts, und gleichzeitig ein auch für einen Nichtjuristen eindrucksvolles Beispiel der Aktualisierung dieser Rechtsvorstellung in einer grundlegend gewandelten Welt.

*P. Neuner*

# ZU DIESEM HEFT

Seit die Arbeitgeber bei dem Arbeitskampf im Druckereigewerbe 1977/78 auf die Waffe der Aussperrung zurückgegriffen haben, ist eine heftige Diskussion über die Zulässigkeit der Aussperrung entbrannt. Inzwischen steht die Frage beim Bundesarbeitsgericht zur Verhandlung an. Oswald von Nell-Breuning prüft die verfassungsrechtlichen und arbeitsrechtlichen Argumente, die dafür und dagegen vorgebracht werden.

Das alttestamentliche Buch Kohelet wird von den einen als Ruf zur Freude betrachtet, von anderen – etwa in der christlichen Frömmigkeit – als Aufforderung zur Verachtung alles Irdischen, von wieder anderen als Zeugnis einer skeptischen Melancholie. Was steht wirklich in diesem Buch? Norbert Lohfink versucht, seinen Ort neu zu bestimmen.

Schwierigster Gegner des Glaubens scheint heute nicht mehr der entschiedene Atheismus zu sein, sondern eine Haltung, die dem Thema Gott und Religion gleichgültig gegenübersteht. Karl-Heinz Weger untersucht die Gründe und die Konsequenzen dieses Phänomens und fragt, was es für den christlichen Glauben heute bedeutet.

Franz Wolfinger, künftig Leiter des Instituts für missionstheologische Grundlagenforschung in München, erörtert Formen und Möglichkeiten des christlichen Selbstverständnisses angesichts der Herausforderung der großen Religionen. Er diskutiert vor allem die Frage, ob und wieweit die nichtchristlichen Religionen Träger der Wahrheit und des Heils sein können.

Im Gegenzug gegen eine seit Ende der sechziger Jahre herrschende Planungseuphorie hat sich im politischen wie im kirchlichen Bereich Skepsis gegen die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit von Planung ausgebreitet. Konrad Bohr, Direktor der Volkshochschule Trier, skizziert diese Entwicklung und fragt nach ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion über die christliche Zukunftserwartung.

# Was heißt „alternativ"?

Oft charakterisiert ein Wort mehr eine Zeit, oft verrät es mehr von den Sehnsüchten, Ängsten und Absichten der Menschen, als in seitenlangen Analysen nachzulesen ist. Oft wirft es einen Lichtstrahl über die im Dunkel liegende Kulturszene, und manches gerät erstmals oder erneut in den Blick. „Alternativ" ist ein solches Wort, selbst wenn es zu einem Mythos und einer Mode zu werden droht.

Seine Geschichte ist eigentlich die verworrene Geschichte der letzten zehn Jahre. Im Zusammenhang mit der „Außerparlamentarischen Opposition" (APO) wurde nicht nur der Ruf nach einer totalen Reform des „Systems" erhoben. Es wurden auch neue Lebensformen in einer Art Gegengesellschaft bereits praktiziert. Je mehr die große Veränderung scheiterte und der großen Verweigerung die Motive abhanden kamen, bildeten sich Sympathiegruppen, Kommunen, in denen neue Möglichkeiten des Lebens erprobt werden sollten. Man suchte – nach dem Vorbild amerikanischer Hippies – gleichsam nach Nischen in der Gesellschaft, in denen man sich verstecken, in denen man überdauern, ja sogar dauerhaft leben konnte.

Gerade weil die Alternativbewegung aus der linken Szene herauswuchs, richten eher linksorientierte Autoren die schärfsten Fragen an deren begeisterte Anhänger: „Kann die Alternativbewegung wirklich einen neuartigen Ansatz zur Revolutionierung der spätkapitalistischen Metropolen begründen oder ist sie nur eine Zerfallserscheinung, eine subkulturelle Fluchtbewegung, die in der Umstandslosigkeit ihres Bedürfnisansatzes letztlich zur politischen Wirkungslosigkeit verkommen muß" (W. Kraushaar)? In der Alternativbewegung stellt sich demnach jene „Politik in erster Person" vor, in der es nicht mehr um Veränderung der objektiven, mit neomarxistischen Begriffen gedeuteten Realität, sondern um die Wandlung des Subjekts selbst geht. Das Ich will sich gemäß seinen Bedürfnissen wieder finden. Ist das nun der resignative Aufbruch ins Getto? Oder der Aufbau einer neuen Welt für alle? Sind die alternativen Gruppen „gerade keine Alternative zu der Welt, in der wir leben, sondern ein Symptom des Leidens an dieser Welt und durch diese Welt" (H. Boleswki)? Wie lautet eine Antwort?

Im Gegensatz zum überkommenen Sprachgebrauch, der noch „alternativ" definiert als „zwischen zwei Möglichkeiten die Wahl lassend", verschob sich unter der Hand die Bedeutung des Wortes. Alternativ heißt heute: die bessere, die einzige Möglichkeit, die alles andere abwertet. Eine solche provokative Formel

spricht dann vor allem den jungen Menschen an, der rigoros alles an seinem Selbstverwirklichungswillen mißt oder der mit seinen Utopien nicht in die Realität hineinfand. Alternativ leben bringt die experimentelle Situation, die Existenz einer ungeplanten Offenheit, erlaubt alltägliche Praxis (zuweilen fern einer reflektierten Theorie). Darin kann „angelebt" werden gegen Institution, Bürgerlichkeit, Uniformität, Konsum. Ein verkappter Konsumverzicht ist dabei nicht zu übersehen, leider oft auch Verzicht auf jedes politische Engagement. Auf dem „Tunix-Kongreß" im Januar 1978 in Berlin hieß es: „Wir lassen uns nicht mehr einmachen und kleinmachen und gleichmachen."

Selbst wenn die Aktivitäten der „Alternativen" hochaktuell sind – sich etwa gegen die Umweltverschmutzung, gegen Atomenergie, gegen eine von Chemie und Rollenzwängen bedrohte Gesellschaft (Makrobiotik, Selbsthilfegruppen) richten –, es scheint sich in ihnen viel Nostalgie zu verkörpern. P. Brügge erkannte dies bereits 1971: „Die geistigen Ahnen . . . sind abendländisch: Rousseau, die Ich-Sucher deutscher Romantik, Wandervögel der Ära vor Hitler, Hermann Hesse geistern in der Weltflucht '71."

Bei aller Bewunderung der Phantasie, die in den alternativen Lebensformen investiert wird, kann man über deren Wirksamkeit einstweilen nur rätseln. Sind sie Spielwiesen am Rand einer enttäuschenden Gesellschaft und auf Kosten derselben? Oder wird in ihnen jene Sensibilität entwickelt, die dann für alle Menschen im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert die Rettung bringt? Oder wird auch dieser Aufbruch junger Menschen wieder vermarktet, wie es immer geschah, wenn Jugendliche ausgefallene Symbole und Lieder ihrer Identität fanden? Man kann nicht prophezeien, ob diese Mischung aus Robinson und Rousseau, aus Marx und Wiechert, aus Narzißmus und Jenseitsverlangen zu einem Lebenselixier gerinnt. Einstweilen brodelt es noch.

Wo der Begriff des „Alternativen" in den religiösen, christlichen Bereich hinübergenommen wurde, wurde sein neomarxistischer Ansatz verdrängt. Es blieb ihm nur seine Radikalität, die dann aus der Bergpredigt, aus dem Selbstverständnis der Urgemeinde, aus den Impulsen von Basisgemeinden der Dritten Welt neu begründet wurde. Die Provokation „alternativ" führt im christlichen Raum in kleine Gruppen, zu lebendigen Zellen und engagierten Aktivitäten: Keime der Hoffnung eines authentischen Christentums, kritische Instanzen zu einer verbürgerlichten, bürokratisierten Kirche. Charismatische Gemeinden verstehen sich als „Alternative". Angesichts der Tatsache, daß diese Gruppen in sich oft instabil sind und von außen bloß beargwöhnt werden, bleibt nur übrig, das immer wieder neu zu ermutigen, was selbst viele ermutigt. Alternative Lebensformen können in der Tat Einübungen des humanen Über-Lebens in unserer Zeit sein, immer vorausgesetzt, daß in ihnen Realität – im Hegelschen Sinn – „aufgehoben" wird.

*Roman Bleistein SJ*

*Dieter Stolte*

# Der Programmauftrag des Rundfunks

Wenn der Rundfunk einem Programmauftrag folgt oder folgen soll, sind zum besseren Verständnis dessen, von dem die Rede ist, zwei Fragen angebracht: Wer ist der Auftraggeber und wie lautet der Auftrag? Die für unser Gemeinwesen, die Bundesrepublik Deutschland, grundlegende Auftragsschrift, das Grundgesetz, schweigt sich darüber aus. Der Rundfunk gehört nicht in den Bereich staatlich organisierter Verwaltung. Die Feststellung der Rundfunkfreiheit und das Zensurverbot des Grundgesetzes schließen vielmehr staatliche Einflußnahmen und Eingriffe in die Programmgestaltung aus. Andererseits formuliert die Verfassung ein Freiheitsrecht des Bürgers: „Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten" (Art. 5).

Dieses Grundrecht sollte bei der Ausgestaltung des Rundfunkwesens zum Tragen kommen. Eine inhaltliche Aufgabenbeschreibung ergibt sich daraus freilich jedoch noch nicht. Wie der Rundfunk, so finden auch die Presse und andere Medien im Grundgesetz keinen formulierten Auftrag. Das Schweigen der Verfassung läßt sich gut begründen und ist im Zusammenhang mit der Betonung der Meinungs- und Informationsfreiheit ein Hinweis darauf, daß der Staat prinzipiell die individuelle und gesellschaftliche Kommunikation nicht begrenzt, auch nicht, indem noch so hehre Ziele vorgegeben werden, über deren Verwirklichung sich allemal im Konkreten streiten läßt und deren wertende Vorgaben die Gefahr von Begrenzungen oder Verzerrungen der freien Kommunikation fördern könnten.

Die Bedeutung der Medien für den Informationsfluß und den Meinungsaustausch ist andererseits so groß, daß unsere Gesellschaft nur dann freiheitlich und pluralistisch bleiben kann, wenn die Medien insgesamt die freie Meinungsäußerung und den freien Zugang zu Informationen für die Bürger ermöglichen. Ob die Medien dies gewährleisten können, hängt auch von ihrer Organisationsform ab. Die privatwirtschaftlich verfaßte Presse in der Bundesrepublik Deutschland hat ein vielfältiges Angebot hervorgebracht und damit das freiheitliche Gemeinwesen, von dem sie selbst getragen wird, gestärkt. Freilich zeigt die Pressekonzentration der letzten Jahre, daß ein auf privater Initiative und Entscheidung beruhendes Pressewesen, wie marktwirtschaftliche Organisationsformen schlechthin, nicht gegen monopolartige Zustände gefeit ist und damit beinahe unmerklich degenerieren kann.

Aus den bekannten, hier nicht zu wiederholenden Gründen liegt demgegenüber die Veranstaltung von Rundfunksendungen in der Bundesrepublik Deutschland in den Händen öffentlich-rechtlicher Anstalten als Trägern der Rundfunkfreiheit. Über deren Aufgaben herrscht im Grundsatz Übereinstimmung. Der Programmauftrag ergibt sich aus den Landesrundfunkgesetzen und aus dem Staatsvertrag des ZDF. Die medienpolitische Diskussion, die wir derzeit erleben, läßt allerdings Zweifel aufkommen, ob sich der Konsens über den Auftrag der öffentlich-rechtlichen Anstalten auch auf mögliche Träger weiterer, künftiger Rundfunkprogramme erstreckt. Darauf komme ich später zurück. Mit diesem notwendigen Vorbehalt sprechen wir also über den Programmauftrag des Rundfunks, wobei ich mich der Einfachheit halber auf die für das ZDF gültigen Vorschriften beziehe, die in dieser oder ähnlicher Form auch den ARD-Anstalten aufgegeben sind.

## Die Grundlage: Ein dreifacher Auftrag

Der ZDF-Staatsvertrag entspricht in seinem § 2 der Informationsfreiheit des Bürgers, indem er eine Informationspflicht des Fernsehens begründet: „In den Sendungen der Anstalt soll den Fernsehteilnehmern in ganz Deutschland ein objektiver Überblick über das Weltgeschehen, insbesondere ein umfassendes Bild der deutschen Wirklichkeit vermittelt werden." Die Programmrichtlinien führen die Aufgaben des Mediums, auf seine unterschiedlichen Funktionen bezogen, näher aus. Dort heißt es u. a.: „Das Programm soll umfassend *informieren,* anregend *unterhalten* und zur *Bildung* beitragen" (II, 2, Satz 1; Hervorhebungen vom Verfasser).

Häufig wird der Programmauftrag in der Trias „Information, Unterhaltung, Bildung" zusammengefaßt, was manchmal zu dem Mißverständnis verleitet, es ginge um drei Großgruppen von Programmen. Ohne Zweifel finden sich diese drei Elemente in unterschiedlichen Sendungen in unterschiedlicher Ausprägung. Unzutreffend ist jedoch die Annahme, die hin und wieder kritischen Stimmen zugrunde zu liegen scheint, der Unterhaltungswert einer Informationssendung schmälere beispielsweise ihre Seriosität, Unterhaltungsprogramme tendierten umgekehrt zur Desinformation des Publikums oder Bildung müsse trocken (man spricht dann gern von „sachlich"!) und vom Zeitgeist unabhängig sein. Zutreffender spräche man von drei Funktionen einer Sendung: der Informationsfunktion, die den Wissensstand erweitert, der Unterhaltungsfunktion, die die Art und Weise meint, wie Sinne, Gefühle und Gemüt durch eine Sendung angesprochen werden, und der Bildungsfunktion, die sich in den vom Zuschauer gezogenen Folgerungen für seine Einstellungen und sein Verhalten zeigt.

In welchem Sinn der Rundfunk diese Funktionen erfüllen soll und kann, wird ansatzweise deutlich, wenn die zitierte Richtlinie anders als üblich betont wird: „Das Programm soll *umfassend* informieren, *anregend* unterhalten und zur Bildung *beitragen*." Umfassend informiert das Medium nicht schon dann, wenn es die im Einzelfall immer wieder geforderte parteipolitische Ausgewogenheit gewährleistet, sondern nur, wenn es dem Zuschauer *keine* für ihn bedeutsame Information vorenthält. Anregend unterhalten heißt, nicht nur einen ablenkenden Zeitvertreib bieten, sondern Freude, Kurzweil, Interesse, Mitgehen und Mitfühlen ermöglichen, kurz: nicht zur Passivität, sondern zur Aktivität, zum Miterleben anreizen, den Zuschauer nicht außer sich bringen, sondern ihn seine eigene Bewegung spüren lassen. Zur Bildung soll das Fernsehen beitragen, es soll nicht folgenlos oder beliebig sein, seine Bemühungen stehen jedoch neben anderen Erfahrungsbereichen der Menschen, die zu verdrängen es nicht befugt und die zu ersetzen es nicht in der Lage ist. Was der dreifache Programmauftrag im einzelnen erfordert, wie er in Sendungen und Programmablauf umzusetzen ist, hängt von vielen zeitbezogenen, jedoch allgemein analysierbaren Faktoren ab. Doch soll diese nähere Betrachtung des beschriebenen Programmauftrags nicht abstrakt verfolgt werden, wenngleich auch weitergehende grundsätzliche Überlegungen weder uninteressant noch belanglos sein müssen.

Zweierlei kann als Fazit des bisher Gesagten festgehalten werden. Erstens: Der Programmauftrag kann zwar zeitlos formuliert, er muß aber zeitbezogen interpretiert werden. Zweitens: Diese Interpretation muß auf einer Analyse der Zeitsituation und der jeweiligen individuellen und gesellschaftlichen Kommunikationsbedürfnisse fußen und kommt selbstverständlich nicht ohne Wertungen aus. Über beides sollten Programmverantwortliche öffentlich-rechtlicher Rundfunkanstalten im öffentlichen Gespräch Auskunft und Rechenschaft geben, denn sie erhalten ihren Auftrag und ihre Kompetenzen treuhänderisch von der Allgemeinheit. Sie sind Diener, nicht Herren des Kommunikationswesens!

## Der Hintergrund: Notizen zur Zeit

Vor welchem Hintergrund muß die zeitlose Frage nach dem Programmauftrag in unserer Zeit beantwortet werden? Eine Analyse unserer gegenwärtigen Situation, ihrer personalen und gesellschaftlichen, ökonomischen und weltanschaulichen Merkmale wäre vonnöten. Diese kann im Rahmen eines Beitrags und durch einen einzelnen nicht geleistet werden; sie wäre selbst eine eigene fernsehbezogene Tagung wert. Wenige knappe Charakterisierungen sollen daher versucht werden, ohne daß damit ein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden kann. Ich möchte einige sozialphilosophische Notizen vortra-

gen und dabei insbesondere Entwicklungen berücksichtigen, die seit unseren Überlegungen zum „Fernsehen der 70er Jahre" im Anschluß an das damals Analysierte für die Programmgestaltung neue Akzente setzen bzw. Fragen aufwerfen.

*Die erste Notiz:* Der Gedanke an die Zukunft macht unsicher.

Die Hoffnung auf Verbesserungen in unserem Gemeinwesen kann nicht mehr mit der Erwartung stetiger Expansion verbunden und begründet werden. Unabhängig davon, wie groß die erstrebenswerte und erreichbare volkswirtschaftliche Wachstumsrate bemessen ist, persönliche Probleme und soziale Konflikte lassen sich nicht mehr durch Erhöhung der Produktivität, des Konsums, der Ausschöpfung vorhandener Ressourcen allein oder nur zu wesentlichen Teilen lösen.

Der Glanz eines Begriffs, der die Grundlage für den Wiederaufbau in unserem Land nach dem Krieg bot, der auch ein Aktivposten für den Ausgleich sozialer Unterschiede und Ungerechtigkeiten war, der Glanz des Wachstumsbegriffs ist verblaßt. Wir können nicht länger auf ein „immer mehr" hinleben; zwar droht auch kein „immer weniger", aber das expansive Denken ist am Ende. Längst wissen wir, daß auch das vormalige Land der unbegrenzten Möglichkeiten – die Vereinigten Staaten – an wirtschaftliche, politische und moralische Grenzen stößt. Fortschritt ist nicht mehr identisch mit Expansion des verfügbaren Einkommens, der Urlaubszeit, des Hubraums, der Ausbildungszeit oder – der Fernsehprogramme. Eine abstrakte Angst vor der Zukunft beschleicht viele, Ausdruck und Folge der Verlegenheit, Ziele und Werte jenseits des Wachstums zu finden. Die Zukunftsangst überrascht zwar insofern, als wohl noch in keinem Augenblick unserer Geschichte die materiell-soziale Absicherung so umfassend war wie heute. Aber wirtschaftliche Wunder stehen nicht mehr zu Gebot, um vermittels des falschen Trostspenders unaufhaltsamen materiellen Fortschritts von existentiellen Fragen nach Ziel und Zweck des Lebens abzulenken. An Ziel und Sinn mangelt es vielfach, aber es wird wenig danach gefragt.

*Die zweite Notiz:* Sinnkonzepte finden wenig Anklang.

Die Orientierung an Sinnsystemen nimmt ab. Die christliche Religion hat, zumindest in Gestalt der konfessionellen Kirchen, viel von ihrer prägenden Kraft für die Gesellschaft eingebüßt. Aber auch der an der Wende von den 60er zu den 70er Jahren propagierte Gedanke einer Societas semper reformanda, der die Ausbildung weit ausgreifender Zielvorstellungen beflügelte, der ideologische Sinnkonzepte hervorbrachte, trat in den Hintergrund. Es scheint, daß zur Stunde die pragmatisch-rationale Ideologiekritik, ohne daß sie sich fortwährend zu Wort melden muß, die Oberhand gewonnen hat. Allerdings sind die moralischen Probleme, die sich daraus ergeben, ungelöst. Religiöse, weltanschauliche und

ideologische Orientierungen (sosehr sie im einzelnen kritisch begleitet werden müssen) geben zugleich moralischen Halt, das heißt hier: sie bieten eine Basis, Handlungen und Verhaltensweisen einen Sinn zuzuordnen. In ihrem Gegen- und Miteinander, in der Auseinandersetzung, erbringen sie Integrationsleistungen für eine Kulturgesellschaft. Eine nicht deduktive, von der komplexen Situation ausgehende Moral konnte demgegenüber noch nicht in dem Maß entwickelt werden, daß eine Basis für die Zukunftsorientierung gefunden wäre. Die Volksparteien versuchen, sich gegeneinander abzugrenzen, einerseits in Einzelfragen, andererseits in Generalaussagen; deren Differenz resultiert jedoch eher aus semantischen Übungen denn aus weltanschaulichen oder moralischen Initiativen. Einer recht hoch entwickelten pragmatischen Kompetenz der politischen Entscheidungsträger steht eine Krise der geistigen, moralischen und anthropologischen, auch theologischen Entwürfe für das Leben der Gemeinschaft gegenüber.

*Die dritte Notiz:* Macher besetzen die Plätze der Propheten und übernehmen die Aufgaben der Gemeinschaft.

Anfang der 70er Jahre waren gesellschaftliche Konflikte das große öffentliche Thema. Viele Aufgaben harrten einer Lösung. Reformen waren in aller Mund. Nach dem Wirtschaftsaufbau sollten jetzt soziale Strukturen verbessert, sollten bislang Benachteiligte gefördert werden. Erkannte Mängel regten Initiativen, Forderungen, Gesellschaftstheorien und eine grundlegende Systemkritik an. In der Zukunft lagen Hoffnungen. Die Erkenntnis tatsächlicher oder vermeintlicher Mißstände führte nicht zur Resignation, sondern zur Aktion. Der Veränderungswille erlahmte dann, jedenfalls in der öffentlichen Auseinandersetzung. Reformvorstellungen mußten sich mehr und mehr nach dem Raster einer horizontlosen Denkungsart messen lassen: dem Machbaren. Zielen und Werten kam immer mehr die Qualität nur noch des Anstoßes, nicht mehr des letzten und entscheidenden Kriteriums zu. An ihre Stelle rückte das Machbare. Die Plätze der Propheten wurden von den Machern eingenommen.

Realismus, Augenmaß, aber auch das Augenmerk fürs eigene individuelle Wohl traten weitgehend an die Stelle einer teils überzeugenden, teils überzogenen Gesellschaftskritik. Wie immer man die Vorgänge bewerten will: Die großen Themen Krieg, Emanzipation, Kapital wurden zu Alltagsthemen abgeschwächt und weitgehend in die Obhut von Zuständigkeitsbesitzern gelegt. Auch die Bürgerinitiativen – so verdienstvoll sie im einzelnen auch sein mögen – richten ihren Blick zumeist nicht auf das Ganze, sondern verfolgen Spezial- und nicht Generalthemen, vertreten zu einem großen Teil Individualinteressen. Der Verdruß an der staatlichen Bürokratie, an etablierten Parteien kommt ihnen zugute. Ihre Gesellschaftskonzepte, sofern es sie gibt, sind in der Bevölkerung jedoch kaum thematisiert. Kurzum: Gesellschaftliche Aufgaben sind weitgehend, und dies mit unguten Gefühlen, zuständigkeitshalber delegiert, aber nicht mehr wie vor zehn

Jahren als Themen, die alle angehen, im Bewußtsein der Öffentlichkeit. Auch wegen der Komplexität der Sachfragen gehen die Entscheidungskompetenzen de facto immer mehr von demokratischen auf bürokratische Institutionen über, was auch mit einem Rückzug des Individuums ins Private zusammenhängt.

*Die vierte Notiz:* Allzu privates Harmoniestreben gefährdet die Suche nach dem Glück.

Nachdem die Expansion wirtschaftlicher Prosperität, die Orientierung an umfassenden Sinnkonzepten und die Betroffenheit des einzelnen von Konflikten und Aufgaben der ganzen Gesellschaft fragwürdig geworden und in den Hintergrund getreten sind, wird heute dem privaten Bereich besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht. Einerseits befreit sich der einzelne damit von mancherlei gutgemeinten Versuchen der Fremdbestimmung durch Gesellschaftspolitik und Ideologien; andererseits birgt die Rückwendung auf das Ego neue Gefahren in sich. Emanzipation wird zur Individualkategorie, und Emanzipationschancen hängen von der mehr oder weniger zufälligen gesellschaftlichen Position des einzelnen ab. Die Tendenz, Probleme nicht aufzugreifen, sondern durch Nichtbeachtung reduzieren zu wollen, nimmt zu; psychologisch gesehen ein Verdrängungsprozeß. Ein solches Streben nach Harmonie gefährdet die Suche nach dem Glück; es tendiert dazu, sich aufs Einfache und Leichte zurückzuziehen, Problemen auszuweichen, kurzum, in sich selbst zu flüchten, wohingegen das Standhalten und Handeln den größeren Preis erringen könnte. Sich selbst nach seinen Möglichkeiten zu pflegen, Probleme kokett und narzißtisch zu beweinen, Möglichkeiten aber nicht zu erweitern, läßt den auf sich allein zurückgebogenen Menschen nur im Kreise vorwärts- aber nicht weiterkommen.

*Die fünfte Notiz:* Drei Generationen leben in drei Welten.

Die Verbindungen zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft sind – gerade bei Randgruppen und Minderheiten – schwächer geworden. Begibt sich schon der einzelne, wie vorhin gezeigt, in eine stärkere Distanz zur Gemeinschaft, von der er im wesentlichen Dienstleistungen erwartet, der er sich seinerseits durch Steuer und Abgaben bereits hinreichend verpflichtet weiß, so gilt dies in stärkerem Maße noch für jene, die die materiellen Kriterien der Integration in die Gesellschaft – Berufstätigkeit, Leistung, Einkommen – kaum oder gar nicht erfüllen. Die älteren Menschen sind zwar weitgehend versorgt, aber doch auch unbeachtet oder in Seniorenclubs untergestellt.

Die jüngeren Menschen setzen sich mit den materiellen Integrationskriterien, soweit sie sie nicht übernehmen, kaum noch kritisch auseinander, sondern sehen sich vielfach gezwungen, ihnen auszuweichen. Nicht Protestdemonstrationen, sondern die lautlose Klage der Drogenkonsumenten, der Sektenanhänger, der jugendlichen Alkoholiker, nicht die Konfrontation, sondern die Resignation ist

das Symptom der Wachstumskrise, überspitzt: Statt verletzender Pflastersteine gegen das Etablierte verwenden viele schleichendes Gift gegen sich selbst. Es zeigt sich: Der offene Konflikt fordert mehr zur Integration heraus als die stille Verweigerung, die nur in ihren Phänomenen, nicht in ihrer Auswirkung unpolitisch ist. Die Mauern zwischen den Sprach-, Denk- und Gefühlswelten der älteren, der berufstätigen und der jüngeren Generation wachsen. Die Kommunikationskrise zwischen den einzelnen und den Generationen könnte zu einer tiefgreifenden Gesellschaftskrise werden, vielleicht weniger zu einer brutal manifesten als zu einer stillen, schmerzenden und zersetzenden.

Diese fünf Notizen können nicht mehr als subjektive Beobachtungen sein. Sie stehen zur Diskussion, Kritik und Modifizierung an. Ihr vielleicht eher pessimistischer Grundton scheint mir nicht repräsentativ zu sein für unsere Zeitsituation überhaupt. Denn ein breiter Konsens über Grundwerte in abstracto, eine solide wirtschaftliche und soziale Struktur, die grundsätzliche Verhandlungsbereitschaft gesellschaftlicher Gruppen untereinander bilden immer noch eine tragfähige Grundlage zur Lösung von Gemeinschaftsaufgaben. Wenn wir aber nach dem *Programmauftrag des Rundfunks* fragen, muß es, wie mir scheint, vor allem darum gehen zu zeigen, wo besondere Herausforderungen für die Medien liegen, welche Probleme vorrangig mit geistiger Auseinandersetzung und sozialer Kommunikation zusammenhängen, um dann zu fragen, welche Akzente sich daraus für die Programmgestaltung ergeben.

## Das Ziel: ein vielfältiges und anregendes Kulturmedium

Ob der legendäre Dr. Eisenbart in der ihm eigenen Genialität ein Allheilmittel wüßte, können wir ihn nicht mehr fragen. Vereinzelt preisen Marktschreier Wässerlein an, die die Welt kurieren. Dabei handelt es sich meist nicht um Arzneien, sondern um Kosmetika, oft jedoch mit toxischen Nebenwirkungen. Mitunter raten Heilpraktiker eine strenge Diät an, zu deren Vorschriften auch die Fernsehabstinenz zählt. Wer den Auftrag hat, Fernsehen nicht abzuschaffen, sondern Programme zu machen und besser zu machen, kann sich nicht mit Askeseappellen aus der Affäre ziehen, sondern muß sein Augenmerk auf das Angebot richten. Wie ein schlechtes Fernsehen nicht die Wurzel allen Übels ist, so wendet ein gutes Programm auch nicht das Unheil ab. Das Fernsehen leistet einen Dienst, einen Beitrag unter vielen, unter so vielen, daß von einer Aufzählung abgesehen werden muß.

Wie kann der Programmauftrag zeitbezogen verstanden werden? Mit welchem Akzent sollten Programmgestalter Gesetz und Richtlinien heute interpretieren? Welchen Dienst kann das Fernsehen in unserer heutigen Zeit leisten? Ich meine, es sollte sich als ein vielfältiges und anregendes *Kulturmedium* ver-

stehen und profilieren. Nicht ausreichend wäre es, lediglich eine Widerspiegelung vorherrschender Tendenzen oder ein technisch verfaßtes Forum anbieten zu wollen. Andererseits besitzt das Fernsehen selbstverständlich weder das Recht noch die Fähigkeit, Präzeptor, Pädagoge oder gar Therapeut der Nation zu sein.

Ein Kulturmedium Fernsehen versteht sich allerdings auch als Kulturfaktor. Es ist nicht unerheblich, ob der Bildschirm nur den bekannten Alltag reproduziert oder nur unerreichbare Scheinwelten vorgaukelt, oder ob er erreichbares Neues, aktuelle Nöte und wirkliche Lebensmöglichkeiten des Menschen verständlich und ansprechend darstellt.

Unter technischen und kommunikationswissenschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet, trifft die Bezeichnung Massenmedium für das Fernsehen voll zu. Seine Inhalte bringt es dem Zuschauer aber recht individuell, in der Regel im Familienkreis entgegen. Zwei bis drei Stunden täglich erfährt der Zuschauer sich und seine Welt überwiegend vermittels des Fernsehprogramms – eine zu lange Zeit, um sie bedenkenlos oder unbedacht zu verschenken. In dieser Zeit kann das Fernsehen vieles zeigen, aber auch vieles verschweigen, zur Verarmung und zur Bereicherung des Lebens, der Kultur beitragen. Der Mensch verschafft sich einen Kulturraum zu seinem Nutzen, aber auch zu seinem Vergnügen, zur Abwehr von Gefahren, aber auch zum Genuß der Natur und seiner eigenen Schöpfungen. Das Fernsehen sollte viel davon zeigen und einiges dazu beitragen.

Ein vielfältiges Programm, das nicht ausschließlich die herkömmlichen Erwartungen von Mehrheiten erfüllt, sondern inhaltlich wie strukturell in der Lage ist, Neues zu bieten, kann unsere Kultur nicht nur durch das Programm selbst bereichern, sondern ihr auch durch Anregungen, die der Zuschauer erfährt, neue Impulse geben. Mit einem Programm auf der Suche nach dem Neuen, dem Möglichen und dem Schönen, mit einem vielfältigen Programm, informierend, bildend und unterhaltend, das Neugier weckt und ab und zu auch mit Unerwartetem überrascht, das sich über Probleme nicht ausschweigt, sondern sie aufgreift, kann das Kulturmedium Fernsehen zu einem belebenden Kulturfaktor werden, der lebendige Kommunikation hervorbringt.

Ein solches Fernsehideal könnte helfen, einige Gegenkräfte gegen die vorhin in den fünf Notizen beschriebenen Tendenzen von der Zukunftsangst bis zur Vereinzelung zu mobilisieren. Zur Vielfalt des Programms stelle ich einige Thesen zur Diskussion, bevor ich am Schluß auf die Vielfalt der Programme und damit auch auf die Frage der Koordinierung zu sprechen komme.

## Drei Anforderungen an das Programm: Unterhaltung, lebensnahe Themen, lebendige Formen

1. Wenn das Fernsehen ein vielfältiges und anregendes Kulturmedium sein will, muß es zuerst eine Qualität hegen und fördern, die manchem Kulturkritiker verdächtig sein mag, die aber mit Kulturschaffen gleichwohl stets eng verbunden ist: die *Unterhaltung*. Damit meine ich auch die gefälligen und entspannenden Angebote von Spielen, Shows, Serien – Lockerungsübungen für das Gemüt, wenn sie gut gemacht sind, und treue Gefährten am Feierabend. Daneben geht es aber – und zwar grundsätzlich auch in ernsten, problemschwangeren Sendungen – um eine publikumsbezogene Qualität des Programms allgemein, die jeder zwar spürt oder vermißt, die aber schwer zu beschreiben ist. Vielleicht könnte man die Unterhaltung als eine autonome Qualität sinnlicher Eindrücke, emotionaler Bewegungen und intellektueller Betätigungen auffassen, die sich unabhängig von deren Zweck ausschließlich am Erleben dieser Vorgänge selbst bemißt.

Wenngleich Unterhaltung zu Zwecken dienen kann oder Botschaften unterhaltsam vorgetragen werden können, ist Unterhaltung in sich zweckfrei – ein Erlebnis, das die Vergewisserung und den Genuß des eigenen Seins unmittelbar und unreflektiert gewährt. Selbsterfahrung auch als Unterhaltung, Kontakt zum Schönen auch als Unterhaltung, Tätigwerden auch als Unterhaltung anzusehen, verneint nicht den Ernst des Lebens, sondern die Humorlosigkeit, enthüllt die bunte, menschliche Seite eines mit verstaubten Assoziationen verunstalteten Kulturverständnisses, das auf viele abstoßend wirkt und ihnen zu Unrecht Kulturbarrieren statt Brücken zur Kultur baut. Denn Spaß darf sein.

2. Als Folgerungen aus den Notizen über Zukunftsangst, Sinnkrise, Abwendung von verbindlichen und verbindenden Aufgaben, Rückzug ins Private und Desintegration der einzelnen und der Generationen ergeben sich Aufgabenstellungen für den *Inhalt der Programme*, auch diese wieder ohne Anspruch auf Vollständigkeit genannt.

a) Trotz einer gewissen Konfliktmüdigkeit sollte das Fernsehen auf die Behandlung von *Konflikten*, auch im nicht-tagesaktuellen Programm, nicht verzichten. Freilich muß auch das integrative Element dabei zum Tragen kommen, indem deutlich wird, daß Probleme Aufgaben sind, die nicht durch Larmoyanz oder absolute Idealvorstellungen aus der Welt zu schaffen sind. Zu Lösungsversuchen und Aktivität zu ermuntern, sollte uns noch besser als bisher gelingen. Dazu kommt es darauf an, sogenannte Verhältnisse und Umstände nicht in abstracto zu denunzieren oder zu mystifizieren, sondern den Sitz im Leben, den Ansatzpunkt im Alltag, aufzuzeigen.

b) Dies auch deshalb, um dem einzelnen zu zeigen, was sein privates Leben mit gesellschaftlichen Konflikten zu tun hat. Am Echo und an den Einschalt-

quoten verschiedener „Fernsehspiele der Gegenwart" sehen wir, daß der Kontakt zum Zuschauer dort gelingt, wo ein betroffener Mensch gezeigt wird, mit dessen Lage sich der Zuschauer zu identifizieren vermag. Dies verlangt: Mut zum Exemplarischen, das nicht repräsentativ sein muß, Sinn für die persönliche Betroffenheit, der die strukturellen sozialen Bedingungen nicht verleugnen muß.

c) Unsere Zukunft und deren Heil oder Fluch entscheidet sich im Weltinnenraum. Im übernationalen Bereich liegen die größeren Aufgaben, auch wenn bei uns noch die eine oder andere gewichtige Einzelfrage der Antwort harrt. Der *Weltmaßstab* gilt für Politik, Ökonomie und Ökologie. Zwar versiegen für gewöhnlich Interesse und Betroffenheit mit der Entfernung zum Ort des Geschehens; das Fernsehen täte gut daran und wäre in gewissen Grenzen auch in der Lage, gerade im Fernsehspielbereich, den Zuschauern das Entfernte nahezubringen. Die eigene Not in unserem Land ist marginal im Vergleich zu der Mehrzahl der anderen Länder. Auch hier lassen sich nationale Aufgaben zeigen, für die einzutreten sich lohnt und die unserem Weg in die Zukunft mehr Sinn geben als die schiere Erwartung des Rentenanspruchs.

d) Die *ältere Generation* und die *jüngere* verdienen im Fernsehprogramm noch mehr Beachtung, als sie derzeit durch Jugendleisten, Altenmagazine und eine Reihe von Fernsehspielen erfahren. Vorschul- und Schulkinder erhalten vielfältige Angebote, weniger die Jugendlichen und Heranwachsenden. Zu den Altersgruppen, deren Verbindungen zur Berufstätigengesellschaft und in der Regel gleichzeitig zur Familie schwach entwickelt sind, und die sich im Umbruch, in einer Integrationskrise befinden, gehören diejenigen, die sich gerade anschicken, in das Berufsleben einzutreten, und diejenigen, die sich daraus verabschieden oder verabschiedet haben. Die Probleme, die an diesen Bruchstellen entstehen, stellen die Humanität unserer Gesellschaft auf die Probe, zeigen aber auch dem einzelnen Wirkungsmöglichkeiten in seinem unmittelbaren Lebenskreis. Je konkreter dies gelingt, desto mehr wird das Medium anregen und den Blick für interessante Aufgaben öffnen.

e) Eine letzte inhaltliche Anmerkung: Auch heute lassen sich die Spuren von *Sinnerfahrungen* und Glückssuchern ausmachen. Das reicht vom kleinen Glück der Freundlichkeit bis zum großen Liebesglück, von der Verliebtheit ins Hobby bis zum Engagement für große Aufgaben. Wir sollten eine verständlicherweise gerade bei sensiblen, kreativen Menschen weit verbreitete falsche intellektuelle Scheu überwinden und nicht nur kritikwürdige Zustände, sondern auch positive Beispiele, nicht nur Krankheitssymptome, sondern auch Heilungsprozesse, nicht nur bedrückende Entstellungen, sondern auch beglückende Schönheit mit den Mitteln des Mediums zu Gesicht und Gehör bringen und dies als eine legitime Aufgabe ansehen. Auch das gehört zu einer umfassenden Information über die Wirklichkeit, und dies wäre nach meiner Beobachtung auch unter den Kri-

terien der Fernsehkritik eines, das einer klaren Ausarbeitung und einer stärkeren Beachtung würdig wäre.

3. Auch in seinen Formen kann das Fernsehen noch lebendiger und lebensnäher werden. Fünf Ansätze zugunsten anregender und vielfältiger *Programmformen* lassen sich heute schon beobachten und wären weiterzuentwickeln:

a) Die technische Perfektion einer makellos gelungenen Sendung, die Glätte der vorgefertigten und nachbearbeiteten Studioproduktion fasziniert immer weniger. Nicht, daß sie abzuschreiben wäre: die Illusion, das gekonnt dargebotene künstliche Spektakel, die durchgearbeitete und ausgereifte Inszenierung bleiben gültige und legitime Ziele von Fernsehproduktionen. Aber nicht nur das Ausgefeilte interessiert; das *Improvisierte* besitzt einen eigenen Charme, spricht durch seine Lebendigkeit an, sein Wert wird durch eine Panne nicht gemindert. Die Faszination der Spontaneität, des Augenblickseinfalls bereichert das Programmerlebnis auf ihre Art und wird vom Zuschauer auch zunehmend goutiert – im Ergebnis ein Plädoyer auch für die kleine, risikobereite, nicht die gesamte technische Perfektion ausschöpfende Programmform, für einen Spielraum im Programm.

b) Dazu gehören namentlich *Live-Sendungen,* die für den Zuschauer nach allen Erfahrungen eine besondere Erlebnisqualität besitzen, die seine Gefühle verstärkt zum Miterleben anregen, ihn gewissermaßen ins Geschehen und ins Lampenfieber einbeziehen. Solcherart Aktivierung bleibt selbstverständlich indirekt, weil vermittelt, aber sie weist in die richtige Richtung.

c) Ein nächster Schritt in diese Richtung müßte ein weiterer Schritt zum Zuschauer hin sein – im buchstäblichen Sinn des Wortes. Wer auf der Internationalen Funkausstellung in Berlin war, hat auch 1979 wieder erlebt, daß sowohl für das anwesende als auch für das Publikum am Bildschirm das *Fernsehen vor Ort* nicht nur neue, lebendige Programmformen zu entwickeln vermag, sondern auch die unvermeidbare Sterilität der Studioatmosphäre überwinden kann.

d) Die *Präsentation* des Programms und die *Sendefolge* werden sich zu spontaneren und aktuelleren Formen hin entwickeln müssen, die Überraschungen nicht ausschließen. Das vielfältige Gesamtprogramm bedarf einer lebendigen Präsentation, wobei die herkömmlichen Zuschauererwartungen – Pünktlichkeit, Einhalten des ausgedruckten Sendeablaufs – durch neue Kooperationsformen von Programmpresse und Sendeanstalten zu befriedigen sind. Programmplanung und Programmpräsentation werden verstärkt Zielgruppen auf sie interessierende Programme aufmerksam zu machen haben, um dem falschen Eindruck zu begegnen, auf allen Terminen wiederhole sich bereits Bekanntes, das Programm insgesamt sei eine ewige Wiederkehr des Gleichen.

e) Dazu muß auch die begonnene Praxis, *Programmschwerpunkte* zu setzen, fortgeführt werden. In diesem Zusammenhang tun sich neue Aufgaben für die Koordinierung zwischen den Programmen von ARD und ZDF auf.

## Der Zweck des Wettbewerbs: nicht Vielzahl, sondern Vielfalt der Programme

Mit der Gründung des ZDF wurden dem Fernsehprogramm der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten zwei Aufträge zur Programmvielfalt gegeben: einerseits sollten die voneinander unabhängigen Systeme in einen inhaltlichen Qualitätswettbewerb treten, andererseits wurden sie insofern zu einer Wettbewerbsbeschränkung verpflichtet, als sie inhaltlich verschiedene Programme anbieten sollen. Letzteres bedeutete, Gleiches nicht zur gleichen Zeit senden. Dies ist das bis heute überkommene Koordinationsverständnis. Die Dritten Programme, die sich einer solchen Pflicht von Anfang an nicht unterzogen, trugen zunächst gleichwohl zur Vielfalt der Programme bei, indem sie nicht alle Inhalte der sogenannten Vollprogramme ein drittes oder viertes Mal reproduzierten, sondern mit den besonderen Zielrichtungen Bildung, Minderheiten, Experimente und Regionalität inhaltliche Lücken ausfüllten.

Seit einiger Zeit gehen manche Dritte Programme von diesem Konzept ab und richten ihr Augenmerk offenkundig vorrangig darauf, punktuell Programm*schema*lücken zu füllen, sprich: breite, attraktive Unterhaltungsangebote, insbesondere Spielfilme, dort zu plazieren, wo ARD und ZDF das große Publikum nicht vollends an sich ziehen. Damit wurde eine Richtung eingeschlagen, die in den nächsten Jahren durch weitere Programmanbieter gewiß weiter beschritten und verstärkt werden wird, nämlich, zwar die Zahl der Programme zu erhöhen, aber nicht unbedingt die inhaltliche Vielfalt der Nutzung zu vermehren. Einige Beobachtungen sprechen im Gegenteil dafür, daß eine Vielzahl von sogenannten Vollprogrammen in Angebot und Nutzung eine Konzentration auf wenige Programmformen und -inhalte mit sich bringt. Je mehr sich diese Tendenz verstärkt, desto mehr müssen ARD und ZDF über neue Formen der Koordination nachdenken; denn die Effektivität der herkömmlichen Schemaabsprachen für eine Vielfalt der Programme nimmt dann immer mehr ab.

Eine gewissermaßen zeitlose Formulierung des Programmauftrags des öffentlich-rechtlichen Rundfunks lautete: „Das Programm soll umfassend informieren, anregend unterhalten und zur Bildung beitragen." Daraus folgt die Verpflichtung zur Vielfalt im Sinn einer pluralen Programmgestaltung. Aus der zeitbezogenen Interpretation dieses Auftrags erwuchs die Forderung nach im weitesten Sinne kultureller Anregung und Vielfalt. Eine solche Vielfalt läßt sich grundsätzlich nicht herstellen, wenn die größtmögliche Sehbeteiligung als einziges oder auch nur ausschlaggebendes Programmkriterium herangezogen wird. Dies wäre aber in einem rein kommerziell ausgerichteten Fernsehen in privater Trägerschaft der Fall, selbst wenn ihm in politischer Hinsicht ein Pluralitätsgebot auferlegt werden würde. (Über Mischformen zwischen privater und öffentlich-rechtlicher Programmträgerschaft wäre am konkreten Modell zu reden.)

Die öffentlich-rechtlichen Anstalten können und müssen es sich demgegenüber leisten, nicht nur die in Einschaltquoten manifesten mehrheitlichen Zuschauererwartungen zu befriedigen, sondern auch Low-Rating-Programme in angemessenem Umfang auf Dauer anzubieten, und zwar sowohl um Minderheiteninteressen und -probleme zu berücksichtigen und damit einen Beitrag zur Integration der Gesellschaft zu leisten, als auch um neben der Erwartung die Überraschung, neben dem Gewohnten das Ungewohnte, neben dem Gekonnten das Experiment als Momente der Vielfalt und Anregung vorzustellen.

Wenn die geläufigen Schemaabsprachen eines Tages nicht mehr erfolgreich sein sollten, werden die öffentlich-rechtlichen Anstalten darüber nachzudenken haben, welche neue Formen der Koordinierung im Sinn der Programmvielfalt an ihre Stelle treten könnten. Dazu nur einige wenige konkrete Andeutungen:

1. Eine weitere Vermehrung der *Spielfilmtermine* beispielsweise brächte dem Zuschauer kaum einen erfahrbaren Vorteil, wohl aber zwei Nachteile: die begrenzte Zahl der für das Fernsehen verfügbaren Filme würde rascher verbraucht, das heißt mehr Wiederholungen, und ein Überangebot würde verstärkt zu jenem schon heute oft beklagten Verdruß führen, daß nicht alles gesehen werden kann, was gesendet wird, nicht nur, aber auch wegen der dann unvermeidbaren Fälle gleichzeitiger Ausstrahlung. Hier könnte Koordinierung bedeuten, im Interesse des Zuschauers eine Absprache aller Programme über die Zahl der Spielfilmausstrahlungen herbeizuführen.

2. Ähnliches gilt für *Kaufserien,* darunter Krimis, und für die sogenannte große Unterhaltung, die nur so lange groß bleibt, wie sie „Spitze" ist; einen unentwegten Spitzentanz durchs Programm wird der Zuschauer nicht mehr als solchen empfinden, abgesehen davon, daß die guten Entertainer und die tragenden Startalente nicht wie Regen vom Himmel fallen.

3. Eine Absprache über ein Mindest-Zeitbudget für *politische und kulturelle Sendungen* im engeren Sinn, auch über Experimentierfelder – dies gibt es bisher nur für die koordinierungspflichtige Zeit und nur zwischen dem ARD-Gemeinschaftsprogramm und dem ZDF im Programmschema – würde dem Wettlauf um die höchste Einschaltquote Grenzen setzen und den weitgehenden Verlust dieser Programme, der aus einer unbeschränkten Konkurrenz zwangsläufig folgte, verhindern. Eine solche Verabredung müßte auf Zeit getroffen und regelmäßig auf ihren Effekt hin überprüft werden.

4. Mehr und mehr werden die Fernsehanstalten über jeweils einen oder einige Tage hin *Programmschwerpunkte* wechselnder Art setzen, um den fälschlich als Einerlei empfundenen Programmablauf zu durchbrechen und dem Zuschauer das Angebot transparenter und zugänglicher darzustellen. Auch die Abstimmung von Art und Terminierung der Programmschwerpunkte könnte ein Baustein für ein neues Konzept der Koordinierung sein. In diese Überlegung sollten auch Absprachen über die Gestaltung des Sommerprogramms einbezogen

werden. Es ist für den Zuschauer mit Recht unbefriedigend, wenn im Juli/August auf allen Kanälen (wie im übrigen auch bei der Illustrierten-Presse!) eine allgemeine Verschnaufpause eingelegt wird, während wiederum alle Programmveranstalter beispielsweise im Dezember/Januar den Zuschauer mit einem Überangebot attraktiver Programme bedrängen.

Mit diesen Hinweisen habe ich nun schon in die Zukunft ausgegriffen, während die Gegenwart bereits hinreichend Veranlassung bietet, daß wir uns mit dem Thema der Koordinierung des heutigen Programms befassen. Aber auch dafür ist es wichtig, festzuhalten, welchem Programmauftrag die Koordinierung dienen soll und daß Status und Modus quo der Koordinierung nicht deren einzig mögliche Form sind, wie wir leicht anzunehmen geneigt sind, da sich die Schemaabsprachen über Jahre hinweg als sinnvolles Instrument gemeinsamer Programmplanung erwiesen haben. Koordinierung schließt den Wettbewerb nicht aus, sondern ermöglicht gerade einen vielfältigen Wettbewerb, indem sie Regeln zugunsten der Programmvielfalt aufstellt, auf denen ein sinnvoller Wettbewerb um inhaltliche Qualität wie um Zuschauergunst aufbaut. Die Programmkoordinierung ist eine Art Kartellrecht zugunsten der Zuschauer und der Programmvielfalt.

Im Irrtum befindet sich demgegenüber, wer glaubt, eine größere Anzahl konkurrierender Programme bewirke eine größere Programmvielfalt. Dies trifft erst recht nicht zu, wenn nicht das Programm, sondern dessen wirtschaftlicher Ertrag zum Erfolgskriterium erhoben wird. Im übrigen wird eine große Zahl von Programmen tendenziell die gesellschaftliche Integrationskraft des Mediums schwächen, die Vereinzelung des einzelnen wie von Minderheiten fördern, das Aufkommen von Gesprächen über das Programm, die Anregung personaler Kommunikation durch Massenkommunikation behindern.

Die medienpolitische Diskussion in der Bundesrepublik ist in eine Krise geraten, die eine Krise der gesellschaftlichen Kommunikationsstrukturen nach sich ziehen kann, wenn sie nicht bald überwunden wird. Der Staat, in persona: die Politiker sehen sich heute in der seltenen und von dem einen oder anderen als glücklich empfundenen Lage, wirtschaftliche und politische Privilegien verteilen zu können. Vormals waren es Schürf- und Fischereirechte, heute sind neue Kommunikationstechnologien zu vergeben. Wenn in der medienpolitischen Auseinandersetzung der Privilegienstreit weiterhin die Oberhand behält, wenn die Probleme der medialen, gesellschaftlichen und personalen Kommunikation nicht ernsthaft und sachkundig öffentlich erörtert werden, dann wird der Zuschauer nicht den Gewinn, sondern allenfalls einen Trostpreis davontragen.

*Walter Kern SJ*

# Was ist Ideologie?

Ist das Christentum eine Ideologie? Die naheliegende Fragestellung, ob es *nur* eine Ideologie sei, würde bereits eine Vorentscheidung treffen darüber, was das Wort „Ideologie" denn eigentlich besage. Der allgemeine Ideologiebegriff ist nämlich nicht weniger vieldeutig und umstritten als das, was im einzelnen als Ideologie proklamiert oder denunziert wird. Die ältere Forderung nach Entideologisierung wurde in den letzten Jahren weithin abgelöst durch den neuen Appell zur Reideologisierung. Die negative Wertung des Wortes schlug in Parteitagsreden und Zeitungsartikeln um in positive Affektbesetzung. Dabei verbirgt sich hinter demselben Sprachgebrauch oft ein verschiedenes Sachverständnis. Wer etwas ausmachen will über das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Ideologien der Gegenwart, wird sich zunächst um eine Vorverständigung über Ideologie bemühen müssen. Dazu kann ein kurzer Rückblick auf die Begriffsgeschichte nützlich sein. Aus ihr soll ein begründeter Vorschlag für eine bestimmte, eindeutige Verwendung dieses Schlagwortes unserer Zeit gewonnen werden.

## Kleine Geschichte des Ideologiebegriffs

Die Sache Ideologie selbst ist viel älter als die sprachliche Bezeichnung dafür. Ideologiekritik ist charakteristisch für Aufklärungsbewegungen. Im europäischen Kulturkreis tritt eine solche erstmals mit den griechischen *Sophisten* auf (5./4. Jahrh. v. Chr.): Kritias erklärt, die Herrscher hätten die Götter als eine Art Superpolizisten zur leichteren Unterdrückung der Beherrschten erfunden. Nach Kallikles setzten diese eine Gegenideologie durch, nämlich das Prinzip der Gerechtigkeit, dem sich die Regierenden ihrerseits unterwerfen mußten. Beide Male ist ein Gruppeninteresse am Werk; es benutzt eine Wahrheitsüberzeugung (nach sophistischer Auffassung:) betrügerisch als Machtinstrument. Ideologiekritik erscheint demnach im vorchristlichen Altertum als noch ziemlich naive Betrugstheorie. Mit der Entstehung des *Christentums* verbindet sich die Kritik an der altisraelitischen Religion, an selbstgerechtem Gesetzesverständnis und heuchlerischem Phärisäertum. Die Frage ist offen, ob jüdisch-christliche Religiosität, etwa als sublime Gewissensreflexion, ideologisches Verhalten im Sinn nicht nur der (betrugstheoretischen) Fremd-, sondern auch der

Selbsttäuschung sowie die Kritik daran erst ermöglicht hat. Zur Ideologie würde danach gehören die Verschleierung des Eigeninteresses vor sich selbst. Auf Grund der vorangegangenen Selbsttäuschung kann der Ideologe auch die Täuschung der andern, seiner Gesprächspartner, besonders wirksam durchführen: er überredet mit Überzeugung.

Ausdrückliche Theorien in Richtung Ideologiekritik bringt die Neuzeit hervor. *Francis Bacon* (1561–1623) will die wissenschaftliche Forschung neu begründen, indem er die Quellen des Irrtums aufdeckt. Er zählt vier Arten von „Idolen" – Trugbildern – auf, denen die Leute zu verfallen pflegen (indem sie zum Beispiel an dem Vorurteil festhalten, daß die Sonne sich um die Erde drehe): entweder aufgrund der allgemein-menschlichen Erkenntnisorganisation (das sieht man ja!) oder der öffentlichen Meinung (alle sagen das so!) oder einer Schultradition (die Autorität des Ptolemäus steht dafür!) oder eines individuellen Faktors (mein Kollege kann nicht recht haben!). Man sieht: Die Täuschungsgründe sind bei F. Bacon sehr verschiedenartig. Sie scheinen einen allgemeinen Ideologieverdacht zu rechtfertigen, gegen den der wissenschaftliche Fortschritt nur schwer aufkommt.

Spezifischer ist die Kritik der Vorurteile in der *französischen Aufklärung* des 18. Jahrhunderts. Das Interesse verlagert sich von den Naturwissenschaften auf Staat, Geschichte und Wirtschaft. Die Kritik (auch dieses Wort wird jetzt gebräuchlich) zielt vor allem auf die sozialen und politischen Verhältnisse: „Unsere Ideen sind notwendige Konsequenzen der Gesellschaften, in denen wir leben" (der Grundgedanke der marxistischen Ideologiekritik!). „Die Vorurteile der Großen sind die Gesetze der Kleinen."[1] Die Menschen, von Natur intolerant, lösen fast alle Probleme der Moral und der Politik nicht durch den Verstand, sondern durch die Gewalt; und sie bedienen sich dabei der Religion, die dem Staat dient.

Das Wort „Ideologie" führt erstmals 1796 *Antoine Destutt de Tracy* ein[2]. Seine Ideenlehre will, als ein Teil der Zoologie (!), den ganzen Bewußtseinsinhalt der Menschen zurückführen auf ihre Empfindungen. Sie soll die gültige Wissenschaft vom Menschen liefern als Grundlage eines umfassenden Erziehungssystems. Ihr Ziel ist die Emanzipation des gesamten gesellschaftlichen und staatlichen Lebens vom Joch der Vorurteile. Ideologie also als Programm der praktischen Aufklärung. Insofern ein universaler Erkenntnisanspruch tatsächlich doch einseitig auf eine partikuläre Basis (den Empfindungs- und Triebhaushalt des Menschen) rückbezogen wird, steckt in dieser „Ideologie" über den unmittelbaren Wortsinn hinaus die von der späteren Ideologiekritik entdeckte Spannung von Allgemeinem und Besonderem. Bekannt wurden die „Ideologen" durch die vordergründig argumentierende Kritik *Napoleons*. Für den Realpolitiker waren sie wirklichkeitsfremde Phantasten, ihre Wirkung aufs öffentliche Leben hielt er für zersetzend. Durch das 19. und bis ins 20. Jahr-

hundert zieht sich das durch Napoleon programmierte Für und Wider, wobei deutsche Gelehrte sich oftmals für die Verteidigung des Ideellen entschieden.

Am stärksten wurde der Sprachgebrauch maßgeblich, den *Karl Marx* um 1845–1850 mit dem Wort „Ideologie" verbunden hat. Marx schreibt der Ideologie eine bezeichnende Funktion im System des Historischen Materialismus zu: Der ideelle Überbau – zu dem politische Verfassung, moralische Auffassung, Religion, Philosophie usw. gehören – reflektiere die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen, ökonomischen Basis. Das Bewußtsein werde bedingt und bestimmt durch das Sein. Die Ideologie solle in der kapitalistischen Klassengesellschaft die bestehenden Eigentumsverhältnisse stabilisieren (zum Beispiel durch den Appell an ewige sittliche Werte oder göttliche Gebote). Sie mystifiziere das Unrecht. Das in einer bestimmten Klassensituation faktisch Geltende werde unter der Hand aufgewertet zum an sich zeitlos und unbedingt Gültigen. Die Ideologie der Klassengesellschaften ist somit „falsches Bewußtsein" (F. Engels, 1893). Marx' Kürzestformel: Ideologie hat „ein besonderes Interesse als allgemeines . . . darzustellen" [3].

Dabei betrachtet Marx die Ideologie nicht einfach naiv als absichtliche Erfindung ihrer Nutznießer; sie wird vielmehr mit innerer Notwendigkeit von dem betreffenden System selber hervorgebracht. Die Religion zum Beispiel ist „Opium des Volks" (nicht nur betrugstheoretisch wie bei Lenin „Opium für das Volk", das die Priester im Dienst von Zar und Adel verabreichten); das heißt: sie hat sekundär auch einen Protestcharakter und eine wohltätig-betäubende Wirkung unter den gegebenen Verhältnissen, wie sie nun einmal sind – aber eben diese Verhältnisse sollen nicht sein! Indem die Ideologiekritik die dem System eingeborene Verschleierung der Unterdrückungsverhältnisse entlarvt, zielt sie auf die Veränderung des Bestehenden, auf revolutionäre Praxis. Im Programm der Weltrevolution, die nach Marx' Meinung das vollends verelendete Proletariat vollstrecken wird, hat also die Kritik der Ideologie im *negativ*-wertigen Sinne als *falsches Bewußtsein* ihren Ort und ihre Aufgabe.

Das spezielle Problem, warum Marx das Gesamt der Ideen des Überbaus als Ideologie bezeichnet, erklärt sich aus Marx' Beurteilung der Religionskritik Feuerbachs: Dessen Lehre (-logie) von den religiösen Ideen, als Projektionen der menschlichen Wünsche, sieht die Selbstentfremdung des Menschen begründet in der Religion und meint mit dieser auch jene aufheben zu können, statt tiefer zu loten bis zu den Eigentumsverhältnissen. Weil sie, sozusagen durch wirkungslosen Kampf an der falschen Front, die bestehenden bourgeoisen Verhältnisse geradezu bestätige, ist sie ideologisch im negativ-Marxschen Sinn. Das scheint Marx veranlaßt zu haben, alle Ideen als Ideologie zu traktieren.

Neben dem negativen Ideologiebegriff tritt jedoch bei Marx und bei den Marxisten bis heute ein zweites, *positives* Wortverständnis: Ideologie als *wahre Weltanschauung*. Dazu wird die Ideologie dann, wenn sie nicht mehr

Klassenverhältnisse reflektiert, sondern Ausdruck der vollendeten klassenlosen (!) Gesellschaft der Zukunft sein wird. Insofern die marxistische Doktrin (Frage: wie kann sie das?) diesen Zukunftszustand theoretisch vorwegnimmt, ist sie – und sie allein – das wahre Bewußtsein des Menschen über sich, über seine – nun richtigen – gesellschaftlichen Verhältnisse und sein endgültiges Welt-Geschick. Nur auf diesem Vorweg-Standpunkt lasse sich der negativ-ideologische Verblendungszusammenhang der kapitalistischen Gesellschaft durchschauen. In der Zweideutigkeit des Ideologiebegriffs schon bei Marx liegt der Virus zur heutigen Begriffsverwirrung.

Aus der Geschichte des Ideologiebegriffs nach Marx sind wichtig die vielfachen Versuche der deutschen *Wissenssoziologie* um 1920–1930, den Ideologiebegriff wissenschaftlich zu neutralisieren als beliebiges Klassifikationsinstrument. Der Marxsche Negativbegriff wird unter den folgenden Gesichtspunkten verändert: Die praktisch-revolutionäre Zielspitze wird gekappt; die Klassenbedingtheit der Ideologie wird nicht mehr nur auf das ökonomische Besitz- bzw. Arbeitsverhältnis bezogen, sondern ganz weit gefaßt als Gruppenbezogenheit welcher Art immer; schließlich wird die menschliche Erkenntnis grundsätzlich, von ihrer Konstruktion her (vgl. Destutt de Tracy), unter Ideologieverdacht gestellt. Besonders *Karl Mannheim* (1893–1947) hat die Theorie der (intensiv:) totalen und (extensiv:) allgemeinen Ideologie, die also den ganzen Wissensbestand aller Menschen erfaßt, entwickelt. Er versuchte dabei vergeblich – ähnlich wie in der Gegenwart J. Habermas – der Münchhausen-Schwierigkeit, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen, dadurch zu entrinnen, daß er die Möglichkeit „freischwebender Intelligenz" – in Gestalt der elitären Wissenschaftlerkaste der Soziologen – zum Durchbrechen der allgemeinen ideologischen Befangenheit annahm.

## „Entideologisierung" oder/und „Reideologisierung"?

Das Neutralisierungsexperiment am Ideologiebegriff, das die Wissenssoziologie zwischen den Weltkriegen unternahm, bereitete das in Mitteleuropa während der beiden Jahrzehnte 1945 bis 1965 vorherrschende Programm der *Entideologisierung* vor. D. Bell und S. M. Sipset lieferten 1959 das Stichwort vom „Ende des ideologischen Zeitalters". Wie kam es dazu? Bestimmend war die weltpolitische Konstellation. Beigetragen haben im einzelnen: der Ohne-mich-Standpunkt früherer Nationalsozialisten nach dem Motto: „Gebranntes Kind scheut das Feuer"; die notwendige Zusammenarbeit beim Wiederaufbau nach 1945; der von rechts und links angestrebte Status der Volkspartei, was in den Parteiprogrammen Verdünnung (nebst latent-ideologischer Verschleierung?) der nicht breitenwirksamen Gruppenziele voraussetzte; das sich einpendelnde

Rüstungsgleichgewicht der Machtblöcke, mit der Hoffnung, daß die für Ost wie Welt gleichen technologischen Sachzwänge den Fanatismus der Ideologen mehr und mehr ausschalten; das politische Tauwetter infolge der von Chruschtschow 1956 eingeleiteten Entstalinisierung nach innen und Entspannung nach außen; die neomarxistischen Versuche, Marx entideologisierend zu deuten, ihn von doktrinärem Ballast, wie universaler Geschichtsmetaphysik und Zukunftsprognosen, zu entlasten; die Christen-Marxisten-Gespräche. Von religiös-kirchlicher Seite kam diesen Bestrebungen entgegen die über die weltanschaulichen Grenzen hinausgreifende „Dialog"bereitschaft: Zweites Vatikanisches Konzil 1962–1965, Weltkirchenkonferenzen Lausanne 1966 und Uppsala 1968, Papstenzykliken „Pacem in terris" 1963 und „Populorum progressio" 1967, Tagungen der „Paulusgesellschaft" 1965–1967, „Internationale Dialog-Zeitschrift" 1968–1975.

Den tieferen Bewußtseinsuntergrund der Entideologisierung gab der Fortschrittsoptimismus ab: Alles schien machbar. Fraglich nur: *wie* (nicht mehr: *warum* und *wozu*). Man griff nach den Sternen und plante den Eingriff in den menschlichen Genbestand. Computermentalität triumphierte. Statistik setzte die Normen. Von der Wissenschaft wurde rundum das Heil erwartet. Spezialisierte Techniken schienen das Leben auszumachen. In solcher Einstellung war denn auch der Umschlag ins Gegenteil vorprogrammiert.

Zunächst aber ist zu fragen: Worin bestand die Entideologisierungsforderung? Darin, weltanschauliche Wertung zurücktreten zu lassen zugunsten wissenschaftlicher Bewältigung der anstehenden Aufgaben. Das Weltanschauliche galt als das im schlechten Sinn Subjektive, als das Willkürlich-Beliebige. Es trennt die Menschen, es fördert und zementiert die Gruppengegensätze. Da nicht kalkulierbar und kontrollierbar, bringt es die Gefahr tiefgreifender Störungen in den geplanten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen usw. Abläufen mit sich. Weltanschauung = latentes Chaos. Die empirisch-rationale Wissenschaft, die auf ideologische Überbaukonstruktion verzichtet, schien dagegen der Boden allseitiger Verständigung zu sein. Ihre Ergebnisse sind situationsunabhängig und intersubjektiv nachprüfbar. Auf ihrem Terrain sind die irrationalen Wertfragen und unentscheidbaren Sinn- und Zielprobleme eingeklammert.

Was will im Gegensatz hierzu der seit 1965 – oder, markiert durch äußere Ereignisse (Studentenrevolten, CSSR-Besetzung), ab 1967/68 – erhobene Ruf nach *„Reideologisierung"?* Der Protest der Studenten von Berkeley 1967 „Wir wollen keine Lochkarten sein!" richtet sich gegen die Rationalisierung und Mechanisierung des Lebens. Herbert Marcuse lieferte die Theorie voraus (Der eindimensionale Mensch, englisch 1964, deutsch 1967). Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule (H. Horkheimer, Th. W. Adorno, J. Habermas), die einerseits für die Entideologisierung des Marxismus plädierte, machte anderseits gegen die bloßen Sozialtechniker sowie gegen positivistische Positionen (Kriti-

scher Rationalismus: K. R. Popper, H. Albert) die Notwendigkeit ganzheitlicher Sinngebung – durch dialektische Logik – geltend. Das Bestehende sei auf mehr Menschlichkeit hin revolutionär zu verändern, nicht nur bestenfalls reformerisch zu perfektionieren. Das „System" wird in Frage gestellt. Die bloße „instrumentelle Vernunft" (Horkheimer 1967), die für vorgegebene Zwecke die günstigsten Mittel ausfindig macht (in Wenn-dann-Wissenschaften), gibt keine Auskunft auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. *Wozu* der ganze Aufwand?! Sich als wertfrei deklarierende Wissenschaft genügt nicht. Die zuvor tabuisierten letzten Wert- und Zielvorstellungen werden wieder zulässig, ja vordringlich. Nur wenn die Wissenschaftler wissen, worum es für den Menschen geht, können ihre an sich ambivalenten, brauch- und mißbrauchbaren Wissenschaften (wie Atomphysik und Biochemie) zur Gestaltung humaner Weltzukunft beitragen. Sonst sind sie Brutherde der Inhumanität.

Im Hintergrund steht wieder die Einstellung zur technischen Gegenwartszivilisation – nur ist sie inzwischen im Zusammenhang mit der Meadow-Studie „Die Grenzen des Wachstums" (1972) ins Negativ-Kritische umgeschlagen. Die Wissenschaftsgläubigkeit, der Szientismus, wird nun als selber ideologische Anti-Ideologie kritisiert. Man spricht zum Beispiel von „technokratischen Hintergrundideologien"[4] und von der „Ideologie vom ‚Ende des ideologischen Zeitalters'"[5] usw. Auch im parteipolitischen Bereich wird, dieses Mal ausgehend von den sozialistischen Parteien, „reideologisiert". Die SPÖ sucht am „Ende der Integrationsideologie", gegen die „schleichende Entideologisierung", neues Eigenprofil; dabei sieht man die Gefahr, „daß die Modernisierung die Tendenzen zur Entideologisierung wieder verstärken kann"[6]. Inzwischen kam auch andernorts die weithin so benannte „Ideologiediskussion" in Gang.

Was gilt nun: *Entideologisierung oder Reideologisierung?* Unseres Erachtens ist das Sachproblem streng zu scheiden vom bloßen Sprachproblem. Soweit das *sachliche* Anliegen jeweils relativ berechtigt ist, scheint das mit dem gleichlautenden Stammwort „-ideologisierung" (hinter den gegensätzlichen Vorsilben) Gemeinte nicht auf derselben Ebene zu liegen.

Das bleibende, nicht überholte Recht der Forderung nach *Entideologisierung* dürfte darin liegen, daß jene Bereiche, in denen Kooperation unterschiedlicher Weltanschauungsgruppen möglich scheint, von unnötigen und hinderlichen doktrinären Relikten entkalkt werden. Dazu gehören unter anderem der Abbau von Freund-Feind-Klischees, von Schwarzweißmalerei, positiv gewendet die Versachlichung des Meinungsaustrags. Das Funktionieren der Demokratie verlangt das freie Zusammenwirken der verschiedenen Gruppen. Das setzt voraus: einmal die möglichste Toleranz der anderen weltanschaulichen Auffassungen, sodann eine nicht zu schmale gemeinsame weltanschauliche Handlungsbasis. Diese beiden Voraussetzungen würden unmöglich gemacht durch durchgehende starre weltanschauliche Frontstellung. Welche reale Bedeutung immer dem pre-

kären Experiment Helsinki oder dem höchst vagen „Eurokommunismus" zukommen mag: soweit eine solche gegeben ist, stellen diese Initiativen in der Gegenwart neue Gegentendenzen gegen undifferenzierte Reideologisierung dar. Dieses Plädoyer für Entideologisierung bezieht sich vor allem auf das Verhältnis *zwischen* Gruppen.

Auch die katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanum entschiedener als zuvor die relative Autonomie der profanen Wissens- und Lebensbereiche anerkannt. Danach gibt es vorletzte Beurteilungskriterien, sektorielle Sachgesetze, über die man sich über die verschiedenen Grenzen hinweg verständigen kann, ohne immer gleich Himmel und Hölle in Bewegung zu setzen. Für die Ethik und – soweit sie durch unbedingte sittliche Werte grundgelegt ist – die Politik ist maßgebend die unaufgebbare Personwürde des Menschen, die anerkannt werden kann und muß auch vorgängig zu ihrer – nach christlicher Überzeugung – Letztbegründung durch den Schöpfergott.

Welche sachliche Bedeutung kommt anderseits der Forderung der *Reideologisierung* zu? Auch sie hat ein relatives Recht. Es liegt darin, daß für den einzelnen wie auch für Gruppen die Wenn-dann-Zusammenhänge, die Zweck-Mittel-Beziehungen der empirischen Wissenschaften allein nicht genügen. Es ist vielmehr notwendig, sich auf genügend tragfähige Werte zu stützen und sich an Zielen zu orientieren, die entsprechend „einzugsmächtig" sind, d. h., die im wünschenswerten oder erforderlichen Ausmaß Zustimmung finden. Die sachgemäße, an der Sache gemessene Wahrheit bekommt wieder Gehör gegenüber der pseudo-demokratischen „Wahrheits"ermittlung, die meint, daß 51 Prozent immer recht haben. In der Anerkennung nicht manipulierbarer Werte und Ziele besteht die menschliche Identität. Damit ist weder Mobilität, Elastizität, Kompromißbereitschaft in der praktischen Durchführung der Ziele verboten noch exklusive, monopolistische Behauptung der eigenen Wertmaßstäbe geboten. Diese Begrenzungen der „Reideologisierung" sind nur die Kehrseite der zuvor umschriebenen, ebenfalls relativen Berechtigung der Entideologisierung. Grundsatzüberlegungen, wie sie heute verlangt werden unter dem Schlagwort „Reideologisierung", sind vor allem notwendig für die Selbstverständigung und den Zusammenhalt *innerhalb* von gesellschaftlichen Großgruppen, zum Beispiel politischen Parteien.

Die nur scheinbar (nämlich infolge des irreführenden Sprachgebrauchs) gegensätzlichen Forderungen der Ent- bzw. Reideologisierung verdeutlichen und berichtigen sich wechselweise, wenn sie auf ihren berechtigten Sachgehalt hin durchleuchtet werden.

Wie aber steht es mit der Frage der *sprachlichen* Bezeichnung? Hier wird eine schwierige Entscheidung über den Wortgebrauch von „Ideologie" fällig, die zu treffen die Begriffsgeschichte helfen soll. Der unmittelbaren, aber wohl von niemandem mehr mitgehörten Wortbedeutung nach besagt „Ideologie" nichts anderes als „Ideenlehre"; aber das ist ein für die Philosophie Platons reservierter Fachausdruck. „Ideologie" könnte danach ganz allgemein und wertneutral, somit offen für die *positive* Wortverwendung im Sinn der „Reideologisierung", stehen für „Weltanschauung", „Daseinsorientierung", „gesellschaftliche Handlungslegitimation" und dergleichen. In der bisherigen Begriffsgeschichte, zumal in der weithin maßgeblichen Wortfixierung durch Marx, sowie in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Ideologieproblem überwiegt jedoch der *negativ*-wertige Sprachgebrauch, wie ihn das berechtigte Anliegen der Entideologisierung voraussetzt. (Die Verteidigung der Ideologen gegen den Spott der Machtpolitiker ist nur eine wenig belangvolle Nebenlinie in der Begriffsgeschichte; und der positive marxistische Wortgebrauch ist in seiner Bindung an die „Diktatur des Proletariats" selber im negativen Sinn ideologisch.) 1964 konnte jedenfalls gesagt werden: „Den negativen Wertakzent ... hat der Begriff der Ideologie seit Napoleons Zeiten behalten." [7]

Danach bedeutet Ideologie *eine Theorie, die ein Sonderinteresse durch das Allgemeininteresse zu legitimieren sucht unter Verschleierung dieses Vorgangs.* Dieser Ideologiebegriff enthält die folgenden drei konstitutiven Merkmalsmomente: 1. das zugrunde liegende Sonderinteresse, 2. das vorgeschobene Allgemeininteresse, 3. die Verschleierung der Pseudolegitimation des Sonderinteresses durch das Allgemeininteresse. Die Definition entspricht im wesentlichen der von H. Lübbe [8] vorgeschlagenen: „institutionell verfaßte (?), gruppenbezogene Wahrheitsüberzeugungen, wobei die praktischen Interessen gegenüber den Wahrheitsgründen dominieren". Die Verschleierung kann als absichtlich vorgenommen oder als systembedingt-automatisch eintretend erkannt werden; im ersten Fall mag man auch von Betrugstheorie sprechen, im zweiten Fall liegt Ideologie im strengen Sinn vor. In laxerer Redeweise kann man außer Theorien auch ein entsprechendes unreflexes, unartikuliertes praktisches Verhalten als (tendenziell) ideologisch bezeichnen. Der Träger des Sonderinteresses wird normalerweise eine Gruppe, ein Kollektivsubjekt sein; es sind als Grenzfälle aber auch ein einzelner oder die gesamte Menschheit denkbar. Wichtiger als die subjektive Seite ist die objektive, daß es sich nämlich um einen Teilaspekt der Wirklichkeit oder einen untergeordneten Wert handelt, die zum Totalsystem bzw. zur Universalnorm aufgewertet werden. In dieser illegitimen *Verabsolutierung des Relativen* scheint das entscheidende Moment der Ideologisierung zu liegen.

Aus der eindeutigen Festlegung des Ideologiebegriffs als Negativbegriff, für die hier plädiert wird, folgt allerdings, daß zwar von Ideologiekritik und Entideologisierung sachgemäßerweise die Rede sein kann, nicht jedoch von Reideologisierung als berechtigter Forderung. Reideologisierung wäre danach ebenfalls ein Negativbegriff – sosehr das diesem Sprachgebrauch zugrunde liegende *sachliche* Anliegen begrenzt berechtigt sein kann. Statt von „Ideologiediskussion" wäre von Programm- oder Grundwertediskussion, Grundsatzdebatte, Ziel- und Wertorientierung und Ähnlichem zu sprechen. Diese terminologische Frage ist, im Vergleich mit dem Sachproblem, gewiß sekundär. Sie ist dennoch wichtig genug, um vor nachlässigem, modischem Umgang mit von lang her vorbelasteten Wortbildungen zu warnen. Christlicher Glaube und christliche Lebensorientierung müssen sich grundsätzlich dagegen verwahren, als eine Ideologie neben anderen zu gelten, auch wenn sie manchmal faktisch durchaus Anlaß zu dieser Beurteilung geben mögen. Damit wird sich ein zweiter Beitrag befassen.

## ANMERKUNGEN

[1] Helvétius, De l'esprit (1758) 114 bzw. 551.
[2] Dann vor allem: Eléments d'idéologie. 5 Teile (1801–1815; Nachdruck Stuttgart 1977).
[3] Die deutsche Ideologie (1845/46): WW, ed. Lieber II 57.
[4] J. Habermas, Technik und Wissenschaft als „Ideologie" (Frankfurt 1968) 100, vgl. 81 ff.
[5] H. R. Schlette, Skeptische Religionsphilosophie (Freiburg 1972).
[6] K. Blecha, in: Rote Markierungen. Beiträge zur Ideologie (!) und Praxis der österreichischen Sozialdemokratie (Wien 1972) 16, 14, 21, vgl. 27.
[7] J. Barion, Was ist Ideologie? (Bonn 1964) 23.
[8] In: Tutzinger Texte 3/1968, 33.

*Ernst Feil*

# Glaubensüberzeugungen und Werterfahrungen

Über Glaube und Werte nachzudenken ist ebenso dringlich wie schwierig: dringlich, weil sie für den Menschen und sein Handeln wesentlich sind, schwierig, weil sie gegenwärtig heftig umstritten und überdies für die Wissenschaft sozusagen kein Thema sind.

Glaube und Werte gehören zu letzten Überzeugungen und Erfahrungen, die in der Reflexion nicht vollständig durchschaut und adäquat wiedergegeben und noch weniger theoretisch vermittelt werden können. Sie bilden sich vielmehr in der konkreten Kommunikation mit anderen, die entweder als Vorbild und Ideal erfahren werden oder aber im Widerspruch zur Bildung von Idealen Anlaß geben. Eine Reflexion über Glaube und Werte kann allenfalls auf solche Überzeugungen und Erfahrungen anspielen und zu reflektierten Bemühungen um sie Anlaß geben.

Daß in einem kurzen Text nur einige Aspekte herausgegriffen und auch diese nicht erschöpfend behandelt werden können, wird man entschuldigen. Zu fragen ist indessen, warum wir unser Unvermögen, über Werte allgemein anerkannte Aussagen machen zu können, als besonders unbefriedigend empfinden. Ungelöste Probleme in Disziplinen wie der Theologie oder der Ethik werden offenbar als unzulässiger empfunden als noch ungelöste Probleme in Medizin und Naturwissenschaften, wo sie eher als normal gelten. Liegt das vielleicht daran, daß wir in besonders schmerzlicher Weise erfahren, mit unseren Lebensentscheidungen nicht warten zu können, bis wir über Glaube und Werte hinlänglich Klarheit erhalten haben?

## Die Ablehnung christlichen Glaubens und Lebens im Namen von Vernunft und Wissenschaft

Daß der christliche Glaube heute nicht als sehr seriös gilt, ist schwerlich zu bestreiten. Weit verbreitet ist die Frage, ob es überhaupt sinnvoll und vernünftig ist, zu glauben. Glaube und Vernunft werden vielfach als Gegensätze gesehen, die sich gegenseitig ausschließen. Sind sie aber Gegensätze, so ist der Glaube irrational, unvernünftig. Diese Ablehnung des Glaubens soll eine Aussage von *Bertrand Russell* (1872–1970) belegen:

„Wir wollen auf unsern eigenen Beinen stehen und die Welt offen und ehrlich anblicken . . . Wir wollen die Welt mit unserer Intelligenz erobern und uns nicht nur sklavisch von dem Schrecken, der von ihr ausgeht, unterdrücken lassen. Die ganze Vorstellung von Gott stammt von den alten orientalischen Gewaltherrschaften. Es ist eine Vorstellung, die freier Menschen unwürdig ist. Wenn man hört, wie sich die Menschen in der Kirche erniedrigen und sich als elende Sünder usw. bezeichnen, so erscheint das verächtlich und eines Menschen mit Selbstachtung nicht würdig. Wir sollten uns erheben und der Welt frei ins Antlitz blicken." [1]

Einem freien, wissenden, intelligenten Menschen ist der christliche Glaube also unangemessen, da er aus Unterwürfigkeit, Unfreiheit und Furcht stamme und eine „Fesselung der freien Intelligenz" bedeute. Bemerkenswert ist, daß sich auch bei Russell der enge Zusammenhang von Glaube und Ethik zeigt, wenn er nämlich nicht nur den Glauben an Gott ablehnt, sondern mindestens ebenso entschieden die christliche Ethik; für ihn ist klar, „daß die grundlegenden Lehren des Christentums eine beträchtliche Perversion der Ethik fordern, um angenommen werden zu können", da der Christ angesichts des niemals durch die Schuld verursachten Übels in der Welt wie Naturkatastrophen oder schwerste Mißbildungen bei Menschen „ebenso grausam werden (muß) wie der Gott, an den er glaubt" und „ständig Entschuldigungen für Leid und Elend finden muß" (42). Das Schlimmste sei die christliche Einstellung zur Sexualität, die so „krankhaft und unnatürlich" sei, daß man dies nur aus der Zeit ihrer Entstehung während der angekränkelten spätrömischen Zivilisation verstehen könne (39). Auch die Monogamie lehnt Russell ab; für deren stärksten Anlaß hält er das „Festgehaltensein in einem Bezirk, der nur wenige Bewohner zählt", so daß der Mann ohnehin keine Gelegenheit habe, anderen Frauen zu begegnen; die nächststärkste Triebfeder sieht er im Aberglauben (162 f.).

Diese vor vier Jahrzehnten formulierten Aussagen, die damals immerhin noch recht aufsehenerregend waren, lehnen fundamentale Aspekte christlicher Ethik entschieden ab. Die Frage ist nur, wie Russell zu diesen Aussagen kommt. Welche Erfahrungen stecken hinter ihnen? Seine Aussagen gewinnen dadurch an Gewicht, daß er als ausgewiesener Wissenschaftler gilt und daß infolgedessen diese Aussagen faktisch als wissenschaftliche angesehen werden. Darüber wird das Problem verschleiert, ob sie eigentlich als wissenschaftliche gelten können in dem Sinn, daß sie ohne eine persönliche Entscheidung, damit aber ohne einen persönlichen Glauben – diesmal an die Wissenschaft – überhaupt möglich sind.

Dieses Problem ist vor allem deswegen von Belang, weil eine so geartete Ablehnung christlichen Glaubens und christlicher Ethik im Namen von Vernunft und Wissenschaft heute gang und gäbe ist. Wenn sich gleichwohl immer wieder der Streit um die Frage entzündet, ob es Gott gibt und ob der Glaube eine Bedeutung für menschliche Ethik hat, so liegt das für Vertreter aufgeklärter Wissenschaft daran, daß aus dem Mittelalter stammende „Überhangsprobleme" (Hans Blumenberg) uns immer noch zu schaffen machen, nämlich sachlich ungerechtfertigte Hoffnungen auf Vollendung, auf Absolutheit.

Im Namen wissenschaftlicher Erkenntnis wird christlicher Glaube als unsinnig abgelehnt und konsequent die Möglichkeit von Theologie bestritten. Beispielhaft kann dies mit einer Aussage von *Hans Albert* verdeutlicht werden:

„Man ist in der Theologie zu sehr weitgehenden Anpassungen an das moderne Weltbild bereit . . ., nur nicht zu der einen, die Gottesidee ganz fallenzulassen, etwa weil sie in keiner unter kritischen Gesichtspunkten überhaupt noch in Betracht kommenden theoretischen Konzeption eine Rolle spielt, die ihre Aufrechterhaltung akzeptabel erscheinen lassen würde." [2]

Nachdem man nämlich aufgrund gewandelter theoretischer Auffassung in der Naturwissenschaft etwa die Annahme von Phlogisthon aufgegeben hat, nachdem man auch den Glauben an die Existenz von Hexen, Engeln, Teufeln und Göttern aufgegeben hat, wäre es nur konsequent, generell auch die Existenz Gottes aufzugeben, gibt es doch keine wissenschaftlich anerkannte Methode, die seine Existenz annehmen läßt. Auch diese Aussage Alberts gibt sich selbstverständlich als eine wissenschaftliche Aussage. Es ist deswegen um so dringender zu fragen, ob sie tatsächlich eine wissenschaftliche Aussage ist oder ob sie nicht vielmehr fundamental von einer Überzeugung ausgeht, die als Glaubensüberzeugung zu bezeichnen ist. Daß sich der christliche Glaube diesen wissenschaftlich scheinenden Aussagen gegenüber in der Defensive zu befinden scheint, ist allenthalben spürbar.

## Zur Problematik wissenschaftlicher Ethik

Auf dem Hintergrund dieser Ablehnung christlichen Glaubens und christlicher Ethik ist nun zu fragen, wie es denn um die Ethik überhaupt steht. Umstritten ist nicht, daß es ethisches Verhalten gibt und geben muß. Umstritten ist aber, welches Verhalten nun tatsächlich ethisch ist. Umstritten ist infolgedessen auch, wie man ethisches Verhalten begründen kann. Das fundamentale Problem besteht darin, daß man zugleich seine eigene ethische Einstellung als letztlich im Gewissen gebotene Einstellung vereinbaren muß mit Toleranz gegenüber anderen Einstellungen, wobei die möglichen ethischen Einstellungen ihre Grenze haben in der Anerkennung fundamentaler Menschenrechte. Hier gibt es unausweichlich Spannungen, wenn nicht Konflikte.

Die Frage nach der Ethik ist aber noch fundamentaler. Ist Ethik als Wissenschaft überhaupt möglich? Ist sie als Wissenschaft nicht ebenso unmöglich oder sinnlos wie Theologie als Wissenschaft? Kann man etwa Werte wissenschaftlich begründen? Verbreitet ist die Annahme, daß Werte allenfalls psychologisch oder soziologisch als menschliche oder gesellschaftliche Gegebenheiten untersucht werden können, nicht aber, was denn nun Werte selbst sind. Diese Ablehnung wissenschaftlicher Ethik belegt eine Aussage Ludwig Wittgensteins (1889–1951):

„In der vollständigen Weltbeschreibung kommt niemals ein Satz der Ethik vor, auch wenn ich einen Mörder beschreibe. Das Ethische ist kein Sachverhalt." „Das Ethische kann man nicht lehren. Wenn ich einem anderen erst durch eine Theorie das Wesen des Ethischen erklären könnte, so hätte das Ethische gar keinen Wert . . . Ich habe in meinem Vortrag über Ethik zum Schluß in der ersten Person gesprochen: Ich glaube, daß das etwas ganz Wesentliches ist. Hier läßt sich nichts mehr konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen. *Für mich* hat die Theorie keinen Wert. Eine Theorie gibt mir nichts." [3]

Hier wird ganz deutlich zum Ausdruck gebracht, daß wissenschaftliche Ethik nicht möglich ist, und zwar deswegen, weil das Ethische etwas Persönliches ist, das eben nur nach Art einer persönlichen fundamentalen Überzeugung und damit nach Art eines Glaubensbekenntnisses vom Menschen bekannt und vertreten werden kann. Und als dieses Persönliche kann man das Ethische weder in einer Theorie reflektieren noch lehren. „Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt", heißt es denn auch bei Wittgenstein einige Jahre zuvor (Tractatus logico-philosophicus 6.42).

Das Ethische wird also nicht geleugnet, wohl aber die Möglichkeit einer Ethik als Wissenschaft. Und tatsächlich läuft der gesamte Wissenschaftsbetrieb nach wie vor weitgehend auf eine technisch-mathematische Erfassung unserer Wirklichkeit hinaus, deren ethische Aspekte kaum Berücksichtigung finden. So wird, wie man eine Aussage über eine sprachanalytische Abhandlung verallgemeinern könnte, unsere Welt gesehen als „die Welt, in der die Leute Kricket spielen, Kuchen backen, einfache Entscheidungen fällen, an ihre Kindheit denken und zum Zirkus gehen, und nicht die Welt, in der sie Sünden begehen, sich verlieben, Gebete sprechen oder der kommunistischen Partei beitreten" [4].

Hiermit ist nur noch einmal unterstrichen, in welchem Maß sich gegenwärtig Wissenschaft so bestimmen, besser gesagt, so einengen läßt, daß sie wesentliche Aspekte des Menschen überhaupt nicht mehr darstellen kann. Dies ist für die nun folgenden Ausführungen von Bedeutung, da sie weithin gar nicht mehr als wissenschaftlich mögliche und legitime Ausführungen verstanden werden. Mir liegt daran, darauf aufmerksam zu machen, daß dies nicht nur für die Theologie, sondern für die Ethik insgesamt angenommen wird.

## Glaubensüberzeugungen

Unter den genannten Voraussetzungen nun von Glaubensüberzeugungen sprechen zu sollen, mag man vielleicht nicht eben ermutigend finden. Denn es gehört zu den weit verbreiteten Grundsätzen der Neuzeit, daß sich der Glaube vor dem „Gerichtshof der Vernunft" (Immanuel Kant) zu verantworten hat, vor dem er immer weniger bestehen konnte. Als Aufklärung wird begrüßt, daß nach der Antike in der Neuzeit die Vernunft wieder zum Zug kam, die

durch „die berühmte tausendjährige christliche Pause in der Geschichte des autonomen Denkens" ins Hintertreffen geraten war, was sich erst dadurch änderte, daß das Christentum durch die neue Physik im 17. Jahrhundert geistig unterliegt.

Wer sich also heute als Glaubender versteht, wird sich von hierher unter die „*vor*aufklärerischen Dunkelmänner" zählen lassen müssen[5]. Wer glaubt, kann eben nicht autonom denken, da er sich nicht selbst bestimmen kann, sondern fremdbestimmt ist, nicht autonom, sondern heteronom ist.

Diese Aussage eines heute vielfach vertretenen Positivismus versteht sich als eine wissenschaftliche Aussage. Hierin stimmt ihm bei sonst fundamentalen Gegensätzen der Marxismus-Leninismus zu, für den der Glaube in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum Wissen und zur Wissenschaft steht; sich selbst versteht der Marxismus-Leninismus als „die wissenschaftliche Theorie, die der Arbeiterklasse und der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft als ideelle Grundlage in ihrer umgestaltenden Tätigkeit dient" [6].

Daß diese Aussagen und Einschätzungen nicht selbst noch einmal wissenschaftlich begründet werden können, daß sie vielmehr von einer fundamentalen Überzeugung getragen werden, die als Glaube zu bezeichnen ist, wird heute noch immer nicht allgemein zugestanden. Denn es ist immer noch eine Seltenheit, wenn ein Marxist wie Roger Garaudy deutlich zum Ausdruck bringt, daß für den Marxisten ebenso wie für Christen ein Glaube fundamental ist[7]. Und es ist mehr als eine vom christlichen Standpunkt her verengte Aussage, wenn Carl Friedrich von Weizsäcker feststellt: „Der Glaube an die Wissenschaft spielt die Rolle der herrschenden Religion unserer Zeit." [8] Vernunft und Wissenschaft können den Glauben nur dadurch ersetzen, daß sie nicht nur seine Funktion übernehmen, sondern ihn selbst einschließen. Deutlich zum Ausdruck gebracht hat diesen Sachverhalt Karl R. Popper:

„Es zeigt sich . . ., daß die rationalistische Einstellung keinesfalls auf Argumente oder auf Erfahrungen gegründet werden kann . . . Aber das bedeutet, daß ein Mensch, der die rationalistische Einstellung annimmt, so handelt, weil er, ohne rationale Überlegung, einen Vorschlag, einen Entschluß, einen Glauben oder ein Verhalten akzeptiert hat, das daher seinerseits irrational genannt werden muß. Was immer es auch sein mag – wir können es einen irrationalen *Glauben an die Vernunft* nennen." [9]

Hier wird von einem Vertreter des kritischen Rationalismus ausdrücklich festgestellt, daß die eigene Position selbst von einer Überzeugung, von einem Glauben abhängig ist, nämlich, daß es vernünftig ist, auf diese Weise einen Rationalismus zu vertreten. Diese Entscheidung für den Rationalismus kann man bedenken, man kann sie reflektieren, man kann sie aber nicht noch einmal als die einzig mögliche mit der Vernunft beweisen. Es geht, wie Popper ausdrücklich sagt, um die Wahl „zwischen einem Glauben an die Vernunft . . . und einem Glauben an die mystischen Fähigkeiten des Menschen" (ebd. 304).

Nehmen wir diese Aussage ernst, so folgt daraus, daß eine Glaubensentscheidung zu treffen ist zwischen verschiedenen letzten Überzeugungen, innerhalb deren wir uns rational Rechenschaft zu geben haben. Es ist also nicht nur so, daß der glaubende Christ als widerlegt anzusehen ist, weil er glaubt und damit nicht auf der Höhe der Vernunft ist, sondern daß vielmehr derjenige, der der Vernunft den höchsten Rang einräumt, vor der sich alles zu rechtfertigen hat, dieses nur in der Art eines Glaubens kann. Es ist infolgedessen nicht mehr möglich, Glaube und Vernunft gegeneinander auszuspielen, vielmehr müssen die jeweiligen Glaubensentscheidungen respektiert werden. Toleranz ist nicht mehr nur eine Aufgabe für den christlichen Glauben, sondern auch für den Marxismus und den kritischen Rationalismus, insofern in allen letzte Überzeugungen zum Tragen kommen. Zur Toleranz gehört auch, der anderen Position, selbst wenn man sie für fundamental falsch hält, ihr Lebensrecht nicht zu bestreiten, worin eingeschlossen ist das Recht auf Leben und die unantastbare Würde der Person für die Vertreter beider Positionen, so daß auch im äußersten Fall eine Liquidation des Gegners auch um einer noch so gerechten Sache willen illegitim ist. Von dieser Art nicht nur theoretischer, sondern auch praktischer Toleranz sind wir noch recht weit entfernt.

Nun zeigt sich, warum in diesem Abschnitt von Glaubensüberzeugungen die Rede ist. Mindestens für unsere abendländisch-westliche Tradition ist festzuhalten, daß die jeweils verschiedenen Positionen von einer Glaubensentscheidung und Glaubensüberzeugung abhängen, so daß auch der Unglaube gegenüber dem christlichen Glauben noch ein „Un-*Glaube*" ist, nämlich ein Glaube, daß der christliche Glaube falsch ist. Zu gegenseitiger Herabsetzung oder gar Verachtung besteht folglich deswegen kein Grund, weil es sich um Überzeugungen eines Menschen handelt, dessen Würde auch dann zu respektieren ist, wenn man seine fundamentale Überzeugung für falsch hält.

Damit ist nicht einem „blinden", „irrationalen" Glauben das Wort geredet, da der Glaube wie der Unglaube sehr wohl bedacht und begründet werden kann und muß. Faktisch zeigt sich nur, daß es keine in solchem Maß zwingenden Beweisgründe gibt, daß nur die eine Position als vernünftig gelten kann, während die andere allenfalls irrational und ihr Versuch einer Begründung sinnlos wäre.

## Werterfahrungen

### 1. *Die Fraglichkeit der Werte als ethischer Grundorientierungen*

Das Thema „Werte" bietet beträchtliche Schwierigkeiten. Sie sind zwar Ziel und Orientierung menschlichen Handelns und repräsentieren, was gut ist und was zu realisieren menschliches Handeln und damit den Menschen gut macht. Aber es ist sehr umstritten, wie Werte zu definieren sind, gibt es doch eine Fülle

durchaus verschiedener Definitionen. Auch ihre inhaltliche Bestimmung ist kontrovers.

Wenn die Vollendung und die Glückseligkeit des Menschen als höchste Werte gelten, fragt sich, worin sie bestehen. Eine Antwort gibt der sogenannte Hedonismus oder Utilitarismus; als leitender Wert gilt ihm das größtmögliche irdische Glück für die größtmögliche Zahl von Menschen (Bentham). Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 führt unter den unveräußerlichen Rechten das „Streben nach Glück" (pursuit of happiness) auf. Dieses Ziel verfolgt der liberale Pragmatismus ebenso wie auf seine Weise der Marxismus.

Christliche Ethik dagegen bestimmt als Glückseligkeit des Menschen das Sein bei Gott, das nicht durch Verrichten guter Werke, sondern nur als Geschenk von Gott verwirklicht werden kann. Nicht das größtmögliche Glück auf Erden, sondern Gott ehren und das „Tun des Gerechten" sind für christliche Ethik höchste Werte.

Schon hier zeigt sich, wie unterschiedlich ethische Konzepte sind. Noch viel verwirrender wird es, wenn wir verschiedene Völker und Kulturen im Lauf ihrer Geschichte auf ihre jeweiligen Wertvorstellungen untersuchen. Feindesliebe findet sich als ethische Verpflichtung nur selten, und auch das Tötungsverbot hat sehr verschiedene Interpretationen erfahren (z. B. umschloß es in Indien nicht die bis vor kurzem dort noch praktizierte Verbrennung der Witwe). In der Geschichte der Menschen hat es schon die widersprüchlichsten Wertvorstellungen gegeben.

Die Fraglichkeit der Werte bezieht sich auch auf die Möglichkeit ihrer Begründung. Während die christliche Tradition ihre Werte vornehmlich im Willen Gottes bzw. in seiner Schöpfung begründet sah, suchen von ihr getrennte Traditionen unseres Kulturraums entweder nach Begründungsmöglichkeiten in der Natur des Menschen oder in einem Gesellschaftsvertrag, der die Fundamente menschlichen Zusammenlebens regelt. Doch vermögen diese Legitimationsweisen auch nur zu grundsätzlich übereinstimmenden Ergebnissen zu führen? Für den Christen kommt noch hinzu, daß er die fundamentalen Werte als Gebote, damit aber nur zu leicht als Einengungen und Verpflichtungen empfindet. Muß man eigentlich jemandem gebieten, etwas höchst Wertvolles zu tun, statt daß der Wert selbst das Streben nach ihm veranlaßt?

### 2. *Liebe und Haß als Beispiel der Wertproblematik*

Am Beispiel von Liebe und Haß soll nun verdeutlicht werden, wie umstritten Werte faktisch sind. Denn unversehens gefragt, möchte man antworten, daß nur Liebe gut und Haß immer schlecht ist. Doch hat nicht Nietzsche die christliche Forderung der Nächstenliebe als Schwächlichkeit abgelehnt?

Richtig ist nach einer Aussage Max Horkheimers, daß die Bewertung von Liebe und Haß nicht auf rein wissenschaftlichem Weg vorgenommen werden

kann. Es gibt „keine logisch zwingende Begründung dafür, warum ich nicht hassen soll, wenn ich mir dadurch im gesellschaftlichen Leben keine Nachteile zuziehe“ [10]. Horkheimer ist der Überzeugung, daß nur die Annahme einer Transzendenz, einer über den Menschen hinausgehenden Wirklichkeit, die Liebe und Gerechtigkeit will, zur Ablehnung von Haß hinreichenden Grund geben kann.

Daß aber Haß als Wert und Tugend befürwortet werden kann, zeigt eine Aussage *Jean-Paul Sartres* über seinen Freund *Paul Nizan* (1905–1940). Sartre empfahl 1960 Nizan als Gesprächspartner heutiger Jugendlicher, weil er für sie richtungweisend sei; denn Nizan, „ein junges Ungeheuer, ein prachtvolles junges Ungeheuer“, teile mit heutigen Jugendlichen „ihr Entsetzen vor dem Sterben und ihren Abscheu vor dem Leben in der Welt, die wir ihnen zurechtgezimmert haben“; er sei „aus Empörung . . . zum Revolutionär“ geworden; mit ihm gelte es, alles zu versuchen, „die Zeit des Hasses, des ungestillten Verlangens, der Destruktion wiederzufinden“. Nizan, der Empörer, Verweigerer und Revolutionär, fand seine Wertvorstellungen im Marxismus begründet, der – wie Sartre sagt – „seinen Haß rechtfertigte“:

„Die Genauigkeit der Technik, die Strenge der Wissenschaft, die Geduld der Vernunft – all das war bewahrt. Aber man war gleichzeitig über die Kleinlichkeit des Positivismus hinaus, über seine absurde Weigerung, ‚durch die Ursachen zu erkennen‘; man überließ den Ingenieuren die traurige Welt der Mittel und der Mittel zu den Mitteln. Der rastlose junge Mann, der seine Seele retten wollte, konnte sich absoluten Zwecken unterordnen: die Geschichte entbinden, die Revolution durchführen, den Menschen und sein Reich vorbereiten.“

Fundamental ist, daß der Marxismus, dem Nizan sich anschloß und den Sartre befürwortet, den Haß sanktionierte, daß er Sicherheit und Verläßlichkeit gab, daß er zudem die eigene Seele zu retten versprach. Daß Sartre seinen Freund richtig gezeichnet hat, wird aus einer Aussage Nizans von 1932 deutlich:

„Wir dürfen uns nicht mehr scheuen zu hassen. Wir dürfen uns nicht mehr schämen, fanatisch zu sein. Ich schulde ihnen Böses, sie hätten mich beinahe zur Strecke gebracht. Der Haß wird noch größer werden, wenn wir erkennen, daß er eine Verarmung ist, ein Sohn der Not. Spinoza sagt, Haß und Reue seien die beiden Feinde des Menschengeschlechts. Reue werde ich nicht kennen, aber mit dem Haß werde ich leben.“ [11]

Die, die ihn beinahe zur Strecke gebracht hätten, sind des Hasses wert. Es ist legitim zu hassen, selbst wenn Haß ein nur aus der Not geborener Wert ist. Jedenfalls, auch wenn der Haß aus Verzweiflung und Angst stammt, wird zu ihm aufgerufen; er erscheint als ein geeignetes Mittel, die Liebe zu erreichen, um die es letztlich ja auch Nizan und Sartre geht.

*Manés Sperber* (geb. 1905) lehnt dagegen jeden Haß als illegitim ab. Seiner Meinung nach verrät sich der Haß dadurch, „daß er unaufhörlich nach vernünftigen Gründen sucht“ und daß sich „der haßerfüllte Mensch allen Argumenten, die seine Position zu schwächen vermöchten“, verschließt. Immer erscheint der

Haß unter einer „Deckideologie" gerechtfertigt. Dies gilt nach Sperber nicht nur für den Antisemitismus, sondern auch für den „Anti-Amerikanismus" (so im Jahr 1953). Die Selbstrechtfertigung aus idealen Gründen mache den Haß so unüberwindlich, den Hassenden so überzeugt; der Haß „will nicht Gefühl, sondern Überzeugung sein, Überzeugung, die auf einer unwiderlegbaren Erfahrung beruht". Worauf immer sich der Haß berufe, auf Magie, Religion, Wissenschaft, am meisten auf den gesunden Menschenverstand, niemals erschöpften sich die Gründe für ihn. Die gravierendste Wirkung bestehe darin, daß man einen anderen nicht hassen könne, „ohne ihn seiner Eigenschaft als Mensch zu berauben" [12].

Es kann in unserem Zusammenhang nicht um das Thema „Haß" gehen; daher muß hier offenbleiben, worin er besteht; als Arbeitshypothese kann er definiert werden als ethisch legitim erscheinende Aggressivität von Individuen und Gruppen (wobei Aggressivität wiederum verschieden bestimmt wird, vgl. Konrad Lorenz, Irenäus Eibl-Eibesfeld, Friedrich Hacker). Offen muß infolgedessen auch bleiben, ob man zwar dem Kampf zustimmen kann, Krieg aber ablehnen muß, wie Ernst Bloch einmal vorgeschlagen hat; nicht zu Unrecht hat Alexander Mitscherlich diesen Vorschlag nachhaltig in Frage gestellt [13].

Entscheidend ist die Frage, wo unter dem Mantel von Idealen Aggressivität gerechtfertigt wird, ob es nun ein Anti-Kommunismus, ein Anti-Amerikanismus (der vielfach als Ersatz des Anti-Kommunismus diente) oder auch ein Anti-Ekklesialismus ist. Zu fragen ist ebenso, wo unter einem Plädoyer für den Frieden Aggressivität legitimiert wird (wo z. B. Kriegsdienstverweigerung nicht aus pazifistischer Gesinnung, sondern aus Systemkritik betrieben wird). Daß dies nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist, zeigt sich darin, daß ein mutmaßlicher Terrorist sich zuvor als Kriegsdienstverweigerer hat anerkennen lassen. Hier geht es nicht um die Verurteilung, sondern um die Diagnose, die nur so lauten kann, daß mit Idealen und Werten wie den Idealen des Friedens und der Solidarität Haß legitimiert sein kann, der als rationalisierte Aggressivität niemals zum Frieden führen kann.

Demgegenüber kann man sich nur *Leszek Kolakowski anschließen*, der in seiner Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1977 eindringlich festgestellt hat:

> „Daß es kein Recht auf Hassen gibt, ungeachtet der Umstände; daß es widersinnig ist zu sagen, daß jemand den Haß verdient; daß wir fähig sind, ohne Haß zu leben; daß auf den Haß zu verzichten keineswegs bedeutet, auf den Kampf zu verzichten; daß jedes Recht zum Unrecht wird, sobald es sich durch Haß zu befestigen versucht, oder – was auf das gleiche hinausläuft – daß es selbstzerstörerisch ist, den Haß für die Sache der Gerechtigkeit einzuspannen."

Zusammenfassend läßt sich zu den vorstehenden Positionen sagen, daß Menschen, deren Qualifikation nicht zu bestreiten und deren persönliche Über-

zeugung zu respektieren ist, in einer wesentlichen Frage entgegengesetzter Meinung sind und mit Gründen der Vernunft offensichtlich nicht zu einer Übereinstimmung kommen können. Es zeigt sich, daß hier diametral entgegengesetzte Entscheidungen und Überzeugungen vorliegen, die jeweils für durchaus richtig und vernünftig gehalten werden, von denen doch nur eine richtig sein kann. Hier zeigt sich, daß sie tiefer reichen als die Möglichkeiten von Reflexion und Argumentation, ohne deswegen schon in jedem Fall irrational genannt werden zu können. Meist wird die Gegenposition als Ideologie bezeichnet. Aber ist nicht Ideologie, verschleiertes Bewußtsein der Glaube des Gegners?

Wer den Haß legitimiert, beruft sich auf das himmelschreiende Unrecht, das es ja tatsächlich gibt, und hält jene, die den Haß ablehnen, damit für verborgene Helfer jener Herrschenden, die das Unrecht im Namen des Rechts begehen. Zudem können sie darauf verweisen, daß die Christen, denen Haß niemals legitim sein kann, nur zu oft hiergegen verstoßen haben. Sosehr dies zuzugestehen ist, müssen diese gleichwohl daran festhalten, daß Haß niemals ein Mittel für den Frieden und die Liebe sein kann. Und gleichwohl gibt es Gründe, die Ablehnung jeden Hasses allein für vernünftig zu halten. Aber vermögen sie etwa Sartre zu überzeugen?

Ethische Haltungen und die Werte, auf die sie sich gründen, können höchst widersprüchlich sein. Die Problematik besteht darin, daß hier Übereinstimmung so schwer und oftmals gar nicht zu erzielen ist. Fehlender Grundkonsens führt freilich zur Bedrohung der gesuchten Humanität. Der Dissens besteht schließlich darin, ob interimistisch gegen die Humanität um der Humanität willen verstoßen werden darf.

### 3. *Werterfahrungen im Kontext von Glaubensüberzeugungen*

Die zuvor deutlich gewordene Ambivalenz der Einschätzung von Werten ließ offenkundig werden, daß die Annahme von Werten mit letzten Überzeugungen und Erfahrungen zusammenhängt, die ihrerseits argumentativ nicht erschöpfend legitimiert werden können. Denn argumentativ läßt sich der Dissens widerstreitender Positionen nicht zwingend beilegen und nur eine Position als berechtigt erweisen; es ist keine Frage allein der Vernunft, der Intelligenz, den Haß jedenfalls als ethisch illegitim abzulehnen. Die Entscheidung hierfür weist auf eine Grundentscheidung im Sinn einer Lebensentscheidung zurück, die hinsichtlich der Frage, wann und warum sie so getroffen wurde und an ihr festgehalten wird, der direkten Erkenntnis nicht selten entzogen ist. Denn nur wenige können auf ein Schlüsselerlebnis verweisen, in dem eine Entscheidung für eine Grundhaltung gefallen ist.

Diese Grundüberzeugung und -entscheidung, die als Glaubensüberzeugung und -entscheidung zu charakterisieren ist, erhält ihrerseits den Charakter eines Grundwerts, der im Ernstfall auch um den Preis des Lebens nicht aufgegeben

wird, dessen Garantierung im Recht auf Leben zu den fundamentalen Menschenrechten gehört.

Die Annahme grundlegender Werte hängt letztlich mit einer Grundüberzeugung und Grundentscheidung zusammen. Freilich führen in wesentlichen Punkten entgegengesetzte Grundüberzeugungen nicht notwendig zu entgegengesetzten Werten, im Gegenteil, entgegengesetzte Überzeugungen können sehr wohl auf dieselben Grundwerte zielen. Die nicht erreichte Realisierung fundamentaler Werte im Rahmen einer Glaubensüberzeugung kann überdies zu einer ihr entgegengesetzten Glaubensüberzeugung führen, wie dies für eine konfessorische Säkularisierung im Verlauf der Neuzeit der Fall ist.

Aufgrund des Zusammenhangs der Werte mit fundamentalen Überzeugungen ist auch die Frage nach spezifisch christlichen Werten (und damit nach einer spezifisch christlichen Ethik) neu zu stellen. Konvergierende humane Werte im Rahmen verschiedener Überzeugungen lassen nicht den Schluß zu, diese Werte seien eben unabhängig von der jeweiligen Überzeugung rein von der Vernunft her zu begründen. Sie bleiben vielmehr im Rahmen konfessorischer Überzeugungen, wie ja auch die Entscheidung für eine bestimmte hermeneutische Position nicht ohne eine fundamentale Überzeugung bzw. Entscheidung möglich ist. Es zeigt sich, daß auf diesem Hintergrund auch die Konzeption einer autonomen Ethik neu gefaßt werden muß, ist doch die Qualifizierung einer Ethik als „heteronom", wenn sie von einem „Glauben" getragen ist, nicht mehr in der bisherigen Weise aufrechtzuerhalten.

Dies gilt, wenn auch zuzugeben ist, daß aus einem Glauben heraus sehr wohl eine „heteronome" Ethik vertreten werden kann, nämlich dann, wenn der Glaube doktrinär geworden ist. In der Ablehnung eines so verengten Glaubens dürfte die relative Berechtigung der Kritik Russells liegen, wenn um der Aufrechterhaltung von Glaubensvorstellungen willen neue Erkenntnisse bezüglich des Alters der Erdgeschichte nicht vertreten werden durften, wie dies einem Vorfahren Russells geschehen war[14].

Dieses konfessorische Moment hält sich durch in den drei Weisen der Begründung von Werten, die wir in unserer Tradition unterscheiden können, nämlich in der Begründung der Werte durch Gott, durch die Natur (wobei offenbleibt, ob sie im christlichen Sinn als Schöpfung Gottes oder aber im theistischen, pantheistischen bzw. atheistischen Sinn zu verstehen ist) oder durch einen Gesellschaftsvertrag (dem alle Menschen aufgrund ihrer Geburt angehören, so daß dieses Argument auf eine Begründung durch die Natur zurückverweist).

Im Zusammenhang mit dem Glauben von Überzeugungen und mit den Werten von Erfahrungen zu sprechen, kann nicht bedeuten, Überzeugungen und Erfahrungen voneinander zu trennen. Der Glaube bildet sich seinerseits aus Erfahrungen. Ohne die Erfahrung eines in lebendiger Tradition weitergegebenen Glaubens ist die Entstehung einer Glaubensüberzeugung unmöglich; auch Revi-

sionen von Glaubensüberzeugungen beruhen auf (äußeren und inneren) Erfahrungen, wie sich vor allem in Phasen einer von außen erfahrenen Verunsicherung oder Bedrohung oder einer inneren Krise zeigt. Ebenso beruhen Werte letztlich auf einer fundamentalen Überzeugung als innerem Moment, doch sind sie der Erfahrung näher, so daß nicht im Sinn einer Trennung, sondern einer Akzentuierung im Zusammenhang mit dem Glauben von Überzeugungen, im Zusammenhang mit den Werten von Erfahrungen die Rede war.

## Zur Notwendigkeit christlicher Begründung der Werte

Die Aussage Wittgensteins „Das Ethische ist nicht lehrbar" bedeutet keine Ablehnung, sondern eher eine Hochschätzung des Ethischen. Selbst der kritische Rationalismus mit seiner konfessorischen Entscheidung für die Vernunft scheint das Ethische in einen fundamentaleren Rang einzusetzen als die Rationalität. Denn bei Karl Popper heißt es: „Die Ethik ist keine Wissenschaft. Aber obgleich es keine rationale wissenschaftliche Basis für die Ethik gibt, gibt es doch eine ethische Basis der Wissenschaft und des Rationalismus." [15]

Angesichts dieser Einschätzung ergibt sich die offenbar schwierige Aufgabe, Werte im Kontext christlichen Glaubens überzeugend zu begründen. Da diese Werte wie Wahrhaftigkeit, Treue, Unantastbarkeit des Lebens bislang nachdrücklich als Gebote eingeschärft worden sind, treten sie in ihrem Charakter als *Werte* nur höchst unzureichend in Erscheinung. Es genügt nicht, sie als von Gott der Schöpfung eingestiftet und geboten zu interpretieren, als ob sie durch diesen Rekurs auf Gott keiner weiteren Begründung ihrer Plausibilität mehr bedürften. Daß sie so einfach aus der Natur nicht zu erkennen sind, läßt sich nach kulturanthropologischen Ergebnissen nicht mehr bestreiten. Überdies enthält der isolierte Rekurs auf Gottes Willen die Frage, warum denn Gott solche Gebote erlassen bzw. eine solche Welt erschaffen habe, aus der sie abzuleiten seien.

Daß die Begründungsweise humaner und als solcher christlicher Werte durch eine unmittelbare Rückführung auf Gott als Schöpfer oder auf die geschaffene Natur nicht mehr ausreicht, hat zu einer gewissen Verunsicherung geführt, als ob mit dem Fraglichwerden der Begründung die Werte selbst fraglich geworden seien. Wer die unmittelbare Begründung der Gebote in Gott als von ihm selber erlassener nicht teilen kann, zieht sich – mindestens versteckt – den Vorwurf zu, nicht mehr an Gott den Schöpfer zu glauben und die Gebote nicht mehr aufrechtzuerhalten. Daß beides nicht der Fall ist (oder mindestens nicht zu sein braucht), vermag der nicht zu sehen, der sich des bildhaften Charakters aller Aussagen über Gott (inklusive der von Gott als dem „Gesetzgeber" und „Richter") nicht bewußt ist. Lebenslange Gewöhnung in der jüdisch-christlichen Tradition vermag die Bildhaftigkeit der Aussagen, daß Gott selbst die Gebote

feierlich erlassen hat, in Vergessenheit geraten lassen. Ist man sich der analogen Struktur des theologischen Begriffs „Gebot" nicht bewußt – was allenthalben der Fall ist –, erscheinen die Inhalte nicht als Werte, deren Realisierung erstrebenswert ist, sondern als Gebote und damit als Einengung der Freiheit.

Von größter Wichtigkeit ist also, Werte im Kontext christlichen Glaubens überhaupt als Werte und nicht vorrangig oder gar ausschließlich als Verpflichtungen und Gebote ansichtig werden zu lassen. Der Rekurs auf den „Willen Gottes" ist zu unterfangen durch die Berücksichtigung jener Erfahrungen, wie sie in der Geschichte des Glaubens an Jesus von Nazaret gemacht worden sind. Hinzuzunehmen sind Erfahrungen, die christliche Werte inzwischen vielleicht nicht mehr so willkürlich erscheinen lassen, wie emanzipatorische Bemühungen annehmen ließen. Ist etwa die Monogamie ein solches den Menschen einengendes, willkürliches Gebot, das vernünftigerweise abgelehnt werden muß (Russell)? Oder lassen nicht Erfahrungen mit Alternativen den Schluß zu, daß jene als erstrebenswert empfohlene Emanzipation im Sinn „freier" Liebe so gar nicht erreichbar ist (Simone de Beauvoir)? Wenn es nicht gelingt, lebenslange partnerschaftliche Gemeinschaft freier Menschen als wertvoll und erstrebenswert zu realisieren, wird sie auch nicht mit Geboten zu realisieren sein. Werden Werte im Kontext christlichen Glaubens schulmeisterlich oder gouvernantenhaft geboten, dann werden sie um ihre Anziehungskraft gebracht.

Daß der Glaube selbst ein Wert ist, der im Grenzfall den Wert des eigenen Lebens übersteigt, muß als Fundament für ethische Werte im Kontext des Glaubens deutlich sein. Anders hätte die Rede vom „Heil" keinen Sinn.

## ANMERKUNGEN

[1] B. Russell, Warum ich kein Christ bin (München 1963) 36.
[2] H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968) 117.
[3] L. Wittgenstein, Schriften III (Frankfurt 1967) 93, 117.
[4] I. Murdoch, zit. bei F. Kerr, Das Problem der moralischen Entscheidung im Überblick, in: Concilium 6 (1970) 439.
[5] P. Lorenzen, Szientismus versus Dialektik, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, hrsg. v. M. Riedel, Bd. 2 (Freiburg 1974) 335, 338.
[6] Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr, Bd. 2 (Leipzig [11]1975) 1053, 738, 741.
[7] R. Garaudy, Die Alternative (Wien 1972) 231.
[8] C. F. v. Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. 1 (Stuttgart 1964) 3.
[9] K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2 (München [4]1975) 284.
[10] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 60.
[11] In: P. Nizan, Aden. Die Wachhunde (Hamburg 1969) 13 f., 35, 118.
[12] M. Sperber, Die Achillesferse (Köln 1960) 131, 151, 149, 157, 131, 153.
[13] A. Mitscherlich, Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität (Frankfurt 1969) 111 ff.
[14] B. Russell, a. a. O. 49.
[15] K. R. Popper, a. a. O. 297.

*Otfried Höffe*

# Moral und Recht

## Eine philosophische Perspektive

Zu den Grundproblemen der ethisch-politischen Diskussion gehört die Frage, ob sich das Recht sinnvollerweise ohne jeden Bezug auf überpositive Rechtsgrundsätze, näherhin: auf Moral, definieren läßt oder nicht. Seit den Anfängen abendländischen Rechtsdenkens gibt es dazu zwei konkurrierende Grundpositionen, den Rechtspositivismus sowie das Natur- und Vernunftrechtsdenken. Nun gibt es einige gute Gründe, die jeweils für die eine und gegen die andere Partei sprechen. Diese Gleichzeitigkeit von Begründbarkeit und Kritikwürdigkeit beider Positionen gründet in einer häufig übersehenen oder doch vernachlässigten Mehrdeutigkeit der zur Diskussion stehenden Begriffe. Vor allem beim Begriff der *Moral* müssen wir mindestens *drei Bedeutungen* unterscheiden, die ebenso viele Bedeutungsfelder von „Moral und Recht" definieren:

*Erstens* meint „Moral" den Inbegriff der in einer Gruppe tatsächlich existierenden Verbindlichkeiten, und zwar jener Verbindlichkeiten, die sich in ihrer Gültigkeit und Beachtung nicht öffentlichen Gewalten verdanken. Das Verhältnis dieses deskriptiven Begriffs zum Recht soll nur einige Hinweise erhalten. – *Zweitens* ist die Moral der Inbegriff aller praktischen Grundsätze, die sich dem Anspruch an die menschliche Praxis verdanken, schlechthin gut zu sein. Unter Voraussetzung dieser normativen Bedeutung ist das Stichwort „Moral und Recht" als die Frage zu lesen, ob es auch für den Bereich des Rechts Prinzipien und Kriterien gibt, die schlechthin gut sind. – *Drittens* verstehen wir unter „Moral" den Inbegriff aller Grundsätze, die die Qualität des schlechthin Guten verdienen, sich aber nicht auf den gesamten Bereich der menschlichen Praxis erstrecken, vielmehr nur auf den vom Recht zu unterscheidenden Bereich personaler Praxis. Unter dieser Perspektive gilt es zu untersuchen, wie sich die personale Moral zum Recht verhält.

Um die verschiedenen Bedeutungen auch sprachlich voneinander abzuheben, spreche ich beim ersten Begriff der Moral von „positiver" oder „konventioneller Moral", beim zweiten Begriff von „Sittlichkeit" und „sittlich", beim dritten Begriff von „Moralität" und „moralisch". Moralität ist also die Sittlichkeit, bezogen auf personale Praxis; während die Sittlichkeit, bezogen auf institutionelle, vor allem rechtlich-staatliche Praxis objektive oder politische Gerechtigkeit heißen soll (zu der Freiheit, auch Solidarität hinzugehören).

## 1. Konventionelle Moral und Recht

In Übereinstimmung mit dem Rechtspositivismus kann man von einer begrifflichen Trennung zwischen konventioneller Moral und positivem Recht ausgehen. Das positive Recht stammt zum wesentlichen Teil aus formellen Akten staatlicher Gewalt; seine Auslegung und Durchsetzung geschieht ebenfalls mittels staatlicher Gewalt, die sich bei der Durchsetzung der Androhung, notfalls auch der Verhängung von Strafen bedient, die unmittelbar den Handlungsraum (Freiheitsstrafe) und/oder das Eigentum (Geldstrafe) betreffen. Die konventionelle Moral dagegen bedeutet eine geschichtlich gewachsene normative Lebenswelt (Brauch und Sitte). Ihre Übertretung zieht zwar auch Sanktionen nach sich, diese bestehen aber im Tadeln, im Vermeiden sozialer Beziehungen, in der sozialen Ächtung usw.

Trotz dieser – hier noch vorläufigen – Unterscheidung liegt aber keine reine Dissoziation vor. Für eine wechselseitige Beziehung spricht nicht bloß das Gewohnheitsrecht, das teilweise aus der konventionellen Moral entsteht, gleichwohl Rechtscharakter hat. Insbesondere tauchen Begriffe konventioneller Moral direkt in Rechtstexten auf, so die Generalklauseln „Treu und Glauben", „Arglist", „gute Sitten" bzw. „Sittenwidrigkeit". Daraus folgt, daß man gerade dann, wenn man die Rechtsordnung ausschließlich als eine empirische Gegebenheit versteht, es ernst nehmen muß, daß es im positiven Recht seit dem römischen Recht Begriffe konventioneller Moral gibt, und zwar um es möglich zu machen, „auf die Billigkeitsaspekte des Einzelfalles einzugehen" (Deutsch, 277).

## 2. Sittlichkeit und Recht

### 2.1. *Begriff und Kriterium der Sittlichkeit*

Unter Handeln in einem emphatischen Sinn verstehen wir nicht jedes Verhalten des Menschen, sondern allein ein Tun oder Lassen, das wissentlich-willentlich geschieht, für das der Mensch daher Verantwortung trägt und zur Rechenschaft gezogen werden kann. Für ein Handeln Rechenschaft zu geben bedeutet aber, dafür gegebenenfalls Rede und Antwort zu stehen: das heißt Gründe anzugeben, durch die das Tun oder Lassen als gelungen (gut), oder aber als mißlungen (schlecht, falsch oder böse) erscheint.

Nun kann sich die Frage nach dem Gutsein auf verschiedene Aspekte richten. Sie bezieht sich *erstens* auf die sachliche Angemessenheit gegenüber beliebigen, aber jeweils vorausgesetzten Absichten. In diesen Fällen technischen oder strategischen Gutseins geht es um begrenzte oder bedingte Verbindlichkeiten. Die Frage kann sich aber auch auf die Dimension der Absichten selbst richten, zunächst und *zweitens* auf die Angemessenheit konkreter Absichten gegenüber

einer Absicht zweiter Ordnung, dem Interesse jedes Menschen am eigenen Wohlergehen, oder auf die Angemessenheit gegenüber der geltenden Moral bzw. dem geltenden Recht. Auch hier handelt es sich noch um begrenzte und bedingte Verbindlichkeiten, da das Tun oder Lassen nur unter Voraussetzung von etwas anderem als gut gilt. Davon unterscheidet sich *drittens* die sittliche Verbindlichkeit durch die Aufhebung des Begrenzten und Bedingten: Die Sittlichkeit ist das in keiner Weise relativ, sondern schlechthin oder absolut Gute; sie ist das, was nicht erst im Hinblick auf etwas anderes, sondern als solches und durch sich selbst gut ist.

Da es willkürlich, vor allem sinnlos wäre, zwar die Frage nach dem Gutsein aufzuwerfen, sie aber grundsätzlich auf begrenzte Aspekte einzuschränken, bezeichnet die Sittlichkeit den unabweisbaren Anspruch, das in den Begriffen von Verantwortung und humanem Leben enthaltene Moment des Guten sowie der Begründung zu Ende zu denken. In diesem Sinn ist die Sittlichkeit ein dem menschlichen Handeln als solchem immanenter Anspruch und zugleich die gemeinsame Wurzel von Recht und Moral.

Die Bestimmung der Sittlichkeit als des schlechthin Guten ergibt sich aus metaethischen, nicht aus normativ-ethischen Überlegungen. Allerdings haben diese Überlegungen auch normativ-ethische Konsequenzen: Das schlechthin Gute steht im Gegensatz zum relativen Gutsein, das von subjektiven (Bedürfnissen und Interessen) oder sozialen Gegebenheiten (Sitten und Gesetzen) abhängt. Während die Konfiguration der Bedürfnisse und Interessen bei jedem Menschen je anders ist, auch Gesetze und Sitten von der einen Gesellschaft zur anderen variieren, ist das Sittliche als solches von allen partikularen Bedingungen unabhängig. Das bedeutet – positiv gewendet –, daß zur Sittlichkeit als ein notwendiges, wenn auch vielleicht nicht zureichendes Kriterium die Verallgemeinerbarkeit (Universalisierbarkeit) der Praxis gehört.

### 2.2. *Zwei Grundformen: personale und institutionelle Praxis (Recht und Staat)*

An der menschlichen Praxis läßt sich eine personale (subjektive) und eine institutionelle (objektive) Seite unterscheiden. Zur ersten gehören all die Aspekte, die einem einzelnen als einzelnem zugerechnet werden können, also die Überlegungen und Entscheidungen des Handelnden, seine Motive und Absichten, seine Einstellungen, letztlich sein Charakter und seine Lebensstrategie. So wichtig aber die personale Seite ist, so wenig darf man das Handeln auf sie verkürzen. Persönliche Entscheidungen stehen immer auch unter geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen, die zwar dem einzelnen entzogen, insofern überpersönlich sind, die gleichwohl nicht von den Menschen gänzlich unabhängig sind. Zu diesen Bedingungen gehören insbesondere die Institutionen, durch die der Rahmen des sozial zulässigen Verhaltens der Individuen definiert, zugleich das davon abweichende Verhalten sanktioniert wird. Aufgrund ihrer Mängelhaf-

tigkeit, Instinktentbundenheit und ihres unspezialisierten Antriebsüberschusses, verbunden mit Weltoffenheit und Intelligenz, sind die Menschen schon zum Überleben, dann zum angenehmen, zum guten und gerechten Leben auf solche Institutionen angewiesen.

Beide Aspekte menschlichen Handelns stehen in Wechselwirkung. Einerseits wird der Mensch nur in Institutionen handlungsfähig; andererseits erhalten soziale Beziehungsformen erst dann die Dauerhaftigkeit von Institutionen, wenn sie in die Persönlichkeitsstruktur der betroffenen Individuen eingegangen sind. So sind die Institutionen ebenso Voraussetzung wie Gegenstand menschlicher Überlegungen und Entscheidungen.

2.3. *Die sittliche Idee von Recht und Staat: politische Gerechtigkeit*

Die im Begriff der Sittlichkeit radikal zu Ende geführte Frage nach dem Guten gilt nicht bloß für die subjektive, sondern ebenso für die institutionelle Seite menschlichen Handelns. Denn auch an sie, insbesondere an Recht und Staat läßt sich die Frage stellen, ob das Gegebene auch schlechthin gut ist. Auch gegenüber Recht und Staat ist der Anspruch auf sittliche Richtigkeit zu reklamieren, gleich wie dieser Anspruch noch des Näheren zu bestimmen ist.

Die Begründung dieser sittlichen Idee von Recht und Staat, der politischen Gerechtigkeit, stützt sich auf den allgemeinen Begriff von Sittlichkeit, nicht auf den besonderen Begriff personaler Sittlichkeit. Vielmehr sind die personale (Moralität) und die institutionelle Sittlichkeit (politische Gerechtigkeit) deutlich voneinander zu unterscheiden, womit ebenso eine Subjektivierung und Privatisierung von Sittlichkeit wie eine Moralisierung des Rechts und des Staats kritisiert werden.

Die erste Kritik betrifft vor allem den *Rechtspositivismus*, nach dem jeder beliebige Inhalt Recht sein darf (Kelsen, 153 f.). Gewiß läßt sich das positive Recht in erster Annäherung als Inbegriff jener Normen definieren, hinter denen – im Unterschied zur konventionellen Moral – eine öffentliche Zwangsgewalt steht. Insoweit ist die entsprechende Trennungsthese des Rechtspositivismus anzuerkennen. Aus dieser begrifflichen Trennung folgt aber keineswegs die Trennung von Recht und politischer Gerechtigkeit sowie die Befugnis der öffentlichen Zwangsgewalt, beliebige Normen zu erlassen. Im Gegenteil: In Anerkennung der letztlich sittlichen Orientierung positiven Rechts enthalten die Verfassungen moderner Gemeinwesen nicht bloß höchste Verfahrensvorschriften für die Entstehung und Veränderung positiver Gesetze, sondern auch und primär substantielle Leitprinzipien wie den Schutz der Menschenrechte als Grundrechte sowie das Rechts-, das Demokratie- und das Sozialstaatsgebot.

2.4. *Ein Kriterium politischer Gerechtigkeit*

Es ist die Aufgabe des Rechts, die Grundstruktur menschlichen Zusammenlebens zu bestimmen, und zwar sowohl Situationen der gegenseitigen Angewiesenheit als auch solche des Konflikts; es ist die Aufgabe der Gerechtigkeit, diese Grundstruktur so zu bestimmen, daß sie dem Kriterium der Sittlichkeit genügt. Nun hatte sich als Merkmal des Sittlichen die Universalisierbarkeit ergeben. Die Verbindung dieses Merkmals mit der Rechtsaufgabe, die Struktur des Zusammenlebens zu gestalten, ergibt ein grundlegendes Kriterium politischer Gerechtigkeit, nämlich das Prinzip wechselseitiger Einschränkung und Sicherung der Handlungsfreiheit (unter Berücksichtigung der gegenseitigen Angewiesenheit der Menschen) nach Maßgabe allgemeiner und somit für alle Personen und Situationen streng gleicher Grundsätze. Zugleich begründet dieser normativ-kritische Maßstab objektiven Rechts auch ein höchstes subjektives Recht, nämlich den Anspruch jedes frei handelnden Wesens gegenüber jedem anderen, mit ihm in einer Beziehung gemäß dem objektiven Rechtsprinzip zu leben.

2.5. *Zur normativ-kritischen Bedeutung des Gerechtigkeitsprinzips*

Philosophische Überlegungen zum Begriff und zur Begründung von Recht zeigen *erstens*, unter welchen Bedingungen es überhaupt Recht braucht und daß diese Bedingungen – gegenseitige Angewiesenheit und stete Konfliktgefahr – im Gegensatz zur Utopie der Herrschaftsfreiheit für die Menschen grundsätzlich gegeben sind. Die Frage, ob es überhaupt Recht zwischen den Menschen braucht, stellt sich übrigens auch dann, wenn man das Recht bloß rechtspositivistisch als Inbegriff der Gesetze definiert, die aus dem Willen eines staatlichen Gesetzgebers hervorgegangen sind. Denn auch wenn alle Gesetze bloß positive Gesetze sind, erhebt sich die Frage, worauf die Autorität des Gesetzgebers beruht, jemanden auf gewisse Gebote und Verbote zu verpflichten. Es ist nun der sittliche Begriff von Recht, der den prinzipiellen Sinn und Zweck einer Rechtsordnung klärt: Indem das Recht nicht bloß als Einschränkung, sondern gleichzeitig als Ermöglichung von Handlungsfreiheit erkannt wird, wird es als sinnvoll begriffen. Eine entsprechende Rechtsordnung ist nicht bloß die nackte Gewalt einer überlegenen staatlichen Macht, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit einer Mehrzahl bedürftiger Freiheitswesen.

*Zweitens* begründet der sittliche Begriff von Recht im Unterschied zum Ahnherrn des neuzeitlichen Rechtspositivismus, Thomas Hobbes, nicht staatliche Rechtsordnung überhaupt und schon gar nicht einen absolutistischen Staat. Vielmehr hat er, zugleich im Gegensatz zum Relativismus des Rechtspositivismus (Kelsen, 153 f.), die Bedeutung eines höchsten Kriteriums für sittlich richtiges Recht.

*Drittens* läßt sich das allgemeine Rechtskriterium in eine Mehrzahl allgemein gültiger Bedingungen menschlichen Zusammenlebens spezifizieren, die als allge-

mein gültige Bedingungen dem Menschen vor und unabhängig von jeder individuellen oder öffentlichen Handlung zukommen. Mit anderen Worten: Es handelt sich um *Menschenrechte,* um unveräußerliche und unverletzliche Rechte jedes Menschen als Menschen. Das Prinzip dieser ursprünglichen Rechte ist nichts anderes als der sittliche Begriff objektiven Rechts, nur formuliert als ein subjektives Recht, das jedem Mitglied einer staatlichen Rechtsordnung zukommt. Danach hat jeder Mensch ein Recht auf jenes Höchstmaß an Handlungsfreiheit, das zugleich mit der Handlungsfreiheit jedes anderen nach allgemeinen Grundsätzen vereinbar ist. Dieses *eine* Menschenrecht läßt sich gemäß den verschiedenen Grundaspekten der Handlungsfreiheit im politisch-sozialen Zusammenhang in eine Vielzahl von spezifischen Menschenrechten auffächern, was etwa zu den persönlichen Freiheitsrechten (freiheitlicher Rechtsstaat), den politischen Mitwirkungsrechten (Demokratie), dann auch den sozialen und kulturellen Grundrechten (Sozialstaat) führt.

*Viertens* fordert der sittliche Begriff von Recht die tatsächliche Realisierung der Menschenrechte in der politisch-sozialen Welt; er fordert ihre Positivierung in der Form von *Grundrechten.* Dort, wo deren Gewährleistung vorherrscht, muß eine Rechtsordnung als im Prinzip gerecht anerkannt, dort, wo die Verweigerung vorherrscht, muß sie als ungerecht verworfen werden. Das trifft auch für eine kirchliche Rechtsordnung zu. Sie ist erst dann sittlich legitim, wenn sie die Menschenrechte (Grundrechte) tatsächlich zum Maßstab ihrer politisch-rechtlichen Verfassung gemacht hat; dies gilt um so mehr, als sich die Kirche als „speculum iustitiae" versteht.

*Fünftens* ist es eine Grundaufgabe jeder Rechtsordnung, daß die Ansprüche menschenrechtlicher Würde nicht bloß in der Dimension bloßen Wünschens verbleiben, sondern tatsächlich jedem gesichert werden. Daher müssen sie vor möglichen Übergriffen geschützt und notfalls gegen den erklärten Willen einzelner Menschen, Gruppen oder Staatsorgane mit Zwang durchgesetzt werden können, so daß das Recht gerade auch in seinem sittlichen Begriff mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist. Ein wesentliches Element dieses Zwangsaspekts jeder Rechtsordnung ist die Institution der *(staatlichen) Kriminalstrafe,* nach der Tötungsdelikte, Vergewaltigungen, Eigentumsverletzungen usw. durch die Androhung von Strafen möglichst verhindert und dort, wo sie trotzdem vorkommen, wirklich bestraft werden. Deshalb handelt es sich bei der Kriminalstrafe um eine sittlich grundsätzlich legitime Rechtsinstitution – insofern und insoweit sie dem Schutz gleicher Freiheit aller Mitglieder der Rechtsordnung dient.

## 3. Moralität und Recht

### 3.1. *Zum Begriff und Kriterium der Moralität*

In ihrer dritten Bedeutung meint „Moral" die Sittlichkeit einer Person, die Moralität im Unterschied zur Sittlichkeit von Recht und Staat, der politischen Gerechtigkeit. Da es um die Sittlichkeit einer Person geht, betrifft die Moralität das, was einer Person überhaupt zugerechnet werden kann. Nun spielt sich das menschliche Tun und Lassen in einem Kräftefeld ab, das – soweit überhaupt – nicht durch das handelnde Subjekt allein konstituiert ist, von ihm nicht einmal voll überschaut wird. Weil sich die Moralität aber nur auf den Verantwortungsraum der Person bezieht, kann nicht das objektiv beobachtbare Handeln der direkte Maßstab für Moralität sein. Die personale Sittlichkeit läßt sich nicht an der Handlung als solcher, sondern erst am subjektiven Grund des Handelns, das heißt dem Willen, ausmachen. Da sich die Moralität auf den Willen bezieht, besteht das schlechthin Gute einer Person in ihrem guten Wollen. Von welchem Wollen darf man aber sagen, daß es gut ist? Als ein allgemeines Kriterium der Sittlichkeit hatte sich die Verallgemeinerbarkeit ergeben. Folglich besteht die personale Sittlichkeit in der Verallgemeinerbarkeit von Willensbestimmungen.

Da die Moralität im guten Wollen besteht, liegt sie nicht schon in der Übereinstimmung einer Handlung mit den sittlichen Pflichten. Moralität besteht nicht schon in einem pflichtmäßigen Handeln, das Kant legal genannt hat. Sie findet sich erst dort, wo die sittliche Pflicht selbst gewollt ist, das heißt dort, wo die Pflicht zugleich den Bestimmungsgrund des Handelns abgibt; Moralität qualifiziert ein Handeln aus Pflicht. Sie besteht zum Beispiel darin, daß man nicht bloß deshalb ehrlich oder hilfsbereit ist, weil man dann besser dasteht, sondern weil man die Ehrlichkeit und die Hilfsbereitschaft als solche will (vgl. nicht bloß Kant, sondern auch Thomas v. Aquin, S. Th. I–II q. 10 und 19).

Mit der *Unterscheidung von Moralität und Legalität* erschließt die Philosophie einen Aspekt im Problemfeld „Recht und Moral", den die zeitgenössische philosophische Diskussion gar nicht kennt. Für Subjekte vom Typ bedürftiger Freiheitswesen gibt es nicht bloß zwei Gruppen von Verbindlichkeiten, nämlich rechtliche und moralische. Es gibt ebenso zwei Arten des Verhältnisses, das die Person zur moralischen Verbindlichkeit einnimmt: die Legalität und die Moralität. Von diesen beiden Verhältnissen stellt allein die Moralität das wirklich sittliche Verhältnis dar. Da die Moralität aber nicht in der bloßen Übereinstimmung mit dem moralisch Gebotenen und Verbotenen steht, folgt daraus, daß das Moralische nicht schon auf der Ebene beobachtbaren Verhaltens angesiedelt ist.

All jene Moraltheorien, die – wie die Wertethik, der Utilitarismus, das Erlanger Modell vernünftiger Konfliktbewältigung oder auch wie verhaltenstheoretische und soziologische Modelle (vgl. Bischof, Durkheim, Luhmann) – die

Moral bloß vom Inhalt der Praxis her definieren, nämlich in Begriffen von Pflichten, Normen, Werten oder von Verfahrensvorschriften zur Konfliktlösung, stellen daher nicht bloß eine möglicherweise unzureichende Moralphilosophie dar (unzureichend nämlich, insofern sie eine sittliche Verbindlichkeit nur gegenüber den Mitmenschen, nicht auch gegenüber dem Subjekt selbst kennen). Die genannten Moraltheorien enthalten streng genommen überhaupt keine *Moral*philosophie, keine Philosophie der Moralität.

Um gegenüber dem Verhältnis von Moralität und Legalität ein Mißverständnis auszuräumen: Das moralische Handeln steht nicht in Konkurrenz zum legalen Handeln, bedeutet vielmehr dessen Verschärfung. Als Handeln aus Pflicht ist moralisches Handeln erstens ein Handeln gemäß der Pflicht, das zweitens eben diese Pflicht zum Bestimmungsgrund hat. Auch besteht die Moralität nicht in einer maßstablosen Innerlichkeit des guten Gewissens, vielmehr in einem Handeln gemäß verallgemeinerungsfähigen Willensgrundsätzen. Schließlich kann die Moralität durch fortgesetztes Einüben eines entsprechenden Wollens zu einer sittlichen Grundhaltung (Tugend) werden, zur festen Einstellung der emotionalen Fähigkeiten und Kräfte einer Person auf eine sittliche Lebensführung. Die Moralität ist also keinesfalls ein wirklichkeitsloses Sollen.

3.2. *Kritik einer Moralisierung des Rechts*

Aus der Unterscheidung von Moralität und politischer Gerechtigkeit folgt, daß die Gebote und Verbote personaler Sittlichkeit als solche nicht schon Bestandteil einer gerechten Rechtsordnung sind, ebenso wie umgekehrt die rechtliche Erlaubtheit keineswegs auf eine sittliche Erlaubtheit schließen läßt. Daher ist eine Aufhebung strafrechtlicher Bestimmungen nicht – wie es manche kirchenamtliche Verlautbarungen unterstellen – gleichbedeutend mit einer anpasserischen Permissivität oder gar einer Leugnung moralischer Werte. Diese Einsicht hat eine deutliche normativ-kritische Relevanz. Zwar kann man mit ihrer Hilfe nicht unmittelbar konkrete Rechtsbestimmungen kritisieren, wohl aber gewisse Argumentationstypen: Verfassungsbestimmungen, Gesetze oder Gerichtsurteile, die sich unmittelbar auf moralische Gebote oder Verbote berufen, sind in dieser Hinsicht zu verwerfen. (Das schließt nicht aus, daß gewisse moralische Güter zugleich auch Rechtsgüter sind.)

Sofern man es bloß moralisch, nicht auch rechtlich interpretiert, ist das Sittengesetz ebensowenig ein legitimer Grund für eine Rechtsbestimmung (gegen Art. 2,1 GG und verschiedene Urteile des deutschen Bundesgerichtshofs der fünfziger Jahre) wie es sittliche Pflichten sind, die der Mensch gegenüber sich selbst hat oder die sich aus der Idee der eigenen sittlichen Vollkommenheit ergeben. Eine staatliche Rechtsordnung hat weder die Aufgabe noch die Befugnis, mit rechtlichen Mitteln die Bürger zur eigenen Vollkommenheit anzuhalten, und schon gar nicht die Befugnis, sich dabei strafrechtlicher Mittel zu bedienen. Im Gegensatz etwa

zur strafrechtlichen Verfolgung von Selbstmordversuchen in Großbritannien bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, ebenso andernorts, auch im Gegensatz zum Alkohol- oder Pornographieverbot für Erwachsene in islamischen Ländern, dem Verbot empfängnisverhütender Mittel im Spanien Francos oder dem Verbot „einfacher Homosexualität" mögen die entsprechenden Handlungen als solche zwar sittlich verwerflich sein (etwa weil sie Pflichten gegenüber sich selbst verletzen), gleichwohl sind sie nicht eo ipso politisch ungerecht und insoweit keine zulässigen Gegenstände strafrechtlicher Bestimmungen. Umgekehrt: Auch wenn sie strafrechtlich freigestellt werden, sind sie nicht deshalb schon moralisch erlaubt.

Die Kritik einer Moralisierung des Rechts gilt nicht nur gegenüber manchen Argumentationsformen konkreter oder prinzipieller Rechtsbestimmungen. Sie gilt gerade auch für die Begründung von Recht überhaupt. Eine Rechtsordnung als Zwangsordnung braucht es nur deshalb, weil die Menschen nicht reine Vernunft-(Moral-)Wesen sind. Da zur Moralität die Sittlichkeit des subjektiven Begehrungsvermögens (Autonomie des Willens) gehört, diese für die Begründung von Recht aber gerade nicht vorausgesetzt wird, ist jeder Rechtsmoralismus zu kritisieren, der das Recht nicht bloß allgemein sittlich, sondern spezifisch moralisch begründet. Überdies: Da die Moralität an die freie Zustimmung der Subjekte gebunden ist, kann sie durch keine auch noch so paternalistische Rechtsordnung besorgt werden. Wer ein Rechtssystem auf Moralität verpflichtet, kann zwar die Bürger tyrannisieren, doch das Ziel, die Moralität, ist ihm prinzipiell verwehrt.

Die Kritik an einer Moralisierung des Rechts wendet sich auch gegen die Versuche, Recht und Gerechtigkeit als „Grenzmoral" oder als „Minimum an sittlichen Forderungen" zu definieren. Eine erste Kritik kann sich schon gegen die Ausdrücke selbst richten. Denn die „Grenzmoral" und das „Minimum an sittlichen Forderungen" tendieren vom Begriff her gegen Null: Das Minimum an sittlichen Forderungen ist erst in der Abwesenheit solcher Forderungen, die Grenzmoral erst an der Grenze, das heißt im vollständigen Fehlen von Moral erreicht. Darüber hinaus gilt, daß dort, wo Recht und Gerechtigkeit in moralischen Begriffen statt in Rechtsbegriffen bestimmt werden, eine „Metabasis eis allo genos" stattfindet.

### 3.3. *Personale und politische Gerechtigkeit*

Die Tatsache, daß Recht und Gerechtigkeit nicht Moralität und daß Moralität nicht Recht und Gerechtigkeit voraussetzen, begründet keine bloße Trennung beider Bereiche. Dazu nur eine Überlegungsreihe: Neben dem bisher verwendeten Begriff der politischen Gerechtigkeit gibt es noch einen, den der personalen Gerechtigkeit, womit eine persönliche Lebenshaltung im Verhältnis zu den Mitmenschen bezeichnet wird, die – im Unterschied zu Freundschaft und

Liebe – weder auf freier Zuneigung beruht noch beim Handeln über das hinausgeht, was man einem anderen schuldet. Die Gerechtigkeit als personale Tugend bedeutet nicht bloß, das Gerechte zu tun, sondern es aus einer bestimmten Gesinnung heraus, nämlich deshalb zu tun, weil es gerecht ist, und nicht etwa deshalb, weil man andernfalls bestraft oder sozial gemieden würde.

Diese personale Gerechtigkeit ist nun keineswegs folgenlos für die politische Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit als Tugend zeigt sich nämlich dort, wo man trotz größerer Macht und Intelligenz andere nicht zu übervorteilen sucht oder wo man sein Tun – als Gesetzgeber, Richter, Lehrer, Eltern, Mitbürger – auch dann an der Idee politischer Gerechtigkeit ausrichtet, wenn das tatsächlich geltende Recht hinter der politischen Gerechtigkeit zurückbleibt, wenn es Lücken und Ermessensspielräume läßt oder wenn die Durchsetzung der positiven Rechtsvorschriften höchst unwahrscheinlich ist. Überdies fällt die politische Gerechtigkeit nicht vom Himmel, muß vielmehr durch die Menschen selbst erkannt, anerkannt und – oft genug in langwierigen, verlustreichen und keineswegs von Rückschlägen freien Prozessen – tatsächlich realisiert werden. Es ist die personale Gerechtigkeit, die zwar keine zureichende, nicht einmal eine notwendige, wohl aber eine in entscheidender Hinsicht förderliche subjektive Voraussetzung dafür darstellt, daß die Menschen dann, wenn sie von der Ungerechtigkeit betroffen sind, aber auch dann, wenn sie von ihr „profitieren", sich tatsächlich für die Entwicklung gerechter Rechtsordnungen einsetzen. Auch ist die personale Gerechtigkeit eine wichtige Schranke der Bürger gegen das Abgleiten einer politischen Gemeinschaft in eklatante Unrechtsverhältnisse.

Ferner schwindet ohne die subjektive Überzeugung von der Gerechtigkeit gewisser Gebote und Verbote die Wahrscheinlichkeit ihres öffentlich-rechtlichen Schutzes. Daher empfiehlt es sich für diejenigen, die zum Beispiel Homosexualität, Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch, Konkubinat, Ehescheidung usw. für grundsätzlich sittlich verwerflich halten, nicht sosehr Appelle an die Parlamentarier zur Wahrung oder Wiederherstellung der „alten Legalität" zu richten als eine entsprechende Gewissensbildung bei allen Bürgern zu fördern, so daß das Richtige aus freier Zustimmung seinen öffentlich-rechtlichen Schutz erhält, vor allem auch, daß aus freier Zustimmung das sittlich Gebotene getan und das Verbotene unterlassen wird. Im übrigen: Im Gegensatz zu einem Kultur- und Moralpessimismus, der gerade auch unter kirchlichen Amtsträgern verbreitet ist, kann man für unsere Zeit nicht einfach ein Schwinden des moralischen Bewußtseins, sondern weit eher seine Veränderung behaupten: Während manche Verbote immer weniger auf Anerkennung stoßen, entwickelt sich in anderen Bereichen (so zum Beispiel in Fragen wirtschaftlich-gesellschaftlich-politischer Mitbestimmung, in Fragen von Sozial- und Kulturrechten und des Umweltschutzes) ein neues oder verschärftes Moralbewußtsein.

Die personale Gerechtigkeit ist nicht nur für die Realisierung politischer Ge-

rechtigkeit von entscheidender Bedeutung. Die Beziehung gilt auch in der anderen Richtung. Der mit Intelligenz begabte, aber auch instinktentbundene und mit einem unspezialisierten Antriebsüberschuß versehene Mensch ist im gewissen Sinn zu allem fähig; denn er *kann* (fast) alles lernen. In gewissem Sinn ist er aber zu nichts fähig; denn er *muß* (fast) alles erst lernen. Wie lernt er aber sich zu orientieren, seine Antriebe zu kanalisieren; wie lernt er, die höheren, aber auch gefährdeteren Verhaltensweisen auszubilden; wie lernt er, weit gespannte, anspruchsvolle Ziele zu setzen und an ihnen festzuhalten; wie lernt er, trotz entgegenstehender egoistischer Tendenzen die Haltung personaler Gerechtigkeit auszubilden?

Für ein so umfassendes und tiefgehendes Lernen reichen gelegentliche Maßnahmen erzieherisch gemeinten Handelns nicht aus. Es braucht Institutionen. In ihrem Rahmen wird die vielseitig verwendbare psychische Energie des Menschen in stabile Bahnen gelenkt. Dadurch wird die Überfülle möglicher Handlungen auf relativ wenige Grundfiguren eingegrenzt, was den Menschen vor der Zersplitterung seiner psychischen Energie bewahrt. Allgemein leisten die Institutionen Wahrnehmungs- und Verhaltensorientierung, Entlastung von der dauernden Beanspruchung des Bewußtseins, vom Zwang zu immer neuen Entscheidungen sowie eine Stabilisierung der andernfalls chaotischen Fülle von Motivationen. Institutionen setzen Zeit- und Energiereserven frei für nicht so elementare „Bedürfnisse". So wird der Mensch nur durch Institutionen frei zur Realisierung von Freiheitsfähigkeit, damit auch frei zur Ausbildung der über die Kompetenz des nackten Überlebens hinausreichenden personalen Gerechtigkeit (vgl. Höffe 1979).

Überdies entbinden Institutionen vom Drang, sich immer neu gegen einen sich tendenziell absolut setzenden Egoismus zu entscheiden. So führt der Mensch schon viele Handlungen aus, die mit den Grundsätzen der politischen Gerechtigkeit übereinstimmen, ohne sich je die Gerechtigkeit seines Tuns und Lassens zu überlegen und für sie zu votieren. Etwa unterläßt es der Mensch in der Regel schon deshalb zu töten, zu stehlen oder Vereinbarungen zu brechen, weil dies von der konventionellen Moral und dem positiven Recht gefordert ist, und nicht erst deshalb, weil er es als gerecht erkannt und anerkannt hat. So entlasten die Institutionen, insbesondere gerechte Institutionen, den Menschen davon, sich permanent für die subjektive Gerechtigkeit entscheiden zu müssen, was ohne Zweifel eine Überforderung endlicher Vernunftwesen bedeuten würde.

*Zitierte Literatur: E. Deutsch,* Art. Vertragsrecht, in: Das Fischer Lexikon RECHT, hrsg. v. P. Badura, E. Deutsch, C. Roxin (Frankfurt 1977) 273–289; *O. Höffe,* Freiheit in sozialen und politischen Institutionen, in: Communio 8 (1979) 433–451; *H. Kelsen,* Was ist die Reine Rechtslehre?, in: Demokratie und Rechtsstaat. Festschr. Z. Giacometti (Zürich 1953) 143–162. – Der Beitrag ist die gekürzte Fassung eines Referats beim Münchener Moraltheologenkongreß im September 1979. Der vollständige Text wird in den Kongreßakten erscheinen.

*Hans Peter Balmer*

# Freiheit

## Voraussetzung für Menschlichkeit[1]

Die Metaphysik, wie sie seit Aristoteles ausdrücklich als höchste Ausprägung der Philosophie überliefert wurde, wird heute zur Rechenschaft gezogen; Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sören Kierkegaard und Martin Heidegger legen der „Ersten Philosophie" einen verheerenden Einfluß zur Last und rufen zum Kampf gegen sie auf.

### Der metaphysische Rückzug auf reine Theorie

Metaphysik im Aristotelischen Verständnis als Theorie des beherrschenden Anfangs führte die Welt in Bewegung auf ein Allererst-Alles-Bewegendes zurück. Dieses Erste Bewegende galt als unbewegt, ewig, göttlich. Um es drehte sich, nach der Analogie zur menschlichen Erfahrung, wie das Liebende um das Geliebte, alles, was ist. Als der ewig und vollkommen lusterfüllte Geist erweckte der Erste überall das Streben nach sich. Er wurde in der Folge zum Worumwillen schlechthin. In der Orientierung auf das Endziel war Sinnlosigkeit in der Weise eines Drehens im Kreis oder eines Ausgriffs in Unendlichkeit und Vergeblichkeit vom Denken und Handeln, vom Sein und Werden abgewendet. Das Weltganze schien eine seit jeher zielbestimmte Wirkung des Geistes zu sein.

Teleologie ist die Grundfigur, in der die Metaphysik den Sinn des Seins im ganzen begreifen wollte. In der Wirksamkeit des Geistes, in seiner Transparenz und Selbsterfassung – abschließend durchgeführt 2000 Jahre später bei Hegel – sollte ein Ausgleich mit Gott, dem absoluten Grund der Welt, erzielt werden. In der Identifizierung und Homogenisierung von Mensch, Welt und Gott aufgrund ihrer durchgängigen Rationalität sollte in unaufhaltsamer Produktivität jene Vollendung herbeigeführt werden, die von Anfang an als der eine Sinn und das eine Ziel dem Ganzen des Seins als eingestiftet galt.

Aristoteles schon gab – bei ausdrücklicher Abwehr der Alternative einer ateleologischen Weltdeutung – zu den metaphysischen Grundprinzipien Rationalität, Produktivität und Teleologie die zusammenfassenden Erläuterungen. Teleologisches Weltverstehen besagt demnach: Alles ist, sofern das Allgemeine

dem Individuell-Einzelnen vorgeordnet wird, auf das Eine ausgerichtet. Die Teleologie hielt Aristoteles für den Ausdruck des Guten, weil in ihr allein die Integrität des Seins in Ursprung und Ziel völlig überlegen gewährleistet schien.

Die zentrale Idee der Aristotelischen Metaphysik legt uns nahe, in der Theorie zu verweilen. Wir erreichen dann, so die Begründung, im höchsten Einblick das vollkommenste Dasein. Es entsprechen sich Mensch, Welt und Gott; das zielstrebig sich vermittelnde Ganze gilt als das Wahre. Aristoteles, so können wir diesen kurzen Vorblick abschließen, umschreibt, was die Philosophie, seit Menschen sich ihrer annahmen, immer schon gesucht hat: die Wahrheit, Vollkommenheit als Einsicht in das grundlegend Wirkliche.

Der Rückzug auf die reine Theorie, die Zuflucht zum Leben des Geistes, bewirkt jedoch den Ausschluß weiter Bereiche des Menschlichen. Den partiellen Wirklichkeitsverlust des metaphysisch-idealen Weltbezugs versucht Aristoteles allerdings nachträglich zu mildern. In diesem Heraklitischen Bestreben, der ganzen Wirklichkeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nicht aber um des Übersinnlichen willen das Sinnliche preiszugeben, schwenkt der idealistische Antiidealist ein auf die Grundlegung einer praktischen Philosophie.

## Enttäuschung

Heute steht uns diese bescheidene Philosophie näher als „die siegtrompetende Zielwut“ [2]. Uns obliegt, die gegenwärtige Wirklichkeit in ihrer prekären Verfassung sichtbar zu machen und zu gestalten. Dafür jedoch reicht alle Erinnerung an die überlieferte Metaphysik allein nicht aus [3]. Um indessen Verstehen und Gestalten der Welt nicht einfach den Wissenschaften zu überlassen, die infolge ihrer neuzeitlichen Ablösung von der Metaphysik selbstbezogen, widersprüchlich und maßlos geworden sind, brauchen wir nach wie vor die Philosophie: Wir haben an der Philosophie gemeinsam mit Kunst und Religion die Möglichkeit, uns ein Bewußtsein zu bilden, daß wir in ein Ganzes verwoben sind, das gewisse Gesetze und eine bestimmte Gliederung aufweist. Unser ethisches Problem besteht darin, diesem gegliederten Ganzen in angemessener Weise rezeptiv und produktiv zu entsprechen. Steigerung an Wissen und Macht nach der Baconschen, in Marx sich vollendenden Devise „knowledge is power“, „Wissen ist Macht“, ohne Zuwachs an Weisheit ist auf die Dauer für Mensch und Welt verheerend. Wir befinden uns allesamt, wie einstmals Sokrates, in einer Entscheidung auf Leben und Tod. Worin aber – das ist die Frage – liegt die philosophische Dimension der weltgeschichtlichen Aufgabe, da die überlieferte Metaphysik zu ihrer Lösung nicht ausreicht?

Wir können die Welt, das Leben, uns Menschen und die Orientierung in Wissenschaft, Kunst und Religion nicht mehr unter den Begriff der teleologi-

schen Einheit bringen. Diese Situation in ihrer ganzen Tragweite zu begreifen, setzt allerdings die Aneignung der gesamten Metaphysik seit den Griechen voraus. Die Ideen einer absoluten Vernunft, eines ewigen, unveränderlichen Allgemeinen und einer einheitsstiftenden, das Gute garantierenden Teleologie sind von der Wirklichkeit überholt worden. Dies ist, insofern es den Verlust einer angenommenen absoluten Sicherheit bedeutet, enttäuschend und lähmend für uns; aber – und dies zu betonen ist nicht weniger wichtig – diese Enttäuschung ist zugleich eine Befreiung. Die gesamte Neuzeit strebt nach einem Menschsein in Freiheit, nach einer Aufwertung der Individualität und der sinnlich-emotionalen Seite als Basis einer zunächst interpersonalen, dann aber menschheitlich-universalen Solidarisierung. „Menschlich gut kann nur sein, was eine Verwirklichung der Freiheit ist." Diese Devise stammt von dem jungen Karl Marx[4]. Hätte Marx seinen humanistischen Impuls auf Befreiung von den transformierten Momenten einer überkommenen Metaphysik freihalten können, er wäre ohne Zweifel weit über die Teleologie seiner materialistisch-produktiven Rationalität hinausgekommen.

Der Halt an der Metaphysik löst sich schon beim späten Schelling auf: Als letzte Wirklichkeit zeigt sich bei ihm – und um einiges deutlicher dann bei Schopenhauer – ein dunkler, blinder Urgrund. Das ziellos drängende Wollen verweist den Intellekt auf den zweiten Platz. Auch dies ist nichts Neues unter der Sonne: Thomas von Aquin, dem bedeutendsten christlichen Interpreten der aristotelischen Metaphysik mit seiner These „Deus est intelligere", „Gott ist Erkennen"[5], hatte Johannes Eriugena schon vier Jahrhunderte zuvor Wind aus den Segeln genommen, indem er die Gegenthese von der Abwesenheit der Selbsterkenntnis in Gott vorbrachte: Eriugena sprach von dem „wunderbaren göttlichen Unwissen, indem Gott nicht erkennt, was er selbst ist"[6]. Ähnlich, aber mit weit größerem Einfluß, hatte Duns Scotus bereits im 14. Jahrhundert ausdrücklich gegen Thomas den Primat der Individualität und des Wollens vertreten: „voluntas est superior intellectu", „der Wille überragt die Vernunft". Es kann eine weit ins christliche Mittelalter zurückreichende Tradition namhaft gemacht werden für die moderne Bestreitung einer theologischen Metaphysik. Es ist nicht ganz so neu, wenn Schelling die Vernunft als das „primum passivum"[7] und Schopenhauer die metaphysische Behauptung, „daß das Ganze der Dinge von einem Intellekt ausgegangen sei", als „die falsche Grundansicht" und als „Illusion"[8] bezeichnen.

## Erstarkung

Als sinnliche Wesen, die nur dürftig ihre Hilflosigkeit durch Zuwendung zum Rational-Allgemeinen zu kompensieren versuchen, stehen wir seit Feuer-

bach da. Näher zum Tier hin hat uns Darwins Evolutionslehre gerückt: Seine Tat war nach Kopernikus, vor Freud und weiteren, die uns ins Haus stehen, der Beginn einer ständig anwachsenden Kränkung der menschlichen Vernunftautonomie. Die Leibgebundenheit der Vernunft und die subsidiäre Bedeutung des Intellektuellen sind nunmehr zentral und unverlierbar geworden.

Die entscheidende Deutung in diesem Umbruch aber kommt Nietzsche[9] zu. Er hat uns am nachdrücklichsten eingehämmert, daß wir bisher den Wert der Welt und unseres eigenen sinnlichen Daseins an völlig fingierten Kategorien gemessen haben. In immer neuen Anläufen versucht Nietzsche die teleologische Deutung von Mensch und Welt mit ihrer Überbewertung von Rationalität und Produktivität als Irrtum einer kranken Leiblichkeit darzutun, die im Grund nichts als Wünsche formuliert, ohne sie indessen als solche durchschauen oder gar erfüllen zu können. Sein Werk ist ein leidenschaftlicher Appell, als Mensch sich vom Leib her zu verstehen. Es sei eine Gesundung einzuleiten: eine Weltsicht zu entwickeln, die nicht mehr den Menschen moralisch schuldig spricht und für geistige Fiktionen in seiner nackten Existenz aufs Spiel setzt.

Gegenüber dem Nihilismus, unter dem Nietzsche die tragisch-selbstvergessene Bereitschaft des Menschen versteht, sich für die Vernunft mit ihrem unersättlichen wissenschaftlich-technischen Fortschrittsoptimismus aufzugeben, beschwört er eine andere Weise des Weltverhaltens: Statt des Ekels die Lust des Menschen am Menschen. Das ist kein blinder Irrationalismus, sondern die Einordnung der Vernunft in den Dienst des leiblich-sinnlichen Menschen. Die „Sinne", so folgert Nietzsche, sind „zu Ende" zu „denken"[10]. Alles ist umzuschaffen in Menschliches; nicht bloß das reaktive Mitleid in den aktiven Affekt Freude, sondern am Ende stellt sich einer endlich weise gewordenen Menschheit gar die Aufgabe, die Leidenschaften umzuwandeln in Freudenschaften[11].

Aus diesen Intentionen lenkt Nietzsche auf den Anfang der frühgriechischen Denker zurück, die, noch frei von der späteren Lichtmetaphysik, eine andere Anschauung vom Ganzen des Seins pflegten. Darin blieben Licht und Dunkel, Tag und Nacht, überhaupt die Gegensätzlichkeit der Welt bestehen. Die Breite der Phänomene gelten lassen, war ebenso selbstverständlich wie der Vorrang der Anschauung vor dem Denken, der Sache vor dem Begriff. Es ist die Erinnerung an jenes anfängliche Denken, worin vor dem absoluten Begriff des Seins noch die ursprüngliche einfache Feststellung des Wiedererkennens, der Identität stand, so wie ein Kind, das lange gewartet hat, ausruft: „Da ist ja die Mama!"

Der Philosophie liegt von ihrem archaischen Ursprung her ein existentiales Motiv zugrunde[12]. Der Mensch ist sich eine Frage; das Problem seines Daseins kann er nur im Blick auf die Welt verstehen. Gerät ihm dieser Anblick zur Metaphysik, so ist und bleibt dies bei aller echten oder scheinbaren Objektivität und Transzendenz doch allemal Ausdruck eines bestimmten Lebensgefühls. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß auch der Heidegger von

„Sein und Zeit" die „Idee einer absoluten ‚Welt'-erkenntnis" als „ontologisch unberechtigte Wertung" zurückweist, indem er – auf Aristoteles sich berufend – betont, daß auch die reinste Theorie niemals „alle Stimmungen hinter sich" lassen kann [13]. Die Metaphysik ist von ihrem Ansatz her anthropologisch bedingt. Alles Eruieren von Gründen, alle Rücksicht und Vorsicht, aller Überblick, alles Entscheiden, Handeln und Verantworten bleibt schließlich die Leistung von Menschen; eines Menschen allerdings, der in allen diesen Möglichkeiten und Notwendigkeiten am besten mit Schopenhauer als „animal metaphysicum" zu kennzeichnen ist. Von der anthropologischen Urprämisse konnte keine Substanz-, Transzendental- und Reflexionsphilosophie, kann auch kein Strukturalismus und kein Formalismus je frei kommen.

## Erweiterter Spielraum

Die Verdeckung der anthropologischen Fundierungsmomente, die angebliche Apriorität und Autonomie der Philosophie nimmt ihren Ausgang von einer Metaphysik, die den Menschen nach dem überhöhten Bild einer ideal-intellektualen Seinsweise eines Übermenschlichen axiologisch wertet und teleologisch fixiert. Die Auszehrung und der Verlust an menschlicher Lebendigkeit sind infolge der Spiritualisierung des Irrational-Leidenschaftlichen und des Affektiv-Emotionalen auf der Platonisch-Augustinischen Linie bis hin zu Max Scheler niemals wirksam korrigiert worden. Dies bewerkstelligt vor dem Durchbruch der modernen Tiefenpsychologie in entschiedener Weise nur der Seitenstrang der europäischen Moralistik [14].

Der Jahrtausende umspannende, kontinuierliche Strom moralistischer Anschauung und Reflexion mit seinem Themenkanon macht zwischen dem Individuellen des unmittelbaren Lebens einerseits und dem Allgemeinen rationalabstrakter Philosophie und Wissenschaft, den Mandaten der Religion und den Imperativen der Politik andererseits die menschliche Erfahrung transparent für ein Überindividuell-Typisches. Es wirkt als Appell, zwischen allen Extremen einen Spielraum der Freiheit wahrzunehmen und endgültigen Fixierungen zu entgehen. „Ich glaube", ist Lichtenbergs Mußmaßung aufzugreifen, „der Mensch ist am Ende ein so freies Wesen, daß ihm das Recht zu sein, was er glaubt zu sein, nicht streitig gemacht werden kann." [15]

Sollte es uns gelingen, ein Stück Ursprünglichkeit zurückzugewinnen, wiederum an der Ganzheit des Seins teilzubekommen, neben dem Hellen auch das Dunkle, wie das Rationale auch das Emotionale, ja außer dem Produktiven selbst das Destruktive, wie das Gute auch das Böse als unsere eigenen Möglichkeiten in uns selbst zurückzunehmen und den alten Idealismus mit seinem Weltverlust und seinen oftmals menschenmörderischen Projektionen fahrenzulassen,

so wäre das, wie ein Baum sich ausweitet, wenn er sich tief verwurzelt, die Voraussetzung einer neuen Integrität und eines Zuwachses an Kraft. Daraus ließe sich Hoffnung schöpfen, daß wir die weltgeschichtlichen Aufgaben, die uns in Frage stellen, schließlich bewältigen und Rettung finden.

Neben der Unumgänglichkeit einer völlig neuen Ausfaltung des Menschlichen, der eine Philosophie der menschlichen Dinge heute vorzuarbeiten hat, bleiben von dem, was bislang an Metaphysik gepflegt wurde, eine Reihe ungelöster Aufgaben: Das Übersichhinaus-Denken – auch Nietzsche hat es klar im Blick gehabt – ist dem Menschen wesentlich. Neben dem berechtigten Verlangen, von einer lebensverkürzenden, ängstigenden und verneinenden Moral frei zu werden, lebt in uns die Sehnsucht nach einem ganz Anderen, das alles Menschliche in Ewigkeit und Unschuld zu bestätigen vermag. Hier bleibt der Theologie ein Feld zu bestellen, genauso wie die Wissenschaften vom Menschen uns hoffentlich helfen, Bedingungen zu finden, die, zusammen mit einer anthropologisch belehrten Philosophie, uns die Konkretisierung eines neuen Selbst- und Miteinanderseins in Auseinandersetzung und Friede, in Liebe und Freiheit ermöglichen. Mit dem Bedürfnis, uns in einen überindividuellen Urgrund zu verwurzeln, ist nichts anderes als die Unersetzlichkeit von Philosophie, Kunst und Religion erwiesen. Freiheit als innerster Kern unseres Wesens und Voraussetzung jeglicher Menschlichkeit hätte ihr Leben dann in dieser dreifachen Bindung, die freilich nun nicht mehr absolut, desgleichen aber auch in keiner Weise exkommunikativ wäre.

## ANMERKUNGEN

[1] Gekürzte Fassung der Habilitationsvorlesung, die vollständig demnächst erscheinen wird.
[2] K. Raeber, Alexius unter der Treppe oder Geständnisse vor einer Katze (Darmstadt 1973) 130.
[3] Für eine weitergehende Vorzeichnung der anstehenden philosophischen Aufgaben vgl. K. Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt (Tübingen 1972). [4] MEW Bd. 1, 54.
[5] R. Imbach, Deus est intelligere (Fribourg 1976).
[6] De divisione naturae II, 28; zit. A. Schopenhauer, Werke, hrsg. v. Löhneysen, Bd. 2, 823.
[7] F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke, Bd. 7 (1860) 415. Auf Schellings anthropologische Kritik an der aristotelischen Gotteslehre (ebd. 14, 352) macht W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (Pfullingen 1972) 385, aufmerksam. [8] A. Schopenhauer, a. a. O., Bd. 5, 115.
[9] Näheres zum folgenden in: H. P. Balmer, Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche (Freiburg 1977).
[10] Also sprach Zarathustra, Teil 2, „Auf den glückseligen Inseln".
[11] Menschliches, Allzumenschliches, Bd. 2, Abt. 2, Aph. 37, „Eine Art Kultus der Leidenschaften"; vgl. Also sprach Zarathustra, Teil 1, „Von den Freuden- und Leidenschaften".
[12] U. Hölscher, Das existentiale Motiv der frühgriechischen Philosophie, in: Probata – Probanda, hrsg. v. F. Hörmann, 7 (1974) 58–71; ders., Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie (Heidelberg 1976). [13] M. Heidegger, Sein und Zeit (1927, Tübingen [11]1967) 138.
[14] H. P. Balmer, Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik (Drucklegung in Vorbereitung). [15] Sudelhefte L 745.

# UMSCHAU

## Vatikan und Warthegau

Die Bonner kirchengeschichtliche Dissertation[1] von M. Clauss verdient schon aus dem Grund Beachtung, weil sie es erstmals unternimmt, die umfängliche Aktenedition über den Hl. Stuhl im Zweiten Weltkrieg, die mit den Bänden X und XI demnächst zum Abschluß kommen soll, für ein Länderthema systematisch auszuwerten. Der Leidensgeschichte Polens und der baltischen Staaten ist in der vatikanischen Publikationsreihe der in zwei Halbbände unterteilte Band III gewidmet[2], doch hat der Verfasser sinnvollerweise auch die in den übrigen Bänden verstreute einschlägige Korrespondenz in seine Untersuchung eingebracht. Für die Behandlung des Themas qualifiziert ihn nicht nur eine ausgedehnte Kenntnis der westlichen, sondern nicht weniger auch der polnischen Zeitgeschichtsliteratur, wobei er sich allerdings mehr darauf verlegt, solche Belesenheit in einer Überfülle von Verweisen anzuzeigen, als sie in ihren Früchten mitzuteilen.

Schon der äußere Umfang des auf Polen entfallenden römischen Aktenmaterials gibt einen Begriff von der Intensität, mit der Pius XII. und sein engster Mitarbeiterstab den Nöten der polnischen Katholiken verbunden waren. Die Konstellation der Kräfte und Fakten, der sich der Papst auf dem polnischen Schauplatz gegenübersah, war vielgestaltig, gegensätzlich und im Gesamtbefund tief deprimierend. Da gab es das nationalsozialistische Deutschland als Eroberungsmacht in den westlichen Provinzen und als Besatzungsregime im Generalgouvernement, daneben bis 1941 die Sowjetunion in den östlichen Landesteilen; dazwischen von beiden mißhandelt und geknebelt die Kirche Polens, deren Oberhirten geschlagen und zerstreut: teils ermordet, teils interniert, teils im Exil protestierend, grausam verfolgt schließlich der polnische Klerus mit über 3600 Geistlichen im Konzentrationslager, von denen fast 2000 Freiheit und Heimat nicht mehr wiedersahen; seiner Seelsorger und vielerorts auch der Gotteshäuser beraubt das Kirchenvolk, auf sich selbst zurückgeworfen, der Austreibung oder Versklavung ausgesetzt.

Unter dem Drang, an das eigentliche Thema heranzukommen, ist das Einleitungskapitel (1–3) mit der Schilderung der Ausgangssituation im Vorkriegspolen entschieden zu kurz geraten und darum von statistischer Dürftigkeit und Dürre. Sosehr Hitlers brutale Lebensraumpolitik nach Kriegsausbruch alle Erfahrungswerte über den Haufen warf, so wenig hätte die Problematik der Minderheitenbehandlung im Polen der Zwischenkriegszeit ausgeklammert werden dürfen. Sie konnte schwerlich für eine der betroffenen Volkstumsgruppen, deren Einbeziehung Polen entgegen den Prinzipien der Friedensordnung von 1919 in einen Vielvölkerstaat verwandelt hatte, als befriedigend gelten, ob es sich nun um die Deutschen in Oberschlesien und im „Korridor" oder um Litauer, Weißrussen und Ukrainer in der östlichen Landeshälfte handelte. Mit dem Verzicht auf die Erhellung der Vorgeschichte geht somit ein für die Erfassung des Handlungsrahmens unentbehrliches Element verloren.

Die Geschehnisse der Kriegsjahre untersucht Clauss in drei Hauptabschnitten: Zunächst nach dem Territorialprinzip vor Ort (annektierte, dann deutsch oder sowjetisch besetzte Gebiete) (20–73), darauf unter den „offiziellen Aktivitäten des Vatikans" (74–136) und schließlich unter den „Hauptproblemen des polnischen Katholizismus" (137–171). Das hat allerdings zur Folge, daß die Masse der Vorgänge und Entscheidungen unter kaum verändertem Aspekt nicht weniger als dreimal hintereinander abgehandelt wird, was Wiederholungen unvermeidlich macht. Wenn andererseits nach der Lektüre der Darstellung der Gesamteindruck des Skizzenhaften vorherrscht,

stellt sich doch die Frage, ob ein so komplexer und allein von den kirchlichen Quellenzeugnissen her gesehen dichter Stoff auf so schmalem Raum mit der gebotenen Breite und Präzision durchgearbeitet wurde.

Den Erkenntnisgewinn der Studie zu messen, bieten zumal für den Warthegau die grundlegenden Untersuchungen von P. Gürtler und B. Stasiewski, wie auch in weiterem Rahmen die von J. S. Conway und M. Broszat verläßliche Kriterien[3]. Daß gerade dieser „Reichsgau" das Forschungsinteresse so relativ früh fesselte, lag am Exemplarischen des dort konkretisierten Konzepts nationalsozialistischer Herrschaft.

Wie nirgendwo sonst in Hitlers Imperium wurde bei der Etablierung des Warthegaus der NS-Weltanschauungsstaat in Reinkultur angestrebt und in einem vorrechtlichen Freiraum ins Werk gesetzt. Keiner Ministerialbehörde verantwortlich und mit einer Blankovollmacht der Parteikanzlei ausschließlich Führerweisungen respektierend, betrieb Reichsstatthalter Greiser eine Eindeutschungs- und Kirchenpolitik von radikaler Unerbittlichkeit. Letztere traf unterschiedslos beide Volksgruppen, die Deutschen, seit Jahrhunderten ansässig oder ab 1939 zugewandert, ebenso wie die zu verdrängenden Polen. Ziel der Greiserschen Religionsgesetzgebung war es, die Kirchen auf den Kümmerstatus von Vereinen zu reduzieren. Um sie auf seine Verhandlungslinie zu zwingen, erhob er die Einführung des Nationalitätenprinzips zur Condicio sine qua non jeder offiziellen Fühlungnahme.

In dieser Zwangslage plädierten im Herbst 1941 sowohl die geistlichen Wortführer der deutschen Katholiken im Warthegau wie polnischerseits die Generalvikare von Posen und Gnesen bei der Kurie für eine von der pastoralen Notlage diktierte Zwischenlösung. Sie bestand in der Einsetzung von Apostolischen Administratoren sowohl für die polnischen wie für die deutschen Katholiken, und zwar für die gesamte Ausdehnung des politischen Gebildes „Warthegau", das sich aus Anteilen von nicht weniger als sechs polnischen Bistümern zusammensetzte. Der Vorschlag drängte sich auf und war so deutlich ohne Alternative, daß ihm der Vatikan unverzüglich entsprochen hat.

Wenn Clauss einleitend die Unmöglichkeit beklagt, die Quellenbasis durch eine Nachlese in Rom und die Benutzung polnischer Bistumsbestände zu verbreitern, so klänge das überzeugender, wenn er nicht gleichzeitig so wichtige Materialien wie die des Bundesarchivs in Koblenz, des Auswärtigen Amts in Bonn und der westdeutschen Diözesanarchive unbeachtet gelassen hätte. Schwer verständlich ist schließlich, daß er auf die Befragung eines erstrangigen Tatzeugen, nämlich des damaligen Administrators der deutschen Katholiken im Wartheland, verzichtet hat. P. Hilarius Breitinger, heute in einem oberbayerischen Franziskanerkloster tätig, hätte manches beitragen können, was nicht in den Akten steht, und darüber hinaus der Fehlinterpretation von Akten vorbeugen können.

Der Zufall will es, daß Breitinger zu den Hauptleidtragenden zählt, da der Autor, ansonsten im Urteil eher vorsichtig und gelassen, darauf besteht, eben die verantwortlichen deutschen Kleriker im Warthegau ob ihrer Haltung zu kritisieren. Es braucht indessen gar nicht den Einspruch eines Betroffenen. Denn der Versuch, zwischen den Wortführern der Katholiken deutscher und polnischer Zunge einen Gegensatz freizulegen, wird von den Quellen nicht gedeckt. Der Vorwurf an die Adresse der drei deutschen Geistlichen, sie hätten die Bedrängnisse ihrer polnischen Glaubensbrüder zur Durchsetzung volksdeutscher Machtansprüche benutzen wollen, ist in der Sache angesichts eindeutiger Quellenäußerungen eine Fiktion und auf der moralischen Ebene eine unhaltbare Unterstellung. Nicht nur daß die Eingaben der deutschen und der polnischen Antragsteller vom gleichen Tag datieren (26. September 1941) und mit gleicher Nuntiaturpost nach Rom abgingen. Sie beruhten überdies inhaltlich auf gegenseitiger Absprache, wie aus den Texten zweifelsfrei hervorgeht. An dieser Sachlage ändert auch die Behauptung nichts, die römische Entscheidung sei „keineswegs so weitgehend" (35) gewesen, wie Steuer, Paech und Breitinger beantragt hatten. Tatsache ist vielmehr, daß der

Hl. Stuhl mit der Bestellung von Administratoren genau die Regelung traf, für die deutsche wie polnische Kirchenmänner übereinstimmend plädiert hatten. Bis 1945 wurde die enge Kooperation unvermindert fortgeführt. So wäre von P. Breitinger zu erfahren gewesen, daß er sich mit seinem polnischen Amtsbruder, Weihbischof Dymek von Posen, alle zwei Wochen insgeheim in einem Bauernhaus getroffen hat, um aktuelle Probleme gemeinsam zu beraten.

Es mutet nicht notwendig seltsam an, wie Clauss vorgibt, daß die drei deutschen Geistlichen von der Kurie einen Protest gegen antikirchliche Zwangsmaßnahmen im Warthegau erbaten, „obwohl sie vorher klargestellt hatten, daß jeder Protest sinnlos sei" (34). Dem Text zufolge haben sie das nämlich keineswegs generell behauptet, sondern sehr genau zwischen den möglichen Adressaten unterschieden, um Greisers Immediatstellung wegen von Eingaben an Ministerialbehörden abzuraten, dafür aber um so dringender einen Protest „bei der obersten Reichsregierung" zu befürworten.

Ähnlich ungenau und von irreführender Vagheit ist die Mutmaßung, die Kurie habe – übrigens unter genau umschriebenen Vorbehalten – der Aufnahme von Verhandlungen über ein Vereinsstatut zugestimmt, „um wenigstens die Prinzipien der Hierarchie zu retten" (34), als ob es hierbei zuerst und zuletzt um etwas anderes als die Bewahrung der „Restseelsorge" gegangen wäre. Warum also den Leser zunächst auf die falsche Fährte der „Machtkirche" setzen, wo es um Sein oder Nichtsein religiösen Lebens ging?

Bei soviel Argwohn gegen alle Schritte deutscher Kleriker nimmt es nicht wunder, daß selbst ein für jurisdiktionelle Ausdehnungsgelüste denkbar unanfälligerer Oberhirte wie Kardinal Bertram nicht von diffusem Expansionsverdacht frei bleibt (143 f.). Andererseits tritt der Breslauer Erzbischof als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz und damit des deutschen Gesamtepiskopats überhaupt nicht ins Blickfeld, obwohl er mehr als einmal gegen die Kirchenverfolgung im Warthegau in Berlin energisch protestiert hat. Infolgedessen wird auch nichts von der angespannten Sorge sichtbar, mit der die deutschen Bischöfe beobachteten, welche Endlösung der Kirchenfrage, vom Mustergau Wartheland ausgreifend, den Diözesen im Altreich zugedacht war. Umgekehrt bleibt ebenfalls im dunkeln, daß auf dem östlichen Experimentierfeld nur auf die Spitze getrieben wurde, was sich an Kirchenfeindschaft seit 1933 in Wellen der Agitation und Repression auf deutschem Boden schon entladen hatte als Vorspiel der Eskalation im Warthegau. In Analogie zu Bertram bringt es auf Unterdrückerseite auch Hitlers Kirchenminister nur zu der einmaligen Erwähnung in einer Fußnote, obschon zu dem Prozeß der Herauslösung der sogenannten Reichsgaue, also nicht nur des Warthegaus, aus Kerrls Ressortbereich erheblich mehr und Genaueres zu sagen wäre, als in der Studie mitgeteilt wird.

Wo immer Clauss dem Hang zu begrifflicher Unschärfe nachgibt – und mag er dann bei der Beurteilung polnischer Prälaten auch in die Gegenrichtung tendieren –, leistet er der historischen Wahrheitsfindung keinen Dienst. Ob jene drei Oberhirten, unter ihnen Kardinal Hlond von Gnesen, die im September 1939 vor der anrückenden Front nach Warschau auswichen und anschließend mit der Regierung über die Grenze gingen, pastoral verantwortbar handelten, das zu beurteilen, ist eine primär polnische Angelegenheit, wobei anzumerken ist, daß es an Kritik aus der verlassenen Herde bis hinauf zu Hlonds Weihbischof nicht gefehlt hat. Wer aber strittiges Verhalten nicht kritisieren will, sollte es auch nicht beschönigend verunklären. „Fliehen" ist etwas wesentlich anderes als „zur Flucht gezwungen werden", weshalb es begriffliche Korrektheit verbieten sollte, so divergierende Ausdrücke wie Synonyme nebeneinanderzustellen (24). Nicht anders als der polnische Primas ist auch Bischof Radonski geflohen, und es ist mißlich, wenn versucht wird, diesen eindeutigen Sachverhalt in eine „Vertreibung" umzustilisieren (150).

In einem Schlußkapitel (172–188) analysiert der Verfasser das vielverhandelte „Schweigen des Papstes" zu den nationalsozialistischen Gewaltverbrechen, erfaßt aber mit der Be-

schränkung auf das Territorium Polens und unter Ausklammerung der Judenvernichtung nur einen Ausschnitt des Gesamtkomplexes. Infolgedessen kann auch nur eine Teilantwort gegeben werden, die immerhin beachtenswerte Klärungen erbringt, indem sie die unterschiedlichen Betrachtungsweisen innerhalb des polnischen Episkopats herausarbeitet. Daran wird ersichtlich, daß die Bischöfe, die im Land mit der Besatzungsmacht und ihrer Unberechenbarkeit in ständiger Tuchfühlung lebten, für die Zurückhaltung Pius' XII. ungleich mehr Verständnis aufbrachten als ihre Amtsbrüder im Exil von außerhalb.

Legt man die an weiterführenden Hinweisen reiche Arbeit von Clauss aus der Hand, so kann das methodische Fazit nur auf die Forderung lauten, der ungeschminkten Wahrheit den Primat einzuräumen. Nur so läßt sich in geduldiger Bemühung abtragen, was eine bedrückende Vergangenheit an Trennendem zwischen Polen und Deutschen aufgerichtet hat. *Ludwig Volk SJ*

[1] Manfred Clauss, Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des II. Weltkrieges. Köln: Böhlau 1979. XXVI, 207 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte. 11.) Lw. 60,–.

[2] Zum Erscheinen dieses Bandes vgl. in dieser Zschr. 180 (1967) 18–32. Zur ganzen Reihe vgl. Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale (Città del Vaticano 1965 ff.).

[3] Vgl. P. Gürtler, Nationalsozialismus und evangelische Kirche im Warthegau (Göttingen 1958); B. Stasiewski, Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau 1939–1945, in: VjZG 7 (1959) 46–74; J. S. Conway, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945 (München 1969); M. Broszat, Nationalsozialistische Polenpolitik 1939 bis 1945 (Stuttgart 1961).

## Wer ist „die Kirche"?

Eine schriftliche Umfrage über die Situation christlicher Führungskräfte in der Wirtschaft, die der Verfasser dieses Beitrags schon vor mehreren Jahren veranstaltete, führte zu einem merkwürdigen Ergebnis. Eine verhältnismäßig große Zahl der Befragten benutzte eine offene Frage am Ende des Fragebogens („Was wollen Sie zu diesem Thema noch beitragen?"), um einer Kritik an „der Kirche" Ausdruck zu geben. Bei näherer Inhaltsanalyse stellte sich aber heraus, daß sie nicht nur der Religion und dem Christentum einen hohen Wert beimaßen, sondern auch gegen Papst, Bischöfe und Priester wenig einzuwenden hatten. Ein Teil von ihnen stand sogar in persönlichem vertrautem Kontakt mit ihrem Pfarrer. Wie aus vielen ähnlichen Untersuchungen hervorgeht, ist eine solche Kritik an „der Kirche" heute weit verbreitet, auch und gerade unter Menschen, die sich als gute Christen betrachten und aktiv am kirchlichen Leben teilnehmen, bis hinein in Kreise, die verantwortlich und sogar hauptberuflich im kirchlichen Dienst stehen.

Wer aber dürfte wohl mit „der Kirche" dabei gemeint sein, wenn sich die Kritik nicht gegen die Gläubigen und auch nicht gegen die Amtsträger richtet? In diese Frage nach den berechtigten Gründen der weitverbreiteten Kirchenverdrossenheit könnte ein Buch des Bielefelder Soziologen Franz-Xaver Kaufmann einiges Licht bringen. Es will mit den Mitteln der Soziologie einen Beitrag zum wirklichkeitsgerechten Selbstverständnis der katholischen Kirche leisten[1].

Hier erhebt sich aber gleich ein Einwand: Mit welchem Recht maßt sich ein Soziologe an, mag er auch ein gläubiger und engagierter Katholik sein, ein derartiges Thema zu behandeln? Läßt sich das Selbstverständnis der Kirche zureichend nicht ausschließlich mit theologischen Kategorien begreifen? Soll etwa wirklich die Soziologie die Zentraldisziplin der Theologie der Zukunft werden, wie Kardinal Döpfner einmal (wohl ironisch) bemerkt haben soll?

Genau hier setzen die Überlegungen Kaufmanns an. Nach katholischem Glaubensverständnis hat die Kirche einen geistlich-weltlichen Doppelcharakter. Ihre äußere,

institutionelle Erscheinungsform, durch die ihr Handeln in die Gesellschaft hinein bestimmt wird, ist zeit- und kulturbedingt und kann und muß deshalb auch unter soziologischer Rücksicht bedacht werden, ohne daß deshalb ihr eigentlich theologisches Selbstverständnis in Frage gestellt zu werden bräuchte. Dabei ist sich Kaufmann der Gefahr durchaus bewußt, daß die Soziologen ihrerseits mit eigenen, ungeprüften Vorurteilen an die Aufgabe herangehen, das Selbstverständnis der Kirche zu bestimmen, und setzt sich kritisch mit dem in diesem Zusammenhang von einzelnen Soziologen verwendeten Begriff der „Religion" auseinander.

Die mangelnde soziologische Reflexion hat nach Kaufmann zu einer „Sakralisierung kirchlicher Organisationsstrukturen" geführt, die die Frage nach deren Zweckmäßigkeit für die Glaubensvermittlung gar nicht mehr legitim erscheinen läßt. Damit wird es aber nicht mehr möglich, die gesellschaftlichen Veränderungen angemessen zu bedenken, mit denen sich die Kirche auseinanderzusetzen hat, noch besteht die Möglichkeit, den Wandel der Sozialformen von Kirche und Christentum bzw. das Erfordernis solchen Wandels zur Sprache zu bringen. Das bedeutet allerdings für die kirchlichen Amtsträger eine Entlastung von der Verantwortung für die Konsequenzen des eigenen Handelns, insoweit dieses kirchliches Handeln ist.

Einen entscheidenden Wandel in unserer Gesellschaft im Vergleich mit der Vergangenheit sieht Kaufmann in einer „Verkirchlichung des Christenums": Das Christliche wird zunehmend nur noch mit dem explizit Religiösen und das Religiöse mit den etablierten Kirchen identifiziert, diese selbst nehmen jedoch immer mehr den Charakter religiöser Organisationen an, deren Eigendynamik mit den Möglichkeiten individuellen Glaubens nur noch sporadisch zur Deckung zu bringen ist. Zugleich übernehmen die Kirchen selbst zunehmend bürokratische Organisationsformen mit durchaus plausiblen Tendenzen zur Zentralisierung, zur Vereinheitlichung, zum Opportunismus und zur Vernachlässigung der spezifischen Bedürfnisse ihrer Klientel.

Die Kritik an der „Amtskirche" richtet sich also nicht in erster Linie gegen die Amtsträger persönlich, sondern macht ein strukturelles Problem offenbar. Mit der Auflösung des kulturell geschlossenen, von der Umwelt abgegrenzten deutschen „Katholizismus" wird eine Distanzerfahrung des Gläubigen von seiner so verfaßten „Kirche" unvermeidlich.

Das Buch Kaufmanns enthält viele wirklichkeitsnahe Beobachtungen und scharfsinnige Überlegungen und ist übrigens in einer auch für einen Nicht-Soziologen recht verständlichen Sprache geschrieben. Es läßt viele Schwierigkeiten der konkreten Kirche Deutschlands besser begreifen, wie es beispielsweise zu jener merkwürdigen „Mischung aus Angst und Unerschütterlichkeit" kommt, die sie nur so schwer die Konsequenzen aus ihren eigenen theologischen Einsichten ziehen läßt. Wird doch beispielsweise vielfach die Geltung des Subsidiaritätsprinzips, das die katholische Soziallehre als „gewichtigstes Prinzip" aller gesellschaftlichen Vereinigungen verkündet hat, für die Kirche nicht nur in der Praxis, sondern oft sogar in der Theorie bestritten. Wie zaghaft muten die Versuche an, aus dem erneuerten Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils die kirchenrechtlichen Folgen zu ziehen! Wie theologisch ungeklärt ist die Stellung der „Beamten im Kirchendienst" und entsprechender Amtsträger im Angestelltenverhältnis!

Kaufmann hat die eigentlich theologischen Probleme bewußt ausgeklammert[2] und auch keine praktischen Reformvorschläge versucht. Aber ohne anti-institutionellen Affekt vermag er verständlich zu machen, daß es soziologische Gründe im Eigenverständnis der Kirche und in ihren Organisationsformen selbst sind und nicht bloß der böse „Zeitgeist", dem das Wirken des Hl. Geistes heute nicht mehr gewachsen wäre, warum die kirchliche Glaubensverkündigung bei den Menschen unserer Zeit nur noch so schlecht „ankommt". Über die Aussichten, daß solche Überlegungen etwas verändern könnten, macht sich Kaufmann wenig Illusionen. „Wahrscheinlich wird dieses Buch kaum von

Bischöfen gelesen werden, sondern vielleicht vom einen oder anderen Offizialatsrat in der bischöflichen Verwaltung, welcher – wenn es gut geht – seinem Bischof einen Bericht darüber macht, den dieser – wenn es gut geht – vielleicht liest", meint er. Hoffentlich irrt er sich wenigstens in diesem Punkt.

*Walter Kerber SJ*

[1] Franz Xaver Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg: Herder 1979. 224 S. Kart. 24,80.

[2] Einen Brückenschlag von seiten der Theologie versucht das hervorragende Werk von Medard Kehl, Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie. Frankfurt: Knecht 1976. XI, 338 S. (Frankfurter Theologische Studien. 22.) Kart. 48,–.

## Mit Ketzern und Arabern sympathisierend

### Sigrid Hunkes eigenwillige Geistesgeschichte

Sigrid Hunke ist eine überaus vielseitige und eigenwillige Sachbuchautorin, die man nur sehr schwer in ein besonderes Fach einordnen kann. Ihre Werke verraten eine weitgespannte philosophische, psychologische und historische Bildung, wobei der Schwerpunkt auf kultur- und religionsgeschichtlichem Gebiet liegt. Ihre Studien wollen jedoch nicht bloß als Ergebnisse gelehrten Fleißes gelesen werden, sondern zeichnen sich durchweg auch durch einen zeitdiagnostischen, kulturkritischen und programmatischen Zug aus. Was auf den ersten Blick als umfassendes geistesgeschichtliches Kompendium erscheinen mag, erweist sich bei näherem Zusehen auch als weltanschauliches Manifest. Die emsig recherchierende und entlegene Dokumente heranziehende Historikerin will nicht nur auf weithin vergessene Gestalten, Ereignisse und Denkweisen aufmerksam machen; sie will auch als geistespolitische Therapeutin wirken, den Sinn des Lebens entziffern, neue ethisch-religiöse Orientierungen vermitteln. Missionarischer Eifer beflügelt sie, und so nimmt es nicht wunder, daß es mittlerweile eine Sigrid-Hunke-Gesellschaft mit Sitz in Bonn gibt, die es sich angelegen sein läßt, die Verbreitung der Werke dieser Autorin zu fördern.

Wenn man die Bücher überblickt, die Frau Hunke im Laufe von fünfundzwanzig Jahren vorgelegt hat, dann zeigt sich, daß es vor allem zwei große Themen sind, denen sie ihr Interesse zuwendet. Zum einen ist sie bemüht, den Europäern die islamische Geisteswelt nahezubringen und die vielfältigen Einflüsse der arabischen Kultur auf die abendländische Geistesgeschichte zu dokumentieren („Allahs Sonne über dem Abendland", „Kamele auf dem Kaisermantel"). Zum andern widmet sie sich mit nicht geringerem Elan der Entdekkung, Interpretation und Ehrenrettung jener religiösen Ketzer, Dissidenten und Außenseiter, die im Lauf von mehr als tausend Jahren das kirchliche Christentum beunruhigt, herausgefordert oder bekämpft haben („Europas andere Religion"). In der gesamten europäischen Geistesgeschichte erblickt Sigrid Hunke ein dramatisches Ringen zwischen christlichem Offenbarungsglauben und mystischer Kosmos-Religiosität, zwischen weltverneinender Jenseitsfrömmigkeit und Erfahrung des Göttlichen in der Natur. Ihre Sympathie gehört nicht den Kirchenvätern, Scholastikern und Reformatoren, sondern Gestalten wie Scotus Eriugena, Siger von Brabant, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und Jakob Böhme. Obwohl die meisten dieser Denker, Mystiker und Theosophen sich selbst als Christen fühlten, will die Autorin sie als Verkünder einer dem Christentum radikal entgegengesetzten „anderen Religion" verstanden wissen. In ihnen sieht sie die ahnungsvolle Vorwegnahme eines „dritten Weges" jenseits von kirchlicher Dogmatik und transzendenzlosem Materialismus, das Unterpfand einer neuen europäischen Religiosität, die

sowohl mit dem modernen Ethos individueller Autonomie als auch mit dem Wirklichkeitsverständnis der fortgeschrittensten Naturwissenschaft vereinbar ist.

Diese beiden Impulse – Hervorhebung der kulturschöpferischen Rolle des Islams und Sympathie mit den Ketzern Europas – bestimmen auch Aufbau, Grundhaltung und Beweisziel von Sigrid Hunkes neuestem Buch „Glaube und Wissen“ [1]. Entgegen dem Anschein, den der Titel erwecken könnte, ist es keine theologische oder erkenntnistheoretische Abhandlung, sondern eine provozierende, bisweilen auch ärgerliche, immer jedoch anregende Geistesgeschichte, geschrieben in polemischer Absicht, wie bereits das Vorwort verrät: „Wir erleben heute eine neue Verteufelung der Naturwissenschaft, eng verbunden mit einer Dämonisierung der angewandten Naturwissenschaft, der Technik. In dieser modernen Verteufelung lebt in neuem Inquisitionsgewande eine mittelalterliche Wissenschaftsfeindschaft wieder auf, die auf der Woge einer gefährlichen Gefühlsüberreizung schwimmt . . . Das, was wir heute unter Wissenschaft verstehen und was als solche international Geltung erlangt hat, ist aus dem ‚europäischen‘ Denken entstanden. Und konnte nur aus ihm entstehen.“

Die Autorin wendet sich jedoch nicht nur gegen alle Versuche, die moderne Naturwissenschaft etwa im Namen einer ökopolitisch argumentierenden Weltuntergangs-Theologie auf die Anklagebank zu zwingen. Sie stellt überdies die Ursprünge, Voraussetzungen und Reichweite wissenschaftlicher Erkenntnis in einem neuen Licht dar und weicht dabei von den gängigen geistesgeschichtlichen Deutungen in entscheidenden Punkten ab.

Hunke teilt nicht die übliche Auffassung, daß in der Renaissance die entscheidende Abkehr vom christlichen Universalismus und die befreiende Wende zur unbefangenen Entdekkung der Welt begonnen habe. Der maßgebende Durchbruch habe bereits im zwölften und dreizehnten Jahrhundert stattgefunden; erste Ansätze dazu seien sogar noch früher nachweisbar. Im Zusammenhang damit lehnt die Autorin auch die These ab, daß die antiken Griechen als Vorläufer naturwissenschaftlichen Denkens anzusehen seien; in Platon und Aristoteles sieht sie geradezu Hindernisse, die sich dem Aufstieg empirisch-rationaler Welterkenntnis jahrhundertelang entgegengestellt haben. Auf die Vorsokratiker geht Hunke nur beiläufig ein; Demokrit, Epikur und den Römer Lukrez, die immerhin eine von allen theologischen Elementen freie atomistische Naturauffassung entworfen haben, werden von ihr nicht einmal erwähnt; und ebensowenig beachtet sie die doch sehr bemerkenswerten Hinweise so kompetenter Forscher und Denker wie Whitehead und Heisenberg auf bestimmte naturphilosophische Gedanken Platons, die für die moderne Physik und Kosmologie relevant geworden sind.

Noch negativer beurteilt die Verfasserin das Christentum, insbesondere die orthodoxe Theologie, und sie bringt denn auch Zitate aus Paulus, Tertullian und Augustinus, die nicht eben wissenschaftsfreundlich sind. Sogar Thomas von Aquin, den Lord Acton immerhin für den „ersten Liberalen“ hält, ist in ihren Augen nur ein klerikaler Obskurantist. So gewiß der These der Autorin zuzustimmen ist, daß die moderne Naturwissenschaft erst dann zu einer weltgeschichtlichen Macht werden konnte, als der kirchliche Einfluß auf das geistige Leben zurückgedrängt war, so wenig läßt sich freilich auch leugnen, daß nur die vom Christentum geprägten Völker des Abendlands zu den Pionieren wissenschaftlich-technischen Fortschritts gehören. Die Zusammenhänge zwischen christlicher Religion und moderner Naturwissenschaft sowie Technik sind offenbar erheblich verwickelter als Sigrid Hunke wahrhaben will. Sie wirft dem Christentum dualistisches Denken vor, die radikale Trennung der als „Schöpfung“ aufgefaßten Natur von dem absolut souveränen Gott, der als ewig reiner Geist der Welt nicht bedarf. Doch eben diese Entgöttlichung der Natur, die zugleich eine Entdämonisierung und Entmagisierung ist, hat doch erst die „Welt“ dem rationalen Zugriff des Menschen überantwortet. Die moderne Wissenschaft und die mit ihr eng verbundene Technik haben den biblischen Auftrag „Macht euch die Erde untertan!“

ernstgenommen – gewiß in einem Ausmaß und mit Folgen, die nicht nur das Christentum erschütterten.

Doch darauf kommt es in diesem Zusammenhang nicht an; wichtig ist nur die von Max Weber, Max Scheler, Ludwig Klages und anderen hervorgehobene Tatsache, daß das die Arbeit grundsätzlich bejahende und die Natur aller mythischen Eigenschaften entkleidende Christentum zumindest mittelbar zur modernen Rationalität, wie sie in Wissenschaft, Forschung und Technik sich verkörpert, beigetragen hat. Auf dieses Problem, das immerhin seit bald drei Generationen die bedeutendsten Historiker, Soziologen und Kulturphilosophen bewegt, geht Hunke mit keinem Wort ein. Sie nimmt auch nicht wahr, daß die grauenhaften Ketzerverfolgungen des Mittelalters eine starke Wurzel in diesem spezifischen christlich-biblischen Rationalismus haben. Ob man dies nun bedauert oder nachträglich rechtfertigt: durch Jahrhunderte war es die Kirche, die unnachsichtig Rausch, Zauberei und archaischen Aberglauben bekämpfte, und niemand hat Visionen, Ekstasen und mystischer Schwärmerei mehr mißtraut als die römische Hierarchie.

Und noch etwas: der radikale Dualismus, wie ihn die Manichäer und Albigenser predigten, war der Kirche von allem Anfang ein Greuel. Sie hat, trotz Mönchtum, Askese und Distanz zu den „zeitlichen Dingen", sämtliche Lehren als häretisch verurteilt, die die Welt als Werk Satans, die Materie als Verkörperung metaphysischer Schlechtigkeit und den Leib als Höllenmaschine auffaßten. Sie lehrte vielmehr, daß die sichtbare Natur, trotz Sündenfall, grundsätzlich „gut" sei – ungeachtet des unaufhebbaren Abstands zwischen Schöpfer und Schöpfung. Insofern müßte doch Sigrid Hunke, die den extremen Dualismus für ein geistesgeschichtliches Unglück hält, der Kirche etwas mehr Wohlwollen entgegenbringen und ihr die Verfolgung der Katharer und ähnlicher Sekten zugute halten. Statt dessen preist sie die Rolle der mohammedanischen Araber, die in der Tat mehr gewesen sind als bloße Sammler, Systematisierer und Vermittler griechischer Philosophie, Geometrie und Medizin, sondern auch aus eigenem hervorragende Leistungen auf wissenschaftlichem Gebiet aufzuweisen haben. Erst „der arabische Funke" habe selbständige europäische Naturforschung angefacht. Dieser Teil des Buchs über die „Initialzündung durch arabische Wissenschaft" gehört zu den spannendsten Kapiteln; er bringt vieles, was man in den üblichen geistesgeschichtlichen Darstellungen und Schulbüchern nicht findet. Frau Hunke weist nach, wie viele Einsichten wir den Arabern verdanken, und sie erinnert daran, daß zahlreiche Fachausdrücke wie Algorithmus, Aldehyd, Anilin, Benzin, Droge, Natrium, Soda aus dem Arabischen stammen. Sie fragt nach den Ursachen, auf die der erstaunliche Aufschwung im Nahen Osten und in den von Moslems eroberten Gebieten zurückzuführen sei. Zu ihnen zählt sie die Toleranz und Unbefangenheit der Araber gegenüber anderen Kulturen, ferner ihren Sinn für Empirie, Beobachtung und das Konkrete, die tätige Zuwendung zu den praktischen Notwendigkeiten des Lebens und Mohammeds Gedanke, daß Lehren und Lernen Gottesdienst sei.

Doch so unbestritten der Vorsprung arabischer Wissenschaft bis zum dreizehnten Jahrhundert ist und diese Überlegenheit auch vom christlichen Westen anerkannt wurde, so bleibt es doch eine Tatsache, daß die Araber ihren wissenschaftlichen Primat nicht behalten konnten und daß der Islam unfähig war, eine säkulare Zivilisation von der Art der neuzeitlich-europäischen zu schaffen. Die islamische Kultur beantwortete die durch den Einfluß des klassisch-antiken Erbes ausgelöste Krise in traditionalistisch-orthodoxem Sinn; ihre Reaktion war also genau das Gegenteil von dem, was im christlich geprägten Abendland geschah. Während hier seit der Renaissance und vor allem seit der Aufklärung die Dynamik wissenschaftlich-technischer Welteroberung freigesetzt wurde, begnügten sich die islamischen Reiche zunehmend mit der Wahrung der reinen Lehre des Propheten und erstarrten in religiös-dogmatischer Kasuistik. Die Verbindlichkeit des Korans erstreckte sich auch auf Bereiche, die in Europa zunehmend als von der Religion unabhängige Sachgebiete aufge-

faßt wurden – und die philosophisch-theologische Begründung dieser Autonomie hat bereits Thomas von Aquin geliefert. So gesehen ist die islamische Kultur „gescheitert", da sie trotz ihres eindrucksvollen wissenschaftlich-zivilisatorischen Vorsprungs letzten Endes traditionalistisch orientiert blieb.

Auch hier bedauert man, daß Sigrid Hunke ihre Darstellung an eben dem Punkt abbricht, an dem die weitere Entwicklung der Dinge die These von der grundsätzlichen Wissenschaftsfeindschaft des Christentums und der allgemein wissenschaftsfördernden Rolle des Islams fragwürdig erscheinen läßt. Man ist versucht zu sagen, daß die Autorin, die den Dualismus so leidenschaftlich ablehnt, streckenweise selber dualistisch argumentiert, indem sie Licht und Finsternis allzu bestimmt mit einzelnen Kulturen und Religionen gleichsetzt. Zustimmen muß man der Autorin, wenn sie im vierten Teil ihres Buchs anhand überwältigender Zeugnisse (Planck, Einstein, Heisenberg, Eddington, Rutherford u. a.) nachweist, daß Naturwissenschaft und Religion einander nicht ausschließen, daß die Ergebnisse der fortgeschrittensten Elementarphysik und Kosmologie mit den Ahnungen und Visionen inspirierter religiöser Geister weit mehr übereinstimmen als mit einer materialistischen Philosophie.

Die Autorin erblickt in solcher Konvergenz eine erstaunliche Bestätigung der „anderen Religion Europas", also der mehr oder minder ketzerischen Mystik, Naturphilosophie und Esoterik des Abendlands von Scotus Eriugena über Meister Eckhart bis zu Giordano Bruno und Jakob Böhme. Ob die neue Sicht der Natur auch hinduistische, buddhistische und taoistische Konzeptionen rehabilitiert, darüber schweigt sich Sigrid Hunke leider aus. Müßte diese Frage bejaht werden (und kompetente Forscher neigen dazu), dann erwiese sich die Interpretation der Autorin als zu europazentrisch.

*Gerd-Klaus Kaltenbrunner*

[1] Sigrid Hunke, Glauben und Wissen. Die Einheit europäischer Religion und Naturwissenschaft. Düsseldorf: Econ 1979. 308 S., 24 Abb. Lw. 36,–.

## Liebe zu Israel

Vielseitig spürbar ist das wachsende Interesse christlicher Kirchen an einer Verbesserung ihres Verhältnisses zu Israel. Nach der revolutionären Tat des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („Nostra aetate") und vielen kleinen Schritten sind von besonderer Bedeutung die Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland und das Arbeitspapier des Gesprächskreises „Juden und Christen" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" vom 8. Mai 1979. Von diesen Voraussetzungen her versucht der Neutestamentler *Franz Mußner*[1] konkret zu werden. Er möchte die Frage beantworten, was aus den Entschlüssen und Programmen der Kirchen folgt, wenn sie auf das eigene Umdenken der Christen angewandt werden. In letzter Konsequenz betrifft dieses Umdenken das christliche Gottesbild, also die Frage, in welcher Weise wir unser Bild von Gott und unser Verhältnis zu Gott vertiefen und verändern müssen, wenn wir ein neues Bild vom Judentum und ein neues Verhältnis zu ihm gewinnen wollen.

Ständig spürbar ist das Anliegen von Mußner: Nach vielen Jahrhunderten christlicher Geschichte, in denen das Judentum vergessen und verdrängt war, und in Antwort auf die ersten Jahrhunderte christlicher Geschichte, in denen Traktate gegen die Juden von Kirchenvätern verfaßt wurden, will er einen Traktat für sie erstellen. Die Liebe zu Israel durchzieht das Werk, ohne daß irgendwo die Ebene rationaler Auseinandersetzung verlassen würde.

Das Buch heißt: Traktat über die Juden. Entsprechend diesem Titel handelt nicht erst

das zweite Kapitel (Das große Glaubenserbe Israels, 88–175), sondern auch das erste (Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums, 11–87) letztlich nur von Gott, da Judentum und Gott eng zusammengehören und das Judentum als solches deshalb ein Gottesbeweis ist. „Auch die Kirchen müssen endlich sehen, daß es da neben ihnen noch ein anderes ‚supranaturales' Element in der Welt gibt, das auch ein Ort ist, an dem Gott in der Welt anwest und wirkt: das jüdische Volk" (81). Ihren Höhepunkt erreichen die Ausführungen über Gott wohl dort, wo die Grundhaltungen vor Gott dargestellt werden. Auch wenn die Gottesfurcht recht kurz behandelt wird, Heiligkeit, Gehorsam, Gotteserkenntnis und insbesondere die Emuna, der vertrauende Glaube, werden überzeugend, ja begeisternd dargestellt (103–113). Vielleicht darf man sagen: gerade weil Mußner nicht unmittelbar den christlich verkündeten Glauben behandelt, darum klingt alles so gläubig und praktisch. Die Qualität der Rede von Israel und Gott zeigt sich auch darin, daß im Traktat fast bruchlos aus der Rede von Gott Themen wie Zukunft, Gerechtigkeit und Sühne folgen (131–153). „Die Auferweckung der Toten" (166–171) wird so behandelt, daß das Thema nicht als verlorenes Gegenüber zu den säkularen Themen wirkt.

„Der ‚Jude' Jesus" (176–211) wird als solcher erwiesen. Die Bergpredigt und das Doppelgebot der Liebe als Jesu Interpretation der Thora und das Vaterunser als sein Gebet zeigen dies. Im Kapitel „Paulus und Israel" (212–241) wird Paulus deutlich von Jesus abgehoben. Jesus gehört zu Israel und wartet mit Israel auf das Offenbarwerden des Messias. Paulus denkt in einer anderen Zeit. Er reflektiert, daß in Jesus der Messias schon gekommen ist. Mußner stellt die These auf, daß mit dem „Samen Abrahams", dem nach Röm 4,13–16 die Verheißung gilt, nicht nur die Heiden und die Judenchristen, sondern auch die Juden gemeint sind (231 ff.). Er bezeichnet die These von der Hellenisierung des Christentums durch Paulus als „absoluten Unsinn" und betont, fast zu stark, die Liebe des Paulus zu seinem eigenen Volk.

Die Evangelien, von deren Entstehungsgrund im Kapitel „Theologische Wiedergutmachung" (242–335) gehandelt wird, bilden – literarisch und zeitgeschichtlich nach Paulus – Feindbilder aus. Bestimmte Gruppen, die nach der Zerstörung des Tempels und Jerusalems für das Judentum besonders wichtig wurden, werden in der Evangelienschreibung hochstilisiert und damit historisch verfälscht, weil sich in dieser Phase der Ablösungsprozeß der Jesusanhänger von der Synagoge vollzieht. Davon betroffen sind insbesondere die Pharisäer, deren Darstellung zu einer der Perlen des Traktats gehört. Ebenso interessant ist die Darstellung des Prozesses Jesu unter dieser Rücksicht und die daraus folgende These Mußners, daß nach dem Neuen Testament weder die Juden noch die Römer „schuld" sind am Tod Jesu, sondern Gott selbst „schuld" ist.

Der Traktat über die Juden vertritt die These: Das Judentum hat auch nach der Entstehung des Christentums eine heilsgeschichtlich gültige und selbständige Funktion. Aus dieser These erwachsen eine Vielzahl von Erkenntnissen, die man sowohl von christlicher als auch modern humanistischer Seite als heißen Diskussionsstoff empfindet. Die Kapitel „Das Unterscheidende und Trennende" (336 bis 378) und „Gemeinsame Aufgaben und Ziele" (379–387) reflektieren darüber. Gerade wegen der Bedeutsamkeit des Traktats sei angefragt, ob nicht manchmal aus der doppelten Liebe heraus – der Liebe zu Israel und zur Kirche – Schwierigkeiten übergangen oder zugedeckt werden. So wirkt das „Unjudentum" Jesu wie ein Begriff, der nicht genügend verdeutlicht wird. Sind Israel und die Kirche nicht manchmal zu sehr als starre Größen verstanden (vgl. 378)? Die Frage Mußners, ob das Judentum nach seiner Bekehrung zum Christentum noch dasselbe wäre (79,98 f.), muß wohl auch an die christlichen Kirchen gestellt werden. Wären sie noch dieselben, wenn sich Israel zu Jesus als dem Messias bekennen würde? *Wolfgang Feneberg SJ*

[1] Franz Mußner, Traktat über die Juden. München: Kösel 1979. 398 S. Lw. 28,–.

# BESPRECHUNGEN

## Psychologie

WEBER, Samuel: *Freud-Legende.* Drei Studien zum psychoanalytischen Denken. Olten: Walter 1979. 211 S. Kart. 26,–.

Haben wir Sigmund Freuds Schriften schon hinter uns nach allem Fortschritt der Psychologie, auch der Psychoanalyse? S. Weber versucht zu zeigen, daß sie „zu lesende" („Legenda" im alten Sinn) sind, nicht einfach auf verwertbaren Gehalt auszubeuten, auszumünzen in Begriffe, Theorie und System. Solch systematisches Denken entspreche nämlich der (narzißtischen) Einheits-Tendenz des Ich, aber gerade nicht der strukturell anderen „Denk"-Weise des Unbewußten. Der Traum z. B., Muster der unbewußten (Primär-)Prozesse, ist nicht als Gebilde und „Gegenstand" gegeben und deswegen nicht theoretisch zu bearbeiten: es gibt keine Beobachter-Distanz zu ihm; wir haben ihn nur in der dialektischen Bewegung des Erzählens, darin des Entstelltwerdens und des Sich-Identifizierens.

So arbeitet S. Weber als Grundmuster der Schriften Freuds die treibenden, nicht begrifflich adäquat faßbaren Impulse des Unbewußten heraus, die den Leser miterfassen sollen, der sich nicht in eine beruhigte Theorie flüchten könne, vielmehr in der entgrenzenden Bewegung der Auseinandersetzung – Titel des ersten und durchgehendes Motiv aller drei Essays – gehalten werde. Die Sprachform der Auseinandersetzung sei eher die Erzählung als der Begriff. Weber weist das noch an Freuds Witz-Theorie nach, an der ja wichtige Elemente der Lehre vom Unbewußten aufgewiesen werden: Der Witz ist nur intersubjektiv zu fassen, er braucht den anderen, gar den Dritten als Zuhörer. Und noch die umstrittenste Spekulation Freuds, über den Todestrieb, komme (in „Jenseits des Lustprinzips") erst in der Nacherzählung und Zitierung des platonischen Mythos von der Entstehung der Geschlechterliebe zur Ruhe, also im Erzählen.

Das Buch, nicht ohne Spitzfindigkeiten geschrieben, von der Freud-Interpretation Lacans angestoßen, legt Freud aus wie kanonische Texte – denen ja bekanntlich niemals auf den Grund zu sehen ist; es macht neugierig auf „das zu Lesende". *L. Wachinger*

SCHOTT, Heinz: *Traum und Neurose.* Erläuterungen zum Freudschen Krankheitsbegriff. Stuttgart: Huber 1979. 140 S. (Jahrbuch der Psychoanalyse. Beiheft 5.) Kart. 24,–.

Wenn von einer diagnostizierten Krankheit heute vielfache Rechtsansprüche abgeleitet werden, und wenn um die Ausweitung des – schlecht definierten – Krankheitsbegriffs vom Physischen ins Psychische und Soziale gerungen wird, darf eine Arbeit Interesse erwarten, die den Krankheitsbegriff Sigmund Freuds erläutern will. Nachdem die naturwissenschaftlich denkende und arbeitende Medizin in tiefen Aporien steckt, geht H. Schott wohl mit Recht von der Leitfrage aus, die er als Frage Freuds versteht: „Wie ist ‚Wissenschaft' zu kritisieren, damit sie ‚Krankheit' wirklich begreifen lernt?"

Dieses Ziel der Vermittlung des Wissenschaftsbegriffs mit dem Krankheitsbegriff verfolgt er, indem er zwei zentrale Werke Freuds in ihrem gedanklichen Aufbau durchsichtig macht, nämlich „Die Traumdeutung" (1900) und die „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" (1917) sowie deren „Neue Folge" (1933). Freuds Praxisansatz – seine Traumtheorie geht aus der Praxis seiner Selbstanalyse hervor! – ermögliche Kritik einer nur theoretischen Wissenschaft vom Traum, von der Krankheit, vom Menschen überhaupt; in einer solchen Wissenschaft müßten deswegen auch „normal" und „pathologisch" beziehungslos nebeneinander stehen. Weil sich aber daraus wieder ein falscher Krankheitsbegriff er-

gebe, müsse Freud am Traum, an den Fehlleistungen und den neurotischen Symptomen nachweisen, daß seelische Krankheit und Gesundheit nicht qualitativ voneinander verschieden seien, vielmehr auf denselben psychischen Apparat und seine Funktionsweisen zurückgingen. Den am psychischen Konflikt und am Unbewußten orientierten Krankheitsbegriff Freuds kann H. Schott als Kritik der herrschenden Normalität und der (traditionellen) Wissenschaft vom Seelenleben verstehen. Aus Freuds Sexualtheorie erhebt er eine geschichtliche Dimension des Krankheitsbegriffs: Krankheit als verdrängt gehaltene eigene Geschichte, damit zugleich als Fixierung auf die eigene Vergangenheit und Verhinderung der eigenen Zukunft.

Aus den Freudschen Begriffen „Traumarbeit" und „Deutungsarbeit" eine psychoanalytische „Arbeitstheorie" abzuleiten, mag überzogen sein; der Arbeitsbegriff des Autors bleibt unscharf. Gleichwohl verdient der Aspekt Interesse, daß Arbeits- und Krankheitsbegriff nach Freud wesentlich zusammengehören: Krankheit als unzweckmäßiges Arbeiten (Symptome produzierend) und als Vermeidung wirklichen Arbeitens an den eigenen Problemen und an der Realität.

H. Schott muß viele Themen liegenlassen; er formuliert keinen expliziten theoretischen Rahmen, vermeidet die Auseinandersetzung mit der Fülle der Literatur, außer daß er sich auf W. Lochs und A. Lorenzers Freud-Rezeption direkter bezieht. Dennoch vermag seine konsequente Freud-Lektüre zu lehren, wie Freud anders zu lesen wäre. *L. Wachinger*

## Pädagogik

Keller, Josef A. – Novak, Felix: *Kleines Pädagogisches Wörterbuch.* Freiburg: Herder 1979. 352 S. (Herderbücherei. 743.) Kart. 14,90.

Nach dem „Lexikon der Pädagogik" (4 Bde., 1970–1971) und dem „Wörterbuch der Pädagogik" (3 Bde., 1977) legt der Verlag Herder ein „Kleines Pädagogisches Wörterbuch" (1979) als Originalausgabe in seiner Taschenbuchreihe vor. Die Autoren rechtfertigen diese neue Edition mit dem Hinweis: es gebe dafür eine spezielle Zielgruppe (Eltern, Studenten an Fachschulen, Gymnasiasten), der schnelle Fortschritt der Wissenschaft mache „neue und präzise Begriffsbestimmungen notwendig", der Leser solle über neue Erkenntnisse informiert werden. Wichtig sind bei dieser Konzeption die Hauptartikel, die in vier Abschnitten aufgebaut sind: Problemerörterung, Begriffsbestimmung, wichtige Erkenntnisse, Hinweise zur Praxis. Diese Hauptartikel – etwa Entwicklung, Gruppe, Kommunikation, Lernen – sind das Rückgrat des Buchs. Weitere Stichwörter sind immer wieder an diese gut und informativ verfaßten Beiträge rückgebunden. Angesichts der Fülle der Themen und der möglichen Standpunkte sind – um Beispiele zu nennen – die Beiträge über Chancengleichheit (56 f.), Fernsehen (120 f.), Sexualerziehung (294 f.) sachlich und mit Anregungen für die Praxis verfaßt. Wenn dem Wörterbuch etwas abgeht, so eine philosophische (oder gar theologische) Anthropologie, die mehr als die Forschungen von A. Gehlen vorführt (24 f.). Solche philosophische Überlegungen wären auch angebracht bei Autorität (32 f.), Kreativität (203–205), Spiel (304–306). Als ausgesprochener Mangel kann bezeichnet werden, daß bei Norm (258 f.) und Wert (332) von sittlichen Normen kaum die Rede ist, daß bei Jugendarbeit (177 f.) von kirchlicher Jugendarbeit nichts erwähnt wird oder daß innerhalb der kursorischen Geschichte der Pädagogik (137 ff.) weder die Rolle einer christlichen Pädagogik (Jesuitenschulen!) noch die der „proletarischen Erziehung" während der Reformpädagogik (auch nicht 282) aufgewiesen wird. An Stichwörtern fehlt etwa: Identität, Alternative Schule, Narzißmus, Landschulheimbewegung, Erziehung im Dritten Reich, während das Stichwort „Summerhill" (311 f.) gerade wegen der zu positiven Beurteilung kaum gerechtfertigt ist. Das Taschenbuch informiert gut und auf dem neuesten

Stand der Forschung über eine Pädagogik, die sich weitgehend an empirischer Wissenschaft orientiert. Eine mehr an einer philosophischen Anthropologie orientierte Grundlegung des Ganzen wird allerdings nicht geleistet – ein Mangel, der bei einem im Verlag Herder erschienenen Werk erstaunt. *R. Bleistein SJ*

*Kritische Pädagogik.* Positionen und Kontroversen. Hrsg. v. Georg Stein. Hamburg. Hoffmann und Campe 1979. 250 S. Kart. 32,–.

In der Reihe „Reader" bietet dieser Band einen Überblick über die Entwicklung einer Pädagogik, die sich selbst als „kritische" bezeichnete. Diese Pädagogik ist eng mit dem Begriff der Emanzipation verbunden, den K. Mollenhauer 1968 in seinem Buch „Erziehung und Emanzipation" in einen festen assoziativen Zusammenhang brachte. So ist es nicht verwunderlich, daß – als Ursache und Wirkung der zeitgeschichtlichen Entwicklung – eine kritische Pädagogik sich hauptsächlich aus einem ideologischen, d. h. neomarxistischen Zusammenhang begründet. Diesen Lauf der Dinge stellt der Reader in ausgewählten Beiträgen gut dar. Er vermittelt auch die Einsicht in die Tatsache, daß widersprüchliche Positionen (nicht nur innerhalb der Diskussion) unter dem Begriff „kritische Pädagogik" laufen und demnach bei allzu schnellen Zusammenfassungen Vorsicht geboten ist. Der informierte Leser entdeckt in diesem Sammelwerk für die Diskussion zentrale Beiträge etwa von K. Mollenhauer, W. Klafki, L. Rössner, H. J. Gamm, H. J. Löwisch, deren Bedeutung in den „einführenden Hinweisen" (9–16) klar herausgearbeitet wird. Es stellt sich die Frage, ob nicht auch kritische Beiträge von H. Bokelmann oder M. Heitger der Vollständigkeit halber hätten Aufnahme finden müssen, damit die Kritik der kritischen Pädagogik auch von einer eher anthropologisch fundierten Pädagogik zur Sprache käme. Trotz dieses Mangels bringt der Band eine gute Information.

*R. Bleistein SJ*

## Theologie

Loome, Thomas Michael: *Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism.* A Contribution to a New Orientation in Modernist Research. Mainz: Grünewald 1979. VIII, 452 S. (Tübinger Theologische Studien. 14.) Kart. 86,–.

Die in einer deutschen Reihe und einem deutschen Verlag erschienene englischsprachige Arbeit über den Modernismus besteht aus drei Teilen: In einem ersten Teil (7–196) werden einige Vertreter des „Modernismus" historisch und systematisch aus ihren gedruckten und ungedruckten Werken vorgestellt: George Tyrrell, Edmund Bishop, Charlotte Blennerhassett, Joseph Sauer und Friedrich von Hügel. Schon diese Auswahl zeigt, daß hier nicht beabsichtigt ist, eine Geschichte des Modernismus vorzulegen, sondern, wie der Verfasser schreibt, „die Vorbedingungen für eine solche Geschichte zu untersuchen" (193).

Besonderes Gewicht legt die Arbeit auf ihren zweiten Teil, die Bibliographien (197 bis 315). Die neun selbständigen Bibliographien erfassen folgende Sachgebiete: 1. Bibliographie der Bibliographien, 2. Bibliographie der gedruckten Werke F. v. Hügels, 3. 2. Nachtrag zu einer Bibliographie der gedruckten Werke G. Tyrrells (Ursprüngliche Bibliographie und 1. Nachtrag erschienen vom Verf. hrsg. im Heythrop Journal 1969 bzw. 1970), 4. Chronologische Bibliographie der Modernismuskontroverse in Deutschland 1897–1914 (mit einer Zusammenstellung der verwendeten Pseudonyme), 5. Bibliographie zur Modernismuskontroverse in Großbritannien, 6. Bibliographie zum anglikanischen „Modernismus" in den 20er und 30er Jahren, 7. Bibliographie von Untersuchungen aus den Jahren 1915–1972 über die Entwicklung der römisch-katholischen Theologie in Deutschland 1890 bis 1914, 8. Bibliographie über die Modernismuskrise und die Dekrete Pius' X. gegen den Modernismus, 9. Bibliographie über den liberalen Katholizismus und seine Gegenspieler.

Im dritten Teil (319–444) wird ein reichhaltiger Katalog von nicht edierten Quellen und deren Fundorten von annähernd 100 in die Modernismuskontroverse verwickelten Personen und Institutionen zusammengestellt (323–358). Einige signifikante, bisher unveröffentlichte oder auch unbekannte Texte aus den Jahren 1862–1922 werden abschließend ediert (361–444).

Die sorgfältige und überaus materialreiche bibliographische Arbeit und die Erfassung des weit verstreuten, unveröffentlichten Materials und dessen archivalischer Nachweis rechtfertigen die Feststellung des Verfassers, sein Buch wolle „ein erster" (?) „Versuch zur Schaffung eines ‚Handbuches für Modernismusforschung'" sein (11). Auf dem hier zusammengestellten Material wird zweifellos jede künftige Modernismusforschung aufzubauen haben.

Ob auch der erste Teil, die historisch-systematische Darstellung einiger „Modernisten", dem Anspruch gerecht wird, der an ein Handbuch gestellt werden muß, wird erst die Modernismusdiskussion der nächsten Jahre zeigen. Man wird dem Verfasser in seiner Grundthese zustimmen, daß der Modernismus nur aus der geschichtlichen Entwicklung aus dem liberalen Katholizismus und dem Reformkatholizismus zu erklären ist und daß er lediglich einen Abschnitt innerhalb dieses Traditionsstroms darstellt. Ob allerdings die Schwierigkeiten, die einer klaren Bestimmung des Begriffs „Modernismus" im Weg stehen, durch die streng durchgeführte Unterscheidung von „Modernismus", „Modernisten", „Modernismuskrise" und „modernistische Bewegung" tatsächlich behoben werden, und ob diese Unterscheidung, wie der Verfasser meint, „eine völlig neue Orientierung in der Modernismusforschung" (196) begründet, bleibt zweifelhaft. Es will scheinen, daß „die Vorbedingungen für eine solche Neuorientierung" (196), die der Verfasser in seinem Buch geben will, eher durch den zweiten und dritten Teil der Arbeit als durch die historisch-systematische Diskussion im ersten Teil geschaffen werden.

*P. Neuner*

Herberg, Josef: *Kirchliche Heilsvermittlung.* Ein Gespräch zwischen Karl Barth und Karl Rahner. Frankfurt: Lang 1978. 283 S (Disputationes Theologicae. 5.) Kart. 50,–.

Vergleiche sind soviel wert wie der angezielte Vergleichspunkt; im übrigen lassen sie sich endlos anstellen. Das Thema „Kirchliche Heilsvermittlung" aus dem Vergleich bekannter theologischer Positionen zu erheben und damit zur theologischen Neubegründung der Kirchenlehre im heutigen Kontext beizutragen, scheint wichtig genug, Aufmerksamkeit zu wecken. Versucht wird es hier – von drei Seiten Einleitung abgesehen – in drei Schritten. Der erste referiert, im wesentlichen zitierend, und kommentiert „Die Problematik der Heilsvermittlung innerhalb der Versöhnungslehre Karl Barths" (15–156), der zweite summiert und skizziert „Die Grundzüge der allgemeinen Sakramentenlehre Karl Rahners" (157–217), und der dritte entfaltet in Thesenform einen „Versuch der systematischen Grundlegung einer Theorie der kirchlichen Heilsvermittlung im Anschluß an Karl Barth und Karl Rahner" (219–269). Das Literaturverzeichnis schließt diese Bonner Dissertation ab.

Sympathisch berührt das Bemühen, die vorgestellten Positionen in ihrem eigenen Anliegen zu erfassen und sie auch gegen ungerechtfertigte Vorwürfe zu verteidigen. Vor allem der Darstellung der einschlägigen Texte Barths dürfte das zugute gekommen sein, wenn auch die nie begründete Identifikation des Begriffs „Gemeinde" beim Theologen mit dem der „Kirche" durch den Autor befremdet. Die wesentlich knappere Behandlung Rahners wird mit dem Entscheid für eine deduktive Betrachtung begründet, weil die Theorien dieses Theologen bekannter seien. Das dürfte jedoch gerade in der Sakramentenlehre nicht der Fall sein, wie die vorliegenden Ausführungen selbst beweisen. Zwar wird gelegentlich ein gewisser Widerspruch (200) in verschiedenen Aussagen Rahners bemerkt, der dann rasch als Unausgewogenheit (201) weginterpretiert ist. Daß es sich um zwei recht unterschiedliche Ansätze handeln könnte, die Sakramente zu deuten, gerät nicht in den

Blick. Bedauerlicherweise; denn mittlerweile – aber durchaus noch vor Abschluß dieser Arbeit – hat Rahner in „Kleine Vorüberlegung über die Sakramente im allgemeinen" (Die siebenfältige Gabe, München 1974) noch einen dritten Zugang erschlossen, der hier nicht einfach fehlen dürfte. Aber man sucht auch sonst wichtige hierher gehörende Texte vergebens. Deshalb bleibt das von der Rahnerschen Position gezeichnete Bild unzureichend. Die Bedingungen der Entstehung und der Entwicklung des historischen Materials hätten die Beachtung verdient gehabt, die der Autor sich glaubte sparen zu können (vgl. 219).

Damit ist allerdings noch nicht über den Wert des dritten systematischen Teils entschieden, vor allem, weil dessen Anschluß an Barth und Rahner auf weite Strecken hin doch sehr im allgemeinen bleibt. Vieles Interessante steckt in dieser Folge von 25 Thesen, die jeweils mehr oder weniger breit erläutert sind, natürlich auch manches Fragwürdige über die durch die verzerrte Rahnerskizze bedingten Vorbehalte hinaus. Das läßt sich an dieser Stelle nicht weiter entfalten. Hingewiesen sei nur auf die merkwürdige Tatsache, daß einmal Barth gegen den Vorwurf des Aktualismus energisch verteidigt wird (65), daß gegen Schluß aber gefragt wird, ob man nicht seinem protestantischen Aktualismus noch mehr entgegenkommen könne (231). Ob hier nur Unausgewogenheit oder aber ein verschiedenes Verständnis vorliegt, wagen wir nicht zu entscheiden. *K. H. Neufeld SJ*

## Kirche

*Anders leben.* Christliche Gruppen in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. Herbert A. Gornik, mit einem Kommentar von Ingrid Riedel. Gütersloh: Mohn 1979. 157 S. (Siebenstern. 344.) Kart. 8,80.

Während in den Großkirchen das kirchliche Engagement – aufweisbar in Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang – abnimmt, entstehen zunehmend mehr kleine Gemeinschaften, die intensiv christliches Leben verwirklichen. Wie unterschiedlich auch ihre Herkünfte und ihre Ansatzpunkte sein mögen, der Gottesdienst und das Gebet stehen im Mittelpunkt dieser Gruppen. Allein von der Begegnung mit Gott her ist jede Veränderung des Menschen und der Welt möglich. In ökumenischer Gesinnung suchen Menschen das Zeugnis für Christus in der heutigen Gesellschaft zu verwirklichen. Dabei entdecken sie manche Gewohnheit neu, die in den alten Orden nur mit Mühe festgehalten wird: das Gelübde auf Lebenszeit (18, 64, 87), die Klausur (21, 86), die Leitungsstrukturen (35, 76, 90), die Tageszeitgebete (26 ff.). Selbst wenn diese alten geistlichen Gewohnheiten neu begründet werden, offenbart sich in dieser Neuentdeckung deren bleibender Wert. Es handelt sich um die folgenden Gruppen: Laurentiuskonvent, Küppershof, Emmaus-Zentren, Alcmona, Christusbruderschaft Selbitz, Jesusbruderschaft Gnadenthal, Kommunität Casteller Ring, Meditationszentrum Exercitium Humanum, Offensive junger Christen, Therapeutische Gemeinschaft Santa Catarina. Wie sehr diese Gemeinschaften authentisch christlich sind, wird darin sichtbar, daß sie gern an der Lebensform der Urkirche (Apg 2, 42–47) Maß nehmen (27, 88) und daß sie um den österlichen Christus wissen. Selbst wenn manche Gruppen immer noch eine bleibende Form suchen, wenn das Experiment zum Wesen solcher Alternativen zu gehören scheint – alles in allem: ermutigende Berichte. *R. Bleistein SJ*

Feid, Anatol: *Plaza de Armas 444.* Chiles Kirche für die Menschenrechte. Dokumentarroman. Wuppertal: Jugenddienst 1979. 164 S. Kart. 13,80.

Wer eine lebensnahe und packende Illustration dessen sucht, was die katholische Kirche in Lateinamerika als „Option für die Armen und Unterdrückten" bezeichnet, sollte zu diesem Buch greifen. Anatol Feid, ein deutscher Dominikanerpater, versteht es nicht nur, wirksam zu recherchieren und blendend zu formulieren;

es gelingt ihm auch, eine kirchliche Arbeit in Chile – die „Vicaria de la Solidaridad" – so vorzustellen, daß der Leser eine Kirche kennenlernt und gleichsam miterleben kann, die offen ist in der Hinwendung zu dem, der Hilfe und Solidarität braucht, in ökumenischer Weite, die den Menschen sucht und nicht sich selbst. Dabei glättet und harmonisiert der Autor nicht; die vielfältigen Spannungen innerhalb der Kirche und in ihrem Verhältnis zum Staat sind deutlich erkennbar. Aber sie werden überwunden im tatkräftigen Engagement für die Familien der Verhafteten, Verurteilten, Vermißten und Geflohenen. „Die Kirche", so erklärte das Erzbistum von Santiago, „kann nicht neutral bleiben vor dem Schmerz derer, die mit legitimem Recht nach dem Verbleib oder dem Überleben ihrer verschwundenen Angehörigen fragen." Dieser Einsatz für die Menschenrechte wächst allein aus dem Glauben; so ist dieses Buch ein Zeugnis des Glaubens in einer unmenschlichen Welt. *H. Zwiefelhofer SJ*

*Das katholische Schrifttum.* Ein systematisches Verzeichnis für Wissenschaft und Praxis. Gesamtausgabe 1979. Hrsg. v. VERBAND KATHOLISCHER VERLEGER UND BUCHHÄNDLER. Stuttgart: Verband kath. Verleger u. Buchhändler 1979. 902 S. Kart. 22,–.

Die vom Verband katholischer Verleger und Buchhändler herausgegebene Bibliographie ist mit ihrer hier vorliegenden dritten Ausgabe zu einem praktisch vollständigen Verzeichnis aller lieferbaren religiösen und theologischen Bücher aus den katholischen und auch anderen Verlagen geworden. Die Lücken, die vor allem die erste Ausgabe noch aufwies, sind inzwischen geschlossen. Das Verzeichnis ist systematisch gegliedert. Die etwa 8000 Titel werden durch ein Autoren- und ein Titel- und Schlagwortregister aufgeschlüsselt (die Titelblätter der beiden Register sind allerdings vertauscht). Bischof Georg Moser, der Vorsitzende der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, hat ein Vorwort geschrieben. Im ganzen ein nützliches, bei der Suche nach religiöser und theologischer Literatur unentbehrliches Informations- und Nachschlagewerk. *W. Seibel SJ*

KELLER, Christoph: *Über das Glauben und den Glauben.* Ostfildern: Schwabenverlag 1979. 141 S. Kart. 17,80.

Das Bändchen vereinigt dreißig geistliche Essays – knappe Kapitel, die ihre Herkunft nicht verleugnen: Sie sind „im großen und ganzen aus Predigten herausgewachsen" (5). Vorangestellt ist jedem Abschnitt ein Hinweis auf das, worauf er vornehmlich, wenn auch selten ausdrücklich, Bezug nimmt. In der Regel handelt es sich dabei um ein oder zwei Schriftperikopen, gelegentlich um ein Fest im Kirchenjahr. Ein einziger Text – übrigens ein Kabinettstück in dieser Sammlung – verdankt seine Entstehung einem außergewöhnlichen Anlaß; es ist die Antrittspredigt des Verfassers in seiner Pfarrei in Ehingen/Donau (102 bis 108).

„Über das Glauben und den Glauben" verspricht Keller Auskunft zu geben. So gliedert sich das Buch bei genauerem Hinsehen in zwei Teile. Der erste Teil – vier Kapitel (6–22) – befaßt sich mit dem Wesen des Glaubens und der Bedeutung, die ihm für die Rechtfertigung des Menschen zukommt. Der zweite, weitaus umfangreichere Teil – sechsundzwanzig Kapitel (23–136) – folgt dem Glaubensbekenntnis der Kirche und versucht, dessen Inhalte dem heutigen Menschen nahezubringen.

Dabei fällt auf, wie nachdrücklich – fünf Abschnitte lang (102–125) – die Darlegung bei Fragen um die Kirche verweilt. Gerade für diese Seiten werden viele dem Autor dankbar sein. Ich denke etwa an den wertvollen Essay „Außerhalb der Kirche kein Heil" (109–112) – wie da, beispielhaft für Kellers Vorgehen überhaupt, häufige Mißverständnisse behutsam, aber entschieden ausgeräumt werden, wie da um Einsicht geworben und dennoch keine Wahrheit unterm Preis verkauft, dem Satz der Stachel nicht gezogen wird. Ich denke an jene drei Seiten, die um den Titel „Mutter" für die Kirche ringen und zuletzt doch beides gelten lassen müssen: „Untier Kirche" und „Mutter Kirche" – „jedes auf seine Weise" (113–116). Ich denke an das leidenschaftliche Plädoyer für das Lebensrecht der „unendlichen Masse Fußkranker und Halblebiger" in der Kirche („Volkskirche oder Elite?"; 121–125).

Nun sind gewiß nicht alle Stücke des Bandes ranggleich. Aber es ist kaum ein einziges darunter, das man missen wollte. Das liegt nicht zuletzt daran, daß dieser kleine Grundkurs des Glaubens für Anfänger und – wenn es das gibt – Fortgeschrittene sich immer interessant, ja streckenweise geradezu spannend liest. Der Autor versichert: „Ich habe mich einer genießbaren, lebhaften und zügigen Sprache befleißigt" (5). Man ist versucht hinzuzufügen: Kellers Essays borden über von plastischen, auch für den Theologen überraschenden Formulierungen, originellen Bildern und Vergleichen, fesselnden Illustrationen vor allem aus Literatur und Geschichte.

„Eine Gemeinde muß erwarten dürfen, daß ein Pfarrer nicht zum Jobben zu ihr kommt, sondern um seine Haut zu Markte zu tragen" (102 f.). Aus dieser Haltung heraus hat Keller auch sein Büchlein geschrieben. Sie mag im letzten der Grund dafür sein, daß man es auch für eine zweite und dritte Lektüre gern zur Hand nehmen wird.

*C. M. Löcher SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Dieter Stolte, Programmdirektor des ZDF, erläutert den Programmauftrag des Rundfunks in seiner dreifachen Funktion als Information, Unterhaltung und Bildung. Er fragt vor allem, wo die Probleme und Herausforderungen unserer Zeit liegen und welche Akzente sich daraus für die Programmgestaltung ergeben.

Das Wort „Ideologie" wird heute überall gebraucht, aber in sehr verschiedenem Sinn verstanden. In seinem Beitrag, den er zusammen mit dem „Wiltener Kreis" (Innsbruck) erarbeitete, macht Walter Kern einen Vorschlag für eine eindeutige Verwendung dieses Schlagworts unserer Zeit.

Glaube und Werte gehören zu den letzten Überzeugungen und Erfahrungen, die theoretisch nicht vermittelt werden können. Dennoch sind sie nicht „irrational" und müssen daher nicht in Gegensatz zu Vernunft und Wissenschaft stehen. Wie lassen sie sich begründen? Ernst Feil versucht eine Antwort.

Zu den Grundproblemen der ethisch-politischen Diskussion gehört die Frage, ob sich das Recht ohne jeden Bezug auf überpositive Rechtsgrundsätze und auf Moral definieren läßt. Otfried Höffe, Direktor des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik an der Universität Freiburg (Schweiz), plädiert für eine Unterscheidung von Moralität und Legalität und kritisiert eine Moralisierung des Rechts.

Peter Balmer, Privatdozent an der Universität Augsburg, stellt die Frage, ob die überlieferte Metaphysik zum Verstehen und Gestalten der gegenwärtigen Wirklichkeit ausreicht. Er sieht vor allem in der Freiheit den innersten Kern des menschlichen Wesens und die Voraussetzung jeglicher Menschlichkeit.

# Folgen eines Lehrverfahrens

Der Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis von Professor Hans Küng hat Probleme aufgeworfen, die weit über den konkreten Fall hinausgehen: Verkündigung und Verständnis des Glaubens in unserer Zeit, Sinn und Ausübung des Lehramts, Stil und Formen innerkirchlicher Auseinandersetzungen, der Fortgang der Ökumene, die staatskirchenrechtliche Stellung der theologischen Fakultäten. Solche Fragen werden noch lange in der Diskussion bleiben, und es wird erhebliche Mühe kosten, glaubwürdige und überzeugende Antworten zu finden.

Als die römische Glaubenskongregation am 18. Dezember 1979 ihr Dekret veröffentlichte, ahnte sie kaum, welche Lawine sie auslöste. Sie hatte ja auch ganz andere Absichten. Sie wollte wohl nicht den Weihnachtsfrieden stören, sondern das „Recht der Gläubigen ... auf eine volle und eindeutige Darstellung unveräußerlicher Glaubenswahrheiten" gegen „Verkürzungen" schützen, „drohende Irrtümer wachsam abwehren" und „Verwirrungen" in zentralen Fragen des Glaubens klären, und das in einem Verfahren, das den „Versuch einer neuen Konfliktbewältigung" darstellen sollte.

Wurden diese Ziele, wie sie die Erklärungen der Glaubenskongregation und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz formulieren, durch die bisherigen Maßnahmen erreicht? Die Methoden der Konfliktbewältigung waren in der Tat neu, wenn man sie mit der Praxis vor dem Konzil vergleicht. Das Verfahren spielte sich nicht mehr völlig im Geheimen ab, und dem Beklagten wurde – wenn auch nur in der ersten Prozeßphase – Gelegenheit zur Stellungnahme gegeben. Blickt man jedoch auf den in den modernen Rechtsstaaten erreichten Standard der Rechts- und Entscheidungsfindung, dann fehlen so wesentliche Elemente wie Recht auf Akteneinsicht, Öffentlichkeit des Verfahrens, freie Wahl des Verteidigers, grundsätzlich gleiche Rechtsstellung der Parteien. Nichts spricht dagegen, daß sich die Kirche diese Grundsätze zu eigen macht, zumal sie den einzigen Zweck haben, eine möglichst objektive Rechtsfindung zu ermöglichen, Willkür auszuschließen und die Rechte des einzelnen zu schützen. Erst mit einer Verwirklichung dieser Grundsätze würde der weitverbreiteten Meinung der Boden entzogen, die Kirche sei eine totalitäre Institution, die keine Freiheit und keine Abweichungen von der offiziellen Linie duldet.

Blickt man auf das bisherige Ergebnis, scheint die „Bewältigung" des Konflikts eher mißlungen zu sein. Nicht die Einheit, die Polarisierung ist gewachsen. Die einen fühlen sich bestätigt, andere vor den Kopf gestoßen. Die einen begrüßen die römischen Maßnahmen als eine längst fällige Entscheidung, andere betrachten sie als einen Akt des Unrechts und der Willkür. Der Versuch der

Deutschen Bischofskonferenz, durch umfangreiche Dokumentationen ihre Sicht der Dinge zur Geltung zu bringen, konnte daran nichts ändern – nicht nur, weil sich die meisten auf Grund der ersten Meldungen in den aktuellen Medien ihr Urteil bilden, sondern vor allem, weil bei zahlreichen Menschen zuviel persönliche Betroffenheit im Spiel ist, weil das Verfahren zu große Angriffsflächen bietet und weil die Menschen heute auf jede Einschränkung der Freiheit durch Institutionen und Behörden äußerst sensibel reagieren und zunächst immer Partei für den Betroffenen ergreifen, auch dann, wenn dieser durch sein provozierendes Verhalten wesentlich zu solchen Entwicklungen beigetragen hat. Auf dieser Ebene ist der Konflikt noch lange nicht bewältigt.

Und die Sache, um die es ging? Die zentralen Glaubenssätze über die Unfehlbarkeit der Kirche und die Gottheit Jesu wurden mit Nachdruck herausgestellt und gegen die Küngsche Interpretation abgegrenzt. Aber konnte eine „volle und eindeutige" Darlegung der Glaubenslehre gelingen? Die Glaubenskongregation selbst hat in der Erklärung „Mysterium ecclesiae" von 1973 betont, daß auch die Glaubensaussagen von der Sprache und der geistigen Gesamtsituation einer Epoche abhängen, also geschichtlich bedingt sind; daß nicht jede Formel in gleicher Weise geeignet ist, die Wahrheit wiederzugeben, und daß das in den alten Formeln Gemeinte in neuen Formeln besser und vollständiger ausgedrückt werden kann, wofür es in der Dogmengeschichte zahlreiche Beispiele gibt. Auch die Glaubenssätze sind „verkürzt", weil sie wie jeder Begriff der menschlichen Sprache nur unvollkommen, nur unter bestimmten Aspekten das Gemeinte aussagen können und daher immer der Ergänzung bedürfen, wie zum Beispiel auch und gerade die Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils. Ebensowenig ist eine Glaubensformel „eindeutig", weil sie auf Interpretation angewiesen ist. Wenn die Glaubenssätze vom wahren Gottsein Jesu Christi oder von der Unfehlbarkeit der Kirche „eindeutig" wären, wie hätten sie dann so oft mißverstanden werden können?

Die „Verwirrung", die in der Tat zu beobachten ist, rührt nicht von Theologen oder sonstigen Unruhestiftern her. Sie ist vielmehr ein Zeichen dafür, daß der Christ in seinem Glaubensverständnis und in seiner Glaubensverwirklichung heute von radikalen Fragen herausgefordert ist. Was ist der tiefere Sinn des Dogmas von der Unfehlbarkeit der Kirche? Was bedeutet die Gottessohnschaft Jesu für den einzelnen, welche Folgen hat dies für sein Leben? Auf diese Fragen gibt das römische Dokument keine Antwort. Es wiederholt die alten Formeln, aber mit den neuen Fragen läßt es die Menschen allein.

*Wolfgang Seibel SJ*

*Albert Keller SJ*

# Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage

Als man im Jahr 1518 in Rom vom Ablaßstreit zwischen Luther und seinen Gegnern Kenntnis erhielt, tat Papst Leo X. ihn als „rixae monachales", als ein „Mönchsgezänk", ab, dessen Triebfeder er in einer Art kollegialen Neides unter Theologen vermutete[1]. Daß sich daraus Reformation und Kirchenspaltung entwickeln sollten, kam ihm offenbar nicht in den Sinn.

Obzwar auch die Debatte um die Unfehlbarkeit bereits zu einer Kirchenspaltung, nämlich der Abspaltung der Altkatholiken, beigetragen hat, dürfte ihr wohl kaum jemand die kirchenhistorische und sogar weltgeschichtliche Tragweite beimessen, die den Auseinandersetzungen am Beginn der Reformationszeit aufgrund der Konsequenzen zukommt, die sie nach sich gezogen haben. Daraus ergibt sich indes nicht sogleich, daß die Frage der Unfehlbarkeit für den Glauben belangloser wäre als die damaligen Streitpunkte. Daß von theologischen Diskussionen heute kaum mehr eine ähnliche Erschütterung ausgehen kann wie zur Zeit Luthers, liegt doch vor allem daran, daß der Glaube als ganzer weitgehend für unerheblich gehalten wird und das Leben deutlich weniger bestimmt als damals. Das aber dürfte mit eine Folge der Kirchenspaltung sein. „Wenn ein Reich in sich selbst gespalten ist, so wird es nicht bestehen können. Und wenn eine Familie in sich gespalten ist, so wird sie nicht bestehen können" (Mk 3,24 f.). Profan gesagt: Jede Lehre, deren Anhänger unter sich zerstritten sind, verliert dadurch unvermeidlich an Glaubwürdigkeit; davon ist die Kirche nicht ausgenommen. Durch eine ehrliche Auseinandersetzung wird sich kein Vernünftiger abgestoßen fühlen, auch nicht dadurch, daß Argumente mit Entschiedenheit und Leidenschaft vorgetragen werden; das gehört zu einer lebendigen Gemeinschaft. Aber wo der Eindruck aufkommt, nicht sachliche Meinungsverschiedenheit, sondern persönliche Zwietracht werde ausgetragen, dort verliert nicht nur die umstrittene Frage für Außenstehende an Interesse, da sie ihnen nur der Anlaß zu sein scheint, private Querelen öffentlich zu verfechten, sondern die streitenden Parteien selbst verspielen ihren Kredit, und zwar beide Seiten, unabhängig davon, ob eine recht hat.

Nun ist es zugestandenermaßen schwer, bei einer harten Auseinandersetzung den Eindruck zu vermeiden, in ihr spielten persönliche Interessen eine mitbestimmende Rolle. Um dieses Risiko einzugehen, mit der Gemeinschaft, innerhalb deren man sich streitet, in ein derart schiefes Licht zu geraten, bedarf es daher eines gewichtigen Grundes.

Ob in der Diskussion um die Unfehlbarkeit derartige Gründe vorliegen, will ich nicht beurteilen. Aber ich möchte die These vertreten, daß sie nicht in der Sache gefunden werden können, um die es da geht. Und ich vermute, daß auch das Interesse, das die Öffentlichkeit an diesem Streit nimmt, nicht dem Thema „Unfehlbarkeit" gilt, sondern vornehmlich der Affäre, daß darüber gestritten wird und von wem und wie. Ist damit behauptet, bei der Debatte um die Unfehlbarkeit handle es sich um „Mönchsgezänk"? Da es hier nicht um eine Streitigkeit zwischen Mönchen geht und auch keinesfalls unterstellt werden soll, daß die Streitenden zänkisch seien, verbietet sich diese Wortwahl. Dreierlei aber scheint mir diese Erörterung der Unfehlbarkeit dennoch mit dem „Mönchsgezänk" gemein zu haben: sie schadet dem Ansehen der Kirche; sie ist ein innertheologisches Problem, keines der Öffentlichkeit, auch keines der Glaubenden allgemein; sie gehört selbst innerhalb der Theologie zu den in ihrer Bedeutung weit überschätzten Fragen, die ihr Gewicht vornehmlich aus der Tatsache beziehen, daß über sie gestritten wird, wobei für den Streit recht verschiedenartige Interessen – und nur selten das an der Sache – die Motive abgeben.

Von dieser letzten Behauptung hängen die beiden anderen ab, denn falls die Frage der Unfehlbarkeit sachlich unerheblich ist, verdient sie es nicht, für die Glaubenden zum Problem gemacht zu werden, und es wird zum Ärgernis, wenn man sich dennoch verbissen um sie streitet. Dieser dritten Aussage also muß unsere Aufmerksamkeit gelten.

## Eine These als Antwortvorschlag

Die zu erörternde *These* besagt demnach: *Die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit ist für den Glauben des Christen sachlich von geringer Bedeutung.* Dieser Satz muß zunächst kurz erläutert und dann begründet werden; dabei ist auch auf Bedenken einzugehen, die gegen ihn erhoben werden können.

Mit Unfehlbarkeit ist die Unfehlbarkeit des Papstes bei bestimmten Lehräußerungen gemeint, wie sie das Erste Vatikanische Konzil definiert hat. Die These bestreitet weder diese Definition noch möchte sie irgendeinen Zweifel daran anmelden. Sie ergreift auch nicht die Partei der „Inopportunisten", die beim Ersten Vatikanischen Konzil die Meinung vertraten, der Zeitpunkt sei nicht günstig gewählt, um die Unfehlbarkeit des Papstes zu verkünden. Die These behauptet weniger und mehr als das. Sie sagt weniger; denn sie läßt es offen, ob es nicht dennoch geschichtlich angebracht war, dieses Dogma zu verkünden. Sie greift ebensowenig die Ansicht an, daß die Frage der Unfehlbarkeit auch heute eine kirchenpolitisch und theologiegeschichtlich wichtige Aufgabe wahrnehmen könnte. Aber sie behauptet andererseits auch mehr; denn sie bestreitet, daß dieser Lehre von der Sache her, rein vom Inhalt des dogmatisch

Festgestellten aus, zu irgendeiner Zeit eine erhebliche Bedeutung für den Glauben des Christen zukommen könne. Sie geht aber nicht so weit, ihr jegliches inhaltliche Gewicht abzusprechen, zumal höchst fraglich wäre, ob eine – selbst durchaus wahre und zu einem theologischen Kontext gehörige – Aussage zum Dogma erhoben werden könnte, wenn sie für den gelebten Glauben völlig belanglos bleiben müßte. Auch wenn die vorgelegte These angenommen wird, bietet sich also Unfehlbarkeit weiter als Thema für innertheologische Erörterungen an. Aber eine Diskussion über sie verliert dann jene Brisanz, die einem Problem anhaftet, das alle Gläubigen im Kern ihres Glaubens beträfe. Daher könnten diese Überlegungen dazu beitragen, den Disput über die Unfehlbarkeit zu versachlichen. Allerdings dürften sie selbst nicht unumstritten akzeptiert werden; deshalb soll in der folgenden Begründung versucht werden, ihre Strittigkeit weitestmöglich auszuräumen.

Die Begründung der These, die zugleich zu einer Herausarbeitung der engeren Bedeutung der Unfehlbarkeit führt, wird in *vier Schritten* vorgetragen. Im *ersten* wird die „quaestio facti" behandelt, nämlich darauf hingewiesen, daß das Dogma der Unfehlbarkeit schon deshalb im Glauben des Christen tatsächlich keine bestimmende Rolle spielt, weil es weithin mißverstanden wird. Versucht man dieses Mißverständnis auszuräumen und den Sinn des Dogmas genauer festzulegen, dann erweist es sich – so der *zweite* Beweisschritt – gerade in dieser größeren Exaktheit als weniger anwendbar auf die Glaubenssituation des normalen Christen. Wenn ihm aber dennoch ein entscheidendes Gewicht zuerkannt wird, so erwächst dies aus Fehlerwartungen, die man an das Dogma richtet, die dieses aber nicht erfüllen kann; das soll im *dritten* Begründungsschritt aufgezeigt werden. Im *vierten* soll schließlich umrissen werden, welche Funktion für den Glauben der Lehre von der Unfehlbarkeit dennoch zukommt. Nicht die Unfehlbarkeit des Papstes unmittelbar, sondern die Lehre darüber steht dabei im Mittelpunkt unserer Erörterungen, wenn dieser Unterschied auch insofern vernachlässigt werden kann, als die Lehre beansprucht, wahr zu sein, also nur die tatsächliche Unfehlbarkeit wiederzugeben.

## Das mißverstandene Dogma

Die kirchliche Lehre von der Unfehlbarkeit kann schon deswegen auf den Glauben der Katholiken keinen unmittelbaren Einfluß von Belang ausüben, weil sie weithin gar nicht verstanden wird. Bereits das Wort „unfehlbar" verhindert ein rechtes Verständnis, wie bereits wiederholt festgestellt worden ist[2]. In der normalen Sprache gebraucht man „unfehlbar" ohnehin meist als Adverb („Dieser Plan wird unfehlbar scheitern"); als Eigenschaft spricht man es gelegentlich einem Vorhaben oder Tun zu, wenn man ausdrücken will, daß es sein

Ziel sicher erreichen wird. Seltener nennt man auch ein Erkenntnisvermögen unfehlbar, wenn es „treffsicher" ist („Er hat ein unfehlbares Gespür für die Schwächen seines Gegners"); aber in diesem Zusammenhang ist das Wort „untrüglich" geläufiger. Auf eine Person wird das Wort kaum angewandt, höchstens in der verneinenden Formel: „Kein Mensch ist unfehlbar." Daher sträubt sich das Sprachempfinden, von einem „unfehlbaren Menschen" zu sprechen. Dieser ungewöhnliche Ausdruck könnte vielleicht besagen sollen, daß ein Mensch nicht nur fehlerlos ist, sondern gar nicht imstande ist, Fehler zu begehen. Bereits einen fehlerlosen Menschen würde man aber eher mit leichtem Grausen als eine merkwürdige Ausgeburt bestaunen als bewundern oder gar lieben.

Von diesem Verständnis her stößt denn auch die Aussage, der Papst sei unfehlbar, verbreitet auf eine Ablehnung, die mehr im Emotionalen begründet ist als in theoretischen Überlegungen. Man verkennt die Macht der Sprachgewohnheit, wenn man glaubt, dem dadurch abhelfen zu können, daß man immer wieder erklärt, so dürfe das Wort „unfehlbar" in diesem Zusammenhang nicht verstanden werden. Wie ein Wort verstanden wird, bestimmt nämlich stets der tatsächliche Sprachgebrauch weit nachhaltiger als alle nachgeschobenen Erläuterungen.

Man kann aber nicht einmal die Uninformiertheit der Durchschnittskatholiken für das Mißverständnis der Unfehlbarkeit verantwortlich machen; denn auch Theologen sind sich über die Bedeutung dieses Wortes offenbar nicht im klaren. So spricht Küng etwa von „grundsätzlich unfehlbaren Sätzen"[3]. Auch Theologen, die seiner Ansicht widersprechen, gebrauchen dennoch ähnliche Formulierungen, sagen etwa, eine kirchliche Lehre sei unfehlbar[4]. Ein Satz kann, wenn er sinnvoll ist und behauptet wird, entweder wahr oder falsch sein. Aber was heißt, er sei unfehlbar? Küng antwortet: „Unter infalliblen Sätzen verstehen wir ganz im Sinne des Vaticanums I Aussagen, die aufgrund einer göttlichen Verheißung als von vorneherein garantiert irrtumsfrei zu betrachten sind: Sätze, Propositionen, Definitionen, Formulierungen und Formeln, die nicht nur de facto nicht irrig sind, sondern grundsätzlich gar nicht irrig sein können." Und er unterscheidet unfehlbare von verbindlichen Glaubenssätzen. Auch hier wieder übernehmen Theologen, die seine Ansicht nicht teilen, dennoch seine Terminologie und sprechen von „irrtumsfreien" Sätzen.

Von Sätzen zu sagen, sie seien nicht irrig oder irrtumsfrei, ist ein zumindest sehr verkürzter, wenn nicht schlampiger Sprachgebrauch, der in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung keinen Platz haben sollte. Außerdem sollte man nicht ununterschieden Sätze, Propositionen, Formulierungen, Definitionen, Formeln als möglicherweise wahr nebeneinanderreihen. Nur feststellende Sätze, die sinnvoll sind und die jemand behauptet, können wahr oder falsch sein. Auch wahre Behauptungen können irreführend, mißverständlich, unzweckmäßig und ungenau sein. Ein Irrtum besteht darin, daß jemand einen falschen Satz für

wahr oder einen wahren für falsch hält. Eine solche Meinung wäre dann irrig. Der Mensch irrt sich, nicht die Behauptung. Und wenn ein Mensch sich nicht irrt, also in diesem Sinn „irrtumsfrei" ist, dann ist das, was er sinnvoll behauptet, entweder wahr oder gelogen (eine Lüge ist kein Irrtum!).

Mir scheint, kurz gesagt, solange Theologen von unfehlbaren oder irrtumsfreien Sätzen reden, muß man den Verdacht haben, daß sie selbst nicht wissen, was sie sagen. Wenn sie meinen, diese Sätze seien wahr, warum sagen sie es dann nicht einfach? Jedenfalls wird aus solchen Debatten die Vermutung genährt, selbst etliche fachkundige Theologen seien sich über die Bedeutung des Wortes „unfehlbar" nicht hinreichend klar, so daß von einem nicht theologisch gebildeten Katholiken eine Überzeugung von der Unfehlbarkeit, die nicht durch Mißverständnisse verfälscht oder verhindert ist, noch weniger zu erwarten ist. Diese Erwartung dürfte sich durch eine Umfrage leicht bestätigen lassen.

## Das rechte Verständnis des Dogmas

Wenn demnach das Dogma von der Unfehlbarkeit – und das soll hier ja wohl heißen: das recht verstandene Dogma – keinen bestimmenden Einfluß auf den Glauben vieler Katholiken auszuüben vermag, weil dieses rechte Verständnis weithin fehlt, so bliebe doch zu fragen, ob es nicht diesen Einfluß haben könnte und sollte, wenn es hinreichend genau verständlich gemacht würde. Der zweite Begründungsschritt der These verneint diese Frage. Die mühsame, aber theologisch gewiß lohnende genauere Erläuterung des Dogmas, die innerhalb der Theologie schon umfassend geleistet wurde, wiederholt er nicht. Er geht zunächst von der dogmatischen Formulierung aus, die feststellt: „Wenn der Römische Bischof ‚ex cathedra' spricht, d. h. in der Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen mit seiner höchsten apostolischen Autorität bestimmt, eine Lehre über Glauben und Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er aufgrund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche ausgestattet haben wollte, wenn sie über eine Glaubens- oder Sittenlehre endgültig entscheidet. Diese Entscheidungen des Römischen Bischofs sind daher von sich aus und nicht durch die Zustimmung der Kirche unabänderlich."[5]

Für das Verständnis dieses Textes ist es natürlich ausschlaggebend, was mit Unfehlbarkeit gemeint ist. Darüber sagt die dogmatische Formulierung selbst nichts. Aber die kirchliche Interpretation gibt an, damit sei ausgedrückt, der Papst werde bei solchen „Definitionen", diesen feierlichen Entscheidungen, vom Irrtum bewahrt[6]. Auch diese Erläuterung bedarf jedoch einer weiteren Erklärung. Es ist nämlich deutlich zu machen, worauf sich der Irrtum beziehen könnte, der hier ausgeschlossen wird. Man wird antworten, das sei doch klar, er

beziehe sich auf den Satz oder die Sätze, in denen eine solche Definition ausgesprochen werde. Gegenfrage: Er bezieht sich also nicht darauf, was der Papst denkt, sondern auf das, was er sagt? Mir scheint, die Antwort muß heißen: Ja, auf das, was er sagt.

Daß diese Unterscheidung nicht spitzfindig ist, mag an folgendem Beispiel deutlich werden. In der Bulle „Unam sanctam" von Bonifaz VIII. aus dem Jahr 1302 steht ein Satz, dem man einen dogmatisch verpflichtenden Charakter zuschreibt[7]; er lautet: „Dem römischen Papst sich zu unterwerfen, ist für alle Menschen unbedingt zum Heil notwendig: Das erklären, behaupten, bestimmen und verkünden Wir." Versteht man diesen Satz als eine Konkretisierung der (selbst interpretationsbedürftigen) Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, kann er als Glaubenswahrheit gelten. Es ist aber höchst fraglich, ob ihn der Papst damals in diesem eingeschränkten Sinn verstanden hat, denn „die Bulle *Unam sanctam* (1302) ist die klassische Formulierung bzw. Zusammenfassung der spezifisch mittelalterlichen Ansprüche des Papsttums auf die oberste Weltherrschaft"[8]. Auch das rechte Verständnis des Glaubenssatzes „Außerhalb der Kirche kein Heil" dürfte nicht daran zu messen sein, was bei seiner Verkündung (etwa im Vierten Laterankonzil, 1215) gedacht wurde; denn damals herrschte die Meinung, „daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude, noch Häretiker, noch Schismatiker des ewigen Lebens teilhaft wird" (Konzil von Florenz, 1442). Daran, daß Menschen ohne ihre Schuld die Kirche nicht kennen und, wie das Zweite Vatikanische Konzil feststellt, dennoch das Heil erlangen können, dachte man nicht. Die Irrtumsfreiheit, um die es bei der Unfehlbarkeit geht, bezieht sich also wohl nicht auf eine unausgedrückte Meinung, auf das, was man sich gedacht hat, sondern auf das, was gesagt ist. Die aus einem unfehlbaren Verkündigungsakt resultierende Äußerung ist wahr – und eben darin besteht die Unfehlbarkeit des Aktes.

Aber mit dieser kurzen Feststellung ist das Problem noch keineswegs erschöpfend geklärt. Es kann nämlich weiter gefragt werden: „Wahr in welchem Verständnis?" Es ist nicht sinnvoll zu sagen, ein Satz sei an sich wahr, wenn dieses „an sich" davon absehen will, daß der Satz von irgend jemandem verstanden sein muß, damit er – in diesem Verständnis – wahr sein kann. Es hat sich nun gerade gezeigt, daß es nicht ohne weiteres ausgemacht ist, daß es das Verständnis des verkündenden Papstes ist, in dem ein päpstliches Dogma wahr ist. Aber selbst gesetzt, in dieser Deutung wäre es immer wahr, so bliebe doch weiter offen, ob ein solcher Satz auch von irgendeinem anderen richtig verstanden, also auch in dessen Verständnis wahr ist. Wenn man sagt – und das läßt sich wohl schwerlich bestreiten –, daß auch die durch Unfehlbarkeit garantiert wahren Sätze mißverstanden werden können, so ist durch eine unfehlbare Verlautbarung allein nicht auszuschließen, daß der so festgestellte Satz doch im (Miß-) Verständnis der Mehrheit falsch wäre.

Hierin scheint mir der eigentliche Schwachpunkt der Lehre von der Unfehlbarkeit zu liegen, eine Schwäche, die nicht ihre Wahrheit angreift, sondern – gerade im Sinn unserer These – ihre breite Verwertbarkeit für den Glauben der Christen. Was hilft ein Satz, der wahr ist und den doch jedermann mißverstehen kann? Was hilft eine Unfehlbarkeit, die das rechte Verständnis der Gläubigen nicht garantiert? Das Dogma der Unfehlbarkeit selbst stellt ja mit den Mißverständnissen, denen es unterliegt, ein Paradebeispiel dafür dar, daß sich diese durch eine Dogmatisierung nicht ausschließen lassen.

Man könnte gegen diese bisherigen Darlegungen des zweiten Begründungsschritts den ernsten Einwand erheben, er ziehe das Dogma der Unfehlbarkeit selbst in Zweifel und nicht nur seine Bedeutungsträchtigkeit für den Glauben. Denn es wird gesagt, Sätze seien nicht an sich, d. h. abgesehen von ihrem Verständnis, ihrem Sinn, wahr. (Das läßt sich schwer bestreiten.) Es wird weiter behauptet, auch durch Unfehlbarkeit garantierte Sätze seien nicht notwendig wahr in dem Sinn, wie sie vom einzelnen verstanden werden, da sich auch bei Dogmen nicht ausschließen läßt, daß sie mißverstanden werden. (Dafür lassen sich genügend Beispiele schwerwiegender Mißverständnisse auch bei Gläubigen anführen.) Schließlich wird zumindest offengelassen oder sogar in Zweifel gezogen, daß dogmatische Aussagen in dem Verständnis wahr sein müssen, das die sich unfehlbar äußernde Autorität von ihnen hatte. Dann erhebt sich doch die Frage, in welchem Sinn sie dann überhaupt noch wahr sein können. (Wenn aber keine Wahrheit mehr garantiert wäre, schwände doch offenkundig auch die Unfehlbarkeit.)

Wenn wir auf diese Frage antworten wollen, ist es wichtig, an der bereits beschriebenen einleuchtenden Feststellung festzuhalten, die etwa in einer modernen „Einführung in die Logik" so formuliert wird: „Nur bei einer interpretierten Sprache ist es sinnvoll, von wahren und falschen Sätzen zu sprechen."[9] Für die Interpretation und das Verständnis eines Satzes ist jedoch der Interpretationsrahmen oder – wie die Hermeneutik sagt – das Vorverständnis bestimmend. Auch für die Frage, ob ein Satz wahr oder falsch sei, ist daher das Vorverständnis, von dem her ich ihn angehe und in dem ich ihn verstehe, mitentscheidend. Der christliche Glaube bildet für den, der glaubt, einen solchen Verständnisrahmen für die einzelnen Glaubenssätze.

Ein Glaubenssatz ist wahr, heißt aus dieser Sicht: Er ist wahr in dem Verständnis, das sich vom ganzen und recht erfaßten Glauben her aufschließt. Er wirkt dann – auch das ist eine hermeneutische Grundregel: der „hermeneutische Zirkel" – auf dieses Gesamtglaubensverständnis zurück. Das gilt nun auch von den durch Unfehlbarkeit garantierten Sätzen: ihre Wahrheit ist abhängig vom rechten Glaubensverständnis dessen, der sie vernimmt; sie können aber dann, so verstanden, wieder bestimmend auf dieses rechte Glaubensverständnis zurückwirken.

## Was die Unfehlbarkeit nicht leistet

Aber ist damit nicht doch, wenigstens für den „Rechtgläubigen", ein entscheidender Nutzen der Unfehlbarkeit aufgewiesen und so die begründende These erschüttert? Mir scheint nicht, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen, das sei wiederholt, behauptet die These nicht die völlige Nutzlosigkeit der Unfehlbarkeitslehre, sondern bestreitet nur, daß sie für den tatsächlichen Glauben der Katholiken von weitreichender Bedeutung sei. Dafür stützt sie sich nicht auf die Tatsache, daß die Kirche fast zweitausend Jahre ohne dieses Dogma ausgekommen ist; denn es geht hier nicht sosehr um die dogmatische Formulierung als um die Lehre von der Unfehlbarkeit allgemein. Um die eingeschränkte Bedeutung der Unfehlbarkeit darzutun, sei hier nur aufgezählt, was sie nicht leistet.

Sie kann den Glauben nicht begründen, wie es vielleicht ein rationalistisches Glaubensverständnis wünschen würde, das dem Wissenschaftsideal des vorigen Jahrhunderts entspricht. Sie kann nämlich nicht unfehlbar garantierte Sätze als Ausgangspunkt des Glaubens, als seine Axiome sozusagen, liefern, von denen dann alles weitere logisch abzuleiten oder wenigstens durchgehend zu begründen wäre. Einmal hängt, wie gesagt, die Wahrheit dieser Sätze von einem bereits vorgegebenen Glaubensverständnis dessen ab, der sie vernimmt. Außerdem ließe sich die Lehre von der Unfehlbarkeit, von der in dieser Sicht alles weitere abhinge, gerade nicht noch einmal selbst so begründen, daß sie jemand unfehlbar garantiert. „Das System der christlich-katholischen Glaubenswahrheit als ganzes und seine subjektive Annahme ruhen nicht auf dem Infallibilitätssatz; dieser wird vielmehr objektiv und subjektiv vom System getragen und hat so nur die Funktion einer relativ sekundären Kontrollinstanz innerhalb des Systems bei einem sekundären Konfliktsfall, der das System als ganzes voraussetzt und nicht selbst direkt in Frage stellt." [10]

Sie kann den Glauben des „Normalgläubigen" nicht absichern, wie dieser es vielleicht selbst wünschen würde. Wenn nämlich nicht wenige Katholiken die Unfehlbarkeit des Papstes nicht nur für gegeben, sondern für wünschenswert erachten, und zwar oft eine Unfehlbarkeit, die weit über die dogmatisch umschriebene hinausgeht und die ungefähr besagt, daß der Papst zumindest in allen Handlungen, die sich auf die Kirche richten, das Richtige sagt oder in die rechte Richtung führt („Einer muß schließlich sagen, wo's lang geht!"), dann erwächst diese „fromme" Meinung meist dem verständlichen Wunsch, in den als schwierig und gefährlich, weil heilsbedeutsam empfundenen Fragen des Glaubens und des ethischen Verhaltens nicht in eigener Verantwortung den rechten Weg suchen zu müssen, sondern, von dieser Verantwortung entlastet, nur den Entscheidungen eines anderen folgen zu müssen, um nicht fehlzugehen, und das in absoluter Sicherheit.

Nur kann die päpstliche Unfehlbarkeit diesen Wunsch nicht erfüllen. Die ab-

solute Sicherheit kann der „Normalgläubige" – und nicht nur er – schon deshalb nicht auf diesem Weg gewinnen, weil er sich weder über die Rechtmäßigkeit des Papstes mit absoluter Gewißheit versichern kann noch darüber, ob die Vorbedingungen für eine unfehlbare Lehräußerung gegeben sind, zu denen es z. B. auch gehört, daß der Papst nicht „eine neue Lehre veröffentlichen" könnte, sondern nur „mit dem Beistand des Heiligen Geistes die durch die Apostel überlieferte Offenbarung, das Gut des Glaubens, heilig bewahren und getreu auslegen" kann (Vatikanum I). Vor allem aber ist dem Gläubigen weder der Wortlaut noch der Verkündigungsakt einer dogmatischen Äußerung unmittelbar zugänglich, außer er wäre bei einer „Definition" anwesend, noch die Wortbedeutung, wenn er nicht ein guter Latinist ist, noch der Sinn der Aussage, wenn er nicht ein umfassend informierter Theologe ist. Wenn einer einwendet, eine derartig rundum abgesicherte absolute Gewißheit dürfe nicht verlangt werden, dann stimme ich ihm unter Vorbehalt zu: Zu unfehlbar garantierten Glaubensaussagen gibt es keinen unfehlbar garantierten Zugang. Mein Vorbehalt: Aber zum Glauben selbst gehört es, daß ich in ihm absolut gewiß bin. Eben deshalb läßt sich diese Gewißheit nicht von der Unfehlbarkeit herleiten.

Auf die Frage, worin diese Gewißheit denn sonst gründe, wenn nicht auf der verbürgten Glaubensbotschaft, kann hier leider nur mit einer Andeutung eingegangen werden. Ich sähe ihren Grund in der unausweichlichen Hinordnung des Menschen auf das Absolute, von dem er im Glauben erfährt, daß es Gott ist, und die er entdeckt, wenn er sich um die Grundentscheidung seines Lebens müht. Diese kurze Bemerkung mag darauf hinweisen, daß eine umfassendere Einordnung der Unfehlbarkeitsfrage auch grundsätzliche fundamentaltheologische Erörterungen voraussetzte.

Der Durchschnittschrist begegnet jedenfalls keinen unfehlbaren Äußerungen, bestenfalls deren Übersetzungen. Sein Glaube ist auch nicht von solchen dogmatischen Formulierungen getragen, sondern von dem, was er von seinen Eltern und Lehrern und dem Pfarrer in der Schule oder auf der Kanzel erfährt, eventuell noch unterstützt von religiösen oder theologischen Veröffentlichungen. Zudem sind die Fragen, die für seinen Glauben wichtig sind, weil sie ihn irritieren oder quälen oder als Gegenargumente erschüttern, kaum je unfehlbar entschieden worden – vielleicht muß man sagen: glücklicherweise –, ob es sich um die Verurteilung Galileis oder den Kampf gegen die Abstammungslehre, um die „Pillenenzyklika" oder die kirchliche Ehegesetzgebung, um Hexenverbrennung oder Rechtfertigung der Todesstrafe, um die Verpflichtung zum Zölibat oder den Ausschluß des Priestertums der Frau handelt. In all diesen Fragen muß er sich seine christliche Überzeugung erarbeiten, ohne sich auf unfehlbare Entscheidungen des Papstes berufen zu können oder zu müssen.

Mir scheint aber, daß dies nicht eine dem „Durchschnittschristen" vorbehaltene Situation darstellt, daß er für seinen Glauben ohne unfehlbar garantierte

Sätze auskommen kann. Auch wenn ein Theologe oder ein Bischof – nehmen wir an, sie seien deutschsprachig – vor sich selbst ausdrücklich Rechenschaft geben wollte, was er genau besehen glaubt (und das dürfte gar nicht so häufig vorkommen und braucht es auch nicht), dann wird er seinen Glauben in Sätze fassen müssen, denen er ohne Rückhalt zustimmen kann. Diese Sätze werden aber kaum je in der unveränderten Wiedergabe eines Dogmas bestehen, sie werden ja jedenfalls nicht griechisch oder lateinisch formuliert sein. Freilich kann sich ein Theologe eher als der Laie zu den dogmatischen Quellen durcharbeiten, um seinen Glauben daran zu orientieren. Aber auch für ihn ist es dann nicht damit getan, den Originaltext zur Kenntnis zu nehmen; er wird vielmehr dessen Sinn mit Hilfe seines theologischen Wissens und meist noch weiterer gründlicher Studien herausarbeiten und in die Sprache umsetzen müssen, in der er selbst seine Glaubensaussagen ausdrückt, um sie daran messen zu können. Vor allem aber wird – und darin unterscheidet er sich nicht vom „Durchschnittschristen" – sein eigenes Glaubensverständnis den Hintergrund abgeben, von dem her er erst die dogmatische Aussage richtig verstehen und beurteilen kann.

Auch aus den Überlegungen dieses dritten Begründungsschritts muß also gefolgert werden, daß der Unfehlbarkeit und den durch sie garantierten Äußerungen des Papstes keine besondere Bedeutung für den Glauben des einzelnen Christen zukommt.

## Die Funktion der Unfehlbarkeit

So fragt sich schließlich, welche Aufgabe für den Glauben des Christen der Unfehlbarkeit überhaupt noch verbleibt, und zwar – so kann man jetzt ausweitend fragen – sogar des unfehlbaren Lehramts der Kirche überhaupt, also nicht allein des Papstes. Mir scheint, zumindest zwei Dienste kann man angeben, die dieses Lehramt dem Glauben zu leisten hat.

Der erste ist der einer bisweilen unerläßlichen *Orientierungshilfe*. In Anlehnung an eine Äußerung von Karl Rahner, mit der er seine Auffassung von der Küngs abheben möchte[11], läßt sich etwa eine Formulierung vorschlagen, mit der ein Katholik die Abhängigkeit seines Glaubens von der Kirche umreißen könnte. Sie hieße etwa: Das Glaubensbewußtsein der Kirche ist die maßgebliche äußere Instanz für meinen christlichen Glauben, und zwar so, wie es sich vor allem in der Heiligen Schrift und dann in den Lehrentscheidungen des ordentlichen und außerordentlichen Lehramts der Kirche ausspricht und aus der einmütigen Auffassung der Gläubigen ergibt. Die den Glauben der Kirche feststellenden Aussagen des Lehramts können so verbindlich aufgestellt (und dann eben auch für mich bindend) sein, daß ich keine ihrem rechten Verständnis entgegengesetzte Meinung vertreten kann, ohne gegen meinen Glauben an Christus zu verstoßen.

Im letzten Satz ist auch die zweite Funktion des unfehlbaren Lehramts mit ausgedrückt: Es kann verbindliche *Sprachregelungen* treffen, etwa um der Einheit der Kirche oder dem Verständnis der Gläubigen zu dienen. Wenn das Lehramt für diese Festlegungen nicht bindend fordern könnte, man müsse sich als Christ daran halten, dann könnte es diesen Dienst nicht leisten.

Die Unfehlbarkeit garantiert uns, daß die in höchster Verbindlichkeit geäußerten Glaubensaussagen und Sprachregelungen – recht verstanden – dem Glauben und der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden dienen. Obwohl diese das rechte Glaubensverständnis – die entscheidende innere Glaubenssubstanz – voraussetzen müssen, um recht verstanden zu werden, wirken sie doch dann ihrerseits auf dieses Glaubensverständnis des einzelnen und damit auch auf das Glaubensbewußtsein der Kirche zurück. Sie können allerdings dieses rechte Glaubensverständnis weder ersetzen noch allein begründen, noch von außen mit absoluter Sicherheit bestimmen. Aber es käme gar keine Verbindlichkeit von Äußerungen oder Festlegungen im Bereich des Glaubens zustande, wenn ich nur jene Aussagen gelten ließe, die ich aus eigenem als wahr erkannt oder bewiesen hätte. Ich könnte jedoch andererseits nichts als verbindlich für meinen Glauben anerkennen, falls ich befürchten müßte, ihm dadurch zu schaden. Daher muß zumindest ausgeschlossen sein, daß Aussagen und Regelungen, die von der Kirche mit höchster Verbindlichkeit an mich gerichtet werden – vorausgesetzt, ich verstehe sie richtig –, meinen Glauben beeinträchtigen. Eben das verbürgt die Unfehlbarkeit der Kirche, die auch unter besonderen Umständen einzelnen päpstlichen Entscheidungen zukommen kann.

## Schlußfolgerungen

Vom rechten Glauben aus – so könnte man kurz zusammenfassen – sind die mit höchster Verbindlichkeit vorgelegten Lehräußerungen der Kirche auch selbst recht zu verstehen, und sie dienen dann in diesem Verständnis als verläßliche Orientierungspunkte für den Glauben. Folgendes wird daraus deutlich: Vergleicht man, welche Aufgabe dem rechten Glaubensverständnis und welche dem verbindlichen oder gar unfehlbaren Lehramt bei der Grundlegung des rechten Glaubens zukommt, dann scheint die des Glaubensverständnisses oder Glaubenssinnes weitaus entscheidender. Wer dagegen einwenden möchte, der Glaube komme doch vom Hören, also sei das Lehramt mindestens so wichtig wie die „Hörfähigkeit" des Glaubenden, dem muß ich entgegenhalten, er verwechsle Kirche mit „Amtskirche" (ein schiefes Wort!). Natürlich muß mir, damit ich glauben kann, die christliche Botschaft gesagt werden. Aber sie wird mir bei weitem nicht nur von Amtsträgern gesagt. Leider überlassen zu viele christliche Laien diese Aufgabe, den Glauben weiterzusagen, einfachhin den Geistlichen.

Diese sollten aber weit mehr das Lehren der Kirche vorantreiben, lenken, koordinieren als es zu „monopolisieren".

Wenn für den Glauben Sätze nötig sind, dann müßte jeder Gläubige diese Sätze sagen. Er sollte sie aber weder als auswendig gelernte Formeln blind wiederholen noch in bloßen Selbstgesprächen vor sich her sagen; er sollte sie vor allem den anderen sagen. Und er sollte sie verständlich und glaubhaft sagen. Dann – so schiene mir – würde für den Glauben offenkundig, daß die Unfehlbarkeit des Lehramts eine Angelegenheit für *Grenzfälle* und *Notsituationen* ist; der alltäglich gelebte Glaube hat anderes nötiger. Und daß dies nicht zureichend angeboten wird, nämlich christlich verständliches Wort und überzeugendes Leben, das können wir nicht einem fernen Lehramt ankreiden, das ist unsere Sache. Freilich nicht unsere aus eigenem erwachsene Leistung, sondern eine, die wir als Geschenk annehmen müssen, ebenso wie das nun oft genannte Glaubensverständnis, die Voraussetzung des Glaubens, die der Heilige Geist in uns bereitet.

Daß in diesem Glaubensverständnis die entscheidende Vorbedingung für den Glauben gesehen werden muß, sowohl für den, den wir zu lehren, wie für den (-selben), den wir zu verstehen haben, sagt eindrücklich der Erste Korintherbrief, mit dessen Worten diese Ausführungen schließen sollen: „So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt wurde. Davon reden wir auch, nicht in Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, indem wir den Geisterfüllten das Wirken des Geistes deuten. Der ungeistige Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist kommt. Torheit ist es für ihn, und er kann es nicht verstehen, weil es nur durch den Geist geprüft werden kann. Der geisterfüllte Mensch prüft alles, ihn aber vermag niemand zu prüfen. Denn wer begreift den Geist des Herrn? Wer kann ihn belehren? Wir aber haben den Geist Christi" (1 Kor 2, 11–16).

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 4 (Freiburg 1967) 55.

[2] Z. B. von H. Fries mit seinem Beitrag „Das mißverständliche Wort", in: Zum Problem Unfehlbarkeit, hrsg. v. K. Rahner (Freiburg 1971) 216–232.

[3] Z. B. in: Unfehlbar? Eine Anfrage (Köln $^{3}$1971) 122.

[4] Z. B. in: Zum Problem Unfehlbarkeit, 215, 279.

[5] Vgl. Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Nr. 3064.

[6] Vgl. Gemeinsames Kanzelwort der deutschen Bischöfe zum Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis Prof. Dr. Hans Küngs vom 7. 1. 1980, S. 2.

[7] Vgl. Denzinger-Schönmetzer, Vorbemerkung zu Nr. 875 (vor Nr. 870).

[8] J. Lortz, Geschichte der Kirche, Bd. 1 (Münster $^{21}$1962) 428 f.

[9] W. K. Essler, Einführung in die Logik (Stuttgart $^{2}$1969) 34.

[10] K. Rahner, Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, 9–26, Zitat 19.

[11] K. Rahner, Replik, ebd. 49–70. Vgl. den letzten Satz S. 53.

*Oswald von Nell-Breuning SJ*

# In eigener Sache*

In der Kirche haben sich während meiner Lebenszeit nicht wenige Vorstellungen als überholt erwiesen und sind berichtigt worden; daraus ergab sich von selbst, daß auch ich manche Vorstellungen zu berichtigen, in manchen Stücken nicht nur zuzulernen, sondern auch umzulernen hatte. Ich glaube, daß es mir im wesentlichen gelungen ist, mit dem, was sich diesbezüglich in der Kirche zugetragen hat, ehrlich Schritt zu halten, und daß ich mit dem, was ich denke und öffentlich vertrete, voll im Einklang mit meiner Kirche und ihrer Lehre stehe.

## Kapitalismus

In meinem Verhältnis zum „Kapitalismus" haben einige einen grundlegenden Meinungswandel, ja geradezu einen Frontwechsel bei mir wahrnehmen wollen. Der *Sache* nach ist meine Haltung, Einstellung oder Wertung durch alle Jahrzehnte unverändert geblieben. Im *Sprachgebrauch* dagegen liegt in der Tat ein Wandel vor. In meinen ersten Veröffentlichungen – so namentlich in „Kirche und Kapitalismus", Volksvereinsflugschrift 1929 – habe ich aus Loyalität gegenüber der vom Kölner Erzbischof eingesetzten Verständigungskommission und deren als „Kölner Richtlinien" bekannten Vorschlägen mich dem Sprachgebrauch angeschlossen, unter „Kapitalismus" die „auf Kapitalverwendung und Kapitalvermehrung eingestellte Wirtschaftsordnung" zu verstehen. Diese Begriffsbestimmung trifft jedoch für jede nicht völlig stationäre Wirtschaft zu und ist darum nicht geeignet, die Eigenart einer bestimmten Wirtschafts- oder erst gar Gesellschaftsordnung zu kennzeichnen, und trifft schon gar nicht das, was alle Welt, wenn auch noch so diffus, im Sinn hat, wenn man von „Kapitalismus" redet oder über „Kapitalismus" streitet.

Deshalb habe ich diesen Sprachgebrauch schon bald aufgegeben und seither im Sinn von *Götz Briefs* und namentlich *Paul Jostock* jene Wirtschaftsweise als „kapitalistisch" bezeichnet, bei der Kapital und Arbeit in der Weise aufeinander

* Diesen am 8. Mai 1979 abgeschlossenen Text hatte der Verfasser zur Veröffentlichung nach seinem Tod bestimmt; er sollte Mißverständnisse beseitigen und Fehldeutungen richtigstellen. Wir bringen nun den Beitrag mit dem Einverständnis des Autors zur Vollendung seines 90. Lebensjahres am 8. März 1980. Seit seinem ersten Aufsatz im Dezemberheft 1924 hat Oswald von Nell-Breuning mehr als 150 Beiträge in unserer Zeitschrift publiziert. *Die Redaktion*

angewiesen sind, daß es zwei verschiedene Gruppen von Personen sind, deren eine (nur) Kapital und deren andere (nur) Arbeit einsetzt, wobei der Wirtschaftsprozeß im Ganzen von seiten derer, die das Kapital einsetzen, organisiert und geleitet wird. Kommt hinzu, daß die Gruppe derer, die über das Kapital verfügen und es einsetzen, die gesellschaftliche Minderheit, dagegen die Gruppe derer, die (nur) über ihre Arbeitskraft verfügen, die weit überwiegende gesellschaftliche Mehrheit bildet, dann verwende ich seither dafür die Bezeichnung „kapitalistische Klassengesellschaft", womit klar *unterschieden* sind einerseits die ethisch indifferente *Wirtschaftsweise*, die lediglich unter der Rücksicht zu würdigen ist, was sie den an ihr Beteiligten leistet und was sie ihnen abfordert, andererseits die eindeutig abzulehnende und zu überwindende kapitalistische *Klassengesellschaft*. An dieser Unterscheidung und unterschiedlichen Wertung, die auch der Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) zugrunde liegt, habe ich ohne jedes Schwanken immer festgehalten; vgl. dazu meine Schrift „Kapitalismus – kritisch betrachtet" (Herder-Taschenbuch 497, Freiburg 1974).

Läßt aus technologischen Gründen die Wirtschaft sich nicht in Ein-Mann-Betriebe auflösen und kann demzufolge nicht jeder an seinen eigenen Produktionsmitteln tätig sein, dann stehen grundsätzlich drei verschiedene Arten, die Wirtschaft zu organisieren, zur Wahl: 1. vom *Kapital* her: „kapitalistische Wirtschaftsweise"; 2. von der *Arbeit* her: „laboristische Wirtschaftsweise"; 3. von *beiden* Seiten her: „partnerschaftliche Wirtschaftsweise".

Ohne die kapitalistische Wirtschaftsweise grundsätzlich abzulehnen oder gar zu verdammen, ohne ihre Überlegenheit über alle ihr voraufgegangenen Wirtschaftsweisen zu verkennen oder gar zu bestreiten, habe ich mehr Zuneigung zu den beiden anderen Wirtschaftsweisen und sähe gern eine von ihnen, mit Vorzug die partnerische oder partnerschaftliche, verwirklicht, selbstverständlich erst nach voller Sicherung ihrer Funktionsfähigkeit und Effizienz. Dabei hat bei mir immer festgestanden und steht auch weiterhin für mich fest, daß eine Umwandlung nicht revolutionär, sondern nur evolutionär, d. i. nur auf rechtsstaatlichem Weg und mit rechtsstaatlichen Mitteln vor sich zu gehen hat. – Soweit hinsichtlich „Kapitalismus" bei mir ein Wandel besteht, betrifft er ausschließlich den Wortgebrauch in meinen frühesten Veröffentlichungen; was die *Sache* angeht, habe ich zwar immer mehr und mehr zugelernt, aber nicht umgelernt.

## Sozialismus

In Sachen Sozialismus hat sich meine Überzeugung im *Grundsätzlichen* ebensowenig geändert; in dem Maß jedoch, in dem das Tatsächliche sich wandelte oder ich von neuen oder doch mir bis dahin unbekannt gebliebenen Tatsachen Kenntnis erlangte, mußte ich meine Vorstellung vom *Tatsächlichen* berichtigen.

Daß ein Sozialismus, wie ihn die Enzyklika „Quadragesimo anno" in Anlehnung an die berühmte *Gundlach*sche Begriffsbestimmung in 44 Wörtern (Staatslexikon der Görres-Gesellschaft Bd. 4, [5]1931, 1693) begrifflich umschreibt, zu für den Christen unverzichtbaren Wahrheiten und Werten in unaufhebbarem Widerspruch steht, verstand sich für mich jederzeit von selbst. Dieser und *nur* dieser Sozialismus ist durch Quadragesimo anno als für den Christen unannehmbar verurteilt. Auch die Tatsache, daß an anderen Stellen der Enzyklika noch bestimmte andere Äußerungen oder Erscheinungsformen des Sozialismus gerügt werden, ändert daran nichts. Ob wirklich alles, was in der Welt unter dem Namen „Sozialismus" umgeht, durch die von Gundlach formulierte und in die Enzyklika übergegangene Begriffsbestimmung erfaßt wird, ist offenbar keine Grundsatz-, sondern reine Tatsachenfrage. Zwei Jahrzehnte lang war ich der Meinung, dieser Begriffsbestimmung sei es gelungen, das allen erdenklichen Spielarten von Sozialismus *Gemeinsame* in den Griff zu bekommen, und demzufolge seien denn auch *alle* von der Verurteilung betroffen. Das hat sich jedoch als unzutreffend erwiesen.

In der Zeit des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg kam ich in enge Berührung mit Männern, die sich nicht nur mit Überzeugung zum Sozialismus bekannten, sondern in ihm geistig führend waren, die aber den in Quadragesimo anno verurteilten Sozialismus weit von sich wiesen, ja erklärten, sie verabscheuten ihn ebenso wie der Papst. Demnach gab es also außer dem in Quadragesimo anno begrifflich umschriebenen und verurteilten Sozialismus zum mindesten auch *einen* anders gearteten Sozialismus, der von dem Verdammungsurteil nicht betroffen war, es sich vielmehr zu eigen machte. Meine bisherige Meinung war damit als irrig erwiesen. An dem Urteil von Quadragesimo anno ändert das offenbar nichts; es bleibt nach wie vor zwingend einleuchtend und unumstößlich wahr – in bezug auf *den* Sozialismus, den die Enzyklika genauestens umschreibt und den sie mit ihrem Urteil treffen will. Darauf bestehe ich nach wie vor unerbittlich, bekämpfe allerdings zugleich ebenso entschieden jede Verallgemeinerung dieses Verdammungsurteils.

Ob eine Spielart des Sozialismus, die nicht unter die Gundlachsche, in die Enzyklika übernommene Begriffsbestimmung fällt, mit christlicher Überzeugung vereinbar ist oder nicht, steht nicht im vorhinein fest, sondern ist in jedem Einzelfall unvoreingenommen zu prüfen und nach den eigenen Merkmalen eben dieser Spielart zu entscheiden. Ganz allgemein: soweit einzelne sozialistische (sozialdemokratische) Bewegungen oder Parteien sich wandeln und dieser Wandel zu meiner Kenntnis gelangt, wandelt sich notwendig auch mein Urteil über sie und wird sich, soweit sie nicht tödlich erstarren und ich noch geistig regsam bleibe, auch weiterhin wandeln.

Programme und deren Träger sind deutlich auseinanderzuhalten; ein Programm ist nach den Regeln der Textinterpretation zu analysieren. So habe ich

über das Godesberger Grundsatzprogramm der SPD mir das Urteil gebildet und öffentlich ausgesprochen, die wesentlichen Aussagen der katholischen Soziallehre fänden sich darin wieder. Das zu beurteilen erachtete ich mich als qualifiziert; über das Programm als Ganzes sowie darüber, ob die Partei zu ihm steht und ihm nachlebt oder ob sie von ihm abgleitet und andere Wege geht, muß ich mir zwar aus staatsbürgerlicher Verantwortung für mein eigenes Verhalten (beispielsweise als Wähler) gleichfalls ein Urteil bilden; dazu öffentlich Stellung zu nehmen und durch öffentliche Stellungnahme in die politische Meinungsbildung einzugreifen, erachte ich mich *nicht* als berufen und habe es jederzeit denen überlassen, die sich als dazu kompetent ansehen dürfen.

## Klassengesellschaft

Ein ganz besonders befremdlicher Meinungswandel wurde und wird mir nachgesagt in bezug auf die Enzyklika Quadragesimo anno und deren Ausführungen über Klassengesellschaft, Klassenlage der Arbeiterschaft und über die zu deren Überwindung erforderliche kämpferische Auseinandersetzung („Klassenkampf").

Eine Verlautbarung der Katholischen Sozialakademie Österreichs (Wien 1974) führte die diesbezüglichen, in Quadragesimo anno ausgesprochenen Erkenntnisse auf *Karl Marx* zurück und berief sich dafür völlig zu Recht auf mich. Dagegen erhob sich lebhafter Widerspruch; man behauptete, davon hätte ich zur Zeit des Erscheinens der Enzyklika und lange Jahre darüber hinaus noch nichts gewußt; man witzelte über diese absonderliche Entdeckung eines nicht mehr ganz ernst zu nehmenden alten Mannes. Daran ist so viel richtig, daß diese meine Aussage in meinen Veröffentlichungen erst verhältnismäßig spät belegt ist, soviel ich sehe erst 1952.

Auch bei *Gustav Gundlach*, der diese Erkenntnisse in die katholische Soziallehre eingebracht hat, ist die Bezugnahme auf Marx in dem zu seinen Lebzeiten erschienenen Schrifttum nicht belegt, sondern erst in Band zwei der nach seinem Tod von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach unter dem Titel „Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft" veranstalteten Sammlung seiner Werke in dem Aufsatz „Zur Geistesgeschichte der Begriffe Stand – Klasse" (191–204); laut Herausgeber-Fußnote Teil einer bis dahin unveröffentlichten, 1929 (!!) in Berlin entstandenen Studie. Nicht nur Gundlach und ich, sondern auch die aufgeschreckten Leser seiner berühmt gewordenen Klassen-Artikel im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft (Bd. 3, $^{5}$1929) haben von Anfang an diese Erkenntnisse als auf *Marx* zurückgehend angesehen. Daß sie nicht von *Franz von Baader* oder anderen katholischen Gelehrten, sondern von Marx her in die Enzyklika eingegangen sind,

steht dadurch unumstößlich fest, daß ich zu der Zeit, als ich sie in die Entwurfsfassung von Quadragesimo anno einbrachte, von diesen katholischen Autoren überhaupt nichts wußte; heute kenne ich sie dem Namen nach, habe aber auch bisher noch keine Gelegenheit gefunden, von ihren Schriften Kenntnis zu nehmen.

Die Quelle für das, was diesbezüglich in Quadragesimo anno steht, daran ist nicht zu rütteln, ist *Karl Marx;* ist er nicht, wie ich unbezweifelt annahm, die Erstquelle, sondern nur abgeleitete Quelle, dann habe ich mich insoweit bis 1974 im Irrtum befunden und bekenne diese meine Unwissenheit. Wenn ich 1952 beklagt habe, daß die „zutreffende Zergliederung und Entlarvung der kapitalistischen Klassengesellschaft nicht von einem christlichen Sozialwissenschaftler unter dem Antrieb der christlichen Liebe, christlichen Gerechtigkeits- und Wahrheitssinnes geleistet worden ist", dies vielmehr „einem Atheisten und Materialisten vorbehalten (blieb), der seinen atheistischen Materialismus . . . hineinverwob" (Wörterbuch der Politik, Bd. 5, 240), dann ist der zu beklagende Sachverhalt nur *um so schlimmer* und ich muß meine Klage dahin berichtigen, daß die von katholischen Sozialwissenschaftlern gelieferte Analyse, die nach *Meßner* (in: Kirche und Staat, Festschrift für Fritz Eckert, 1976, 416) „die Marxsche Analyse bis ins Detail vorausnahm", in der Kirche unbeachtet geblieben ist und erst ein Atheist und Materialist kommen, sie mit seinen weltanschaulichen und anderen Irrtümern verquicken und in dieser verzerrten Gestalt vorlegen mußte, um ihr Beachtung zu erzwingen.

An dem, was in der Enzyklika Quadragesimo anno steht, ändert sich dadurch nichts; ebensowenig daran, daß Karl Marx für die katholische Soziallehre der *große Gegner* ist, dem sie ihren Respekt erweist, indem sie sich mit allem Ernst und in aller Härte mit ihm auseinandersetzt.

## Berufsständische Ordnung

Noch ein eigenes Wort zu dem, was sich in der Enzyklika Quadragesimo anno unter dem Namen „Berufsständische Ordnung" ausgeführt findet. Für diese Ausführungen wie auch insbesondere dafür, daß sie in die Enzyklika aufgenommen worden sind, trage ich die Verantwortung und habe mich in aller Öffentlichkeit dazu bekannt; so in dieser Zeitschrift 187 (1971) 289–296, hier 293, und in „Die Neue Gesellschaft" 18 (1971) 304–310, hier 307; wiederabgedruckt in „Wie sozial ist die Kirche?" (Düsseldorf 1972) S. 121 f. bzw. 132. Auch die angesichts der eingetretenen und unausrottbar gewordenen Mißverständnisse unbestreitbar unzulängliche Darstellungsweise fällt mir allein zur Last. Seit dem Tod Pius' XII., der mehrfach darauf abgehoben hatte, ist in kirchenlehramtlichen Dokumenten nur noch einmal darauf Bezug genommen

(in „Mater et magistra", Ziff. 65). Unter diesen Umständen darf man von mir eine Aussage erwarten, wie ich heute darüber denke.

Den sozialphilosophischen Grundgedanken halte ich nach wie vor für unbedingt *richtig*. Eine Ordnung der Gesellschaft wie die heutige, für deren Struktur das ökonomische Merkmal des Besitzes bestimmend ist und damit ihr Gepräge von der Wirtschaft her erhält, sollte überwunden werden; an deren Stelle sollte eine echte *Gliederung* funktioneller Art treten, das ist in gesellschaftliche Gruppen, die jeweils eine bestimmte, für das Wohl des Ganzen benötigte Leistung erbringen („Leistungsgemeinschaften"). Ähnlich wie der demokratische Staat verfassungsmäßig darauf angelegt ist, das freie Zusammenwirken aller Staatsbürger zum Gesamtwohl zu gewährleisten, so wäre es Aufgabe dieser Gliederungen, in demokratischer Selbstverwaltung *alle*, die kraft ihrer Berufswahl einer von ihnen angehören, zu dem *ihr eigentümlichen Beitrag* zum Gemeinwohl zusammenzuführen.

Daß eine solche gesellschaftliche Ordnung in idealtypischer Reinheit jemals verwirklicht wird, habe ich nie angenommen; ich glaube aber, daß manche Anzeichen auf fortschreitenden Abbau der gleichfalls nie in idealtypischer Reinheit bestandenen kapitalistischen Klassengesellschaft und auf eine Entwicklung in der Richtung auf *mehr funktionale Gliederung* hindeuten.

Mein Urteil über Wert und Unwert der Enzyklika Quadragesimo anno hat manchmal geschwankt; es stand unter dem Einfluß des Wandels der Zeiten. Von Anfang an war ich von ihr nicht voll befriedigt, versprach mir aber von ihr erhebliche und gedeihliche Wirksamkeit, die jedoch – ganz abgesehen von den unseligen Mißverständnissen um „Sozialismus" und „Berufsständische Ordnung" – durch die Zeitereignisse (Machtergreifung des Nationalsozialismus, Zweiter Weltkrieg) weitgehend vereitelt wurde. Obwohl meiner Meinung nach das Wesentliche, das in Quadragesimo anno gesagt ist, auch heute noch nicht nur zutrifft, sondern auch noch aktuell ist, bin ich mir klar darüber, daß man heute mit dieser Enzyklika nichts mehr ausrichtet; sie „kommt nicht mehr an". In diesem Sinn habe ich gelegentlich geäußert, Quadragesimo anno sei tot.

Zutreffend hat man festgestellt, daß es mir schwergefallen und vielleicht niemals restlos gelungen ist, der Nachfolgerin von Quadragesimo anno, der Enzyklika „Mater et magistra", vollkommen gerecht zu werden. Wer einmal mit Quadragesimo anno so völlig identifiziert ist wie ich, dem muß man gegenüber Mater et magistra ein gewisses Maß von Befangenheit zugute halten.

## Mitbestimmung

Einem Lernprozeß hatte ich mich zu unterziehen in Sachen der Mitbestimmung. Was ich 1932 in meinem Kommentar zu Quadragesimo anno zu der ein-

schlägigen Textstelle (Ziff. 65) geschrieben habe, ging noch von der herkömmlichen Vorstellung aus, die Mitbestimmung der Arbeitnehmer auf dem Weg über die Vermögensbeteiligung am Unternehmen herbeizuführen. Erst später ist mir die Erkenntnis aufgegangen, daß damit das wahre Anliegen verfehlt wird. Seinen Anspruch auf Mitbestimmung leitet der arbeitende Mensch aus seiner *Arbeit* her; nicht als kleiner Anteilseigner („Kapitalist") will er mitbestimmen, sondern ausgesprochenermaßen und betont auf Grund seiner Arbeitsbeteiligung. Glücklicherweise findet sich im Enzyklikatext keine Spur oder Andeutung der die Sache gar nicht treffenden Fehlvorstellung, ein Musterbeispiel dafür, wie ein Text klüger sein kann als sein Urheber.

Bereits im Vorwort zu Band 2 von „Wirtschaft und Gesellschaft heute" (1957) und nochmals im Vorwort zu meiner Aufsatzsammlung „Mitbestimmung – wer mit wem?" (1969) habe ich auf diesen Wechsel meines Verständnisses der Mitbestimmung aufmerksam gemacht. Aber damit war der Lernprozeß noch nicht abgeschlossen. In einem Beitrag zur Festschrift für *Otto Kunze* (hrsg. K. Ballerstedt, E. Friesenhahn, O. v. Nell-Breuning, Berlin 1969) unter der auf manche Leser vermutlich abschreckend wirkenden Überschrift „Rechtsformzwang für Großunternehmen?" habe ich geschildert, wie uns, das ist einem Kreis wissenschaftlicher Berater, bei unserer Arbeit an Rechtsfragen der Mitbestimmung zu guter Letzt „die Augen aufgingen" und wir erkannten, daß sinnvollerweise nicht das *gegenständliche* Unternehmen, das ist das in ein Rechtsgewand gekleidete, unternehmerisch genutzte *Vermögen*, Gegenstand der Mitbestimmung ist, sondern das *personal* verstandene Unternehmen, das ist – in der Sprache der Pastoralkonstitution des Konzils „Gaudium et spes" ausgedrückt – der *Verbund* der Vermögen oder Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzug einsetzenden *Menschen*. Dieser Beitrag, der zu spät erschien, um noch in „Mitbestimmung – wer mit wem?" aufgenommen zu werden, findet sich wiederabgedruckt in meiner Aufsatzsammlung „Aktuelle Fragen der Gesellschaftspolitik" (Köln 1970, 224–239) und nochmals in „Soziale Sicherheit?" (Freiburg 1979, 106–120).

Um mich zu widerlegen, sind mir gerade zur Mitbestimmung unvorstellbar törichte Meinungen zugeschrieben worden; meist genügten ganz unscheinbare Änderungen meiner Wortfassung, um aus Sinn blühenden Unsinn zu machen; schade um die Druckerschwärze und das Papier, die daran verschwendet wurden. Schmerzlich dagegen mußte ich den gegen mich erhobenen Vorwurf empfinden, ich verstieße gegen „Gaudium et spes" Ziff. 43, Abs. 3, wo festgestellt wird, wenn Christen bei gleich gewissenhafter Prüfung zu unterschiedlichen Meinungen kommen, welche Lösung einer konkreten Frage gerade in christlicher Schau der Dinge den Vorzug verdiene, dann habe niemand das Recht, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine Meinung in Anspruch zu nehmen. Dagegen zu verstoßen hatte ich um so weniger Gelegenheit, als

ich immer wieder genötigt war klarzustellen, daß kirchenlehramtliche Verlautbarungen immer grundsätzlicher Art sind, praktisch-konkrete Lösungen oder Lösungsvorschläge weder bieten können noch wollen, vielmehr den Rahmen abstecken, innerhalb dessen die Suche nach Lösungen sich zu halten hat. Etwas völlig anderes ist die *Interpretation* kirchenlehramtlicher Verlautbarungen. Bei Meinungsverschiedenheiten über deren Auslegung nimmt jeder Interpret *unvermeidlich* den Text mit seiner Autorität für die Meinung in Anspruch, die er in ihm findet oder zu finden glaubt. Inzwischen scheint die Kontroverse um die Auslegung von „Gaudium et spes" sich erschöpft zu haben; dazu ist offenbar nichts Neues mehr zu sagen. Das gilt insbesondere von der Kontroverse über „das Wörtchen *‚etiam'*" (in GS 68, Abs. 1, letzter Satz), dem dort eine ähnliche Schlüsselrolle zukommt wie dem neuerdings berühmt gewordenen *„jedenfalls"* in der Begründung des Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom 1. März 1979 in Sachen Mitbestimmung (Teil C III 1. b, bb).

Wenn ich meinerseits nicht nur in Fragen der Mitbestimmung, sondern ganz allgemein, wenn es galt, mich für berechtigte Ansprüche oder Forderungen einzusetzen, immer seltener mich auf die Lehrautorität der Kirche bezogen und das Schwergewicht mehr und mehr auf die Sachgründe gelegt habe, so nicht deshalb, weil ich die moralische Autorität der Kirche heute geringer einschätzte als früher, sondern um diese Autorität nicht *nutzlos* dem entwürdigenden Interessentengezänk auszusetzen, wo jeder doch nur das gelten läßt, was ihm paßt. Vertiefte Klärung der Sachfragen, wie das Bundesverfassungsgericht sie in seiner vorerwähnten Urteilsbegründung geleistet hat, dient der guten Sache bestimmt wirksamer; dortselbst meine eigenen Gedanken – umgegossen in die Fachsprache des Verfassungsrechts – an entscheidender Stelle wiederzufinden, war für mich eine ganz besondere Freude.

*Johannes Beutler SJ*

# Von der Freiheit des Christen

## Paulus und das Gesetz

Der Ruf nach Freiheit ist nicht erst ein Schlagwort unserer Tage. Die Zivilisation des Westens verdankt ihm ihren Ursprung. Hellas grenzt sich von den Völkern Asiens gerade dadurch ab, daß es orientalische Despotie verwirft und es verschmäht, sich vor Menschen in den Staub zu werfen. So ist der Ruf der Freiheit in der Geschichte unseres Kontinents denn auch nie verstummt. Besonders laut wurde er immer dann erhoben, wenn eine übermächtige Institution den Bewegungsraum des einzelnen Menschen einzudämmen drohte: sei es die Kirche und der Ständestaat im ausgehenden Mittelalter, sei es der absolutistische National- oder Vielvölkerstaat im 18. und 19. Jahrhundert.

### Der Ruf nach Freiheit

Wir vernehmen den Ruf der Freiheit heute eindringlicher denn je. Ganze Kontinente sind noch mühsam dabei, das Joch jahrhundertelanger Fremdherrschaft im Kolonialzeitalter abzuschütteln, getrieben von der Hoffnung, nun in eigener Verantwortung ihre Geschicke selbst bestimmen zu können, und zugleich in Gefahr, das kostbare Geschenk der neueroberten Freiheit erneut aufs Spiel zu setzen – in der Unterjochung unter neue fremde oder auch eigene Herren. Kaum ein Land der Dritten Welt ohne „Befreiungsfront", aber auch kaum ein Land der Dritten Welt ohne die Bedrohung oder Wirklichkeit einer oft unbarmherzigen Diktatur, selbst nach geglückter Revolution.

Der Ruf nach Freiheit aus den Ländern der Zweiten Welt, aus den Ländern des Schweigens im Osten dringt nur leise und gelegentlich an unser Ohr. Aber wer erhebt ihn eindringlicher als die Millionen, für die andere entscheiden, was „Freiheit" und „Demokratie" bedeutet? Diejenigen, die oft von „Freiheit" erst wieder reden dürfen, nachdem die Gesellschaft sie aus sich ausgestoßen und auf die Inseln jenes gewaltigen Archipels verbannt hat, der zugleich die der Freiheit Beraubten und die in Wahrheit Befreiten beherbergt? Diejenigen, die man als Geistesgestörte in psychiatrische Kliniken einweist und die erst dort und nur dort wieder ohne Verstellung zum Ausdruck bringen können, was sie denken und fühlen?

Ist Europa, ist Amerika frei? Die studentische Generation von 1968 war offenbar nicht dieser Auffassung. Gerade in jenen Jahren entstand das Buch des Tübinger Theologen Ernst Käsemann „Der Ruf der Freiheit". Es ging und geht dieser Generation um eine neue, radikalere Verwirklichung der Ideale der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Wie politisch manipuliert und in ihren Zielen gefährdet diese Bewegung auch gewesen sein mag: ihr Ruf bleibt doch unüberhörbar. Die über uns hereinbrechende zweite industrielle Revolution macht für uns, die wir uns dem Jahr 1984 als dem Symbol des total verwalteten und überwachten Staats nähern, noch einmal deutlich, daß es sich im Verlangen nach der Freiheit des Menschen nicht um ein beliebiges Ziel menschlichen Bemühens handelt.

## Paulus als Vorkämpfer christlicher Freiheit

Für die Forderung nach Freiheit beruft man sich im Christentum seit den frühesten Tagen auf Paulus. Freiheit wird hier in einem umfassenden Sinn verstanden als Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu bestimmen, ohne äußerem oder innerem Zwang unterworfen zu sein. Ganz gewiß muß jede christliche Botschaft von menschlicher Freiheit und Würde ihren Ausgangspunkt von Jesus von Nazaret nehmen. Hier ist die Befreiung des Menschen von den Mächten grundgelegt, hier eine fundamentale Gleichheit aller Menschen als Kinder des einen Vaters und darum auch eine von Gott herkommende Brüderlichkeit. Das Johannes-Evangelium läßt Jesus ein heute oft und gern aufgegriffenes Wort sprechen: „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, dann seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien" (Joh 8,31 f.). Doch bleibt dies Wort eher vereinzelt in den Evangelientexten. Jesu befreiende Botschaft drückt sich nach den älteren Evangelien eher anders aus: als Verkündigung des Evangeliums an die Armen, als Ruf zum Dienst und zur Unterordnung untereinander statt Herrschaft übereinander.

So verbinden sich Verheißung und Programm christlicher Freiheit vor allem mit Gestalt und Botschaft des Paulus. Nicht nur, daß der Begriff der christlichen Freiheit bei Paulus besonders häufig und besonders zentral verwendet wird: die Sache der Freiheit scheint die ureigenste Sache des Paulus zu sein. In der Begegnung mit Jesus, dem Auferstandenen, erfährt er das Ende von allem, was ihn bisher gefangenhielt und damit auch – nach Röm 10,4 – das Ende des Gesetzes. Er weiß sich zu einem Leben befreit, in dem nicht mehr der Buchstabe des Gesetzes für ihn ausschlaggebend ist, sondern der lebenspendende Geist.

Diese Grundeinsicht des Paulus hat seit den Ursprüngen der Kirche im Zeichen lebhaftesten Widerspruchs gestanden: vom Anfang an hat man sie als gefährlich empfunden, und so müht sich denn schon der Verfasser der Apostelge-

schichte, Paulus dem Jerusalemer Apostelkreis deutlich unterzuordnen und die scheinbar gesetzesfreie Heidenmission des Paulus an einschränkende Durchführungsbestimmungen zu binden. Der wohl schon ins zweite Jahrhundert reichende zweite Petrusbrief (3,15 f.) meint von den Paulusbriefen: „In ihnen ist manches schwer zu verstehen, und die Unwissenden, die noch nicht gefestigt sind, verdrehen die Stellen ebenso wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben." Paulus gilt also als gefährlich. Schon damals hat die – pseudonyme – Autorität des Petrus die des Paulus wohl weitgehend abgelöst. Umgekehrt beruft sich gerade die Reformation und beruft sich Luther auf Paulus für die Lehre vom Heil „ohne des Gesetzes Werke", ja ohne Werke überhaupt und findet in ihm den Garanten der „Freiheit eines Christenmenschen". Die Begegnung mit Paulus beflügelt ihn auch in seinem Kampf gegen die „babylonische Gefangenschaft der Kirche".

## Paulus und das Gesetz

Steht das Gesetz also für Sklaverei? Ist es für Paulus der Grund und der Inbegriff der Unfreiheit des Menschen? Dies gilt nicht von vornherein. Dem aufmerksamen Leser fällt auf – und Heinrich Schlier hat es u. a. in seinem Kommentar des Galaterbriefs und in seinen „Grundzügen einer paulinischen Theologie" (Freiburg 1978, 77–97) zum Ausdruck gebracht –, daß Paulus mit dem Wort „Nomos – Gesetz" ganz unterschiedliche Wirklichkeiten meint. Das Wort kann erstens die ganze Schrift meinen wie Röm 3,19, zweitens den Pentateuch oder die fünf Bücher Mose (Martin Buber nennt sie die „Bücher der Weisung"), abgehoben von den Propheten wie Röm 3,21; drittens bezeichnet der Ausdruck dann auch den Inhalt der göttlichen Weisung wie etwa Röm 2,14.26 f., der auch den Heiden bekannt ist, und viertens schließlich im weiteren Sinn eine Ordnung, die nicht den strengen Charakter einer Anordnung hat wie Röm 3,27 und 8,2.

Im Mittelpunkt der Problematik steht für Paulus das Gesetz als Weisung, wie sie in den fünf Büchern des Mose niedergelegt ist. Um die existentielle Erfahrung, die Paulus mit diesem Gesetz macht, zu begreifen, ist es notwendig, es in der konkreten Form zu sehen, wie Paulus es erfährt, d. h. in seiner rabbinischen Vermittlung und Auslegung. Seit der Rückkehr Israels aus dem Exil und vor allem seit dem Beginn der pharisäischen Bewegung im zweiten Jahrhundert vor Christus hat sich um den Kern des mosaischen Gesetzes ein immer dichterer Mantel von Erklärungen, Verdeutlichungen und z. T. verschärfenden Vorschriften gelegt, die die Aufgabe haben, als „Zaun des Gesetzes" jede auch nur mögliche Übertretung zu verhindern. Der Konflikt des Paulus entzündet sich am Gesetz in dieser seiner konkreten Gestalt. Wir werden noch sehen, wie er versuchen wird, den Inhalt des Gesetzes, vor allem in der Gestalt des Gebots der Liebe, als „Gesetz Christi" neu in die christliche Weisung einzubringen.

Doch wäre es eine Verharmlosung, wenn wir meinten, Paulus sei nur mit der pharisäisch-rabbinischen Einkleidung des mosaischen Gesetzes in Konflikt geraten. Die Weisung des Mose selbst steht bei ihm auf dem Spiel. Dabei ist die Haltung des Apostels von einer eigentümlichen Dialektik bestimmt: einerseits ist das Gesetz „heilig", ist das Gebot „heilig, gerecht und gut" (Röm 7,12). Es ist ein „Gebot, das zum Leben führen sollte" (7,10). Paulus möchte es trotz seiner Lehre von der Rechtfertigung „ohne des Gesetzes Werke" (Röm 3,28) doch nicht abgeschafft sehen: „Setzen wir nun durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Im Gegenteil, wir richten das Gesetz auf" (Röm 3,31). Andererseits sieht Paulus doch durch die Begegnung mit Christus das Gesetz an seiner Wurzel getroffen. Dabei kann uns abermals Heinrich Schlier helfen, eine doppelte Begründung zu erkennen und voneinander abzuheben.

Über weite Strecken des Römerbriefs sieht es so aus, als ob das mosaische Gesetz nur deshalb kein Heilsweg des Menschen sein könne, weil der Mensch tatsächlich nicht in der Lage ist, die Anforderungen des Gesetzes zu erfüllen. So läuft etwa die Argumentation im zweiten Kapitel des Römerbriefs, wo Paulus die Sündenverfallenheit aller Menschen dadurch aufzeigt, daß Juden wie Heiden gesündigt haben, und dem Juden auch die Berufung auf seine ererbten Privilegien aus der Hand nimmt, nämlich Gesetz und Beschneidung: Das Gesetz nützt dem Juden nichts, denn er, der die Zehn Gebote auswendig aufsagen kann, hält sich ja nicht daran, und so wird ihm das, worauf er sich vor Gott berufen zu können glaubt, zum Grund der Anklage. Hier hat es den Anschein, als ob dem Anhänger des jüdischen Glaubens das Gesetz nur deswegen nicht zum Heil würde, weil er es in Wahrheit nicht befolgt.

Den gleichen Eindruck kann man aus dem berühmten siebten Kapitel des Römerbriefs gewinnen: Paulus spricht hier in der Rolle eines rätselhaften „Ich", das die Erfahrung von Versuchung, Schuld, Sünde und schließlich Todesverfallenheit gerade angesichts des Gesetzes macht. Die Sünde handelt geradezu in ihm, so daß er widerstrebend das tut, was er eigentlich gar nicht tun will. Man wird diese Aussagen kaum autobiographisch verstehen wollen, gleich als ob Paulus hier als Erlöster doch noch die Erfahrung der Unfähigkeit macht, aus der Erlösung zu leben – also als Beleg für den Menschen als „simul iustus et peccator". Diese Sicht verbietet sich schon aus der Stellung des Kapitels in einem Abschnitt (Röm 5–8), der das Heil aus dem Glauben an Christus beschreibt. Doch auch eine heilsgeschichtliche Deutung will nicht recht überzeugen, nach der in dem unerlösten „Ich" von Röm 7 die Menschheit vor der Verleihung des mosaischen Gesetzes, also nach Adam spräche.

Doch sind wir hier wohl schon auf einer richtigen Spur: Paulus schildert uns hier wohl in der sprachlichen Form der Selbstdarstellung das, was dem Menschen vor dem rettenden Glauben an Jesus Christus widerfährt. Dabei hat das Gesetz nun eine verschärfende Bedeutung; obwohl es doch an sich gut und heilig

ist, wie wir sahen, verleitet es den Menschen, „mich", doch zum Bösen und wird so, obwohl es zum Leben führen sollte, zum Todesengel. Wieder will es hier scheinen, als ob Paulus voraussetzte, das Gesetz allein könne durch seine Befolgung zum Leben führen. Dies ist denn auch die Meinung zahlreicher Autoren, nicht nur katholischer, sondern auch eines evangelischen wie Ulrich Wilckens, der daran zweifelt, daß Paulus aufgrund der genannten Stellen das Gesetz als Heilsweg wirklich grundsätzlich ausschließen will (vgl. den Beitrag von U. Wilckens in EKK, Vorarbeiten I, und seinen Römerbrief-Kommentar im EKK, Band 1).

Doch damit steht nun eine Reihe von Texten in Kontrast, die das Gesetz als Heilsweg durch eine tiefere Begründung ausschließen. Wieder ist es der Brief an die Römer, hier nun der zentrale Abschnitt (3,21–30), wo Paulus jedes Gerechtwerden des Menschen durch Gesetzeswerke und ohne Glauben an Christus ausschließt. Denn es gilt: „Durch die Werke des Gesetzes wird niemand vor ihm gerecht werden; durch das Gesetz kommt es vielmehr zur Erkenntnis der Sünde" (3,20). Zu versuchen, durch Vollbringen der (vorgeschriebenen) Werke des Gesetzes das Heil erlangen zu wollen, würde bedeuten, sich vor Gott selbst rechtfertigen zu wollen. Eben diesen Versuch hat Paulus selber gemacht und sieht ihn bei seinen Volks- und Glaubensgenossen in Israel gegeben: „Da sie die Gerechtigkeit Gottes verkannten und ihre eigene aufrichten wollten, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen. Denn Christus ist das Ende des Gesetzes, und jeder, der an ihn glaubt, wird gerecht" (Röm 10,3 f.). Dieselbe Grundüberzeugung durchzieht den Galaterbrief: Die in Christus Erlösten sind die Kinder der Freien, nicht der Magd. Sie erlangen das Heil, wie Abraham, vorgängig zum Gesetz allein aufgrund der Verheißung. So können denn auch jene Stellen im Römerbrief, in denen Paulus den Juden das Heil aufgrund mangelnder Befolgung des mosaischen Gesetzes abspricht, in meiner Sicht nur als „argumentum ad hominem" verstanden werden: „Euch, die Ihr meint, aufgrund der Befolgung des Gesetzes das Heil vor Gott erlangen zu können, muß ich sagen: Nicht den Hörern, sondern den Befolgern ist das Leben zugesagt, und zu den letzteren gehört Ihr nicht."

So läßt sich das Ergebnis abermals mit Heinrich Schlier und in Übereinstimmung mit dem überwiegenden Teil der heutigen Paulusforschung so zusammenfassen: „Das Gesetz, so wie es dem Menschen in der adamitischen Geschichte begegnet, ruft immer Unheil hervor: entweder in der Form von Gesetzesübertretungen oder in der Form von scheinbarer, weil selbstgerechter Gesetzeserfüllung. In keinem Fall ist es der Weg, auf dem der an sich gebundene Mensch die Gerechtigkeit erlangt" (Schlier, Der Brief an die Galater, 185).

## Das Geschenk der Freiheit

Auf dem Hintergrund der bis in die letzte personale Tiefe reichenden Unfreiheit, die das Gesetz zur Erfahrung bringt, ist nun auch das Geschenk der göttlichen Freiheit in Christus zu sehen, wie Paulus sie verkündet. Diese gottgeschenkte Freiheit reicht ebenfalls bis in die letzten Tiefen des menschlichen Selbst hinein, vorgängig zu aller äußeren Befreiung. Es sind wiederum drei große Kapitel im Römerbrief, in denen Paulus die „Freiheit eines Christenmenschen" von Gott her und vor den Menschen schildert: die Kapitel 6 bis 8. Dem Glaubenden schenkt Christus Befreiung von den versklavenden Mächten der Sünde, des Gesetzes und des Todes. Wieder gelingt es Paulus nur in dialektischen Gegenüberstellungen, ja Paradoxien, das Wesen dieser von Gott geschenkten Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen. Das gilt schon von der Umschreibung der Befreiung von der Sünde (die von Paulus als eine herrschende Macht gesehen und beschrieben wird): „Gott aber sei Dank; denn ihr wart Sklaven der Sünde, seid jedoch von Herzen der Lehre gehorsam geworden, an die ihr übergeben wurdet. Ihr wurdet aus der Macht der Sünde befreit und seid zu Sklaven der Gerechtigkeit geworden" (Röm 6,17 f.).

Ebenso sieht Paulus zu Beginn von Röm 7 die Befreiung vom Gesetz als den Anfang und die Ermöglichung einer neuen Bindung, der Bindung an Christus: So wie die Ehefrau durch den Tod des Gatten frei wird, eine neue eheliche Verbindung und damit Bindung einzugehen. Die Mächte von Fleisch, d. h. unerlöster Menschlichkeit, und Sünde führten mittels des Gesetzes in den Tod. „Jetzt aber sind wir frei geworden von dem Gesetz, an das wir gebunden waren, wir sind tot für das Gesetz und dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes, nicht mehr in der alten des Buchstabens" (Röm 7,6).

So wird deutlich, daß der Freiheit *von* bestimmten Mächten bei Paulus die Befreiung *zu* etwas, d. h. zum Dienst entspricht. Der Apostel der Freiheit des Christenmenschen ist dies als Diener, Sklave Christi Jesu, und nur so kann er seinen Dienst verstehen und dann auch durchhalten bis in die letzten Belastungen hinein. Als Diener Jesu Christi weiß sich Paulus aber auch als Diener aller Menschen, und neuer Dienst ist denn auch der Zielpunkt jener Befreiung, die er im Römerbrief verkündet. Im Galaterbrief wird er den Gedanken weiterführen: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und laßt euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen" (Gal 5,1). Befreiung von menschlichem Joch heißt aber nicht Wille zur Herrschaft, sondern vielmehr Bereitschaft, des anderen Last zu tragen und so das Gesetz Christi – wie es überraschend Gal 6,2 heißt – zu erfüllen.

An solchen Zusammenhängen sehen wir bereits, daß ein individualistisches Verständnis der paulinischen Botschaft von der christlichen Freiheit nicht gerecht würde. Die Freiheit Christi macht gerade fähig zu einer neuen Bindung,

einer neuen Bindung an ihn und seine „Weisung", indem man sich des Bruders annimmt.

## Der Gebrauch der Freiheit

Wir haben vom Geschenk der christlichen Freiheit bei Paulus gesprochen. Wir haben gesehen, daß Paulus nicht nur Freiheit *von* etwas verkündigt – von den Mächten der Sünde und des Todes, unter deren Herrschaft das Gesetz treibt –, sondern auch die Freiheit *zu* etwas, zu einem neuen Dienst, dem Dienst Christi. So ist denn auch das Geschenk der christlichen Freiheit zu unterscheiden vom Gebrauch der Freiheit.

Was damit gemeint ist, läßt sich am besten an zwei Beispielen erläutern, denen Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther breiten Raum gibt. In 1 Kor 8–10 widmet Paulus der Frage breiten Raum, ob man als Christ von dem billigen Fleisch kaufen und genießen dürfe, das zuvor in den heidnischen Tempeln den Göttern geopfert worden ist. Grundsätzlich kann man mit Paulus auf dem Standpunkt stehen: Die heidnischen Götter sind nichtig, darum ist auch ihr Kult gegenstandslos, und folglich ist gegen den Erwerb und Genuß von Fleisch, das einem Nichts geweiht ist, nichts einzuwenden. Denn „dem Herrn ist die Erde und was sie erfüllt". So denken offenbar zahlreiche Korinther. Im Vollgefühl ihrer christlichen Freiheit setzen sie sich über Konventionen und Vorurteile wohl auch ihrer judenchristlichen Glaubensgenossen hinweg und fühlen sich stolz als die „Starken". Doch da gibt es eben auch jene andere Gruppe in der Gemeinde, die diesem Urteil nicht folgen kann. Für sie stecken hinter den Götzen zumindest dämonische Mächte – Paulus selbst kennt diesen Gedankengang – und verbieten sich darum den Genuß des Götzenopferfleisches. In den Augen der „Starken" gelten sie als die „Schwachen". Die Mahnung des Paulus gilt nun den „Starken" in ihrem Verhalten zu den „Schwachen": ihr Gebrauch der christlichen Freiheit muß an der Liebe und Rücksicht gegenüber den „Schwachen" seine Grenze finden. Man sagt: „‚Alles ist erlaubt' – aber nicht alles nützt. ‚Alles ist erlaubt' – aber nicht alles baut auf. Denkt dabei nicht an euch selbst, sondern die anderen" (1 Kor 10,23 f.). So ist die Liebe das Maß und die konkrete Form der christlichen Freiheit.

Das zweite Beispiel erläutert Paulus in den Kapiteln 12 bis 14 desselben Briefs. Es geht hier um den rechten Gebrauch der Geistesgaben in der Gemeinde, näherhin im Gottesdienst. Vor allem ekstatische Fähigkeiten werden in Korinth hochgeschätzt. Es gibt das verständliche Reden von Propheten in der Gemeinde, die der Versammlung oder auch einzelnen Mitgliedern in ihr eine konkrete Weisung Gottes oder Christi verkünden, und es gibt das unartikulierte Gotteslob, ein Lallen zu Gott in unverständlichen oder fremden Tönen und Sprachen. Diese Gabe scheint in Korinth, nicht zuletzt bei ihren Empfängern, in hohem

Ansehen gestanden zu haben. Gewiß konnten sich solche Zungenredner in der Gemeinde auf ihre christliche Freiheit berufen. Aber diese Freiheit findet in der Sicht des Paulus wiederum ihre Grenzen an der Rücksicht auf den anderen. Für die Gemeinde ist die verständliche Rede des Propheten nützlicher als die unverständliche des ekstatischen Zungenredners: „Jagt der Liebe nach! Strebt aber auch nach den Geistesgaben, vor allem nach der prophetischen Rede! Denn wer in Zungen redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; keiner versteht ihn: Im Geist redet er geheimnisvolle Dinge. Wer aber prophetisch redet, redet zu Menschen: Er baut auf, ermutigt, spendet Trost. Wer in Zungen redet, erbaut sich selbst; wer aber prophetisch redet, baut die Gemeinde auf" (1 Kor 14,1–4). Nicht von ungefähr stellt Paulus mitten in diese Kapitel von der rechten Ordnung und Rücksicht im Gottesdienst sein „Hoheslied der Liebe" (1 Kor 13). Sie ist und bleibt das Maß der Freiheit. Erst in ihr kommt die Freiheit zur Erfüllung.

## Kirche als Raum der Freiheit

Die Botschaft des Paulus von der christlichen Freiheit ist uns bewahrt in dem Buch, das die bleibende Grundlage des christlichen Glaubens bildet, dem Neuen Testament. Wir hatten uns schon eingangs den engen Zusammenhang zwischen äußerer und innerer Freiheit, zwischen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit klargemacht: Freiheit ist eine Folge der Gotteskindschaft, und sie besitzt man nur in der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern im Glauben. Dürfen wir von hier aus von einer Kirche als Raum der Freiheit träumen oder sogar sprechen? Die Frage, ob und wieweit die Kirche tatsächlich als Raum der Freiheit erlebt wird, ist vom Neutestamentler kaum zu beantworten, wohl aber zu stellen.

Auf der einen Seite gibt es das frohe und dankbare Zeugnis derer, die im Glauben und in der Kirche ihre innere Freiheit und auch ein hohes Maß an äußerer Freiheit gefunden haben. Auf der anderen Seite wird die Kirche von vielen auf allen ihren Ebenen als Ort der Unfreiheit und Intoleranz empfunden: Die Klagen reichen vom mangelnden Spielraum für Jugendliche und Jugendgruppen in den Pfarrgemeinden über ängstliche Personalpolitik in den Diözesen bis zur Haltung des kirchlichen Lehramts und der Kirchenleitung in wesentlichen Fragen: Geburtenkontrolle, Zölibat, Frauenordination usw. Es wäre gewiß viel gewonnen, wenn über kontroverse Fragen wenigstens eine freie Diskussion in der Kirche stattfinden könnte, bevor ein abschließendes Wort des kirchlichen Lehr- bzw. Hirtenamts ergeht. Der Name Paul in der Selbstbezeichnung der drei letzten Päpste sollte hier ein Programm sein und bleiben.

## Freiheit und Liebe

Der andere Namensteil der beiden letzten Päpste, Johannes, der auf den unvergessenen Konzilspapst Johannes XXIII. zurückgeht, sollte uns jedoch an ein anderes unverzichtbares Element im Gebrauch der Freiheit erinnern: die Liebe. Das Gebot der Liebe wird ja in besonderer Weise als der ureigenste Auftrag des Johannesevangelisten und des Verfassers der Johannesbriefe angesehen. Wir haben gesehen, wie die Liebe auch für Paulus das Maß und die konkrete Form der christlichen Freiheit war. Ein Kampf um mehr Freiheit innerhalb der Kirche wird auch von dieser unverzichtbaren christlichen Grundhaltung getragen werden müssen. Das heißt nicht, daß um der Liebe und des Friedens willen gegensätzliche Auffassungen unter den Teppich gekehrt werden müssen. Damit ist niemandem genutzt. Es gab auch den offenen Konflikt zwischen Petrus und Paulus, wie Paulus ihn in den ersten beiden Kapiteln des Galaterbriefs schildert. Wenn Rom über den Gräbern der Apostelfürsten Petrus und Paulus erbaut ist, liegt darin also ein Programm – ein Programm, das vielleicht noch weitgehend zu verwirklichen aufgegeben ist: „Starke" und „Schwache", Juden- und Heidenchristen, Vorwärtsdrängende und Bewahrende in einer Kirche zu versammeln, im Geist der Liebe, die das Gesetz zur Erfüllung bringt (Röm 13,10).

*Stanislaw Fracz*

# Neomarxistisches Jesusbild

Die früheren Marxisten hatten zwar fast immer Bewunderung für das Ethos des Menschen Jesus, für sein Leben und Sterben, aber ein echtes Interesse an Jesus und seiner Lehre gab es unter ihnen fast nie. Jesusaussagen wurden meistens als Aufrufe zur Passivität im pejorativen Sinn dieses Wortes interpretiert. Das Entscheidende zur Erklärung des Ursprungs und Verständnisses des Christentums war nicht eine Interpretation der „Sache Jesu", sondern ein genaues Studium der damaligen gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnisse.

Nach einem halben Jahrhundert aber hat sich das Interesse vieler zeitgenössischer Marxisten an Jesus und seiner „Sache" auf markante Weise verändert. Dies betrifft vor allem den offenen, kritischen Marxismus, der sich nach dem XX. Parteitag der KPdSU im Jahr 1956 entwickelte und den man im Gegensatz zur institutionell-orthodoxen Richtung als Neomarxismus bezeichnet. Der Neomarxismus ist vor allem durch eine prägnante anthropologische Neuorientierung gekennzeichnet, die ihren Ausdruck in der Hervorhebung der bedrückenden „privaten Fragen" um individuelle Schuld, persönliches Schicksal, um Leid und Tod, Gerechtigkeit und Liebe des Individuums findet. Diese Orientierung im Marxismus provozierten u. a. die neuen Erfahrungen in den etablierten sozialistischen Gesellschaften. Die Marxisten wurden dort mit ihrer eigenen Verwirklichungsgeschichte konfrontiert, die nicht nur durch Fortschritt, sondern auch durch inhumane Rückschläge und neue Formen der Entfremdung gekennzeichnet ist. Eine dadurch angeregte kritische Selbstreflexion führte die offenen Marxisten zur Feststellung, die M. Machovec so formuliert: „Weder für geistige Belange in einer satten Konsumgesellschaft noch für das menschenwürdige Sterben in einer industriellen Welt, weder für schmerzliche moralische Konflikte noch für das bessere Verständnis anderer geistiger Traditionen und ihres Weges zu Menschlichkeit und Glück findet der europäische Marxist des 20. Jahrhunderts im bisherigen Marxismus Modelle oder klare Hinweise." [1]

In dieser Situation postulieren die Neomarxisten eine Wiederanknüpfung an die gesamte europäische Tradition, um sich durch die Aufnahme ihrer „moralisch inspirierenden Ideale, Modelle und Wertmaßstäbe" zu vertiefen und zu bereichern. In der geistig-kulturellen Tradition Europas finden sie grundlegende humane Werte von durchaus universaler Geltung, die mit der Person Jesu und mit seinem Namen untrennbar verbunden sind, und zwar so, daß – nach L. Kolakowski – „Person und Lehre Jesu Christi aus unserer Kultur weder be-

seitigt noch ungültig gemacht werden können, soll die Kultur weiter existieren und sich fortbilden“ [2]. Diese Werte und Verhaltensmuster sehen und bewerten die Neomarxisten nicht anders als durch das Prisma der Person Jesu selbst, und eben an der Person Jesu konzentriert sich ihr Grundinteresse [3]. In Jesus sehen sie eine richtungweisende menschliche Lebensverwirklichung und – nach V. Gardavsky – „eine so tiefsinnige Antwort auf die Grundfragen menschlichen Lebens“, „daß sie noch heute – trotz aller Verunstaltungen, die sie in zweitausend Jahren erfahren hat, und trotz aller ‚endgültigen‘ Widerlegungen – etwas zu sagen und etwas zu lehren hat“ [4].

Aus neomarxistischen Rezeptionen und Interpretationen der „Sache Jesu“ entstand ein originelles Jesusbild; an diesem Bild sind vor allem die Komponenten von Bedeutung, die Jesus als den authentischen Menschen, als den Menschen für die anderen und als den Menschen in voller Selbstverwirklichung charakterisieren. Dadurch kommen die Persönlichkeits-, Solidaritäts- und Transzendenzelemente der neomarxistischen Jesusdeutung zum Ausdruck. Zu den für die „Sache Jesu“ engagierten Neomarxisten gehören vor allem – neben den schon zitierten Milan Machovec, Leszek Kolakowski und Vitezslav Gardavsky – Roger Garaudy, Lucio Lombardo-Radice, Leo Kofler, Konrad Farner und Branko Bosnjak.

## Jesus – „radikale Authentizität“

Das wahre und einzigartige Menschsein Jesu erreicht in der Interpretation von Neomarxisten den vollen Ausdruck, indem sie die „radikale Authentizität“ seiner Persönlichkeit originell und schöpferisch darlegen. Auf prägnante Weise charakterisiert eben diese „radikale Authentizität“ verschiedene Charakterzüge Jesu und macht sie zum Objekt des besonderen Interesses und der Faszination.

In der Auffassung von L. Kolakowski manifestiert sich jene „radikale Authentizität“ Jesu vor allem in seiner Einstellung zur Wahrheit: Im Reden der Wahrheit, in ihrer Verwirklichung und Verteidigung. „In seiner Persönlichkeit verkörperte Jesus die Fähigkeit, mit voller Stimme seine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, die Fähigkeit, sie bis zum Ende und ohne Kompromisse zu verteidigen, und die Fähigkeit zu einem letzten Widerstand gegen den starken Druck der Wirklichkeit, die ihn nicht annimmt . . . Er war also ein Beispiel für jene radikale Authentizität, in der jedes menschliche Individuum die eigenen Werte des Lebens allererst wahrhaft verwirklichen kann.“ [5]

Eine andere Dimension der Persönlichkeit Jesu, die durch jene „radikale Authentizität“ gekennzeichnet ist, fesselt die Aufmerksamkeit von M. Machovec: die vollständige Übereinstimmung der Verkündigung Jesu mit seinem ganzen Verhalten, die überzeugende Harmonie von Gedanken und Person Jesu

selbst. „Die Lehre Jesu setzte die Welt in Brand nicht wegen irgendeiner offenkundigen Überlegenheit des theoretischen Programms, sondern vor allem, weil er selbst identisch mit diesem Programm war . . . weil bei Jesus sein Wort vollständig identisch mit ihm selbst war, weil er in diesem Sinn das ‚Wort' war, weil er dessen menschliche ‚Verkörperung' war." [6]

Einen besonderen Ausdruck der Echtheit des Menschseins Jesu findet V. Gardavsky in seiner Fähigkeit zur „radikalen Entscheidung". Diese komme in einem erbarmungslosen inneren Kampf zustande und bedeute die maximale Mobilisierung der menschlichen Subjektivität, den restlosen Einsatz aller geistigen Kräfte. „Alles, was Jesus sagt, klingt in die Forderung einer radikalen Entscheidung aus, die wir in dem Bewußtsein zu treffen haben, daß alles auf dem Spiel steht." [7]

Dieselbe Eigenschaft der Persönlichkeit Jesu hebt auch R. Garaudy hervor, indem er auf die Frage: „Warum ist das Leben Christi göttlich?" antwortet: „Weil es, was bei einem Menschen so selten ist, ganz und einzig und allein aus Entscheidungen besteht. In all seinen Worten, in all seinen Handlungen ist Jesus niemals dort, wo wir ihn erwarten, er handelt nie aus Routine oder aus Revolte, sondern sozusagen erfinderisch, was für uns immer eine Überraschung bedeutet." [8]

Die Authentizität der menschlichen Existenz Jesu kommt zum Vorschein auch in seinem radikalen Widerspruch gegen die etablierten Werthierarchien, Systeme und Verhaltensweisen. Die Betonung dieser Eigenschaft der Persönlichkeit Jesu enthält das Jesusbild in der Deutung R. Garaudys. „Jesus stellt alle bis dahin geltenden Werte in Frage; er bricht mit jedem etablierten System. Dieser Christus lehnt es ab, sich an die Spielregeln zu halten, selbst da, wo es um die Gerechtigkeit geht." [9] In beinahe lapidarer Formulierung drückt diesen Charakterzug Jesu L. Kofler aus: „Jesus ist . . . ein Träger dieses sich in religiös-allegorische Form hüllenden, aus der totalen Ohnmacht geborenen totalen Protestes." [10]

## Jesus – „barmherziger Samariter"

Die Solidarität Jesu mit den Armen, seine konkrete Bruderliebe und sein Engagement für die anderen bis in den Tod, das sind dominierende Motive im neomarxistischen Jesusbild. Für die kritischen Marxisten gilt Jesus als „Prophet und Reformator", der der mitmenschlichen Liebe eine neue Bedeutung und eine neue Dimension gegeben hat.

Mit Jesu Name ist – nach L. Kolakowski – „Aufhebung des Gesetzes zugunsten der Liebe" verbunden; das eben war Jesus, der den „Gott des Pentateuch", den Gott des Vertragsbundes, in den „Gott der Barmherzigkeit", den Gott des Liebesbundes, umgewandelt hat. Alle Vereinigungen von Menschen,

„die freiwillig miteinander solidarisch sind", wie auch „alle Utopien einer allgemeinen Brüderlichkeit" haben ihren „Ursprung in Jesus" [11].

Jesus von Nazaret begründete zwischenmenschliche Liebe und Solidarität, indem er dem Menschen in der Seinshierarchie einen absoluten und unveräußerlichen Wert zuwies. L. Lombardo-Radice faßt diese Tatsache so zusammen: „Christus schrieb der menschlichen Person einen absoluten Wert zu. Der Mythos der Gottesvermenschlichung . . . ist die mystische Verkleidung der Behauptung, daß jeder Mensch einen absoluten Wert besitzt . . . Auch der primitivste, der unvollendetste, der unglücklichste Mensch besitzt eine solche doppelte Natur; Gott (ein absoluter Wert) wohnt in ihm." [12]

L. Lombardo-Radice betont noch einen anderen Aspekt der Liebe Jesu zu dem Menschen: Ihre Konkretheit. Das ist keine allgemeine philantropisch-humanistische oder poetische Liebe, keine Liebe auf Abstand, sondern eine Liebe, die auf den ganz konkreten Menschen, auf „diesen" Nächsten bezogen ist. „Das spezifisch Christliche ist die Betonung der Liebe für diesen und jenen Nächsten – hic et nunc –, unabhängig von irgendeiner kollektiven welthistorischen Perspektive." [13] Dazu auch K. Farner: „Er stellt die Liebe über alles, die Liebe als konkrete Bruderliebe, als alles umfassendes Reich der Liebe." [14] Und diese Liebe Jesu gilt vor allem „Armen, Benachteiligten, Verlassenen, Außenseitern und kleinen Leuten".

Die Nächstenliebe der Prägung Jesu ist praxisbezogen; sie vollzieht sich nicht in Deklarationen und Gefühlen, sie bedeutet par excellence ein totales Orientiertsein und ein – bis zum letzten – Offensein für den anderen, für den gerade Notleidenden. Dieses verpflichtende Vorbild der Bruderliebe Jesu bezeichnet M. Machovec als Prinzip des „barmherzigen Samariters" und charakterisiert es so: „Das ‚Liebe den Nächsten' bei Jesus hat nichts mit Sentimentalität zu tun, mit einem ‚weichen Herzen' . . . sie ist ein harter und kompromißloser Anspruch an sich selbst; die Aufgabe, sich maximal für andere zu engagieren, doch im Rahmen dessen lieber Unrecht und Gewalt zu erleiden, als selbst zu verursachen." [15]

Das Engagement Jesu für den Menschen besitzt noch eine Dimension, die auf besondere Weise die Neomarxisten anspricht und fasziniert: Die Identifizierung Jesu mit den Leidenden und Sterbenden. L. Lombardo-Radice verbirgt nicht seine Bewunderung für die Tatsache, daß Jesus „die Leiden seiner Mitmenschen auf sich nimmt", für sein freiwilliges Todesopfer. Für ihn ist „die Erfahrung des Kreuzes, diese höchste freie Wahl Christi", „eine sinngebende Wirklichkeit für die, die das Kreuz für die Befreiung der anderen getragen haben, . . . die sich geopfert und hingegeben haben" [16].

## Jesus – „restlose Selbstverwirklichung"

In Jesus von Nazaret sehen die Neomarxisten ein „Urmodell" für den sich entscheidenden und in dieser Entscheidung sich jeweils auf neue Möglichkeiten und Verwirklichungen hin transzendierenden Menschen. Damit ist das Postulat der Transzendenz angedeutet, d. h. das Postulat des befreienden Überschreitens der „Eindimensionalität" und „Einförmigkeit" unseres modernen Daseins, des permanenten „Exodus" aus aktueller Beschränktheit und des „Strebens" nach neu zu erreichenden Dimensionen der menschlichen Existenz.

Das Transzendieren Jesu über sich selbst und über die „Normalität" hinaus wird – nach V. Gardavsky – transparent in seinen Wundern. In Gardavskys Interpretation geht es bei diesen Wundern nicht um irgendwelche exzeptionelle Eingriffe in den Naturablauf, sondern nach den Intentionen Jesu um den Einsatz der ganzen Person zu einer Tat, mit der die bislang für unüberwindbar gehaltenen Bestimmungen menschlicher Existenz überschritten werden. „Über alles Alltägliche, Banale, Gewohnte, ‚Natürliche', ‚Normale' tritt Jesus hinaus. Was hier geschieht, ist etwas Einzigartiges und bedeutet restlose Selbstverwirklichung." Durch diese „restlose Selbstverwirklichung" hat Jesus „den Entwurf eines Lebens" vorgeschlagen, „der dem Menschen eine neue Zukunft erschließt, in dem der Mensch mehr ist, als er bisher war", weil „der Mensch nur dann ist, wenn er über sich hinausgreift: sich selbst gegenüber, dem Nächsten gegenüber, Gott gegenüber" [17].

In anderer Perspektive sieht M. Machovec die Transzendenz Jesu. Ausgangspunkt für seine Deutung ist die Reich-Gottes-Botschaft Jesu: Sie war für Jesus von zentraler Bedeutung, aber Jesus hat dieses zukünftige „Königreich Gottes" „zur Angelegenheit der täglichen Gegenwart gemacht". Das Leben „aus der Zukunft" bedeutet daher nichts anderes als die „Herausforderung der menschlichen Fähigkeit, jeden Augenblick möglichst voll, möglichst anspruchsvoll auszunützen" [18]. Aus der so begriffenen Zukunft folgt nach Machovec Jesu Aufforderung zur Umkehr, sein Anspruch auf innere Wandlung (Metanoia). „Jesus zeigt den Weg nicht zur Flucht aus der Not des realen Lebens, sondern zur innerlichen Überwindung", und das ist durchaus realisierbar, weil „man letztlich immer die Möglichkeit hat – sei es auch in Ketten – sich ‚emporzuheben', ‚anders zu sein', ‚sich innerlich zu wandeln'." [19]

R. Garaudy beschreibt die Transzendenz als „Postulat der schöpferischen Existenz des Menschen", als „abgründige Offenheit unseres Lebens und unserer Geschichte gegenüber dem Auftauchen des Neuen, gegenüber dem immerfort möglichen Einbruch des ganz anderen". In diesem Horizont ist Jesus für R. Garaudy – ähnlich wie bei V. Gardavsky – ein Vorbild der Verwirklichung des Undurchführbaren. „Christus ist gekommen, um alle unsere Schranken und Grenzen zu durchstoßen. Auch der Tod, die letzte Grenze des Menschen, ja so-

gar der Tod ist besiegt worden." Garaudy geht jedoch weiter und will jede menschliche kreative Tätigkeit als Partizipation am Leben Jesu deuten: „Jedesmal, wenn es uns gelingt, mit unserem routinemäßigen Verhalten, unserem Hang zur Resignation, unserer Nachgiebigkeit, unseren Entfremdungen hinsichtlich der bestehenden Ordnung oder mit unserer beschränkten Individualität zu brechen und dann kraft dieses Durchbruchs etwas Schöpferisches zu tun, jedesmal, wenn wir etwas Neues beitragen zur menschlichen Lebensverwirklichung, immer dann ist Christus lebendig." [20]

## Jesus – Ort der Begegnung

Das skizzenhaft dargestellte Jesusbild entstand als Ergebnis des von Neomarxisten unternommenen Versuchs, der unlösbar mit unserer Geschichte und Kultur verbundenen Jesusgestalt aktuelle Bedeutung abzugewinnen und sie als Symbol gegenwärtig sinnvollen Menschseins in Anspruch zu nehmen. In diesem lebensnahen und dynamischen Jesusbild werden vor allem die Inhalte zum Ausdruck gebracht, die für die menschliche Selbstverwirklichung ausschlaggebend sind und deshalb auch für den Marxismus sinn- und richtungweisend sein können.

Die marxistischen Jesus-Interpretationen verzichten im Sinn ihrer eigenen materialistisch-atheistischen Voraussetzungen auf eine religiös-theologische Deutung dieser Gestalt. Das neomarxistische Jesusbild bedeutet also ein Uminterpretieren des Jesus des theologisch-kirchlichen Glaubens in den Jesus für Atheisten, d. h. in ein exemplarisches Humanitätsideal, in ein Beispiel für „radikale Authentizität" des Menschseins. Alle Grundereignisse aus dem Leben Jesu, die zu Grundsymbolen und Grundbegriffen des christlichen Glaubens geworden sind, wurden in der marxistischen Jesusrezeption in eine rein menschliche und säkularisierte Sprache übersetzt. Der Glaube der Marxisten an Jesus ist daher nur ein atheistischer Glaube, und in diesem Sinn ist auch das Bekenntnis R. Garaudys „Ich bin Christ" zu verstehen, mit dem er sein Buch „Menschenwort" schließt.

Es steht jedoch außer Zweifel, daß das Engagement von Neomarxisten für die „Sache Jesu", ihr offenes Bekenntnis zu seiner Person, ihre Faszination für Jesus wie auch ihre Jesusrezeption im Sinn eines Humanitätsideals für die Christen wichtige Impulse und Anregungen bedeutet, die sie zur zeitgemäßen Deutung des Jesus von Nazaret mobilisieren können.

In der gegenwärtigen Situation, wo die Auseinandersetzung und das Gespräch der Christen mit dem Marxismus eine unausweichliche geistig-politische Notwendigkeit geworden ist, könnte Jesus von Nazaret, d. h. der Jesus des Glaubens, als „Ort der Gotteserfahrung" [21] und der Jesus der Atheisten als „Bei-

spiel der allerheiligsten menschlichen Werte“ [22] zu einem Ort der Begegnung und zu einem Grund der Verständigung werden. Dies setzt jedoch voraus, daß sich Christen bei ihrem Gottesbild an Jesus selbst orientieren und die von den Marxisten hervorgehobenen Züge seiner Menschlichkeit berücksichtigen und daß die Marxisten bei ihrer Suche nach authentischem Menschsein nicht nur auf Jesus selbst achten, sondern auch unbefangen den Sinn seiner Reich-Gottes-Botschaft in Betracht ziehen.

Es bleibt die Hoffnung, daß der gemeinsame Weg des dialogischen Suchens neue Dimensionen des „unergründlichen Reichtums“ des Jesusbilds zu erblicken ermöglicht und damit neue Perspektiven des Dialogs zwischen Marxisten und Christen eröffnet.

## ANMERKUNGEN

[1] M. Machovec, Jesus für Atheisten (Stuttgart 1979) 17.
[2] L. Kolakowski, Jesus Christus – Prophet und Reformator, in: Marxisten und die Sache Jesu, hrsg. v. I. Fetscher und M. Machovec (München 1975) 84.
[3] H. Rolfes, Marxistische Jesusdeutungen, in: Marxismus – Christentum, hrsg. v. H. Rolfes (Mainz 1974) 34–58.
[4] V. Gardavsky, Gott ist nicht ganz tot (München 1968) 48. [5] L. Kolakowski, 84.
[6] M. Machovec, 93, 119. [7] V. Gardavsky, 55. [8] R. Garaudy, Menschenwort (München 1976) 10.
[9] R. Garaudy, Glaube und Revolution, in: Marxisten und die Sache Jesu, 32.
[10] L. Kofler, Jesus und die Ohnmacht, ebd. 49. [11] L. Kolakowski, 77, 78.
[12] L. Lombardo-Radice, Sohn des Menschen, in: Marxisten und die Sache Jesu, 18, 19. [13] Ebd. 20.
[14] K. Farner, Jesus als Brandstifter – Christus als Brandlöscher, in: Marxisten und die Sache Jesu, 63.
[15] M. Machovec, 132, 133. [16] Ebd. 17. [17] V. Gardavsky, 56, 59, 61. [18] M. Machovec, 101, 102. [19] Ebd. 102, 103. [20] R. Garaudy, Glaube und Revolution, 24, 39, 43.
[21] R. Pesch, Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazareth, in: Jesus. Ort der Erfahrung Gottes (Freiburg 1976) 140.
[22] L. Kolakowski, 84.

*Elisabeth von der Lieth*

# Gesamtschule in der Diskussion

## Eine Zwischenbilanz

Unter „Gesamtschule" wird im folgenden die integrierte Gesamtschule verstanden, eine Schule, die das Bildungsangebot der Hauptschule, der Realschule und der Unter- und Mittelstufe des Gymnasiums vereinigt und in der Form differenzierter Kurse anbietet. Diese Kurse werden einmal als „Leistungs-" oder „Niveaukurse" durchgeführt, und zwar vor allem in den Pflichtfächern. Hier wird das gleiche Fach den unterschiedlichen Lernvoraussetzungen (Lerntempo, Abstraktionshöhe) der Schüler soweit angepaßt, daß alle Schüler zu den ihnen jeweils möglichen Höchstleistungen gelangen. Zum anderen gibt es Wahlpflichtkurse und Neigungskurse, in denen die Schüler verschiedenartige, aber gleichwertige Interessenschwerpunkte bilden können. Die Gesamtschule umfaßt in der Regel das 5.–10. Schuljahr, baut also auf der vierjährigen Grundschule auf. Eine eigenständige Gesamtschuloberstufe gibt es nicht. Wenn die Gesamtschule über das 10. Schuljahr hinausgeht, dann folgt sie entweder der reformierten gymnasialen Oberstufe oder der Fachoberschule.

In der „Zeitschrift für Pädagogik" erschien 1968 (H. 6) ein grundlegender Aufsatz des Erziehungswissenschaftlers Wolfgang Klafki: „Integrierte Gesamtschule – ein notwendiger Schulversuch." Darin setzte sich Klafki, ein profunder Sachkenner, mit allen Argumenten für und wider die Gesamtschule auseinander. Das Ergebnis dieser Analyse war eine Warnung vor einer übereilten allgemeinen Einführung, aber zugleich ein leidenschaftliches Plädoyer für den Mut zum Versuch. „Notwendig" nennt ihn der Verfasser, und er begründet überzeugend die Notwendigkeit.

Die bildungspolitischen Konsequenzen hat dann der Deutsche Bildungsrat gezogen. Er legte 1969 eine „Empfehlung zu Versuchen mit Gesamtschulen" vor. Mindestens 40 Gesamtschulen sollten, in unterschiedlichen Modellen über das Bundesgebiet gestreut und wissenschaftlich begleitet, durchgeführt werden. Die Zahl 40 ist inzwischen weit überschritten worden, weil einige Bundesländer (vor allem Hessen, dann aber auch Nordrhein-Westfalen und Hamburg) das „mindestens" sehr weitherzig auslegten. Andere Bundesländer (vor allem Bayern und Baden-Württemberg) hingegen waren sehr zurückhaltend und haben sich nur halbherzig einige wenige Versuche abringen lassen. Deren Fortführung ist heute nicht mehr überall gesichert. Die Streuung der Gesamtschulen über

das Bundesgebiet ist also nicht gleichmäßig. Aber immer noch liegt der Anteil der Schüler, die eine Gesamtschule besuchen, gemessen am Altersjahrgang, unter 10 Prozent. Rund 90 Prozent besuchen nach wie vor Schulen des gegliederten Systems, also Hauptschulen, Realschulen und Gymnasien.

Die Kultusminister stehen heute vor der Frage, ob die bisherigen Schulversuche mit Gesamtschulen so günstig verlaufen sind, daß man die Gesamtschule zur Regelschule[1] machen kann. Die Fortschreibung des Bildungsgesamtplans[2] hängt davon ab, ob die Kultusminister sich in dieser Frage einigen können. Das ist bisher nicht der Fall gewesen. Die im ganzen relativ nüchterne und sachliche Kontroverse unter den Kultusministern kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die allenthalben zu beobachtende parteipolitische Polarisierung auch in der Schulpolitik sichtbar wird. Die Front verläuft zwischen den „A-Ländern" (SPD/FDP) und den „B-Ländern" (CDU/CSU). Lediglich der niedersächsische Kultusminister (CDU) versucht, durch differenzierte Argumentation eine vermittelnde Position einzunehmen.

In einem innenpolitisch beruhigteren Klima hätte sich die Gesamtschulfrage wohl nicht so aufladen können, wie es inzwischen geschehen ist. Aber zur Zeit scheinen sich parteipolitische Kontroversen vornehmlich an der Schulfrage zu entzünden, vermutlich deshalb, weil das Schulsystem einer Gesellschaft Rückschlüsse zuläßt auf deren Überzeugungen und Werthaltungen. Hinter organisatorischen Unterschieden werden unterschiedliche pädagogische Konzepte deutlich, die bestimmte lernpsychologische und lerntheoretische Erkenntnisse verarbeiten. Jedes pädagogische Konzept aber arbeitet auch mit anthropologischen Grundannahmen, die auslegungsbedürftig sind und in der Auslegung leicht Anlaß geben können nicht nur zu Kontroversen – das wäre in einer pluralistischen Gesellschaft legitim –, sondern auch zu Mißverständnissen. Dieser Prozeß ist heute begleitet von Emotionen, Mißtrauen, dem Hochspielen realer oder eingebildeter Ängste, Polemiken, Unterstellungen.

## Die Entstehung des dreigliedrigen Systems

Das gegliederte Schulsystem verdankt seine Entstehung und seinen Ausbau der ständisch gegliederten und hierarchisch strukturierten Gesellschaft des 19. Jahrhunderts und deren kulturellen und wirtschaftlichen Bedürfnissen. Das ist zwar kein Grund, dieses Schulsystem im 20. Jahrhundert einfach abzuschaffen, wohl aber, es kritisch unter die Lupe zu nehmen und zu prüfen, ob und wieweit es den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen in unserer Zeit entspricht. „Schule" ist ja keine zeitlose Größe, ihr Ziel ist ja nicht nur ein abstraktes Ideal der reinen Menschenbildung, ihr Sinn und ihr Zweck sind nicht außerhalb gesamtgesellschaftlicher Gegebenheiten zu suchen. Befragt man das

19. Jahrhundert nach seinen anthropologischen Prämissen, dann wird deutlich, daß seine erzieherischen Leitvorstellungen und sein Bildungsbegriff nicht mehr einfach auch die unseren sein können.

Wer von der gottgewollten oder „natürlichen" Ungleichheit der Menschen ausgeht, der braucht keine Skrupel zu haben, Bildung nach „höherer" und „elementarer" zu trennen und getrennten Institutionen zuzuweisen. Wer davon ausgeht, daß auch die intellektuelle Tüchtigkeit eines Menschen anlagebedingt ist, der kann auch Kinder schon in nahezu endgültige Schullaufbahnen einweisen. Wer der Meinung ist: „Nur wer geschunden wird, der wird erzogen", der braucht sich den Kopf nicht über kindliche Ängste, über Lernhemmungen und Sprachbarrieren zu zerbrechen, der kann alle Schüler eines Jahrgangs über den gleichen Leisten eines schulartbezogenen Fächerkanons schlagen und die jeweiligen Versager scheitern lassen. Wer annimmt, daß die Gesellschaft eine kleine Elite führender Köpfe für Wissenschaft, Wirtschaft und Politik braucht, eine etwas größere Gruppe mittlerer Führungskräfte und eine große Menge Ausführender mit einigen wenigen Grundqualifikationen, der kann den Auf- und Ausbau eines Schulsystems befürworten, das in der Gliederung und im Lernangebot auf diese drei Gruppen zugeschnitten ist.

Wer aber den technischen Fortschritt und die industrielle Entwicklung aufmerksam verfolgt und die Rückwirkungen auf den Arbeitsmarkt nüchtern prüft, der erkennt, daß heute Qualifikationen erforderlich sind, die das 19. Jahrhundert so nicht kannte. Diese Qualifikationen beziehen sich nicht nur auf neue Fertigkeiten (z. B. Datenverarbeitung), sondern auch auf veränderte Verhaltensweisen. Die Macht der Medien und der Werbung, ökologische Probleme, die Entwicklung der Dritten Welt, um nur weniges zu nennen, bestimmen heute den konkreten Alltag nicht nur der Politiker, sondern wirken in vielfältiger Weise in das Leben aller hinein und fordern ständig verantwortete Entscheidung auch im Bereich des privaten Lebens. Die Fähigkeit, sich kritisch mit allem auseinanderzusetzen und so der Manipulation zu entgehen, muß heute Ziel der Erziehung für alle sein, nicht nur für eine kleine Elite.

Wie sich dieses allgemein akzeptierte Erziehungsziel in Unterricht umsetzen läßt, ob nicht nur neue Unterrichtsinhalte, sondern auch neue Fächer und neue Arbeits- und Lernformen nötig sind, oder ob es genügt, die Unterrichtsinhalte in den überlieferten Schulfächern dem jeweils neuen Erkenntnisstand anzugleichen und im übrigen bei traditionellen Verfahren und Arbeitsweisen zu bleiben, das kann nicht mehr theoretisch entschieden werden, das muß erprobt werden, im gegliederten System wie in Gesamtschulen. In diesem gewaltigen Umschichtungsprozeß der gesamten schulischen Bildungs- und Erziehungsarbeit werden organisatorische Fragen zwar nicht bedeutungslos, aber zweitrangig. Wer im Streit um die Gesamtschule heute die Organisationsprobleme hochspielt, der verstellt den Blick auf die wahren Probleme, die schulformunabhängig sind.

Etwa zwischen 1965 und 1975 hat sich das gegliederte Schulsystem in der Verteidigung befunden und die Gesamtschule, zumindest ihre Idee, auf dem Vormarsch, wenn die tatsächliche Zahl der Gesamtschulen auch bescheiden blieb. Seit einigen Jahren ist es umgekehrt – die vielberufene „Tendenzwende" wird auch in der Bildungspolitik sichtbar. Die Zahl der Gesamtschulen hat zwar auch in den letzten Jahren ständig zugenommen – allein in Hamburg stieg ihre Zahl von 9 auf 21 –, aber die Kritik ist lauter und härter geworden. Heute kämpft die Gesamtschule um ihre Anerkennung als Regelschule, und aus den schulpolitischen Kämpfen des letzten Jahrzehnts ist das Gymnasium eindeutig als Sieger hervorgegangen. Ob es sich dieses Sieges allerdings so freuen sollte, wie es in manchen Publikationen geschieht, ist die Frage. Darauf soll noch eingegangen werden.

## Die Entwicklung der Gesamtschule

Ein kurzer Rückblick auf die Entwicklung der Gesamtschule in der Bundesrepublik ist nötig, wenn die Heftigkeit des Schulkampfes heute verstanden werden soll. Angeregt wurde die Diskussion nach 1945 durch die westlichen Besatzungsmächte, vor allem die USA, die in ihrer Highschool eine mehr als hundertjährige Gesamtschultradition besitzen. Gleichzeitig gingen die skandinavischen Länder unter Führung Schwedens daran, ihr Schulsystem in Richtung Gesamtschule zu verändern, ebenso die Niederlande und Großbritannien. Nicht in allen diesen Ländern verlief der Prozeß mit gleicher Schnelligkeit und Intensität, aber keines dieser Länder hat auf eine durchgreifende Schulreform verzichtet. Nur die Bundesrepublik blieb, zusammen mit Österreich und einigen Kantonen der Schweiz, bei der Dreigliedrigkeit nach dem vierten Grundschuljahr. Im internationalen Vergleich wirkte das ausgesprochen rückständig. Aber während die Sowjetunion in dem von ihr besetzten östlichen Teil Deutschlands die Einheitsschule[3] rücksichtslos erzwang, begnügten sich die westlichen Besatzungsmächte mit Empfehlungen und vertrauten auf die demokratische Entwicklung in der Bundesrepublik. Lediglich in Westberlin und in Bremen wurden mit der sechsjährigen Grundschule Fakten geschaffen.

Mit dem Rückzug der Besatzungsmächte nach 1949 wäre vermutlich die Reformdiskussion zum Stillstand gekommen, wenn nicht inzwischen in der Bundesrepublik selbst das gegliederte Schulsystem ins Kreuzfeuer der Kritik geraten wäre. Die *Kritik* läßt sich auf drei Ebenen verfolgen:

1. *Soziologische* Untersuchungen zeigten in der Verteilung der Schüler auf die drei Schularten ein hohes Maß an Schichtgebundenheit einerseits und eine enge Verkoppelung von Schullaufbahnen mit bestimmten Berechtigungen andererseits. Wenn die Behauptung, das gegliederte Schulsystem reproduziere die

Schichtverteilung der Gesellschaft, so undifferenziert auch nicht haltbar war, so mußten Pädagogen und Politiker sich von dem Datenmaterial doch nachdenklich machen lassen.

2. Die *erziehungswissenschaftliche* Forschung in der Bundesrepublik verlegte unter dem Einfluß der USA, die hier einen gewaltigen Vorsprung hatten, ihren Forschungsschwerpunkt auf Lernpsychologie, Lerntheorie und vor allem auf die Dynamisierung des Begabungsbegriffs. Die Annahme, daß auch die intellektuelle Leistungsfähigkeit eines Menschen durch die Erbanlage bestimmt sei, ließ sich so undifferenziert nicht mehr halten. Das gegliederte Schulsystem aber arbeitet stillschweigend mit einem aus dieser Annahme resultierenden „statischen" Begabungsbegriff und lieferte damit einen Ansatzpunkt zur Kritik.

3. Die gleichfalls aus den USA importierte *Bildungsökonomie* brachte den engen Zusammenhang zwischen der Schulbildung einer Gesellschaft und ihrem Bruttosozialprodukt ans Licht. Im internationalen Vergleich fiel die Bundesrepublik sowohl hinsichtlich der relativen Dauer des Schulbesuchs wie der qualifizierenden Abschlüsse zurück. Es erhob sich die Frage, ob hier nicht die frühe Entscheidung über die Schullaufbahn schuld daran ist, daß Begabungsreserven unausgeschöpft bleiben.

Zunächst ging es also, von der Volksschullehrerschaft leidenschaftlich unterstützt, sowohl um eine Verlängerung der Grundschule auf sechs Jahre wie um eine Förderstufe (Beobachtungsstufe, Orientierungsstufe) im 5. und 6. Schuljahr. Gleichzeitig gewann der Gesamtschulgedanke an Boden, zwar nicht ohne heftige schulpolitische Kontroversen, aber parteipolitisch doch weitgehend neutral. Daß die verhältnismäßig starre Gliederung des herkömmlichen Schulsystems aufgebrochen und die „Durchlässigkeit" erhöht werden müßte, war allen einsichtig zu machen, die an einer Ausschöpfung der Begabungsreserven ernsthaft interessiert waren. Daß es im Zeitalter fortschreitender technischer Entwicklung mit erhöhten beruflichen Anforderungen nicht anging, 80 Prozent eines Altersjahrgangs auf einer achtjährigen Volksschule festzuhalten, war ebenfalls unumstritten. So waren eigentlich alle Voraussetzungen gegeben, einerseits das gegliederte Schulsystem über eine innere Schulreform weiterzuentwickeln und daneben den Gesamtschulversuchen eine faire Chance zu geben. Die finanziellen Bedingungen in den sechziger und frühen siebziger Jahren waren günstig. Die geburtenstarken Jahrgänge drängten in die Schulen und erforderten auch bauliche Investitionen. Die Gesamtschulversuche konnten personell und sachlich großzügig ausgestattet werden, ohne daß den Schulen des gegliederten Systems etwas hätte abgezogen werden müssen.

In 15 Jahren vervierfachte sich der Prozentsatz an Abiturienten, verdoppelte sich der Prozentsatz an mittleren Abschlüssen, sank der Anteil der Hauptschüler von 80 Prozent eines Altersjahrgangs im Bundesdurchschnitt unter 50 Prozent. Doch stieg auch die Zahl derer, die den Hauptschulabschluß nicht schaffen.

## Vor- und Nachteile verschiedener Schulsysteme

Kein Schulsystem, wie immer es strukturiert sein mag, löst die Aufgabe, die ihm gestellt ist, optimal. Dazu sind die Erwartungen, die eine Gesellschaft insgesamt und einzelne Gruppen in ihr an die Schule stellen, zu widersprüchlich. Die Schule soll bilden und erziehen, sie soll Kindern zur Entfaltung verhelfen und der Gesellschaft den Nachwuchs ausbilden und auslesen. Im Einzelfall mag das bruchlos gehen, aber in der Regel wird es Zielkonflikte geben. Die Erwartungen, die Eltern an die Schule stellen, decken sich nicht immer mit dem, was den Kindern guttut. Lehrer können in erhebliche Konflikte geraten, wenn sie ministerielle Verordnungen, Vorgaben des Lehrplans, Wünsche der Eltern, Lernvoraussetzungen der Kinder miteinander und dann noch einmal mit dem eigenen Gewissen zusammenbringen sollen. Die Widersprüche sind einprogrammiert, und ihre Aufhebung gelingt in keinem System. Wohl aber kann die Frage nach dem kleineren Übel gestellt und um eine redliche Antwort gerungen werden. Nimmt man unter dieser Voraussetzung das tradierte Schulsystem und die Gesamtschulversuche unter die Lupe, dann zeigt sich, daß Vor- und Nachteile ziemlich gleichmäßig verteilt sind.

Die *Vorteile des gegliederten Systems* liegen

– in der Schulgröße, die sich in der Regel als überschaubare Einheit darbietet,

– in der eindeutigen Zuordnung zu späteren Bildungs- und Ausbildungswegen,

– in den klar definierten Abschlüssen samt ihren Berechtigungen, was Eltern und Schülern die Orientierung erleichtert,

– in den auf die Abschlüsse bezogenen Lehrplänen,

– in einer weitgehenden Übereinstimmung des Elternwillens mit dem Bildungsangebot der Schule,

– in einer größeren Eindeutigkeit des Lehrerselbstverständnisses, schon aufgrund einer schulartbezogenen Ausbildung,

– in einer größeren Homogenität der jeweiligen Lerngruppe hinsichtlich ihrer Lernvoraussetzungen.

Angesichts so vieler Vorzüge dürfen aber die *Nachteile* nicht übersehen werden. Sie zeigen sich z. T. als ungeplante, aber unvermeidliche Nebenwirkungen der Vorzüge und liegen

– in den verhältnismäßig festgelegten Anforderungen, vor die eine Lerngruppe als ganze gestellt ist und die wenig Möglichkeiten zur Individualisierung des Lernens lassen,

– in der zwar gemilderten, aber nicht beseitigten Auslesefunktion, die das Scheitern von Schülern schon im Kindesalter in Kauf nimmt,

– in einem oft elitären Lehrerselbstverständnis, das sich im Einzelfall unpädagogisch auswirken kann,

– im Leistungsdruck, der bei vielen Schülern Schulangst erzeugt,

– in einer Degradierung der Hauptschule zur „Restschule",

– in der psychologischen und sozialen Belastung der Gescheiterten, die sich als Versager empfinden und große Schwierigkeiten haben, in der Gesellschaft ihren Platz zu finden.

Diese Nachteile des gegliederten Systems können von der *Gesamtschule* aufgefangen werden. Ihre erklärte Zielsetzung ist die individuelle Förderung des einzelnen Schülers zu einer optimalen Entfaltung aller seiner Fähigkeiten und eine gemeinsame Förderung aller im Bereich des sozialen Lernens. Ihre *Vorteile* liegen

– im Hinausschieben der endgültigen Entscheidung über die Schullaufbahn bis zum Ende der Vollzeitschule (10. Schuljahr),

– in einem vielfältigen Kursangebot, das den breitgestreuten Interessen und Neigungen der Schüler entspricht und ihre Lernmotivation fördert,

– in einem differenzierten Kurssystem, das vor allem in den Pflichtfächern (Deutsch, Mathematik, Englisch) den individuellen Lernvoraussetzungen der Schüler besser gerecht wird,

– in der Möglichkeit, partielles Versagen über Kurswechsel aufzufangen, statt über Sitzenbleiben und Abschulen zu verfestigen,

– in weniger Leistungsdruck und damit weniger Schulangst,

– in den realistischen Möglichkeiten für die soziale Integration der Schüler,

– in einem pädagogischen Konzept, das die Schäden des Leistungs- und Konkurrenzdenkens wenn schon nicht aufheben, so doch wenigstens abzumildern sucht,

– in einer Lehrerschaft, die zum größten Teil freiwillig und aus innerer Überzeugung an die Gesamtschule gegangen ist und sich pädagogisch außerordentlich engagiert.

Aber auch dieses theoretisch überzeugende Konzept der Gesamtschule hat seine *Nachteile*. Sie liegen

– in den oft zu großen Schuleinheiten (Mammutschulen), die unübersichtlich sind und bei Schülern das Gefühl des Verlorenseins hervorrufen,

– in den bisher ungelösten Schwierigkeiten für ein wirklich überzeugendes Differenzierungsmodell,

– in der Gefahr der sozialen Instabilität durch häufigen Kurswechsel,

– in einer Zurückdrängung des Elternwillens bei Kurszuweisungen und Umstufungen,

– in einem unangemessen hohen Verwaltungsaufwand.

Zu den offenkundigen Nachteilen beider Systeme kommen aber noch *latente Gefahren*, die nicht immer und überall manifest werden, die aber zumindest eine potentielle Gefährdung des jeweiligen Schulsystems darstellen. Im *gegliederten Schulsystem* sind dies

– die Verfestigung bestimmter Strukturen, die sozial trennend wirken,

– die Abkapselung von der Schulreform in der Europäischen Gemeinschaft,
– die Pflege eines fragwürdigen elitären Bewußtseins bei Schülern, Eltern und Lehrern, vor allem im gymnasialen Bereich.

Aber auch die *Gesamtschule* hat ihre Gefährdungen. Sie zeigen sich
– in einer Überbetonung des gesellschaftskritischen Anliegens gegenüber sachbezogenem Lernen,
– in einem Umschlagen des pädagogischen Engagements der Lehrer in eine einseitige politische Parteinahme und, daraus resultierend, massive politische Beeinflussungsversuche bei den Schülern,
– in der Verlockung, den experimentellen Freiraum im Namen von „pädagogischen Innovationen" unangemessen auszuweiten.

Man sieht, kein Schulsystem hat nur Vorteile, kein Schulsystem ist ohne Nachteile und zumindest latente Gefährdungen.

## Probleme einzelner Gesamtschulversuche

Daran, daß der Gesamtschule heute der Wind ins Gesicht bläst, sind die laufenden Gesamtschulversuche und ihre Verfechter nicht ganz unschuldig. Die ideologischen Propagandafeldzüge der sechziger Jahre sind in der Praxis der Gesamtschule zwar zumeist mühsamer und nüchterner Arbeit gewichen, aber unter der einschlägigen Literatur findet sich doch immer noch, und von maßgebender Stelle nie wirklich korrigiert, pädagogisch fragwürdiger ideologischer Ballast. Da haben einzelne Gesamtschulen den Experimentierraum, der ihnen zugestanden war, unverantwortlich ausgeweitet und mit problematischen Unterrichtsinhalten gefüllt; da ist allzu vollmundig von „Chancengleichheit" geredet worden, und die diesbezüglichen Erwartungen der Eltern und Schüler sind dann kurzerhand über eine Senkung der Anforderungen erfüllt worden; da haben sich immer wieder politisch nicht nur engagierte, sondern einseitig festgelegte Lehrer bevorzugt an die Gesamtschule gemeldet und dort dann höchst fragwürdige Experimente mit Kindern angestellt; da hat eine lasche Schulaufsicht hie und da zu lange beide Augen zugedrückt und erst eingegriffen, als der Skandal öffentlich geworden war.

Aber man muß nachdrücklich darauf bestehen, daß diese einzelnen Entgleisungen im Kontext aller Gesamtschulversuche gesehen werden. Dann erkennt man nämlich, daß die überwiegende Mehrzahl der Gesamtschulversuche redlich, selbstkritisch und um Kurskorrekturen bemüht ihre Reformarbeit vorantreiben und dabei vorzügliche Arbeit leisten, von der auch das gegliederte Schulsystem profitieren kann. Die Fehlleistungen in einigen Gesamtschulen sind publizistisch so hochgespielt worden, daß die politische Opposition daraus Kapital schlagen und eine pauschale Ablehnung der Gesamtschule propagieren konnte. Häufig

sind dabei emotionale Vorbehalte und dumpfe Ängste nicht aufgeklärt, sondern bewußt geschürt, zumindest in Kauf genommen worden.

## Probleme im dreigliedrigen System

Daß die Kritik am gegliederten Schulsystem, die in den sechziger Jahren sehr heftig und zuweilen polemisch war, heute sehr viel leiser geworden ist und von einer wachsenden Zahl auch reformfreudiger Eltern und Lehrer nicht mehr geteilt wird, hängt damit zusammen, daß dieses System zunächst außerordentlich elastisch auf die Herausforderung der Zeit reagiert hat. Daß heute nicht mehr fünf Prozent, sondern 20 Prozent eines Altersjahrgangs das Abitur machen, straft alle diejenigen Lügen, die das Gymnasium immer noch für eine elitäre Standesschule mit Selektionsfunktion halten. Das Gymnasium wird heute von Kindern aus allen Schichten erfolgreich besucht. Das ist ein eindeutiger Fortschritt. Die Expandierung der Realschule hat gezeigt, daß der prozentuale Anteil der mittleren Abschlüsse sich ohne Qualitätseinbuße verdoppeln ließ. Die Hauptschule ist keine Sackgasse mehr, sondern sie eröffnet vielfältige Weiterbildungsmöglichkeiten.

Hinter dieser stolzen Bilanz aber werden auch Probleme sichtbar: Die rasche Vermehrung der Gymnasialschüler hat den Lehrermangel an Gymnasien verschärft. Die Klassen in der Unter- und Mittelstufe sind zu groß; es fällt viel Unterricht aus oder er wird von Aushilfskräften erteilt. Das hat zu manchen Niveauschwankungen geführt, verstärkter Auslesedruck hier, resigniertes Nachgeben da haben den Prozeß der inneren Schulreform zuweilen und mancherorts empfindlich gestört. Das eigentliche Opfer der Schulreform jedoch ist die Hauptschule. Ihr hat die Bildungswerbung genau die Schüler entzogen, die das inzwischen erweiterte und verbesserte Lernangebot mit Gewinn hätten nutzen können. Die hohe Zahl der Versager gerade in diesem Schulzweig sollte zu denken geben. Denn wer heute die Hauptschule ohne Abschluß verläßt, hat praktisch keine zukunftsweisenden Ausbildungschancen mehr.

Die innere Krise des gegliederten Systems aber manifestiert sich im wachsenden Leistungsdruck. Hier hat sich eine Entwicklung vollzogen, die pädagogisch höchst bedenklich ist. Wenn es auch sicher übertrieben ist zu behaupten, daß der Numerus clausus bereits in der Grundschule entschieden werde, so ganz falsch ist diese Behauptung nicht. Die Notwendigkeit, schulische Entscheidungen justitiabel zu machen, hat den Wunsch nach Absicherungen bei den Lehrern verstärkt. So ist ein Schulklima entstanden, das durch ständiges Überprüfen, Messen, Zählen, Vergleichen der Schülerleistungen gekennzeichnet ist und das auch konservative Eltern besorgt macht, wie Leserbriefe und Elterninitiativen deutlich zeigen. Wo kann noch entspannt und fröhlich gelernt werden? Eine wach-

sende Flut von Vorschriften gängelt Lehrer und Schüler. Der Angstpegel steigt. Ärzte diagnostizieren Schlafstörungen, nachlassende Konzentrationsfähigkeit, nervöse Beschwerden schon im Schulkindalter. Psychologen und Therapeuten registrieren eine erschreckende Zunahme von Verhaltensstörungen. Die Zahl der „Aussteiger" und der Drogenabhängigen wächst, die Schülerselbstmordrate steigt in beängstigender Weise.

Wenn für diese Erscheinungen auch eine Vielzahl von Ursachen verantwortlich ist und jede Monokausalität sich hier verbietet, so kann die Schule sich nicht einfach aus der Verantwortung stehlen. So sinnvoll die Einrichtung von Beratungsstellen für Eltern und Schüler mit Schulproblemen ist, so nötig wäre es, die Ursachen dieser Probleme zu bekämpfen. Nein, so „bewährt" ist dieses gegliederte Schulsystem nicht, daß es sich jeder Kritik entziehen und unter Hinweis auf seine zweifellos vorhandenen Verdienste das Nachdenken über Alternativen verbitten dürfte.

## Die Alternative

Die Gesamtschule ist eine Alternative. Daß sie nicht einfach den Stein der Weisen besitzt, ist oben dargelegt worden. Aber sie hat das Kernproblem des gegliederten Systems – Leistungsdruck und Auslesemechanismus – zu ihrem ureigensten Anliegen gemacht, und sie verfügt von ihrem Ansatz her über das bessere Instrumentarium. Ob sie von diesem Instrumentarium immer auch den besseren Gebrauch macht, sei dahingestellt. Aber das ist nicht das Entscheidende. Den Schwierigkeiten der Gesamtschule kommt man nicht bei, wenn man sie zum „Leistungsvergleich" mit dem gegliederten Schulsystem zwingt. Natürlich müssen gleiche Berechtigungen vergleichbar gemacht werden, aber die Schwierigkeiten eines gerechten Vergleichs dürfen nicht zum Vorwand genommen werden, die Gesamtschule pauschal abzulehnen und zu diffamieren. Dort, wo einzelne Gesamtschulen Bedenkliches tun, sollte der experimentelle Wildwuchs beschnitten, sollten die hausgemachten Curricula kritisch unter die Lupe genommen, sollten Lehrpläne überarbeitet, Lehrmaterial überprüft, die Schulaufsicht intensiviert werden. Mit der gleichen Intensität aber müßte man sich dessen annehmen, was im gegliederten Schulsystem eine bedenkliche Entwicklung genommen hat. Wie hoch ist eigentlich der Preis für die möglicherweise besseren Leistungen im kognitiven Bereich und vor allem: Wer bezahlt ihn? Nicht „die" Gesamtschule gilt es gegen „das" gegliederte System auszuspielen und umgekehrt, sondern Fachleute und die Betroffenen – Lehrer, Eltern, Schüler – müssen je für „ihre" Schule die besten Möglichkeiten erkennen und durchsetzen.

Was Heinrich Roth[4] 1968 zur Gesamtschule gesagt hat, gilt auch heute noch, ja heute in verstärktem Maß:

„Es geht nicht um die Gesamtschule als eine neue Etikette, sondern um die Realisierung der besten Schulform für alle, die es allen – den weniger und den Hochbegabten – ermöglicht, künftig mehr zu lernen, individueller zu lernen, effektiver zu lernen, adäquater zu lernen. Eine Gesamtschule, die nicht mehr leistet als das Gymnasium als Gymnasium, die Realschule als Realschule, die Hauptschule als Hauptschule, gemessen an der Förderung aller für immer, oder die dieses dreigliedrige Schulsystem nur unter einem Dach reproduziert, hat sich selbst betrogen. Es ist zu fragen, ob das ohne ein reicheres und differenzierteres Angebot, wie es sich ein solches heute keine Schule leisten kann, möglich ist.

Es geht bei der Gesamtschule um die Frage, welches Organisationsmodell einer Schule gleichzeitig das Prinzip der Gleichheit und das Prinzip der Ausgezeichnetheit am besten in sich zu vereinigen vermag – Prinzipien, über deren wechselseitige Unverzichtbarkeit . . . kein Zweifel mehr besteht. Es geht um eine Schule, die den Demokratisierungsprozeß vorwärtstreibt und gleichzeitig an verbindlichen Gütemaßstäben leistungsorientiert ist. Die Lösung dieses Problems gleicht der Quadratur des Zirkels. Aber die Aufgabe ist gestellt, und sie ist besser lösbar, als wir sie bis jetzt gelöst haben."

## Schule in der parteipolitischen Auseinandersetzung

Solange die Gesamtschulen als Versuchsschulen geführt wurden und gleichzeitig das gegliederte Schulsystem kräftig ausgebaut wurde, solange die Geldmittel für alle reichlich flossen, solange die geburtenstarken Jahrgänge die Klassen aller Schularten füllten, so lange konnten sich auch die Gesamtschulen und das gegliederte System in der Bundesrepublik verhältnismäßig friedlich nebeneinander entwickeln. Streitfragen, die die Öffentlichkeit mobilisierten und bis in die Parlamente drangen, entzündeten sich an lokalen Vorkommnissen, an Rahmenrichtlinien in Hessen, an Schulbüchern in Nordrhein-Westfalen, am manipulativen Unterricht einzelner Lehrer, nicht so sehr an schulorganisatorischen Fragen. Jetzt aber, da von Jahr zu Jahr weniger Schüler eingeschult werden, stellt man sich nicht ohne Grund die Frage nach der Zukunft der bestehenden Schulen. Manche kleine Gemeinde, die mit hohem finanziellem Aufwand in den letzten Jahren ein Gymnasium gebaut hat, sieht mit Bangen auf die sinkenden Schülerzahlen. Eltern fragen besorgt, ob „ihr" Gymnasium noch existieren wird, wenn die jüngeren Kinder soweit sind. In einer solchen Situation ist jede Gesamtschule, gleichgültig, ob sie als Versuch oder als Regelschule existiert, eine Gefahr für das traditionelle Schulsystem. Von diesen Zukunftsängsten lebt ein Teil der Emotionen, die sich heute gegen die Gesamtschule richten.

Schulfragen taugen, so sehr sie ein Politikum sind, wegen ihrer Kompliziertheit und Vielschichtigkeit nicht als Thema parteipolitischer Auseinandersetzung, schon gar nicht als Thema für Wahlkämpfe. Und doch widerstehen die Parteien immer weniger der Versuchung, ihre Wahlkämpfe mit Schulpolitik zu betreiben. Es gibt ja auch in der Tat kaum ein Problem, von dem so viele Bürger ganz konkret betroffen sind. So notwendig und nützlich aber die breite öffentliche Diskussion über Schulprobleme ist, so gefährlich ist es, wenn aus der Diskussion

Wahlkampfparolen werden. Der Wahlkampf lebt von der Polemik, lebt von der Emotion. Alle Parteien versuchen, sich zu profilieren, indem sie Leistungen und Absichten des politischen Gegners nicht nur kritisieren, sondern denunzieren. Für differenzierte Argumentation ist im Wahlkampf kein Platz. Bildungspolitische Kontroversen aber erfordern das differenzierende Argument.

Betrachtet man die gegenwärtige Schuldiskussion mit ihrer fast an einen Glaubenskrieg gemahnenden Leidenschaft und Schärfe, dann hat man den Eindruck, als entschiede sich an einer bestimmten Schulorganisation das Schicksal der Nation. Stellt man diese Diskussion in einen gesamteuropäischen Bezugsrahmen, dann zeigt sich, wie grotesk die Glaubenskriegsmentalität ist. Denn in den allermeisten Staaten der Europäischen Gemeinschaft ist die differenzierte Gesamtschule die selbstverständlich akzeptierte Normalform. Man kann nicht bei uns die europäische Einigung mit allen Kräften vorantreiben und gleichzeitig die Bundesrepublik schulpolitisch in ein Getto führen wollen. Was bei unseren westlichen Nachbarn eine aus ihrem Demokratieverständnis fließende Selbstverständlichkeit ist, sollte bei uns nicht als Vehikel des östlichen Kollektivismus denunziert werden. Es ist höchste Zeit, daß die Schulfragen aus dem emotional aufgeheizten Klima der parteipolitischen Polarisierungen herausgeholt und dort diskutiert werden, wo man etwas davon versteht und wo es mit einem an der *Sache* interessierten Engagement geschieht. Dafür gibt es freilich im Wahljahr nur geringe Chancen.

## ANMERKUNGEN

[1] „Regelschule" bedeutet im schulrechtlichen Verständnis, daß eine Schule das Versuchsstadium mit seinen Ausnahmebedingungen beendet hat und hinsichtlich ihrer personellen und sachlichen Ausstattung den anderen Schulen gleichgestellt und im Schulgesetz des Landes verankert wird. Da „Regel" im umgangssprachlichen Gebrauch aber als Gegenbegriff nicht „Versuch", sondern „Ausnahme" evoziert, hat sich dort, wo die Gesamtschule Regelschule ist oder werden soll, ein falscher Streit entzündet: so, als würden durch die Gesamtschule als Regelschule nunmehr das Gymnasium, die Realschule, die Hauptschule zur Ausnahme. So ist es aber vom Gesetzgeber nicht gemeint, vielmehr wird die Gesamtschule als Angebotsschule neben den herkömmlichen Schulen geführt.

[2] Die Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung ist ein Gremium, das sich aus dem Bundesminister für Bildung und Wissenschaft und den 11 Kultusministern zusammensetzt. Hier soll, unbeschadet der Kulturhoheit der Länder, ein gemeinsames Grundkonzept erarbeitet werden, das auch schulische Freizügigkeit im Bundesgebiet ohne Schaden für die Schüler ermöglicht. Der letzte „Bildungsgesamtplan" stammt von 1973. Er müßte fortgeschrieben werden.

[3] „Einheitsschule" ist die in den meisten Ostblockstaaten verwirklichte zehnjährige Vollzeitschule für alle. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß bis zum 10. Schuljahr alle Schüler gemeinsam das Gleiche lernen sollen. Da sich dies in der Praxis aber nicht rein durchführen ließ, sind nach und nach Ausnahmeregelungen institutionalisiert worden. In der DDR gibt es z. B. neben der zehnjährigen polytechnischen Oberschule, der Einheitsschule für alle, die „Erweiterte Oberschule" ab 9. Schuljahr mit einer zweiten Fremdsprache und Vorbereitung auf das Abitur, ferner nach sowjetischem Vorbild Spezialschulen für Hochbegabte in verschiedenen Disziplinen. Aus ideologischen Gründen hält man aber offiziell an der Einheitsschule fest und lehnt ein differenziertes Lernangebot nach westlichem Gesamtschulmuster ab.

[4] H. Roth, Zur Diskussion um die Gesamtschule, in: Die Deutsche Schule, H. 9, 1968.

*F. G. Friedmann*

# Dorothy Day und der „Catholic Worker"

Was immer man über Marshall McLuhans Diktum „The medium is the message" denken mag, es kennzeichnet am treffendsten die amerikanische „Catholic-Worker"-Bewegung und deren gleichnamiges publizistisches Organ. Die tätige Nächstenliebe, ob als Beschäftigung mit der katholischen Soziallehre, ob als Anwendung dieser Lehre im gelebten Alltag, ist gleichzeitig Mittel und Ziel: die persönliche Verantwortung für den anderen, vor allem für die Ärmsten unter uns, folgt aus dem Glauben an die unabdingbare Würde der menschlichen Person, die es unter den jeweils gegebenen Umständen unseres Daseins zu „verwirklichen" gilt.

Der „Catholic Worker" ist aus der Begegnung zweier Menschen entstanden, der amerikanischen Journalistin *Dorothy Day* und des aus Frankreich eingewanderten Gelegenheitsarbeiters *Peter Maurin*. Dorothy Day wurde 1897 als Tochter eines Hearst-Journalisten in New York geboren. Schon in ihrer Jugend rebellierte sie gegen die bürgerliche Gesellschaft. Ihre Freunde waren radikale Sozialkritiker wie Max Eastman oder John Reed und Schriftsteller wie Eugene O'Neill, Allan Tate, Hart Crane, John Dos Passos. In der Tradition der sogenannten „Muckraker", die um die Jahrhundertwende den „Schmutz" der amerikanischen Gesellschaft ans Tageslicht brachten, schrieb sie vor allem über die Armen in sozialistischen und kommunistischen Zeitschriften. Aber auch die religiöse Unsensibilität des bürgerlichen Milieus stieß sie ab. Neben Kropotkin und Upton Sinclair las sie Thomas von Kempen und Dostojewski. Es bedurfte einer intensiveren Krise in ihrem Privatleben, um ihre gleichsam angeborene Religiosität in Religion zu verwandeln. Sie liebt einen Anarchisten aus den Südstaaten, der ihr ein Kind schenkt. Er ist Atheist und weigert sich, religiöse Fragen zu diskutieren. Es gibt Streit, der immer unerträglicher wird; Dorothy Day verstößt den Geliebten.

In ihrer Einsamkeit sucht sie nach Geborgenheit in einer größeren Gemeinschaft sowie nach einer festen Norm für ihr soziales Engagement. Sie konvertiert, aber die Kirche läßt sie anfangs kalt. Die amerikanische Kirche war vor allem die Kirche der Einwanderer aus den ländlichen Gegenden Irlands sowie Ost- und Südeuropas. Die Geistlichkeit hatte alle Hände voll zu tun, Kirchen und Schulen zu bauen, den Katechismus zu lehren, die Armut zu lindern. Eine geistige oder gar mystische Tradition fehlte fast vollständig. Auch hatte die katholische Kirche Nordamerikas keine wirkliche Tradition sozialer Aktion, keine

Philosophie zur Lösung der Probleme, die mit der wachsenden Wirtschaftskrise immer empfindlicher wurden. Hilfeleistungen waren fast ausschließlich auf die Aktionen der stark nach Nationalitäten getrennten religiösen und sozialen Einwandererorganisationen beschränkt.

Im Dezember 1932 geht Dorothy Day nach Washington, um für die katholische Wochenzeitschrift „The Commonweal" über den Hungermarsch zu berichten. Einer der Teilnehmer an der Demonstration trägt ein Plakat „Arbeit, nicht Löhne!" Dorothy Day versteht, daß es letztlich nicht nur um Brot, sondern um die Würde des Menschen geht. Sie flüchtet in eine Kirche und fleht zu Gott, ihr den Weg zu zeigen, auf dem sie am besten ihre Gaben für die Armen nützen kann. Als sie in ihre Wohnung nach New York zurückkommt, findet sie dort einen Besucher, den ihr George Shuster, der Herausgeber des „Commonweal" (später amerikanischer Hochkommissar in Bayern) geschickt hat, da er meinte, daß der Besucher und Dorothy Day weitgehend identische Überzeugungen hätten. Sein Name war Peter Maurin.

*Peter Maurin* (1877–1949) stammte aus einer französischen Bauernfamilie, war eines von 22 Kindern. Einige Jahre ist er Mitglied der Ordensgemeinschaft der Brüder der Christlichen Schulen, dann schließt er sich der Hosillon-Bewegung an, die von der Enzyklika „Rerum Novarum "inspiriert ist. Über Chesterton und Hilaire Belloc kommt er zu Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz, Franz von Assisi. 1909 wandert er über Kanada nach den Vereinigten Staaten aus. Während er als Gelegenheitsarbeiter seinen Lebensunterhalt verdient, sucht er nach immer neuen Wegen, die christliche Soziallehre zu verbreiten. Als er Dorothy Day trifft, hat er ein Buch über den heiligen Franziskus in einer Tasche, ein Buch von Kropotkin in der anderen. Der Journalistin Day schlägt er ein publizistisches Organ für seine Ideen vor. Dorothy Day wiederum findet in der Wärme und Erdgebundenheit, aber auch im sozialen Engagement ihres französischen Besuchers Eigenschaften, die sie im amerikanischen Katholizismus vermißt hat. Aus der Begegnung der zwei Welten entsteht der *„Catholic Worker"*. Die erste Nummer erscheint am 1. Mai 1933 und besteht aus acht Seiten im gewöhnlichen Zeitungsformat; sie wird für 1 Cent verkauft. Der „Catholic Worker" erscheint nunmehr seit 47 Jahren monatlich im gleichen Format und zum gleichen Preis. Die Auflage von 2500 ist schnell auf etwa 100 000 gestiegen. Die Aufgabe: die Enzykliken von Papst Leo XIII. und Papst Pius XI., wie überhaupt das Programm der Kirche für die soziale Gerechtigkeit bekanntzumachen – im Sinn von Peter Maurins Überzeugung, daß es „das Unglück in der Welt ist, daß der Mann des Gedankens nicht handelt und der Mann der Aktion nicht denkt".

Aus der von Dorothy Day geleiteten Zeitschrift wurde bald eine Bewegung, galt es doch eine personalistische Philosophie in die Praxis umzusetzen. „Häuser der Gastfreundschaft" wurden geschaffen, um den Armen zu dienen und gleich-

zeitig in Diskussionen die katholische Soziallehre zu klären und zu vertiefen und sie auf ihre Anwendungsmöglichkeiten innerhalb der Gegegebenheiten Amerikas zu prüfen.

Amerika hatte im Sinn der kalvinistischen Tradition Armut gerne als Zeichen von Charakterschwäche angesehen, während der erfolgreiche Mensch nicht nur Anerkennung bei seinen Mitbürgern, sondern auch Wohlgefallen in den Augen Gottes gefunden haben sollte. Aber diesem rein vom Willen des einzelnen abhängigen Erfolg schien letzten Endes das zu fehlen, was wir menschliche Würde nennen. Dorothy Day und der „Catholic Worker" sahen dagegen in ihrer gleichsam wörtlichen Interpretation des Evangeliums im Armen den Menschen, der Christus am nächsten steht. Daher die unveräußerliche Würde des Armen, selbst dessen, der seine Würde willfährig, etwa durch Laster, zu verspielen sucht. Denn wie könnte ein Mensch sich einer Gottesgabe entledigen, die zudem durch den Tod Gottes bestätigt ist! Wer den Armen helfen will, so glaubte Dorothy Day, muß deshalb eine liebende Achtung vor ihnen haben; er darf sie nicht als Objekte des Mitleids betrachten; ja, freiwillige Armut ist die Vorbedingung dafür, den Armen dienen zu können. Es waren die Romane Dostojewskis, die Dorothy Day schon früh die Anwesenheit Christi in allen Menschen gelehrt hatten, sowie die Einsicht, daß menschliche Liebe die Liebe Christi für seine Brüder vermittelt.

Der wichtigste Ort des Dienstes an den Armen waren die „Häuser der Gastfreundschaft", von denen es zeitweise über 40 gab. Hier wurde Essen gekocht und ausgegeben, wurden gebrauchte Kleider verteilt. Im New Yorker Haus waren es in den Jahren der Depression bis zu 1000 Menschen, die hier ihr tägliches Brot erhielten. Unter den Helfern waren Männer und Frauen, die jahrelang diesen Dienst verrichteten, aber auch solche, die gelegentlich kamen. Eine Trennung zwischen materieller und geistiger Betätigung gab es nicht; Freunde, die Diskussionen leiteten, Männer wie Jaques Maritain, Thomas Merton, Michael Harrington, W. H. Auden, Evelyn Waugh, traten nicht als Zuschauer oder bloße Intellektuelle auf. Ebenso war die Zeitschrift „Catholic Worker", die im New Yorker Haus hergestellt wird, nie ein rein intellektuelles Organ. Dorothy Day schreibt seit vielen Jahren einen regelmäßigen Beitrag mit dem Titel „Auf Pilgerschaft", in dem sie von ihren Begegnungen mit Menschen berichtet, die sie auf ihren Reisen von einem „Haus der Gastfreundschaft" zum anderen traf. Peter Maurin trug seine „Easy Essays" bei, die in anschaulicher, für jedermann verständlicher Form Fragen der katholischen Soziallehre aufgriffen oder Konflikte zwischen Anspruch und Wirklichkeit darlegten. Ebenso anschaulich waren die Holzschnitte, die Christus im modernen Alltag erscheinen ließen. Außerdem veröffentlichte der „Catholic Worker" in jeder Ausgabe Aufsätze verschiedenster Autoren über ihr christliches Engagement gegenüber den jeweils brennendsten Fragen der Zeit.

Die Haltung zu solchen Fragen war auch innerhalb der „Catholic-Worker"-Bewegung nicht immer einheitlich. Man glaubte zwar allgemein, daß die Bewegung keiner Organisation bedurfte; daß es genügte, von Person zu Person zu diskutieren und zu entscheiden; allein schon die Tatsache, daß Dorothy Day der Meinung war, das amerikanische Pendant zum französischen Personalismus, wie ihn Peter Maurin vertrat und predigte, sei der Anarchismus, führte zu gewissen Konflikten und Schwierigkeiten. Theoretisch bestand zwar darüber Einigkeit, daß es die persönliche Verantwortung des einzelnen war, sich um die Armen zu kümmern, und daß man diese Aufgabe nicht dem unpersönlichen, bürokratischen Wohlfahrtsstaat überlassen konnte; praktisch jedoch gab es selbst zwischen Dorothy Day und Peter Maurin Differenzen. Maurin war der Apostel eines Personalismus, der jede politische Betätigung ablehnte; die einzige „Organisation", die er anerkannte, waren Landkommunen auf der Grundlage der Zusammenarbeit mehrer Familien; aber keine der vier Kommunen, die im Lauf der Zeit ins Leben gerufen wurden, hatte Bestand. Zwei Gründe waren dafür maßgebend: zum einen hatte der „Catholic Worker" keine wirtschaftliche Basis außer den Spenden, die ihm von seiten der Freunde zuflossen. Zum anderen gab es immer wieder asoziale Elemente, die die Landkommunen ausnutzten. In den „Häusern der Gastfreundschaft" gab es natürlich ebenfalls solche Elemente; hier störten sie jedoch weniger, da sie gleichsam nur Empfänger waren. In den Kommunen waren sie aufgerufen, Produzenten zu sein, die aktiv mithelfen mußten, um das Überleben der Gemeinschaft zu sichern. Da die Versuche selbsternannter, gelegentlich recht selbstherrlicher Leiter ebensowenig akzeptabel waren, wurden die Farmen in Exerzitienhäuser verwandelt.

Dorothy Days Personalismus ging zwar davon aus, daß die Politik versagt hatte, die menschlichen Probleme zu lösen, glaubte jedoch an die Pflicht der aktiven, gewaltlosen Weigerung gegenüber den Organen des Staats, um menschenunwürdigen Handlungen und Situationen Einhalt zu gebieten und dadurch wenigstens indirekt beizutragen, eine neue Ordnung zu schaffen, in der es „leichter sein würde gut zu sein". Dorothy Day wandte sich gegen den katholischen Geistlichen Father Coughlin, der in Wort und Schrift den Antisemitismus predigte; sie weigerte sich, der Mehrheit der amerikanischen Katholiken und ihrer Geistlichkeit zu folgen, die für Franco eintraten; sie unterstützte den mexikanisch-amerikanischen Landarbeiter Cesar Chavez in seinen Streikaktionen gegen die Großgrundbesitzer, die mit allen – auch gewaltsamen – Mitteln versuchten, die Organisation von Landarbeitergewerkschaften zu verhindern. Vor allem weigerte sich Dorothy Day, den kriegführenden Staat zu unterstützen. Wie Henry David Thoreau es schon vor mehr als einem Jahrhundert abgelehnt hatte, einem Staat Steuern zu zahlen, der die Sklaverei verteidigte, so versuchte Dorothy Day keine Steuern zu zahlen, die für Rüstungskosten oder Kriegführung verwendet wurden. An den obligatorischen Luftschutzübungen, die seit dem

Zweiten Weltkrieg stattfanden, nahm sie ostentativ nicht teil, was mehrmals zu ihrer Verhaftung führte. Im ganzen saß sie achtmal im Gefängnis, was sie jeweils zum Anlaß nahm, die Behandlung von Menschen in Gefängnissen auf den Seiten des „Catholic Worker" zu schildern. Ihr extremer Pazifismus, aber auch ihre Neutralität gegenüber dem Franco-Regime führten zeitweise dazu, daß Tausende von Sympathisanten sich von der „Catholic-Worker"-Bewegung abwandten und das Abonnement für deren Zeitschrift kündigten.

Angesichts des Radikalismus Dorothy Days erhebt sich die Frage ihrer Einstellung zur offiziellen Kirche sowie der kirchlichen Einstellung zu Dorothy Day. Dorothy Day beantwortet die erste Frage selbst, indem sie sich in einem Brief an Kardinal Spellman als „zornige, aber loyale Tochter der Kirche" bezeichnet. Ihre Loyalität geht so weit, daß sie sagt, sie würde den „Catholic Worker" sofort einstellen, wenn ihr Bischof das von ihr verlangen würde. Diese Loyalität wächst vor allem aus tiefer Frömmigkeit, die ihrem einst so ruhelosen Leben eine klare Grundlage und Norm gegeben hat. Dazu kommt, daß die Kirche im Dienst einer Sache steht, die größer ist als sie selbst, nämlich des Königreichs Gottes. Ihre Kritik an der Kirche bezieht sich auf deren soziale Apathie, auf das, was sie den bürgerlichen Charakter der Kirche nennt. Dabei ist in Amerika der Katholizismus die eigentliche Kirche der Massen, der Einwanderer aus dem europäischen Bauerntum, die sich in der Neuen Welt zwischen einem die Gemeinschaft verachtenden Individualismus und einer die Person vernachlässigenden Bürokratie behaupten müssen. Dorothy Days christlicher Radikalismus ist hier unter den Kritikern dieser Situation ebenso weit entfernt von einem sprunghaften, oft selbstgerechten Liberalismus wie von einem dogmatischen Kollektivismus. Ihr „Credo" ist die persönliche Verantwortung für die soziale Verwirklichung der im Glauben begründeten menschlichen Würde.

Die Kirche ihrerseits hat nie an der Frömmigkeit, an der Orthodoxie, am guten Willen Dorothy Days gezweifelt. Auf ihr soziales Engagement hat sie gelegentlich positiv, gelegentlich negativ reagiert. Dorothy Days Protest gegen die Verfolgung der Kirche in Mexiko wurde begrüßt, gewisse Aspekte ihres Pazifismus wurden gutgeheißen – etwa als die amerikanische Bischofskonferenz 1968 junge Menschen, die aus Gewissensgründen den Wehrdienst verweigerten, nicht mehr als „Skandal", sondern als „gesundes Zeichen" ansah –, andere mit Schweigen übergangen. Ihre Zurückhaltung gegenüber Franco oder ihr Eintreten für die Brüder Berrigan und deren radikale Methoden im Kampf gegen den Krieg in Vietnam haben ihr Kritik eingetragen. Ihre Freundschaft zu Kardinälen so verschiedener Prägung wie Cushing von Boston oder McIntyre von Los Angeles wurde dadurch nicht tangiert.

Über die Wirkung Dorothy Days und des „Catholic Worker" läßt sich zusammenfassend sagen: Erstens, Dorothy Day hat gezeigt, daß tätige Liebe, wie Dostojewski es in den „Brüdern Karamasow" ausdrückt, ein „unerbittlich und

furchterregend Ding" ist, fern von jeglicher Sentimentalität. Zweitens, ein solcher Dienst wird getragen und bringt gleichzeitig hervor ein Netz persönlicher Beziehungen, das sich weit über die lokale Gemeinschaft eines „Hauses der Gastfreundschaft" hinaus erstreckt und außer katholischen Laien und Geistlichen Menschen guten Willens unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit einbezieht. Drittens, das Radikale an Dorothy Days Dienst an den Armen ist in der Konstanz ihres Glaubens begründet, der wiederum das Wissen um Gottes Konstanz einschließt, um die Unabhängigkeit seiner Liebe zum Menschen von dessen Tun und Lassen. Viertens, in dem Streit um die Frage, ob der einzelne zuerst die Gesellschaft ändern müsse, um menschlich handeln zu können, oder ob die grundlegende Veränderung der Person von vornherein möglich ist, vertritt Dorothy Day die zweite Alternative, dehnt sie jedoch auf einen allerdings gewaltlosen Widerstand gegen soziale oder politische Übel aus. Fünftens, über Dorothy Days Einfluß auf Amerika – und vor allem auf die amerikanische Kirche – sagt ein sachkundiger Beobachter wohl zu Recht: „Diejenigen, die den ‚Catholic Worker' vollständig akzeptieren, sind wenige, doch diejenigen, die von ihm unberührt bleiben, sind noch weniger."

# UMSCHAU

## Christliche Kindheiten – gestern und heute

Rechtfertigungen der christlichen Existenz sind unablösbar von der Biographie des einzelnen Christen. Deshalb ergibt es sich aus der Natur der Sache, daß die Antworten auf die Frage „Warum ich Christ bin“ [1] auch in dieser Einsicht konvergieren: Ich bin ein Christ, weil ich einem christlichen Elternhaus entstamme. In den einzelnen zeugnishaften Beiträgen dieses Sammelbands (leider erreichen nur wenige diese Dichte der Aussage!) spielen immer wieder die Eltern und Großeltern eine entscheidende Rolle.

Pastor Heinrich Albertz (Berlin) schreibt: „Zuerst werde ich von meinen Eltern berichten müssen, wenn ich die in diesem Buch gestellte Frage beantworten soll ... Ich wuchs also in einer Welt auf, die völlig von frommer, konservativer Kirchlichkeit geprägt war: vom Lesen der Losungen der Brüdergemeinde beim spartanischen Frühstück bis zum Abendgebet, vom selbstverständlichen sonntäglichen Kirchgang bis zu dem im wesentlichen aus Pastoren und evangelisch-deutschnationalen Bürgern bestehenden Freundeskreis des Elternhauses. Die Luft, die ich atmete, war ‚christlich‘. Die biblischen Geschichten und die Lieder des Gesangbuches waren die erste Literatur des Kindes, die Maßstäbe der zehn Gebote der Kodex der Familie“ (17). Nicht weniger deutlich formuliert die Bedeutung des Elternhauses Prof. Emerich Coreth SJ (Innsbruck), wenn er sich auf seine Kindheit in Wien besinnt: „Wenn ich von meinem Christsein spreche, muß ich meiner beiden Eltern gedenken, denen ich menschlich und christlich unsagbar viel verdanke. Diese zwei Menschen, in ihrer Eigenart sehr verschieden, aber in harmonischer Ehe verbunden, geistig und religiös übereinstimmend, haben sich gemeinsam in kluger Überlegung und Verantwortung um die Erziehung ihrer drei Kinder bemüht. Sie konnten streng, aber nie überstreng sein; gestraft wurde kaum. Wir wurden religiös erzogen, aber nicht religiös überfordert. Es war ein herzlich fröhliches Familienleben“ (88). Als dritter Zeuge einer religiösen Kindheit möge Sergio Arce-Martínez, presbyterianischer Theologieprofessor in Kuba, zu Wort kommen: „Erstens behaupte ich, daß ich Christ bin, weil ich als Christ geboren wurde, d. h. im Schoß einer Familie, die sich zum christlichen Glauben bekannte. Sie bekannte sich nicht unbedarft dazu. Ich muß diesen Grund gut erklären, damit er nicht mißverstanden wird. Im zweiten Brief an Timotheus bezieht sich der Verfasser dieses neutestamentlichen Briefes auf den Glauben von Timotheus und sagt, daß es sich um den ‚Glauben handelt, der schon deine Großmutter Lois und deine Mutter Eunike beseelte. Er beseelt auch dich, des bin ich sicher‘ (2 Tim 1, 5). Es handelt sich um einen ‚radikalen‘ d. h. festverwurzelten Glauben. Diese Wurzeln gingen auf die Mutter und die Großmutter zurück“ (27).

Ohne Zweifel faßt W. Jens – zumindest in dieser Frage – die einzelnen Berichte gültig zusammen, wenn er im Vorwort des Sammelbands schreibt: „Wer in diesem Band Zeugnis ablegt, ist sich bewußt: Ohne die Eltern, die Großmutter zum Beispiel ... oder die Mutter ... wäre der Enkel und Sohn vielleicht niemals Christ geworden und Christ geblieben“ (7). Weitere Reflexionen, daß es anders hätte kommen können, sind angesichts dieser (Heils-)Tatsache belanglos. Die Familie, die Eltern, die Umwelt waren so prägend, daß nicht nur der Glaube an Jesus Christus mitgegeben, sondern auch in eine Vielzahl christlich-kirchlicher Vollzüge – vom Morgengebet über die Bibellesung bis zum regelmäßigen Sakramentenempfang – eingeübt wurde. Mit diesen Berichten und ihrer religionspädagogisch bedeutsamen Quintessenz wird jene volkskirchliche Situation beschrieben, in der christ-

liche Kindheiten eine religiöse Sozialisation in einer solchen spirituellen Dichte ermöglichten, daß eine konfigurierte christliche Gestalt für ein Leben lang gesichert war. Das war gestern.

Heute muß die Situation anders beschrieben werden. Christliche Kindheiten verlaufen anders. Diese Andersartigkeit christlicher Sozialisation, die an der Unkenntnis in Glaubensdingen bei Kindern, im „Kollaps des Kirchgangs" bei Jugendlichen (P. M. Zulehner), an der großen Entfremdung zwischen Jugend und Kirche ablesbar wird, kommt überdeutlich in der neuesten religionssoziologischen Untersuchung von *G. Schmidtchen* zum Vorschein [2]. Was Schmidtchen dann in detaillierten Untersuchungsergebnissen aufweist, sagt er in seinen Ausführungen zum Thema „Der Einfluß des Elternhauses" gleich in den ersten Sätzen: „Da immer weniger junge Menschen über eine religiöse Erziehung im Elternhaus berichten, ist zugleich prognostizierbar, daß mit dem Ausfall der religiösen Sozialisation im Elternhaus der Kirchenbesuch in der nächsten Generation weiter nachlassen wird. Wenn sich sonst nichts ändert, muß man in der kommenden Generation mit einer weiteren Entfernung von der Kirche rechnen" (27).

Diese nachlassende Bedeutung des Elternhauses bei der religiösen Sozialisation rührt von den Einflüssen anderer Sozialisationsinstanzen her, etwa von den Massenmedien und vom Erziehungswesen. Es wirkt sich also nicht nur der Mangel einer religiös-christlichen Praxis aus; vor allem das inhomogene Erziehungsfeld wirft mehr Schatten als Licht. Aus solchen Widersprüchen resultiert auch die Diskontinuität in der Sozialisation (zwischen den Generationen), die sich zumeist in den Bereichen Sexualität, Familie, Erziehung, Freizeit, weniger im Bereich der Religion offenbart (32 f.).

Nun wird aufgrund der Untersuchungen von G. Schmidtchen erstmals klar, wie die religiöse Sozialisation in Kindheit und Jugend mit der religiösen Einstellung im Erwachsenenalter zusammenhängt. Was bislang eher monokausal gesehen wurde, erweist sich als viel differenzierter strukturiert. G. Schmidtchen schreibt: „Religiöse Sozialisation im Elternhaus kann zwar in späteren Lebensphasen unwirksam gemacht werden, aber diese religiöse Sozialisation im Elternhaus ist doch zugleich die Voraussetzung für ein enges Verhältnis zur Kirche in den späteren Lebensphasen, wenn hinzukommt, daß der Betreffende auch später noch in der Reichweite kirchlicher Sozialisationseinflüsse lebt" (31), d. h. Kontakt mit einer christlichen Gemeinde hat. Damit wird die Erziehung in Kindheit und Jugend nur insoweit relativiert, als sie primär Voraussetzung, nicht aber schlechthin Ursache der Religiosität eines Erwachsenen ausmacht.

Wird auf diese Weise gleichsam aktenkundig, daß christliche Kindheiten auch heute noch bedeutsam sind, wird es erstens darum gehen, die religiös-christliche Erziehungskraft der Familie zu stärken und die inzwischen anscheinend aufgelöste Allianz zwischen Familie und Kirche wieder herbeizuführen. Zweitens wird es nötig sein, innerhalb einer „Pastoral des sozialen Wandels" (190) jungen Menschen jene Sicherheit im kirchlichen Raum zu vermitteln, die ihnen aufgrund des Ablösungsprozesses und der Generationenspannung die Familie (und weithin auch die Schule) nicht mehr gewähren kann. Es könnten von der Kirche sogar neuartige Formen der Sozialisation gefunden werden, meint G. Schmidtchen, allerdings unter der entscheidenden Bedingung, daß „die jungen Menschen nicht das Gefühl haben, sogleich von ihren Freiheiten etwas aufzugeben, die sie mehr oder weniger leidvoll erworben haben" (190). Drittens muß die Rolle einer vitalen Pfarrgemeinde herausgehoben werden. Der aktiven, spirituell motivierten kommunikativen Pfarrgemeinde kann es gelingen, immer wieder christliche Kindheiten in ihrem Verpflichtungscharakter für Erwachsene aufleben zu lassen. Die Gemeinde lebt von christlichen Kindheiten und macht sie zugleich lebendig. Was als Retrospektion erscheint, wird in seiner Zukunftsorientiertheit offenkundig.

Die religiös-christliche Sozialisation der Zukunft wird auf eines gewiß nicht verzichten können: auf lebendige Gemeinden; denn diese helfen den Familien zur konkreten, alltägli-

chen, religiös-christlichen Einübung und bieten „neuartige Formen einer modernen Sozialisation" an, eben in jenen Diensten und in jenem Dialog mit der jungen Generation, die ihr im Glauben eine nicht nur religiöse Identität aufbauen helfen. Wird der Glaube auf diese Weise in seiner identitätsstiftenden Kraft erfahren, werden von christlichen Kindheiten nicht nur rührselige Erinnerungen übrigbleiben; es werden in ihnen jene Erfahrungen grundgelegt, deren späte Früchte erst im Erwachsenenalter reifen. *Roman Bleistein SJ*

[1] Warum ich Christ bin. Hrsg. v. W. Jens. München: Kindler 1979. 383 S. Lw. 29,80.
[2] Gerhard Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland. München: Kösel 1979. 227 S. Kart. 29,80.

## Angst und Glaube

Wenn Angst ein lange christlich dargestellter und gedeuteter, erst nach Kierkegaard säkularisierter Begriff ist, darf dann eine theologische Arbeit zum Angstproblem heute mit Freud anfangen? Obwohl es das tut, ist ein Buch zu begrüßen, das Angst (und Schuld) im Kontext von Tiefenpsychologie und Theologie zu untersuchen unternimmt, damit zugleich ein grundsätzlicheres Gespräch beider Disziplinen anzielt[1]. Vor allem gibt es Anlaß zu der Frage, wie heute das Angstproblem und überhaupt die zwischen der Theologie und den verschiedenen Richtungen der Psychologie und Psychotherapie anstehenden Fragen angegangen werden sollten. Paul Tillichs eindrucksvoller Versuch einer ontologischen Untersuchung der „existentiellen" (im Unterschied zur „pathologischen", neurotischen) Angst innerhalb einer Analyse des „Mutes zum Sein", die er als Interpretation des Glaubens verstand (Ges. Werke, Bd. 11, [2]1976, 11–139), liegt fast 30 Jahre zurück; sie hat Maßstäbe gesetzt und Fragen gelassen.

Tillich sieht z. B. die Notwendigkeit einer Geschichte der Angst, die auf verschiedene Bedrohungen verschiedener Epochen je anders antwortet; dabei kommt, gegenüber den vom Individuum ausgehenden Tiefenpsychologien, vor allem die soziale Komponente der Angst stärker heraus. Während sich aber aus Tillichs Ontologie der Angst nur eine typologisierende Schematik der drei großen Angst-Epochen ableiten läßt – Angst vor Schicksal und Tod (ausgehende Antike), Angst vor Schuld und Verdammung (spätes Mittelalter), Angst vor Leere und Sinnlosigkeit (Gegenwart) –, wäre von der Theologie eine präzisere Geschichte des Problems zu erwarten: In der Veränderung der Angst zeigt sich ja ein jeweils anderes, gerade durch die Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments anders gewordenes Stehen in der Welt und vor Gott.

Die theologische Reflexion, etwa von Paulus und Johannes an, diskutierte das Selbstverständnis des Menschen vor Gott in einer sublimen Dialektik von Furcht und Freiheit, oder in dem mit Christus solidarischen Angst-Leiden, der Bedrängnis in der Welt (Joh 16, 33): Das Stehen in der Welt hat sich ins Fremdere gewandelt; das Fremdsein hat aber einen Sinn. Den Bogen von Augustinus über Luther zu Kierkegaard schlägt noch Heidegger in einer großen Anmerkung zur Geschichte des Angstproblems (Sein und Zeit, [10]1963, 190). Da Psychoanalyse und experimentelle Psychologie sich eher naturwissenschaftlich verstehen, stünde es der Theologie wohl an, im Gespräch um die Angst den geschichtlichen Aspekt zu vertreten; die gegenwärtig gespürte (und gemessene) Angst ist nicht die Angst schlechthin.

Wollte die Theologie sich nur mit Freud und Jung über das Angstproblem verständigen, würde sie es sich zu leicht machen. In der lerntheoretischen Angst-Erklärung etwa – Angst als (gelernte oder angeborene) Vermeidungsreaktion vor einem aversiven Reiz bei gleichzeitiger extrem hoher zentralnervöser und vegetativer Aktivierung (Erregung) – dürfte eine Anfrage an das traditionelle Menschenbild stecken: muß nicht die Steuerung durch Signale aus der Umwelt höher veranschlagt werden als üblich?

Vor allem sollte heute, nach den experimentalpsychologischen Forschungen der letzten 20 Jahre, mehr darüber gesagt werden können, was mit Angst eigentlich gemeint ist: genauere Beschreibungen des Phänomens Angst sind vorhanden, differenziert nach den Ebenen des Verhaltens (motorisch), des Erlebens (subjektiv-verbal) und der physiologischen Vorgänge (Gehirnstrom-Aktivität, Puls- und Atemfrequenzen usw.). Angstverlauf und angsthemmende Mechanismen sind besser durchschaubar; der Zusammenhang von kognitivem und emotionalem Bereich ist Gegenstand expliziter Theorien; das Miteinander von Angstempfindung und Angstbewältigungsreaktionen, gut studiert, dient bereits unmittelbarer der Praxis der Angsttherapie.

Das subjektive, von „Weltanschauung", persönlicher Erinnerung und erworbenen Haltungen bestimmte Angsterleben, durchaus also kognitiv gesteuert, ist nur noch *eine* Angst-Dimension unter anderen; die Theologie sollte das wissen, wenn sie über Angst redet, und ihren Beitrag richtig einordnen.

Muß sie sich, darüber hinaus, nicht von der modernen Angstforschung fragen lassen, ob sie sich auf die christliche, in den Zusammenhang der Erbsündenlehre eingeordnete Angst Kierkegaards, auf die „ontologische", „eigentliche" Angst Heideggers, die er selber als selten einschätzt, auf die „existentielle" Angst Tillichs zurückziehen kann? Mögen die „realen" und neurotischen Ängste auch banaler wirken – Tillich diskutiert immerhin die Dialektik von existentieller und pathologischer Angst –, so haben sie doch ihr anthropologisches Gewicht; der Positivismus der experimentellen Psychologie verlangt andere Antworten als die (oft existenzphilosophisch interpretierten) Tiefenpsychologien. Auf jeden Fall wäre von seiten der Theologie die Vielfalt der psychologischen Angsttheorien erst zur Kenntnis zu nehmen.

Entschließt man sich aber, bei den Tiefenpsychologien zu bleiben, die ja keineswegs einfach ersetzbar sind, so müßten einige Voraussetzungen geklärt sein. M. Hartung referiert Freuds und Jungs Angsttheorien, sowie von theologischen Stellungnahmen O. Pfister, Das Christentum und die Angst ([2]1975; zuerst 1944), O. Haendler, Angst und Glaube (1953), P. Tillich, Der Mut zum Sein ([2]1976; deutsch zuerst 1953), H. U. v. Balthasar, Der Christ und die Angst ([5]1976; zuerst 1951). Von diesen Theologen ist Pfister schlicht überholt, da er sich nur auf die frühe psychoanalytische Formulierung der Angsttheorie bezieht; Tillich geht nur wenig auf die (endgültige) Angstlehre Freuds ein; v. Balthasar nimmt das Gespräch mit der Psychologie überhaupt nicht auf. Sollte das als Beleg dafür gelten dürfen, daß sich seit den fünfziger Jahren die Theologen nicht mehr für die psychologische Angstforschung interessiert haben?

Vor allem scheint mir M. Hartungs Arbeit zu zeigen, daß im interdisziplinären Gespräch von Psychologie und Theologie über die Angst die Ebene der Begegnung erst zu bestimmen wäre, um über ein Nebeneinanderher hinauszukommen; die Begegnung im Praktischen, also zwischen Seelsorger und Psychotherapeuten, genügt ja nicht; eine gemeinsame Anthropologie der Angst muß gefunden werden. Das Bedenken der Sprache könnte dafür, nach J. Scharfenberg[2], eine Grundlage sein, da die Angst ja verschlossen, stumm ist, den Kommunikationszusammenhang zu stören neigt.

Da Angst nicht ein eindeutiges Phänomen ist, sondern immer, schon in der bloßen Darstellung, so oder anders ausgelegt wird, deshalb zur Frage nach dem Menschen gehört, muß eine brauchbare Deutung der Angst von den Humanwissenschaften erarbeitet werden. Der theologische Beitrag wird zuerst die Kritik an den philosophisch unbesorgteren psychologischen Theorien sein; dazu gehört bereits die Frage, ob es bei methodisch reduktionistischen psychologischen Ansätzen bleiben darf, ob nicht vielmehr Theologie, wie auf ihre Weise auch Dichtung und Literatur, ihre interpretierende, problem-erweiternde Sicht, ihre Frage nach Sinn und übergreifendem Zusammenhang behaupten muß. Gegen die (psychologisch-methodische) Isolierung der Angst wird die Theologie darauf bestehen, Angst im seelischen Gefüge ihrer „Gegenspieler" zu beschreiben, so wie Tillich Mut und Partizipation am Sein

heranzieht, oder Ernst Bloch (und nach ihm einige Theologen) als Gegenkraft die Hoffnung, oder O. Pfister bereits die Liebe. Auch religionsgeschichtlich und kulturvergleichend, wie M. Eliade[3], wird nach dem Zusammenhang von Angst und Initiation, Annahme des Todes zu fragen sein. Die Zusammenhänge zwischen Angst und Wahn- oder Ideologiebildung müßten eine kritische Theologie brennend interessieren, ebenso wie die aus gesellschaftlicher, auch kirchlicher Interaktion und Kommunikation entstehende Angst. Damit aber befinden wir uns in jenem Bereich, der von den kritischen Anfragen der Psychologie an die Theologie bestimmt ist, wo letztere zu lernen hätte. *Lorenz Wachinger*

[1] Marianne Hartung, Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 1979. 156 S. (Urban. 647.) Kart. – Es handelt sich um eine Lizentiats-Arbeit beim Fachbereich Katholische Theologie Münster.

[2] Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit (Göttingen 1972) 172–188. – Einige weitere Vorschläge dazu in meinem Vortrag: Angst und Glaube. Zum Verhältnis von Psychologie und Theologie, in: Theologie und Humanwissenschaften (Bamberger Hochschulschriften, 4) (Bamberg 1979) 35–55.

[3] Mythen, Träume und Mysterien (Salzburg 1961) 65–87.

## Biblische Urgeschichte

Was ist der Sinn der ersten Kapitel der Bibel? Haben sie dem heutigen Menschen noch etwas zu sagen? Oder sind sie der Versuch einer noch sich in Mythen bewegenden Welt, sich auf ähnliche Weise über den Menschen Rechenschaft zu geben, wie es auch bei so vielen anderen Völkern und Kulturen geschehen ist, und dem auch der gleiche Wert zuzuschreiben ist? Eine Antwort auf diese Frage vom Standpunkt der Exegese, der Tiefenpsychologie und der Philosophie zu geben unternimmt das groß angelegte Werk von E. Drewermann, „Strukturen des Bösen“ [1].

Die dem Jahwisten (J) zugeschriebenen Kapitel Gen 2–9 sind nicht Geschichte im gewöhnlichen Sinn; sie sind mehr, gleichsam das Vorwort zur Heilsgeschichte, ja zu jeder Geschichte, sozusagen eine Wesensgeschichte der Menschheit. Sie sind also nicht eine zufällige Reihe von mythischen Bildern, sondern „eine in sich sinnvolle Entwicklungsreihe“ (I, XV), eine die letzten Gründe aufdeckende Darstellung des Menschen; denn für das damalige Denken ist das Anfängliche das Wesentliche. Gewiß benützt J dabei mit Absicht weitverbreitete, nicht nur dem semitischen Kulturkreis zugehörende Bilder und Motive.

Aber während alle diese Mythen einfach den Menschen darstellen, wie er ist und nicht anders sein kann, so sagen Gen 2 und 3 aus: Der Mensch, wie er jetzt ist, ist so nicht aus den Händen Gottes hervorgegangen; nach Kap. 2 stand er zu Gott im vertrauten Verhältnis eines Kindes zu einem liebenden Vater. Er wußte sich den Tieren wesentlich überlegen; in der Namengebung zeigt sich seine Freiheit und sein Selbstsein. Aber aus diesem Verhältnis der Vertrautheit und Nähe, durch das er sich in seinem Dasein gehalten und gesichert wußte, ist er nach Kap. 3 herausgefallen; und herausgefallen durch einen schuldhaften Abfall, durch den er Gott entfremdet wurde, dem er nur mehr mit Mißtrauen begegnet.

Dadurch hat der Mensch das Wissen um den Grund des eigenen Seins verloren. Daseinsangst wird zur grundlegenden Einstellung; auf sich selbst zurückgeworfen findet er sich dem vergeblichen Versuch ausgeliefert, sich selbst zu gründen. Mit der Entfremdung von Gott hat die Sünde auch das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen, zur Natur und zu sich selbst gestört. Die letzte Ungesichertheit des eigenen Seins wirkt sich in tiefer Angst aus. Angstvoll unternimmt der Mensch einen Versuch nach dem anderen, den die folgenden Kapitel darstellen, sich selbst den Grund des eigenen Daseins zu geben.

Aber diese Versuche, auch wenn sie nicht unmittelbar gegen Gott gerichtet sind, führen

immer wieder statt zum Heil in neues Unheil. Der Mitmensch wird zum Rivalen, den man beseitigen will (Kain und Abel); die Gründung von Städten mit ihrer Kultur hebt eine letzte Einsamkeit und Unstete nicht auf, sondern erhöht sie; das Verhältnis der Geschlechter zueinander fällt von seinem eigentlichen Sinn ab. Die Menschheit wird so schlecht, daß sie untergehen muß. Jedoch auch die neue Menschheit entgeht dem Fluch nicht. Der gewaltige Versuch, durch ein großes gemeinsames Werk, den Turmbau, das Nichtverstehen und die Zerstreuung zu überwinden, führt zur endgültigen Zerstreuung in viele, einander nicht mehr verstehende Völker. Jeder Versuch, das Paradies auf Erden ohne Gott wiederherzustellen, endet nicht nur in Vergeblichkeit, sondern in neuem Unheil.

Grundlegend und was den biblischen Bericht von allen Mythen unterscheidet, ist, daß nach J der Mensch nicht so ist, wie er sein sollte, so wie Kap. 2 ihn darstellt; daß somit die Entfremdung von Gott mit ihren unheilvollen Folgen schuldhaft, Sünde ist und nicht, wie die Mythen es darstellen, zur Natur des Menschen gehört und darum unveränderlich ist. Eine Schuld kann hingegen durch Vergebung aufgehoben und der Weg des Heils neu eröffnet werden. Das bedeutet eine von jedem Mythos wesentlich verschiedene Auffassung vom Menschen, die ihn über das bloß Naturhafte heraushebt.

Die mythischen Motive, die in Gen 2–9 anklingen und überholt werden, legen es jedoch nahe, die Frage zu stellen, ob das Bild, das J vom Menschen bietet, auch richtig ist. Es ergibt sich, daß die Übereinstimmung mit der Tiefenpsychologie rein phänomenologisch sehr weit geht. Die Mythen erweisen sich als Vergegenständlichungen menschlicher Erfahrungen. Dabei zieht der Verfasser im zweiten Band in seinen bis in die Einzelheiten gehenden Untersuchungen vor allem Freud und seine Schule, aber auch Beispiele aus der Literatur heran. Es geht in der Tat um Strukturen und Konflikte, die in jedem Menschen angelegt sind und erfahren werden. Aber bei aller Übereinstimmung sieht auch die Tiefenpsychologie in den verschiedenen Zwängen eine Folge von zur Natur des Menschen gehörenden Dispositionen des Unbewußten und im Bösen den unvermeidlichen Durchgang zur Selbstwerdung. Sie kann die Erfahrung von sittlicher Schuld nicht erklären; darum kennt sie auch keine Möglichkeit, die menschliche Urangst endgültig aufzuheben.

Schließlich wird in Band 3 auch die moderne Philosophie befragt, Kant, Hegel mit C. G. Jung und Sartre. Auch sie sehen letztlich im Bösen den notwendigen Durchgang zur Freiheit: „Es schien uns, daß sich die gesamte Dialektik Hegels eigentlich als eine Notwendigkeit des geistigen Selbstvollzugs im Felde der Angst verstehen läßt“ (III, 188). Bei Sartre wird der Mitmensch zur tödlichen Bedrohung der eigenen Nichtigkeit. Was aber notwendig ist und unaufhebbar, das kann nicht sittliche Schuld sein. Dieser Erfahrung wird nur Kierkegaard in seinen früheren Schriften gerecht; er stellt sich eben wie J auf den Standpunkt der Theologie: Der Mensch lebt in Wirklichkeit, auch wenn er es nicht weiß, in der Verzweiflung.

Somit erweist sich J als erfüllt von einer außerordentlichen Einsicht in das wahre und tiefste Wesen des Menschen und seines Verhältnisses zum persönlichen Gott, der mit keiner kosmischen Mächtigkeit zusammenfällt. Von da aus überwindet er alle Mythologie; und da Schuld vergeben werden kann, was nur ein vollkommen persönlicher Gott vermag, so können Erlösung und Heil nur von ihm kommen. Aus dem ganzen Werk ergibt sich so überzeugend die grundlegende Wichtigkeit und Bedeutung des Bezugs zu Gott für alle Bereiche des menschlichen Lebens. Nur in der richtigen Beziehung zu ihm findet der Mensch die Gründung seines Daseins und überwindet so die Angst, die ihn zu Haltungen und Taten verführt, die sich nur in Enttäuschung und Unheil auswirken können.

Das Werk ist ein Beispiel für eine fruchtbare Zusammenarbeit von Exegese, Theologie, Psychologie und Philosophie. Für alle diese Gebiete gibt es fruchtbare Anstöße. Im Licht seiner Ausführungen versteht man auch die christliche Lehre von Gott als dem Dreifaltigen

besser. Dieser Gott ist nicht nur vollkommenes Selbstsein, sondern ebenso vollkommenes Mitsein. In sich die vollkommene gegenseitige Anerkennung besitzend, bedarf er des Menschen nicht und kann ihm gerade deshalb, und nur er, unbehindert von eigenen Interessen und Rücksichten die gebührende Anerkennung aus reiner Liebe gewähren. Daß er so ist und so sich verhält, dafür ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes die Offenbarung und die Bürgschaft. *August Brunner SJ*

[1] Eugen Drewermann, Strukturen des Bösen. Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht; Bd. 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht; Bd. 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. München: Schöningh 1977 bis 1978. LXIV, 354 S.; XXXIV, 679 S.; LXVIII, 656 S. Kart. 44,–; 68,–; 68,–.

## Kardinal Faulhaber in Dokumenten

Der hier anzuzeigende 2. Band jener Aktensammlung über das Wirken des Münchener Erzbischofs und Kardinals [1], dessen erster 1975 erschienen und in dieser Zeitschrift durch Burkhart Schneider besprochen worden war (194, 1976, 273–275), umfaßt die Zeit von der anstehenden Saarabstimmung im Januar 1935 bis zur ersten bayerischen Bischofskonferenz nach der Niederlage Hitler-Deutschlands im Juni 1945, also ein gutes Jahrzehnt spannungsgeladener bayerischer, deutscher und allgemeiner Kirchengeschichte. Auf 1084 Seiten bietet der durch seine bisherigen Veröffentlichungen bereits bestens ausgewiesene Bearbeiter, Ludwig Volk, nicht weniger als 556 Dokumente im Wortlaut, welche auf 504 Nummern verteilt sind, die im wesentlichen alle, von neun abgesehen, aus dem Nachlaß Faulhabers ediert werden. Stücke von geringerer Bedeutsamkeit findet man darüber hinaus in den zahlreichen Anmerkungen, die überdies die Texte kommentieren und die darin vorkommenden Personen kurz aufschlüsseln, wozu vom Bearbeiter neben gedruckten Quellen und Literatur unediertes Quellenmaterial aus neun Archiven staatlicher und kirchlicher Provenienz herangezogen wurde. Ein ausführliches Literatur- und Quellenverzeichnis, ein Verzeichnis der Abkürzungen und Siglen, eine Tabelle der Teilnehmer der Freisinger Bischofskonferenz von 1935 bis 1945 sowie ein chronologisches Dokumentenverzeichnis leiten den voluminösen Band ein, ein allerdings nicht ganz vollständiges chronologisches Register aller im Text oder in den Anmerkungen wörtlich wiedergegebenen oder erwähnten datierbaren Schriftstücke, ein mehr als 60 Seiten umfassendes Personen-, Orts- und Sachregister sowie eine Liste von Druckfehlern zu Band I beschließen ihn.

Von den bereits genannten 556 Dokumenten stammen gut die Hälfte, etwa 296 (ohne die Protokolle der bayerischen Bischofskonferenzen), von der Hand Faulhabers oder tragen zumindest seinen Namen als Urheber, während der übrige Teil in der Regel Passivkorrespondenz bildet. Auch die Überlieferungsgeschichte dieser Dokumente ist nicht einheitlich: Teils handelt es sich um Entwürfe Faulhabers von eigener Hand, teils um Ausfertigungen, die in seinem Auftrag geschahen, teils um bloße Abschriften, die der Kardinal in der Regel paraphierte oder sonstwie mit persönlichen Bemerkungen versah und damit nostrifizierte, oder um Originale von Schreiben, die an ihn gerichtet worden waren. All dies ist vom Bearbeiter in jedem Fall geklärt und mit wünschenswerter Deutlichkeit jedem Dokument in einer Vorbemerkung vorangestellt.

Ihrer literarischen Gattung nach stellen die Dokumente Faulhabers natürlich ebenso keine Einheit dar. Neben dem einfachen Privatbrief stehen hochoffizielle Schreiben an Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Minister, Parteigrößen, Regierungsstellen; es finden sich Konferenz- und Gedächtnisprotokolle neben Aufzeichnungen persönlicher oder amtlicher Art, gefolgt von Referaten, Mitteilungen, Erlassen, Hirtenschreiben, Predigten und Richtigstellungen, um nur die wichtigsten Unterschiede anzudeuten. Auch die zeitliche Dichte dieser Dokumente unterliegt erheblichen Schwankungen.

Während das Jahr 1937 mit 60 Aktionen Faulhabers in dem Band vertreten ist, das Jahr 1936 mit 51, 1935 mit 35, sinkt die Zahl der wiedergegebenen Quellen Faulhabers für 1938 auf 33, für 1939 gar auf 13 (ebenso für 1943 und 1944), um mit 1945 den Tiefstand von nur 7 zu erreichen. Hier hätte man allerdings gerne gewußt, ob die wiedergegebenen Dokumente in adäquater Relation zum Gesamtbestand des Faulhaber-Nachlasses stehen und damit eine erhebliche Verminderung des Aktionsradius von Faulhaber für die späteren Jahre andeuten – sei dies nun gesundheitlich, altersmäßig oder kirchenpolitisch bedingt – oder ob dies in anderen, mehr zufälligen Umständen begründet ist.

Was den *Inhalt* der wiedergegebenen Dokumente betrifft, kann dieser natürlich nicht, auf wenige Zeilen reduziert, hier vorgeführt werden. Es soll vielmehr lediglich der Versuch gemacht werden, einige bedeutsame Sachgruppen und Vorgänge anzusprechen, welche aus der Dokumentensammlung deutlich werden. Wenn ich richtig sehe, stehen folgende Anliegen im Vordergrund der Überlegungen des Erzbischofs: die Frage der Legitimität des Dritten Reiches, die für Faulhaber wider Erwarten schnell gelöst war (Bd. I, Nr. 279 und das dort in Anm. 3 genannte Dokument bei Stasiewski, Nr. 283, 286, 296, 297), hatte für ihn und die von ihm vertretene Auffassung zuweilen recht eigenartige Folgen: so etwa bei der Würdigung Hitlers als Reichskanzler und Staatsmann (Nr. 572) oder anläßlich des 20. Juli 1944 (Nr. 940); seine Bemühungen um Geltung und Durchsetzung des 1933 abgeschlossenen Reichskonkordats sowie des 1924 zustande gekommenen Bayerischen Konkordats und der damit verbundenen Freiheit der Kirche im öffentlichen und privaten Bereich (also auch im Bereich der Jugendbünde und katholischen Arbeitervereine); der Schulkampf in seinen verschiedensten Schattierungen, angefangen von den Bemühungen um die Erhaltung der Bekenntnisschule im allgemeinen und der klösterlichen Lehrkräfte für die höheren Lehranstalten und Volksschulen im besonderen, bis hin zum Kampf um die Fortdauer des Religionsunterrichts und seiner Erteilung durch Geistliche, um Beibehaltung des Schulgebets und der Kruzifixe in den Schulräumen; Theologenausbildung trotz Arbeits- und Militärdienst; Errichtung von HJ-Gruppen in Priesterseminaren und Konvikten; Beschränkung und teilweise Aufhebung von staatlichen Hochschulen oder Fakultäten, von kirchlichen Seminaren und Ordenshäusern; seelsorgliche Betreuung der im Krieg eingezogenen Geistlichkeit und des Nachwuchses; Antisemitismus und seine Folgen; Fragen der Euthanasie.

In all diesen Belangen war Faulhaber nicht nur als Ortsbischof der „Hauptstadt der Bewegung" gefordert, sondern als Metropolit der südbayerischen Kirchenprovinz und als Vorsitzender der gesamtbayerischen Bischofskonferenz, darüber hinaus als führendes Mitglied des deutschen Episkopats, dessen kirchenpolitische Linie keineswegs von Anfang an über jeden Zweifel erhaben war und dessen Einheitlichkeit keineswegs immer durchgehalten werden konnte. Faulhabers führende Position im Rahmen des Gesamtepiskopats kam nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß seine Entwürfe weitgehend zur Grundlage jener Denkschrift und jenes Briefs wurden, die durch ihn 1935 im Anschluß an die gemeinsame Konferenz des deutschen Episkopats an Hitler gerichtet und in München an Staatssekretär Dauser übergeben wurden (Nr. 482 und Anm. 6, Nr. 484–486, 488–493). Auch 1937 hatte Faulhaber das erste und entscheidende Referat der Fuldaer Konferenz (Nr. 602 und Anm. 5). Nicht weniger kommt Faulhabers markante Stellung in der Öffentlichkeit darin zum Ausdruck, daß Hitler gerade ihn zu sprechen wünschte (Nr. 516 Anm. 4). Die freilich erst mit erheblicher Verzögerung zustande gekommene Unterredung am 4. November 1936 auf dem Obersalzberg dürfte keinen der beiden Gesprächspartner vollauf befriedigt haben. Das dreistündige Gespräch, über das der Erzbischof einen ausführlichen Bericht verfaßte (Nr. 572), der nur einem ganz kleinen Personenkreis zugänglich gemacht wurde, hat zwar die Fronten geklärt und Gemeinsamkeiten in der notwendig erachteten Bekämpfung des Bolschewismus hervortreten lassen. Dennoch verfielen die von Faulhaber initiierten gemein-

samen Hirtenbriefe sowohl der bayerischen als auch der deutschen Bischöfe (vgl. Nr. 576, 579, 583, 585, 590, 592, 595) teilweise der Beschlagnahmung (vgl. Nr. 597, 599 und Anm. 2, 602, 610, 611), weil diese gleichzeitig herbe Kritik an den Praktiken des NS-Regimes übten.

Die besondere Stellung, die Faulhaber auch von römischer Warte aus zugebilligt wurde, fand einen bezeichnenden Ausdruck in der offenkundig nur an ihn ergangenen Aufforderung, einen Entwurf für ein an die Katholiken Deutschlands zu richtendes päpstliches Wort der Weisung und Tröstung zu verfassen, worum die nach Rom an das Krankenlager Pius' XI. gerufenen Kardinäle und Bischöfe gebeten hatten (vgl. Nr. 600, 608, 609, 627), aus welchem Entwurf schließlich die päpstliche Enzyklika „Mit brennender Sorge" erwuchs, eine Abrechnung mit dem Nationalsozialismus und seiner Ideologie, die wegen ihrer positiven Formulierung weit über den katholischen Teil Deutschlands hinaus Beachtung fand; auch hierfür bringt die Quellensammlung Belege (Nr. 622–625 mit Anmerkungen). Von nicht geringerem Gewicht sind freilich jene Dokumente, die über die näheren Umstände der Verlesung des päpstlichen Schreibens und über die Gegenmaßnahmen des Staats Kunde geben. Sie machen deutlich, daß man zwar die Bischöfe weitgehend ungeschoren ließ, aber die Drucker desselben ihrer wirtschaftlichen Existenz beraubte (s. bes. Nr. 621, 625, 626) – ein Umstand, der für spätere Aktionen des Episkopats immer neu zu bedenken war. Gleichwohl hat es der Kardinal nicht unterlassen, persönlich seinen Diözesanklerus über entscheidende Fragen klar zu unterrichten (vgl. z. B. Nr. 463, 639, 639 a, 650, 683 und Anm. 1, 686, 910, 948, 953, 959 u. ö.), die Verantwortung für die Herausgabe von Predigten und Hirtenworten eindeutig auf sich selbst zu nehnen (vgl. z. B. Vorbemerkung zu Nr. 704, 706, 780, 823, 853, 869, 909, 936) und Hirtenworte gegebenenfalls auch persönlich von der Kanzel zu verlesen (vgl. Nr. 619 f., 622, 875 f., 881). Damit gab Faulhaber zweifellos Proben eines Muts, der nicht zu allen Zeiten und nicht in allen Fällen im deutschen Episkopat der damaligen Zeit selbstverständlich war.

Freilich: die Vielzahl der von ihm ausgegangenen oder zumindest initiierten Proteste, Einsprüche und Widerreden, die trotz ausführlicher sachlicher Begründung meist nicht und wenn, dann verharmlosend und verneinend beantwortet wurden, lassen den Münchener Erzbischof auf weite Strecken hin als Kämpfer auf verlorenem Posten gegenüber dem totalitären Staat erscheinen. Der nach außen hin ungebrochen erscheinende Gleichmut, mit dem Niederlage um Niederlage ebenso ertragen wurde wie Anpöbelung auf offener Straße (vgl. Nr. 582 Anm. 4) oder der Sturm auf das erzbischöfliche Palais (Nr. 752/I–II, 755), nötigen nicht minder Respekt ab vor seiner Persönlichkeit wie die Tatsache, daß gegen Faulhaber nicht weniger als dreimal wegen der Eröffnung eines Sondergerichtsverfahrens Schritte eingeleitet, dann aber wieder abgeblasen wurden[2], und er noch im Sommer 1944 (in Zusammenhang mit dem 20. Juli) ein Gestapo-Verhör über sich ergehen lassen mußte (Nr. 942).

Selbstverständlich würde man aus heutiger Sicht da und dort die eine oder andere Formulierung des Erzbischofs lieber nicht lesen oder wünschen, daß sie nicht geschrieben worden wäre, weil sie Zeugnis gibt von der Anfälligkeit auch großer Geister an den Zeitgeist, so z. B. der Bericht Faulhabers über seine Begegnung mit Hitler (Nr. 572) oder seine Beurteilung des Attentats vom 20. Juli 1944 (Nr. 940, 942, 945). Sicher hätte auch da und dort ein noch deutlicheres Wort gesprochen werden können oder gar gesprochen werden sollen, wie es etwa in der Frage der Euthanasie oder der Verbrechen in den Konzentrationslagern der Bischof von Münster getan hatte. Die Dokumentation zeigt also auch hier völlig ungeschminkt den wirklichen Michael Faulhaber, nicht ein Wunschbild, das Teile einer Generation sich von ihm machten. Insofern ist das Quellenwerk Volks nicht nur ein wertvoller, unersetzlicher Beitrag zur Geschichte der Zeit und der in ihr handelnden Personen (etwa zum Breslauer Kardinal Bertram oder dem Berliner Nuntius Orsenigo, die in noch klarerem Licht als bisher erscheinen), sondern auch ein Beitrag zum Persönlichkeits-

bild eines Mannes, der aus einer anderen Welt zu kommen schien und doch so sehr den Problemen der Zeit sich zugewandt wußte, daß er unter der Devise „vox temporis vox Dei" sein Bischofsamt angetreten hatte.

Neben der Aktiv- und Passivkorrespondenz Faulhabers enthält die Edition noch zahlreiche Dokumente aus dem Nachlaß Faulhabers, deren unmittelbarer Adressat der Kardinal nicht gewesen ist, so etwa Schreiben des Ordinariats München, Pacellis an Bertram, Galens an Bertram, Wagners an die bayerischen Kreisregierungen, Buchwiesers an Frick, Denkschriften Galens, Gutachten Cunos usw. Die Aufnahme solch unbekannter Dokumente in die Quellensammlung ist begrüßenswert, weil der Nachwelt damit die Möglichkeit eröffnet wird, zu erfahren, welchen Informationsstand der Kardinal zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Frage hatte. Man kann sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, daß im Hinblick auf die nicht geringe Zahl der nicht wiedergegebenen Faulhaber-Dokumente, für die auf andere Editionen verwiesen werden muß, des Guten zuviel getan wurde. So brisant im Einzelfall diese zusätzlichen Dokumente auch sein mögen (wie etwa die Berichte des Ausschusses für Ordensangelegenheiten aus den Jahren 1941/42), sie ersetzen – aus der Sicht der Benützer der Edition – keineswegs echte „Faulhaberiana" wie etwa die Entwürfe zur Denkschrift von 1935 oder zum Brief an Hitler oder zur päpstlichen Enzyklika „Mit brennender Sorge", um nur einige Desiderate herauszugreifen, für die auf andere Editionen verwiesen wird. Man hätte sich von seiten der Herausgeberschaft größere Klarheit in der Disposition der einzelnen Editionen gewünscht, vor allem aber den Verweis echter „Faulhaberiana" aus den Bänden B. Stasiewskis[3] und D. Albrechts[4] in die gesonderten Faulhaber-Bände. Sieht man von dieser – allerdings nicht unerheblichen – Benützungserschwernis ab, die freilich nicht dem Bearbeiter angelastet werden darf, kann man das Urteil B. Schneiders über den ersten Band durchaus wiederholen: „Die Edition entspricht allen Anforderungen und Erwartungen, die man an ein derartiges Unternehmen stellen kann" (a. a. O. 273). Den von L. Volk in Aussicht gestellten dritten Band, die Nachkriegsjahre 1945 bis 1952 umfassend, wird man mit Spannung erwarten dürfen.

*E. M. Buxbaum*

[1] Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917 bis 1945. Bearb. v. Ludwig Volk. Bd. 2: 1935–1945. Mainz: Grünewald 1978. XXXVI, 1170 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. A 26.) Lw. 196,–.

[2] O. Gritschneder, Priester vor dem Sondergericht München, in: Beitr. z. altbayer. Kirchengesch. 32 (1979) 124–127.

[3] Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, bisher 3 Bde. (Mainz 1968, 1976, 1979).

[4] Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der deutschen Reichsregierung, 2 Bde. (Mainz 1965, 1969).

# BESPRECHUNGEN

## Kirche und Gesellschaft

NELL-BREUNING, Oswald von: *Soziale Sicherheit?* Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung. Freiburg: Herder 1979. 294 S. Kart. 34,–.

Mit dieser Sammlung von Aufsätzen (z. T. in dieser Zeitschrift erstveröffentlicht) nimmt der nunmehr 90jährige Altmeister der Katholischen Soziallehre zu vier hochaktuellen Fragekomplexen Stellung, nämlich zur sozialen Altersvorsorge, zur Mitbestimmung, zur Grundwerte-Diskussion und zum Auftrag der (katholischen) Kirche im politischen und sozialen Raum.

Seine seit 1955 immer wieder erhobene Forderung (16 Einzelbeiträge!) nach einer wirklich durchgreifenden und innerlich folgerichtigen *Reform der Rentenversicherung* gab dem Buch den Titel. Der Grundgedanke kann hier nur skizziert werden. Eine solche Reform würde auch die dritte, nachfolgende Generation in den „Generationenvertrag" einbeziehen, würde der Zahlung von „Kindergeld" („über Abschläge bei den Rentenversicherungsbeiträgen) eine solide theoretische Grundlage geben, würde die Gefahren eines politischen Mißbrauchs des Versicherungssystems durch die Parteien (Wahlgeschenke!) ausschalten und Ordnung in den völlig undurchsichtigen Wirrwarr der Rentengesetzgebung bringen. Der Vorschlag erscheint einleuchtend, aber vielleicht ist er zu anspruchsvoll, als daß er von einer unserer politischen Parteien aufgegriffen würde. Immerhin verdiente er es, angesichts der bevorstehenden Bundestagswahl wenigstens ernsthaft diskutiert zu werden.

Die *Mitbestimmungsfrage* geht der Autor von grundsätzlichen Erwägungen über eine „Ontologie des Unternehmens" her an. Die Überlegungen einer Studiengruppe zu einer eigentlichen „Unternehmensverfassung" werden hier noch einmal wiedergegeben.

Auch an der Debatte um die sogenannten *„Grundwerte"*, was sie sind und wer für ihre Sicherung die Verantwortung trage, hat v. Nell-Breuning sich maßgeblich beteiligt, zunächst allerdings hinter den Kulissen. Seine hier zusammengefaßten Ausführungen könnten eine gewisse Klärung in diese immer noch wirre Diskussion bringen.

Schließlich macht sich der Autor noch Gedanken zur spezifischen *Sendung der Kirche* im sozialen und politischen Bereich. Auf Grund subtiler Unterscheidungen glaubt er, vor manchen Mißverständnissen einer „politischen Theologie" oder Befreiungstheologie warnen zu müssen, ohne daß er deren Anliegen aufgeben würde, nämlich die Überwindung der Unterdrückung der Menschen.

Ein so wichtiges und inhaltsreiches Werk hätte es verdient gehabt, auch in drucktechnisch einwandfreier Form auf den Markt zu kommen. Im Verlag Herder wird man sich fragen müssen, ob der verwendete unschöne Composersatz dem eigenen Anspruch und Ansehen gerecht wird. *W. Kerber SJ*

DAVID, Jakob: *Orientierungen.* Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. v. F. Furger. Freiburg/Schweiz: Imba 1979. 208 S. Fr. 19,80.

Zur Vollendung des 75. Lebensjahrs ihres Gründers und langjährigen geistlichen Führers J. David SJ bringt die (schweizerische) Vereinigung christlicher Unternehmer (VCU) diese Festschrift heraus, die außer der von seinem Nachfolger im Amt beigesteuerten Einführung „statt eines Vorworts" (7–10) ganz aus eigenen früheren Veröffentlichungen Davids besteht. Was *Furgers* Einführung dem Jubilar nachrühmt, „Kontakt- und Gesprächsfähigkeit, Geduld, konzilianter Humor gepaart mit klarer Zielsetzung" (8), wird durch die 18 hier wiederabgedruckten Aufsätze überzeugend belegt. Der Buchtitel spielt auf die Halbmonats-

zeitschrift „Orientierung" an, deren Schriftleitung David angehört; treffender als mit diesem einen Wort könnte man das, worum es David bei all seinen Beiträgen geht, gar nicht ausdrücken. Die 18 Beiträge bilden drei Gruppen: Grundfragen (13–80), Wirtschaft und Gesellschaft (81–133) und Lebensfragen (135 bis 202); der an die Spitze dieser letzten Gruppe gestellte Beitrag „Was können, was müssen wir glauben" (136–143) ist in seiner Art ein Meisterstück und mehr als jeder andere charakteristisch für seinen Verfasser. Die Art, wie David es sagt, gestattet ihm, auch äußerst heikle Fragen anzusprechen und seinen Hörern und Lesern, wo es not tut, auch höchst unangenehme Dinge zu sagen, die sie keinem anderen so leicht abnehmen würden. Ein Büchlein, das man mit Nutzen und Vergnügen liest.

*O. v. Nell-Breuning SJ*

Kabermann, Friedrich: *Die Jesus-Falle.* Der sanfte Krieg der Sekten. Hamburg: Hoffmann und Campe 1979. 326 S. Kart. 24,–.

Der Verlag wirbt für das Buch mit hochtönenden Worten: „Ist der Sieg der Sekten noch zu stoppen? Bricht auch bei uns das religiöse Chaos aus? Dann gnade uns Gott. Aber welcher Gott? Viel wurde über die religiösen Multis geschrieben, doch die geistige Herausforderung nahm bisher niemand an. Staat, Kirchen und Gesellschaft scheinen hilfloser denn je. Hier springt das Buch in die Bresche . . ." Gerade angesichts solcher Verheißungen: Das Buch enttäuscht restlos. Ist es vom Autor auch als „Streitschrift" (15) verstanden, als Werk eines „theologischen Laien" (18), das angeblich „dokumentarisch Teile mit bisher kaum bekanntem Informationsgehalt" (16) einarbeitet, so bleibt dennoch der Leser in seinem zwiespältigen Urteil hängen: Wo das Anliegen des Autors ernst gemeint scheint, stört ihn der saloppe Jargon, wo eine philosophierende Sprechweise Aufmerksamkeit weckt, enttäuscht die mäßige „Anstrengung des Begriffs" (Hegel). Kabermann stellt drei Jugendsekten (die Scientology Church, die Children of God, die Mun-Sekte) dar, indem er vorliegende Literatur von Fr. W. Haack, R. Hauth, L. Zinke, Chr. Evans u. a. weiterverarbeitet. In diesen Jugendsekten entdeckt er als Grundproblem die „Jesus-Falle". Sie ist „keine Erfindung unserer Zeit. Es gibt sie seit dem Fall Jesus; sie stellt seine Kehrseite dar und fordert daher ständig zur denkenden Einkehr und Umkehr auf. Wir sitzen nicht nur alle in der Jesus-Falle, sondern die Jesus-Falle sitzt auch in uns" (15). Dieses Wortspiel wird dann aufgelöst (mittels eines naiven Bibelverständnisses) durch die Forderung nach einer „humanen Christologie", „die den Menschen-Sohn aus Nazareth im Horizont seiner Glaubenserfahrung zur Sprache zu bringen versucht – diesseits und jenseits der metaphysisch-‚göttlichen' Tradition von Kirche und Theologie" (19); denn die Lehre von der Gottheit Christi sei dem Despotismus förderlich (19, 253). Es wird ferner aufgelöst durch die Forderung, den Dualismus zu überwinden; denn die Kirchen verhinderten die Selbstverwirklichung des Menschen (48, 317). Was Kabermann im Rückgriff auf Kant, Nietzsche, Dostojewski dagegen anzubieten hat, bleibt in gequälter Neo-Metaphysik stecken und endet im Angriff auf die (ihm wohl unbekannte) traditionelle Theologie (307) und die Kirchen (82, 316). Da der Autor auch in diesem Fall sein Wissen aus Sekundärliteratur bezieht, sind seine Kenntnisse über Kirchenväter, moderne Exegese und Theologie nur als dürftig zu bezeichnen. Eine ernste Auseinandersetzung mit deren Fragestellungen und Problemen wird nirgends sichtbar. Trotz bester Absichten, die Kabermann gehabt haben mag – aufgrund der Klischees, der vagen Andeutungen, der geistreichen Wortspiele eher ein Buch für eine unverbindliche Party-Unterhaltung, aber keine Schrift, in der die Probleme junger Menschen von heute ernst genommen werden. Ein ärgerliches Buch!

*R. Bleistein SJ*

Bergerre, Max: *Ich erlebte vier Päpste.* Ein Journalist erinnert sich. Freiburg: Herder 1979. 229 S. Lw. 28,50.

Der Verfasser war mehr als dreißig Jahre hindurch Korrespondent der französischen Nachrichtenagentur „Agence France Presse" beim Vatikan und dort auch lange Zeit Vor-

sitzender der Vereinigung der Auslandspresse. Seine Erinnerungen gliedert er nach den vier Päpsten Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI., die er alle erlebte. Schon in diesem Gliederungsprinzip wird deutlich, wie sehr er den jeweiligen Papst als das eigentliche Zentrum seiner journalistischen Tätigkeit ansah. Der Text des Buchs bezeugt die große Verehrung, die der Verfasser den Päpsten entgegenbringt. Es ist nicht unbedingt Hofberichterstattung, was nach der französischen Ausgabe von 1978 nun auch dem deutschen Leser angeboten wird. Aber häufig kommen Bergerres Erzählungen dieser Art von Journalismus sehr nahe, zumal er ständig bestrebt ist, die Päpste gegen alle Vorwürfe zu verteidigen. Er versucht nicht zu analysieren oder Hintergründe aufzuzeigen, sondern berichtet in einem lockeren Plauderton von Erlebnissen, die sich eher am Rand des kirchlichen und kirchenpolitischen Geschehens abspielten. Gelegentlich übernimmt er unkritisch Meldungen, die zwar im „Osservatore Romano" erschienen, aber deswegen noch nicht der Wirklichkeit entsprechen müssen, wie etwa den Hinweis auf die Bibliothek Papst Pius' XII., die von drei deutschen Jesuiten als Bibliothekaren betreut worden sein soll (34 f.). Ein so guter Kenner der römischen Verhältnisse wie Bergerre weiß sicher, daß diese drei Jesuiten alles andere taten, als beim Papst bibliothekarisch zu arbeiten. *W. Seibel SJ*

## Theologie

Albert, Hans: *Das Elend der Theologie.* Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng. Hamburg: Hoffmann und Campe 1979. 235 S. Kart. 22,–.

Der „Fall Küng", konkret der Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis durch die katholische Amtskirche, kann leicht den Blick für die Tatsache verstellen, daß der Tübinger Theologieprofessor nicht nur innerkirchlichen Angriffen und Verdächtigungen ausgesetzt ist, sondern auch aus der agnostizistisch-atheistischen Ecke vehementen Widerspruch erfährt. „Das Elend der Theologie" nennt der in Mannheim dozierende Professor für Soziologie und Wissenschaftslehre Hans Albert seine Entgegnung auf Küngs Buch „Existiert Gott?" und läßt mit dieser Formulierung schon erkennen, daß er von Küngs Überlegungen zum Aufweis der Existenz Gottes nichts hält. Wer Hans Alberts „Kritischen Rationalismus" kennt, wem insbesondere seine Abneigung gegen jede Form theologischer Argumentation bereits vertraut ist, wird über diese Feststellung natürlich nicht überrascht sein und gar nichts anderes erwarten dürfen als die Anklage, Küng habe – wie das halt bei Theologen so üblich ist – aus vorgefaßtem Interesse heraus die grundsätzlich fehlbare menschliche Vernunft nicht nur überstrapaziert, sondern auch mißbraucht. Naivität und leichtsinniger Umgang mit Existenz-Postulaten sind noch die harmlosesten Vorwürfe Alberts an die Adresse von Hans Küng. Auch die Bescheidung, die Aussage der Existenz Gottes nur als eine Hypothese zu betrachten und zu behandeln, würde Albert noch durchgehen lassen, wenngleich er es nicht versäumt, in einer Anmerkung auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die der Theologie durch eine solche Auffassung entstehen müßten. Aber Küng will ja Gott nicht als bloße Hypothese gelten lassen, sosehr dies einer wohl weitverbreiteten Mentalität des heutigen Menschen entsprechen mag. Nein, Küng will die tatsächliche Existenz Gottes als die notwendige Bedingung der Möglichkeit der fraglichen Welt aufweisen, auch wenn er sich dessen bewußt ist, daß ein solcher Aufweis der Existenz Gottes nicht im Sinn eines neuzeitlichen Beweises zwingend einleuchtend geführt werden kann. Das geleistet zu haben spricht Albert Küng jedoch eindeutig ab. Warum?

Zunächst einmal analysiert Albert, auch Bezug nehmend auf Küngs Werk „Christ sein", die Argumentationsweise des Theologieprofessors. Mit dem Seziermesser eines in Logik und Kritik trainierten Verstands legt Albert in beachtlicher und anerkennenswerter

Weise das Skelett der Küngschen Beweislinie vor, die, wie der Autor meint, durch Küngs Ausschmückungen und einen unnötigen Wortschwall zu leicht verdunkelt wird. Dann setzt die Kritik ein, die sich auf zwei wesentliche Punkte konzentriert. Einmal definiert Küng den in seiner Existenz erst noch zu beweisenden Gott so, daß dieser die Erfüllung der insgeheimen Wünsche des Menschen nach einer werthaften, sinnvollen, begründeten Welt wäre. Da Küng aber, so jedenfalls sein Kritiker, schon von vornherein ein Grundvertrauen des Menschen in die Wirklichkeit postuliert, kann dieses Grundvertrauen dann natürlich auch nur durch die tatsächliche Existenz Gottes möglich und gerechtfertigt sein. Albert nennt das Vorgehen Küngs in Anlehnung an Kolakowski „Alternativ-Radikalismus" oder eine „Erpressung mit der einzigen Alternative", d. h.: dem Glauben an Gott wird als Alternative letztlich nur ein (von Küng auch noch überzeichneter) Nihilismus entgegengestellt, während Albert neben dem Glauben an Gott und einem radikalen Nihilismus durchaus noch andere Weisen der Daseinsbewältigung zu kennen glaubt.

Der zweite Haupteinwand gegen Küngs Gottesaufweis entspringt unmittelbar einer Grundüberzeugung des Kritischen Rationalismus, nämlich der Verwerfung jeden Begründungsdenkens. Konkret und auf die Gottesfrage bezogen: Selbst wenn es Gott als Urgrund der Welt gäbe, so müßte sich nach Albert der so Argumentierende fragen lassen: „Und wie ist dieser Urgrund begründet?" Für Albert braucht alles, was ist, einschließlich Gottes selbst, offensichtlich eine Ursache. Daß unter diesem Postulat ein Aufweis der Existenz Gottes unmöglich wird und zu einem sinnlosen Unterfangen ausartet, versteht sich von selbst.

Hans Albert hat in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Hans Küng Fragen gestellt, an denen die Theologie nicht achselzuckend vorbeigehen kann. Wieweit es dem Autor gelungen ist, die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott zu widerlegen, muß der Leser entscheiden, dem freilich zur Lektüre des hier angezeigten Buchs philosophische Grundkenntnisse dienlich und distanzierte Kritikfähigkeit nützlich wären.

*K.-H. Weger SJ*

*Helft dem Menschen glauben.* Bd. 1: Vom Zeugnis der Christen – eine Ermutigung. Hrsg. von der Katholischen Glaubensinformation Frankfurt unter Mitwirkung der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz. Frankfurt: Knecht 1979. 94 S., Abb. Kart. 9,80.

In einer Welt des Pluralismus und der fortschreitenden Entfremdung vieler Menschen von der Kirche überfällt auch gläubige Christen oft Resignation. Ihr Schweigen in der Öffentlichkeit treibt dann den Glauben und die Gläubigen selbst immer mehr in das gesellschaftliche Abseits. Gegen Resignation und Isolation wendet sich dieser Band, dessen Praxisbezug auf jeder Seite festzustellen ist. Er wird herausgegeben von der seit Jahren tätigen „Katholischen Glaubensinformation Frankfurt" und stellt den ersten Band einer Reihe dar, dem noch weitere folgen sollen zu den Themen: Weitergabe des Glaubens in besonderen Situationen, Weitergabe des Glaubens in der Familie, Weitergabe des Glaubens in der Gemeinde. Dem vorliegenden Band „geht es um die Ermutigung, den Glauben weiterzusagen, und um die Begründung des Glaubens". In vier Kapiteln wird dargelegt, wer der Adressat des Zeugnisses ist, wie sich der Glaubenszeuge selbst sieht, warum der Glaube überhaupt zu bezeugen ist und was Mitte des Glaubens ist.

Der Band versteht sich als Arbeitsbuch und lädt den einzelnen wie Arbeitsgruppen immer wieder ein, das Vorgetragene zu reflektieren und auf die jeweilige persönliche Situation anzuwenden. Das Buch will (wie die ganze Reihe) „ermutigen und befähigen, die Freude des Glaubens weiterzugeben und zu bezeugen". Es wird dieses Ziel gewiß erreichen – nicht zuletzt seiner prägnanten Sprache und seiner guten graphischen Gestaltung wegen.

*R. Bleistein SJ*

## Psychologie

STICH, Helmut: *Kernstrukturen menschlicher Begegnung.* Ethische Implikationen der Kommunikationspsychologie. München: Johannes Berchmans 1977. 314 S. (Pullacher Philosophische Forschungen. 12.) Kart. 58,–.

Vorliegende Dissertation versucht, aus der amerikanischen Psychotherapieforschung, wie sie von C. Rogers begründet und vor allem von R. Carkhuff und seiner Forschungsgruppe weiter ausgebaut wurde, die empirischen Grundlagen für die katholische Ethik der „Höchstverwirklichung" des Menschen zu gewinnen. Es geht dem Verfasser um die Frage, welche unserer mitmenschlichen Verhaltensweisen für den anderen hilfreich sind und inwieweit sich daraus eine moraltheologische Verpflichtung zu solchem Verhalten ableiten läßt. Bei der Erforschung der psychotherapeutisch wirksamen Variablen scheint sich zu bestätigen, daß die Fähigkeit des Therapeuten, zum Patienten eine tiefe Beziehung herzustellen, für den Gesundungsprozeß des Patienten von größerer Bedeutung ist als sein akademisches Fachwissen. Analoges gilt auch für nicht-therapeutische Situationen, etwa für die Beziehung Lehrer – Lernender. Insofern hat Carkhuffs Standpunkt, die Kriterien der erfolgreichen Therapie seien immer auch zugleich die Kriterien des erfolgreichen menschlichen Zusammenlebens – und umgekehrt –, und menschliche Beziehungen im allgemeinen und therapeutische Beziehungen im besonderen hätten entweder eine aufbauende oder eine schädigende Wirkung auf den Partner, vieles für sich. Es ist nicht verwunderlich, daß Stich ihn zum Ausgangspunkt seiner moralpsychologischen Überlegungen macht.

Stich gibt eine ausführliche Darstellung der Therapieforschung. Er unterscheidet zwischen Responsivdimensionen kommunikativen Verhaltens, die vor allem dem Aufbau einer tragfähigen mitmenschlichen Beziehung dienen, und den Initiativdimensionen, durch die vor allem Veränderung beim anderen bewirkt werden soll. Als Responsivdimensionen nennt er „einfühlendes Zuhören", „gefühlsmäßig offenes Reden über das gegenwärtig als entscheidend Erfahrene" (sonst oft Selbstexploration genannt), „Respekt für den Mitmenschen in nicht-vereinnahmender Wärme", „Echtheit" und „Konkretheit". Zu den Initiativdimensionen zählt er „tiefes Sich-Einlassen mit dem anderen", „Konfrontation", „Ich-Du-Unmittelbarkeit in der Gegenwart", „Machtausübung und Überredungskunst", das Ansprechen religiöser Erfahrung im therapeutischen Prozeß. Der Verfasser ist sich bewußt, daß sich diese Dimensionen oft nur logisch unterscheiden lassen, in der Praxis jedoch oft implizit mitverwirklicht werden. Nie unterläßt er es, die Allgemeinbedeutung der einzelnen Dimensionen für das alltägliche menschliche Zusammenleben, besonders zur Prophylaxe gegen das Anwachsen neurotischer Störungen, herauszustellen. Diesem Zweck dienen wohl auch die häufigen Zitate aus der Bibel, vor allem aus den Evangelien. Ein Exkurs ist dem Zusammenspiel von Gefühl, Wille und Verstand gewidmet. Stich macht sich dabei die Theorie von M. Arnold zu eigen und setzt sich mit A. Ellis und neueren Formen des Behaviorismus kritisch auseinander.

Die Darstellung beeindruckt durch die Fülle des verarbeiteten psychologischen Materials. Dem Psychologen und psychologisch Interessierten bietet sie einen umfassenden Überblick über Anliegen und Forschungen der sogenannten humanistischen Psychologie. Dem Theologen mag diese Richtung der Psychologie wegen ihres anthropologischen Ansatzes als Gesprächspartner besonders willkommen sein. Stichs Analysen biblischer Texte könnten dazu anregen, eine wichtige Dimension im Handeln Jesu neu zu entdecken. Schließlich gibt die Therapieforschung durch die Analyse des Kommunikationsverhaltens wichtige Anstöße für eine Ethik der Mitmenschlichkeit, die, weil sie auch die mitmenschliche Beziehung einbezieht, mehr sein muß als eine Lehre von den Pflichten gegenüber dem Nächsten.

Stich berücksichtigt in seinen Darlegungen die von Bateson, Haley, Watzlawick und anderen entwickelte Kommunikationspsycholo-

gie nicht. Daher kann das Buch nicht halten, was sein Untertitel verspricht. Die Beschränkung auf den Ansatz von Rogers und Carkhuff erscheint legitim. Die Analyse des Idealtypus therapeutischen und pädagogischen Verhaltens kommt der Absicht des biblisch orientierten Moraltheologen entgegen, das Verhalten Jesu, wie es in den Evangelien als Ideal christlicher Vollkommenheit sichtbar wird, in seinen psychologischen Implikationen dem heutigen Gläubigen nahezubringen. Bei diesem Idealtypus handelt es sich allerdings um ein Berufsethos, nämlich das des Therapeuten bzw. des Pädagogen. Dieses Berufsethos läßt sich in gewisser Weise zur psychologischen Analyse des Verhaltens Jesu heranziehen, da Jesus sich selbst als Heilender und Lehrer verstanden hat. Dementsprechend könnte es auch als empirische Grundlage für das Berufsethos des Seelsorgers dienen. Es scheint mir jedoch fraglich, ob es als eine solche Grundlage für eine allgemeine christliche Ethik der Mitmenschlichkeit taugt. Dies könnte leicht zum Mißbrauch der Psychologie für rigoristische Forderungen führen. Um dies zu vermeiden, scheint mir die Kommunikationspsychologie von Bateson als empirische Grundlage einer Ethik der Kommunikation besser geeignet. Sie läßt sich zwar nicht so leicht wie die Ansätze von Rogers und Carkhuff in ethische Imperative übersetzen, könnte aber auf längere Sicht zu Verhaltensanweisungen führen, die die menschliche Kommunikation wirksam verbessern helfen. *N. Mulde SJ*

# ZU DIESEM HEFT

In der Begründung des Entzugs der Lehrerlaubnis von Professor Hans Küng spielt das Dogma der Unfehlbarkeit die entscheidende Rolle. Ist diese Frage auch für den Glauben des Christen von so zentraler Bedeutung? Albert Keller, Professor für Erkenntnislehre und Sprachphilosophie an der Hochschule für Philosophie München, versucht eine Antwort.

Oswald von Nell-Breuning, seit 1924 Autor dieser Zeitschrift (mit mehr als 150 Beiträgen), vollendet am 8. März 1980 sein 90. Lebensjahr. In einem Rückblick auf seine wissenschaftliche Tätigkeit legt er dar, wo sich seine Meinung geändert und wo er dazu- oder umgelernt hat.

Verheißung und Programm der Freiheit verbinden sich für den Christen vor allem mit der Gestalt und der Botschaft des Paulus. Johannes Beutler, Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, erläutert die paulinische Freiheitslehre und macht die Konsequenzen deutlich: Kirche muß sich als Raum der Freiheit verstehen.

Seit einigen Jahren bekunden Marxisten ein wachsendes Interesse an Jesus und seiner Sache. Stanislaw Fracz skizziert ihr Jesusbild und fragt, welche Perspektiven sich daraus für die christliche Auseinandersetzung mit dem Marxismus ergeben.

Um die Gesamtschule ist eine Art Glaubenskrieg entbrannt, der eine nüchterne Abwägung der Vor- und Nachteile eher verhindert. Elisabeth von der Lieth sieht in diesem neuen Schulmodell trotz aller Probleme eine echte Alternative zum dreigliedrigen Schulsystem.

F. G. Friedmann schildert Ziele und Wirkungen der von Dorothy Day und ihrer Zeitschrift „Catholic Worker" ausgehenden Bewegung, die in den USA großen Einfluß ausübt und sich in christlichem Radikalismus sozial engagiert.

# Professionalisierung kirchlicher Jugendarbeit

In den letzten zwanzig Jahren lief in der kirchlichen Jugendarbeit ein Prozeß ab, der noch nicht hinreichend wahrgenommen wurde und deshalb in seinen Auswirkungen selten überschaut wird. Vor 1960 wurde die kirchliche Jugendarbeit im wesentlichen von den Seelsorgern verantwortet, die zu dieser Arbeit weder eigens ausgebildet waren noch sie als Lebensaufgabe betrachteten. Jugendarbeit war sozusagen eine Phase in ihrer geistlichen Berufslaufbahn. Daß es dabei immer wieder Männer gab, die ihr besonderes Charisma für junge Menschen als langjährige Jugendseelsorger unter Beweis stellten, steht auf einem anderen Blatt. Seit 1960 traten immer mehr ausgebildete Laien in die kirchliche Jugendarbeit ein, und dies nicht nur, weil Kapläne und Jugendseelsorger fehlten, sondern auch deshalb, weil sich die Jugendarbeit als drittes, ebenbürtiges Feld der Erziehung neben der Familie und der Schule etablierte. Wo die Jugendpolitik zunimmt und durch „Jugendberichte" der Regierung der junge Mensch zusätzliche Aufmerksamkeit gewinnt, wird sich dies im kirchlichen Bereich notwendigerweise auswirken.

Die neuen Mitarbeiter besitzen zum größten Teil eine Ausbildung als Sozialpädagogen oder Jugendpfleger; sie sind in seltenen Fällen Laientheologen. Diese Professionalisierung durch beruflich qualifizierte, in einer Lebensstellung stehende, arbeitsrechtlich gesicherte Mitarbeiter veränderte die Szene kirchlicher Jugendarbeit. Der Anteil dieser wichtigen Kräfte wächst noch an. Der Stellenplan einer großen deutschen Diözese für die kirchliche Jugendarbeit in Pfarreien, Jugendzentren, Jugendverbänden sieht vor: 25 Jugendpfarrer, 12 Dekanatsseelsorger, 71 Laienmitarbeiter (Jugendpfleger, Referenten, pädagogische oder pastorale Mitarbeiter), 15 Verwaltungskräfte (Sekretärinnen, Hausmeister). Das Übergewicht der neuen Mitarbeiter ist offensichtlich. Ihr Engagement ist gerade deshalb effizienter, weil sie altersmäßig der jungen Generation näherstehen (als der Durchschnitt des heutigen Klerus) und für den Umgang mit jungen Menschen eigens qualifiziert sind.

Worin liegen die Probleme dieser Entwicklung? Zuerst wäre daran zu erinnern, daß die meisten Mitarbeiter eine sozialpädagogische Kompetenz besitzen, in theologischen Fragen dagegen nicht angemessen ausgebildet sind, in manchen Fällen auch nicht über eine spirituelle Praxis verfügen. Nicht ohne Grund forderte Bischof Tenhumberg in seinem Schreiben an die Mitarbeiter in der Jugendpastoral „Miteinander unterwegs" (Februar 1979) eine „spirituelle Kompetenz". Damit wird kein weiteres Theologiestudium gefordert. Es wird allerdings unterstellt, daß ein solcher Mitarbeiter über einen reflektierten Glauben und über

die alltägliche Praxis eines christlichen Lebens verfügt. Kommt eine solche spirituelle Qualifizierung nicht hinzu, wächst die Gefahr, daß oft die Methoden innerhalb der Jugendarbeit wichtiger sind als die christlichen Inhalte – und daß sich ein Vakuum an christlichen Inhalten schnell mit ideologischen Zielsetzungen auffüllt. Vielleicht wird die Anfälligkeit mancher kirchlicher Jugendverbände für lernpsychologische Konzeptionen, gruppendynamische Extreme und aktuelle parteipolitische Engagements aus diesem Zusammenhang verständlich.

Ein weiteres Problem scheint darin zu liegen, daß jede Professionalisierung neben einem Prestigedenken und der weiteren Spezialisierung (Fortbildung!) eine Bürokratisierung mit sich bringt. Daher ist die Befürchtung nicht von der Hand zu weisen, die Jugendarbeit werde nur noch verwaltet, oder die Entfremdung zwischen den Leitungsgremien und der Jugendarbeit vor Ort schreite weiter fort.

Endlich sind die Konflikte der letzten Jahre zwischen Jugendverbänden und der Amtskirche zum Teil auch darauf zurückzuführen, daß ein Angestellter im kirchlichen Dienst wohl ein kritischeres Verhältnis zu seinem „Arbeitgeber Kirche" hat als ehedem die Geistlichen. Dazu kommt, daß manche Verantwortliche innerhalb der kirchlichen Hierarchie einen angemessenen Umgang mit diesen Mitarbeitern noch nicht beherrschen und die notwendige Dialogbereitschaft vermissen lassen. Es sind also noch Lernprozesse auf seiten der kirchlich Verantwortlichen wie der neuen Mitarbeiter nötig, damit die Verantwortlichen (vielleicht auch durch Unterlegenheitsgefühle wegen ihrer mangelnden sozialpädagogischen Kompetenz) in den jungen Mitarbeitern keine Ressentiments wecken und damit die Mitarbeiter ihre berechtigte Kritik an einzelnen nicht als ausufernde Kirchenkritik den Jugendlichen weitergeben.

Will man die Folgen dieser Professionalisierung nicht unbesehen hinnehmen, wird man sich in den Ausbildungsgängen dieser Mitarbeiter um die „spirituelle Kompetenz" kümmern müssen. Was in der Fortbildung zusätzlich angeboten werden sollte, dürfte sich nicht nur auf psychologische Trainings beschränken, sondern müßte ebenso Probleme der heutigen Theologie wie einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung umfassen. Hier wären für die Pastoraltheologen neue Aufgaben zu entdecken, auch für die „Akademie für Jugendfragen" in Münster.

Die Professionalisierung der kirchlichen Jugendarbeit wird nur dann zu einem besseren Dienst an der heutigen Jugendgeneration als ganzer führen, wenn das von der Synode geforderte „personale Angebot" in jener Intensität verwirklicht wird, in der es der Not junger Menschen und der Heilssorge der Kirche entspricht.

*Roman Bleistein SJ*

*Ernst-Wolfgang Böckenförde*

# Das neue politische Engagement der Kirche

## Zur „politischen Theologie" Johannes Pauls II.

Der Pontifikat Johannes Pauls II. war von seinem Beginn an mit großen Erwartungen verknüpft. Der „Papst aus Polen" wurde von den katholischen Christen, und darüber hinaus in weiten Teilen der Welt, zunächst mit überraschtem Erstaunen, alsbald aber mit einer schnell wachsenden Sympathie und oftmals Begeisterung begrüßt. Was wird er für die Kirche, was wird er für die Menschen bringen, so lautete und lautet bis heute eine von vielen insgeheim gestellte erwartungsvolle Frage. Wird er, der erste Nichtitaliener seit über 450 Jahren auf dem Stuhl Petri, die Kirche in ein neues Zeitalter führen, wird er ihr Festigkeit, innere Lebendigkeit, Strahlkraft in die Welt hinein als Verkünderin der Heilsbotschaft für die Menschen bringen?

Die Zeit ist zu kurz, um darüber zu einem Urteil gelangen zu können. Aber eines läßt sich bereits feststellen. Johannes Paul II. hat in den zahlreichen Ansprachen, Predigten und Reden auf seinen drei Auslandsreisen wie in seiner Antrittsenzyklika „Redemptor Hominis" ein Programm im Hinblick auf die Aufgabe und den Auftrag der Kirche für die Welt und in der Welt entwickelt und zu realisieren begonnen, das von einer umfassenden, theologisch begründeten Vorstellung des Verhältnisses von Kirche und Politik getragen ist, die sich, ungeachtet zahlreicher Bezugnahmen, von der seiner Vorgänger deutlich abhebt.

Worin liegt der Kern dieses Programms beziehungsweise der dahinterstehenden Konzeption? Liegt er, wie nicht wenige, insbesondere die Vertreter und Anhänger der politischen Theologie, nach der Puebla-Reise meinten, im Rückzug auf eine sogenannte unpolitische Kirche, die allein ihren geistlich-religiösen Auftrag zu verwirklichen trachtet, oder liegt er, gerade umgekehrt, im immer wieder erneuerten Eintreten für die Menschenrechte, insbesondere die Rechte der Armen, der ausgebeuteten Arbeiter und Bauern und der Verfolgten? Ist der Papst, den eigenen Bekundungen, er sei kein Politiker und „nicht politisch" zum Trotz, doch ein „politischer" Papst, ein Papst, der die politische Dimension der christlichen Heilsbotschaft voll zur Geltung bringt?

Im folgenden soll versucht werden, die tragenden Elemente der Konzeption und Lehre, die der Papst vor den Gläubigen und der Welt entwickelt hat und realisiert, aufzuzeigen. Als diese tragenden Elemente erscheinen 1. die Rück-

führung des kirchlichen Auftrags in der Welt und für die Welt auf eine theologisch-christologische Begründung und Begrenzung; sodann, darauf aufbauend, 2. die unpolitisch-politische Wirkungsweise der Kirche in die Welt hinein; 3. der Charakter ihres Auftrags als prophetisches Amt; 4. die klare Unterscheidung der Aufgaben von Priestern und Laien in der Verwirklichung des kirchlichen Auftrags; 5. die Integration von Umkehr des Herzens (metanoia) und struktureller Veränderung; schließlich 6. die Frage nach dem Status des universalen Anspruchs der christlichen Wahrheit in einer pluralistisch verfaßten Welt[1].

## Theologisch-christologische Begründung des Weltauftrags der Kirche

Johannes Paul II. sieht die Aufgabe der Kirche zentral und ausschließlich von ihrem Heilsauftrag her bestimmt. Die Verkündigung des Evangeliums ist ihre eigentliche Berufung und tiefste Identität[2]. Sie hat Christus, den Erlöser der Menschen, seine Heilstat und Offenbarung den Menschen zu verkündigen und ihnen nahezubringen, und sie soll die Menschen zu Christus hinführen. Diese Aufgabe schließt indes nicht nur die Verkündigung des Glaubensguts, die Verwaltung der Sakramente und den Vollzug der Liturgie ein, sie umgreift auch die Sorge und das Eintreten für den Menschen. Denn das Geheimnis Christi und seiner Erlösung – dies betont der Papst immer wieder – ist zentral auf den Menschen bezogen[3]. Die Erlösung, die am Kreuz geschehen ist, „hat dem Menschen endgültig seine Würde und den Sinn seiner Existenz in der Welt zurückgegeben“[4]; erst in Christus zeigt sich, was der Mensch wirklich ist, durch ihn erlangt der Mensch das volle Wissen um sich selbst, seine Würde und Freiheit[5]. „Man kann den Menschen letztlich nicht ohne Christus begreifen“, oder, wie es der Papst auch sagt: „Der Mensch kann sich selbst nicht im letzten ohne Christus verstehen. Er kann weder begreifen, wer er ist, noch worin seine wahre Würde besteht, noch welches seine Berufung und was seine endgültige Bestimmung ist.“[6]

Zur Verkündigung der christlichen Wahrheit gehört somit auch die Verkündigung der in Christus begründeten und offenbar gewordenen Wahrheit über den Menschen: seine Würde, seine erhabene Bestimmung, seine Rechte, seine Freiheit; dies ist die „menschliche Dimension“ im Geheimnis der Erlösung. Die Kirche, kraft ihrer Einsetzung durch Christus Wächterin und Lehrerin dieser Wahrheit, kann nicht anders, als in dem „Kampf für jene Würde, die jeder Mensch in Christus erreicht hat und beständig erreichen kann“, einzutreten[7]. Ihr Weg führt notwendig zum Menschen[8], und die Verkündigung des Evangeliums kann nicht von der Sorge für die ganzheitliche Entfaltung des Menschen getrennt werden.

Diese Sendung der Kirche zielt – das ist ein weiterer wesentlicher Punkt – nicht auf einen Menschen „an sich", sein Recht und seine Würde, sondern auf den, besser *die* „konkreten" und „geschichtlichen" Menschen in allen ihren Dimensionen[9]. Jeder *einzelne* Mensch ist gemeint, denn Christus hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt, ist in jedem Menschen gegenwärtig geworden und hat ihm seine Würde verliehen[10]. Den damit gegebenen Bezug auf die konkreten, einzelnen Menschen, anstatt auf politische oder sonstige Systeme, auf diese Menschen in allen Dimensionen ihres Lebens, ihre Not, ihre Unterdrückung, ihr Recht, ihre Würde wird der Papst nicht müde zu betonen.

Diese zentral theologische und christologische, vom Christusereignis her gewonnene Begründung des kirchlichen Weltauftrags unterscheidet sich deutlich von der bislang üblichen naturrechtlichen Begründung. Die darin angelegten Folgerungen für den Charakter und den Umfang des kirchlichen Weltauftrags seien kurz hervorgehoben.

1. Die Berufung auf die geschichtliche Person Jesu Christi verleiht dem kirchlichen Eintreten für die Menschen und Menschenrechte einen Orientierungspunkt, der durch Fülle und Konkretheit gekennzeichnet ist; eine Fülle und Konkretheit, wie sie auf der Basis naturrechtlicher, auf die allgemeine Wesensnatur des Menschen bezogener Argumentation niemals erreichbar ist[11]. Die Kirche ist so nicht auf die Rolle einer Hüterin naturrechtlich-zeitübergreifender Essentialia – und damit auch Minimalia – des menschlichen Zusammenlebens verwiesen. Sie kann vielmehr als Lehrerin und Avantgarde in der Frage der Menschenrechte auftreten[12]; sie vermag dafür die Breite der christologischen Aussagen der Offenbarung fruchtbar zu machen. Zugleich vermag sie die konkrete Verwirklichung an dem nie einholbaren Beispiel der Person Jesu Christi zu messen, was sie zudem vor der Utopie der irdischen Realisierbarkeit des Heils bewahrt.

2. Andererseits bewahrt der unmittelbare Rückbezug auf das eigene Proprium, die Person und das Geheimnis Jesu Christi, die Kirche auch davor, sich an die Welt zu verlieren. Er bewahrt sie einmal vor notwendigen Anleihen bei anderen Weltanschauungen oder den philosophischen Systemen und der damit fast immer einhergehenden Verabsolutierung zeitbedingter Gehalte, zum andern vor Überschreitungen des eigenen Bereichs, indem sie ihre Sendung und Autorität für Fragen in Anspruch nimmt, die mit ihrem eigentlichen Auftrag, der Verkündung der Heilsbotschaft Christi, nichts mehr zu tun haben. Indem die Kirche sich nur auf die eigene Heilsbotschaft stellt, ist sie ferner vor ideologischen Adaptationen und Auffüllungen der eigenen Position am ehesten geschützt und auch davor, daß sich das kirchliche Wirken in eine geistlich-religiöse und eine soziale Dimension aufspaltet.

3. Gegenüber der nicht einholbaren Wirklichkeit Jesu Christi und seiner Bot-

schaft sind die Menschen und ist die Menschheit immer auf dem Weg. Für die Sendung der Kirche geht es daher darum, nicht abstrakte Modelle oder Systeme zu verwirklichen, sondern sich dem konkreten Zustand, der Befindlichkeit der Menschen zuzuwenden, die darin liegenden Gefahren und Bedrohungen für die Würde und Bestimmung der Menschen zu sehen und dafür zu sorgen, daß das Leben in der Welt „mehr der überragenden Würde des Menschen entspricht“ [13]. Das bedeutet zugleich die Hinwendung zu einem konkreten Denken. Für die Beurteilung der vorhandenen sozialen, rechtlichen und politischen Gegebenheiten, von Ordnungen und Systemen, stehen nicht die Anwendung oder Konkretisierung allgemeiner normativer Sätze im Vordergrund, sondern die konkreten Ergebnisse für die Menschen und ihre Lebenssituation: Was bedeuten und bringen die gegebenen Verhältnisse, bestehende Ordnungen und Systeme für die Würde und das Recht der Menschen, dafür, daß die Menschen auf ihre in Christus offenbar gewordene Bestimmung hin leben können? [14] Die „menschliche Dimension“ der Erlösung, von der der Papst spricht, wird in ihrer Konkretheit und Bezogenheit auf *jeden einzelnen* Menschen der Maßstab des weltlichen Engagements der Kirche [15].

4. Dieser Maßstab macht zugleich die genuin religiös-theologische, christozentrische Verankerung und Begrenzung jedes weltlichen und politischen Engagements der Kirche deutlich. Dieses Engagement ist zwar auf den Menschen bezogen, eben wegen der „menschlichen Dimension“ der christlichen Offenbarung, aber der Mensch ist nicht das Maß dieses Engagements. An die Stelle einer Anthropozentrik, wie sie den säkularen Humanismen entspricht, auch einer christlich gemeinten Anthropozentrik [16], tritt die Christozentrik. Christus ist das Maß des Menschen, von ihm her bestimmt sich, was dem Menschen zukommt und wessen er bedarf. Der Humanismus, wie ihn die Kirche vertritt, ist somit gegenüber jedem säkularen Humanismus, der autonom am Menschen als Menschen orientiert ist – ungeachtet der Übereinstimmungen in etlichen praktischen Folgerungen –, ein „christozentrischer Humanismus“ [17]; er ist in eine grundlegend andere, nämlich die christologische Bezugsrichtung hineingestellt.

## Die unpolitisch-politische Wirkungsweise der Kirche

Der Auftrag der Kirche in der Welt und für die Welt ist ein religiös-theologischer und nur ein religiös-theologischer. Insofern ist er *unpolitisch*. Er richtet sich nicht auf politische Ziele, nicht auf die Erhaltung oder Stützung politischer Ordnungen und Systeme, nicht auf die Parteinahme in politischen Auseinandersetzungen; er richtet sich allein und unbedingt auf die Verkündigung des Evangeliums, der christlichen Heils- und Frohbotschaft, auf die Verkündigung von Christus selbst, der kein Politiker, Revolutionär oder Umstürzler war [18]. Aber

indem die Kirche diese Botschaft verkündigt, für sie ein- und auftritt, wirkt sie, da diese Botschaft von ihrem Kern, von Christus her, eine solche für die Menschen und vom Menschen ist – seiner Würde, seiner Freiheit und letztlichen Bestimmung –, notwendig auf das Leben der Menschen und die Ordnung ihres Zusammenlebens ein. Insofern wirkt die Kirche, indem sie ihren Auftrag wahrnimmt, unaufhebbar *politisch*. Es zeigt sich hier eine Dialektik, die um so deutlicher hervortritt, je entschiedener – wie Johannes Paul II. es tut – der religiös-theologische Ausgangs- und Bezugspunkt des kirchlichen Wirkens betont und realisiert wird.

Um diese dialektische Beziehung voll zu erkennen, bedarf es freilich der Einsicht – die immer noch Schwierigkeiten bereitet –, daß das Politische kein abgrenzbarer Gegenstandsbereich ist, der neben oder unterhalb des religiösen Bereichs steht, sondern daß er ein Beziehungsfeld darstellt, das durch einen bestimmten Intensitätsgrad der Assoziation oder Dissoziation gekennzeichnet ist, der sein „Material" aus allen Sach- und Lebensbereichen beziehen kann (Carl Schmitt)[19]. Auch das Religiöse, die Verkündigung der christlichen Botschaft, kann daher immer wieder, je nach der gegebenen Situation, in das Beziehungs -und Spannungsfeld des Politischen geraten, und die Kirche kann dem nicht entgehen und entgehen wollen, indem sie sich auf eine „reine", un-politische Verkündigung zurückzieht; dadurch würde nur das Eintreten für die Botschaft selbst verkürzt, die Verkündigung eine politisch angepaßte. Umgekehrt ist gerade das unverkürzte, von aktuell-politischen Rücksichten und Abwägungen freie Eintreten für die christliche Botschaft die Bedingung dafür, daß politische Wirkungen von ihr ausgehen und sie ihre Maßgeblichkeit in und gegenüber dem politischen Beziehungsfeld zur Geltung bringt. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen, auf das ich vor zehn Jahren schon einmal hingewiesen habe: Die Euthanasiepredigten des Bischofs von Münster, Graf Galen, waren Verkündigung und politische Tat zugleich, und das letztere um so mehr, als ihnen nicht entgegengehalten werden konnte, sie stellten eine Überschreitung des kirchlichen Verkündigungsauftrags dar[20].

Dieser Zusammenhang, der den unpolitisch-politischen Charakter des kirchlichen Verkündigungsauftrags begründet und vielleicht das zentrale Thema einer „politischen Theologie" sein sollte, ist in der Lehre Johannes Pauls II. zwar nicht ausdrücklich entfaltet, aber praktisch realisiert. Es geht dem Papst darum, die Kirche freizumachen und freizuhalten für das strikte, unverkürzte konkrete Eintreten für die christliche Heilsbotschaft, die zugleich eine Botschaft vom Menschen und für die Menschen ist. Sie „hat es nicht nötig, zu Systemen und Ideologien Zuflucht zu nehmen, um die Befreiung des Menschen zu lieben, zu verteidigen und mit zu verwirklichen", denn sie verfügt in der Frohen Botschaft über die volle Wahrheit vom Menschen; sie möchte sich daher „freihalten von den gegensätzlichen Systemen" – wohlgemerkt: nicht nur von den anti-

westlichen –, „um sich allein für den Menschen zu entscheiden“ [21]. Ihre Priester sollen keine sozialen oder politischen Führer sein, nicht wegen eines angeblich unpolitischen Christentums, sondern damit sie nicht durch soziale und politische Bindungen, durch Rücksichten auf bestimmte Parteien und Bewegungen um die Freiheit gebracht werden, einzig für die ihnen aufgetragene Wahrheit einzutreten [22].

Die Ebene des Verhältnisses von Kirche und Politik, die hiermit gewonnen wird, läßt die hierzulande geläufigen Diskussionen um Äquidistanz oder Nicht-Äquidistanz der Kirche gegenüber den politischen Parteien [23] meilenweit hinter sich; diese Diskussionen erscheinen wie Puzzlespiele derjenigen, die auf der Basis der bereits oder noch immer erfolgten politischen Parteinahmen krampfhaft nach – theologisch nicht verfügbaren – Rechtfertigungen dafür suchen [24].

Die Freiheit der Kirche von politischer Bindung und politischem Kalkül ist allerdings nicht ein Ziel, das sich selbst genügt, sie ist nur Bedingung für die volle und unverkürzte Wahrnehmung des der Kirche gegebenen Auftrags. Dieser Auftrag reicht so weit, wie die christliche Wahrheit reicht; er schließt das Eintreten für die „Wahrheit vom Menschen“, die die christliche Botschaft enthält, mit ein und er ist zu erfüllen importune, opportune, das heißt jederzeit und unbedingt (Mt 10,16–39). Drei Schwerpunkte dieses Auftrags treten in den bisherigen Reden und Ansprachen des Papstes besonders hervor und bestimmen sein eigenes Engagement.

1. Der erste Schwerpunkt ist das *Eintreten für die Menschenrechte und die Würde des Menschen,* deren der Mensch gerade durch Christus teilhaftig geworden ist [25]. Die Kirche „muß die Ungerechtigkeit beim Namen nennen; die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen oder die Ausbeutung des Menschen durch den Staat, die Institutionen, das Räderwerk der Wirtschaftssysteme . . . Sie muß jede soziale Ungerechtigkeit, jede Diskriminierung, jede Gewalt gegen den Menschen, gegen seinen Körper, seinen Geist, sein Gewissen oder seine Überzeugungen beim Namen nennen.“ [26] Diese Benennung des verweigerten Menschenrechts, der verletzten oder vorenthaltenen Menschenwürde, bezieht sich nicht allein auf aktuelle Unrechtshandlungen, sie ergreift ebenso die vielfältigen Bedrohungen des Menschen durch die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Systeme. Der Mensch „darf nicht Sklave der Dinge, Sklave der Wirtschaftssysteme, Sklave der Produktion, Sklave der eigenen Produkte werden“. Und sie richtet sich ebenso gegen die Vorenthaltung von Freiheit und Recht in östlichen Systemen wie gegen die „konsumistische Verhaltensweise“ der reichen und fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften, die einen „Mißbrauch der Freiheit“ praktizieren und dadurch die anderen, die Mangel und Hunger leiden, „in noch stärkere Armut und ins Elend“ treiben [27].

2. Der zweite Schwerpunkt ist das Engagement, die *Parteinahme für die Armen und Notleidenden.* Sie folgt unmittelbar dem Beispiel Christi und ist

die einzige Form der Parteinahme, die die Liebe, die niemand ausschließt, gleichwohl gestattet und gebietet[28]. „Was auch immer das Leid und das Elend sein mögen, die den Menschen befallen, Christus steht an der Seite der Armen." [29] Zu diesen Armen gehören einmal jene Volksmassen, „die auf einem unwürdigen Lebensniveau belassen und oft unbarmherzig ausgebeutet werden", zum anderen diejenigen, die am Rand der Gesellschaft leben, wobei der Papst besonders die Gefangenen und jugendlichen Gesetzesbrecher nennt[30]. Dieses Engagement begründet eine bleibende Spannung zu den jeweils Mächtigen und Wohlhabenden, denen die Kirche als Anwalt der Armen durch ihre ständige Mahnung und Kritik nicht gestattet, sich hinter scheinlegitimierenden Sachzwängen und vorgeschobenen Ideologien zu verschanzen.

3. Der dritte Schwerpunkt schließlich: die *Ablehnung des Weges der Gewalt.* Die Botschaft Christi ist eine Botschaft des Friedens, Christus selbst ist der Friedensfürst. Auch wenn die Kirche das Unrecht beim Namen nennt, für mehr Gerechtigkeit in den Lebensbedingungen der Menschen streitet, niemals fordert oder fördert sie den Weg der Gewalt; er ist nicht der Weg ihres Herrn[31]. Mit großer Entschiedenheit verurteilt der Papst jeden Weg der Gewalt: „Gewalttätigkeit ist ein Übel", so sagt er, „eine Lüge, sie verstößt gegen die Wahrheit unseres Glaubens, gegen die Wahrheit unserer Menschlichkeit, sie zerstört, was sie zu verteidigen vorgibt: die Würde, das Leben, die Freiheit der Menschen." Die Unbedingtheit dieser Aussage wird nicht durch einen Verweis auf das Recht der Selbstverteidigung gegen ungerechte Angriffe und ein Widerstandsrecht relativiert. Über beides äußert sich der Papst in Irland nicht. Vielmehr heißt es klar und deutlich: „Glaubt nicht an die Gewalt, unterstützt die Gewalt nicht. Dies ist nicht der christliche Weg . . . Glaubt an den Frieden und an die Vergebung und Liebe, denn diese gehören zu Christus." [32]

## Der kirchliche Auftrag als prophetisches Amt

Worin liegt nun der charakteristische Wesenszug dieses Eintretens der Kirche für die „menschliche Dimension" der christlichen Offenbarung? Ist es Teil des traditionellen Lehramts der Kirche, gehört es zum Hirtenamt oder kündigt sich darin ein neues, zumindest neuartiges Amt der Kirche an? Der Papst sieht und bezeichnet diesen Auftrag als „prophetische Sendung" und „prophetisches Amt" der Kirche, als Teilhabe am Prophetenamt Christi[33]. Die Intensität, mit der er davon spricht, zeigt an, daß hier ein wesentliches Moment seines Kirchenverständnisses liegt.

Mit dieser Berufung auf ein Prophetenamt der Kirche wird gegenüber der Zuordnung zum Hirten- oder Lehramt ein neuer Akzent gesetzt, womöglich sogar eine neue Dimension kirchlicher Wirksamkeit erschlossen. Johannes

Paul II. meint mit dem Prophetenamt nicht eine neue Zwischenstufe der Authentizität und Verbindlichkeit – weniger als lehramtliche Sätze, aber mehr als ein bloßes Wort –, auch nicht ein besonderes Vorauswissen aufgrund außergewöhnlicher Erkenntnisvorgänge oder Eingebungen. Vielmehr erhält das Prophetenamt, fragt man nach dem gemeinsamen Grundsinn der verschiedenen Bezugnahmen, seinen Inhalt aus der Rückbeziehung auf das *alttestamentliche Prophetentum* der Einzel- und Schriftpropheten. Deren Verhältnis zum damaligen Königtum und zu ihrem Volk war dadurch gekennzeichnet, daß sie erstens ungefragt in das Leben der Volksgemeinschaft eingriffen, daß sie den Willen Jahwes zweitens unabhängig von der jeweiligen Machtkonstellation und drittens mit erstaunlichem Freimut und in prophetischer Konkretheit vor dem König und dem Volk verkündigten (1 Sam 15,10; 2 Sam 12,1f.; Jes 7,13). Sie sagten nicht alle Wahrheit überall – was schnell das Schalwerden der Wahrheit zur Folge hat –, sondern sie sagten das Treffende zu bestimmter Zeit und am passenden Ort. Dadurch wirkten sie – ohne institutionelles Amt, ohne soziale oder politische Führer zu sein, allein gestützt auf ihren göttlichen Auftrag – derart heftig auf das öffentliche Leben ein, daß die herrschende Macht sich oft nicht anders zu helfen wußte als durch Verfolgung oder Tötung des Propheten[34].

Es tritt deutlich hervor, daß Johannes Paul II. die Kirche auf ein prophetisches Amt dieser Art zu orientieren und dem selbst zu entsprechen sucht. Die Kirche muß die ganze Wahrheit vom Menschen, d. h. seine Befreiung von jeder Knechtschaft und seine Erhebung durch Jesus Christus, *jeder Macht gegenüber*, ohne Ansehen irgendwelcher anderer Interessen oder Rücksichtnahmen und ungeachtet wirtschaftlicher, politischer und kultureller Grenzen verkündigen[35]. Und sie muß dies um so mehr „angesichts vieler Humanismen, die ihre Sicht vom Menschen auf den wirtschaftlichen, biologischen oder psychischen Bereich beschränken“[36]. Die notwendige Konkretheit dieser Verkündigung wird faßbar, wenn der Papst über die Bedingungen des Friedens in der Achtung der Menschenrechte vor den Vereinten Nationen und in Irland spricht[37], gerade in Irland das dort drängende Problem der Gewalt erörtert[38], amerikanische Farmer auf ihre spezifische Verantwortung und ihre Hilfsmöglichkeiten für die Hungernden hinweist[39] und vor den mexikanischen Indios und Campesinos die dort bestehenden Verhältnisse als solche der Ausbeutung und verletzten Menschenwürde anklagt und kühne, umwälzende Neuerungen als Gebot der Gerechtigkeit fordert[40]. Stets wird in die konkrete gegebene Situation hineingesprochen, es geschieht am passenden Ort, wo es not tut und Resonanz erwartet werden kann, und es geschieht mit einer inhaltlich konkreten Aussage.

Auch die spezifische Gefahrenlage des Prophetenamts, die sich aus dem unbedingten Dienst an der Wahrheit ergibt, wird nicht umgangen. Der Papst sieht das Schicksal vor Augen, das dem Propheten droht: die Verfolgung um der Bot-

schaft willen[41]. Aber er ermahnt die Priester und Bischöfe, und die Bischöfe besonders, sich durch dieses Schicksal nicht entmutigen zu lassen, vielmehr den Auftrag des Herrn voll zu ergreifen. Es entbehrt nicht des dramatischen Akzents und zugleich der deutlichen Kritik, wenn der Papst in Dublin die irischen Bischöfe nach einem Hinweis auf die Leiden und die Verfolgung, die die polnischen Bischöfe als geistliche Führer ihres Volkes im Zarenreich und in nationalsozialistischen Konzentrationslagern zu erdulden hatten[42], zu größerer Entschiedenheit im Eintreten für Frieden und Versöhnung auffordert. „Ich hoffe ernstlich, daß ihr und eure Brüder im Glauben ständig bemüht seid, die gerechte Sache des Friedens und der Versöhnung vor denen zu vertreten, die das Schwert ziehen, und denen, die durch das Schwert umkommen . . . Dieser Dienst an der Gerechtigkeit und Nächstenliebe, den ihr in diesem Augenblick zu erfüllen habt, ist nicht leicht. Er ist nicht leicht, aber er ist eure Pflicht. Fürchtet euch nicht: Christus ist bei euch!“ [43]

Bei aller Unbedingtheit, die Johannes Paul II. ihm beimißt, ist das prophetische Amt der Kirche freilich kein Ersatz für eigenes Handeln, eigene Pläne und eigene Entscheidungen der Verantwortlichen in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und der einzelnen Menschen selbst. Auch wo es konkret spricht, steht der negativ ausgrenzende Charakter im Vordergrund: die Benennung des Unrechts, die Stellungnahme gegen Ausbeutung, Gewalt, Vorenthaltung der Freiheit usf. Hinzu kommt zwar die Aufforderung und Ermunterung zum positiven Dienst, zum Einsatz für Gerechtigkeit, für Frieden, für die konkrete Verwirklichung der Menschenrechte[44]. Aber auch wenn die Kirche hier konkret spricht, kann sie doch nicht selbst bestimmte Maßnahmen oder Reformen vorschlagen und gar ins Werk setzen, will sie nicht ihren eigenen Auftrag überschreiten und, was ihr für Johannes Paul II. keinesfalls zukommt, selbst Politik betreiben.

Stößt damit aber das prophetische Amt der Kirche nicht doch letztlich ins Leere, festgehalten in der Rolle bloßer Verurteilung und eines allgemeinen moralisch-ethischen Appells? Diese Annahme könnte naheliegen, aber sie wäre ein Irrtum. Indem die Kirche öffentlich und konkret gegen Unterdrückungsmechanismen und Verletzungen der Menschenwürde auftritt, indem sie die Bedrohungen aufzeigt, die dem Menschen aus ideologischen oder ökonomischen Systemen erwachsen, entzieht sie Legitimität, ermuntert sie zu gesellschaftlichen Veränderungen und evtl. politischen Alternativen. Sie formt, bildet, festigt die Herzen der Menschen und ihr Bewußtsein, das solchen Mechanismen und Verletzungen kritisch gegenübertritt, auf Abhilfe und Veränderung sinnt und dies in die Tat umzusetzen sucht. Der Legitimitätsverlust trifft dabei die verschiedenen Systeme und Mechanismen gleichermaßen, den liberalen Kapitalismus und die großen Industrieländer des „Konsumismus“ ebenso wie die marxistischen Systeme der Unfreiheit. Es wird genau das in Bewegung gesetzt und zur Aktualität gebracht, was J. B. Metz unter dem Stichwort „narrative Theologie“ dis-

kutiert hat[45]: Die Botschaft Christi vom Menschen und für die Menschen senkt sich, mutig verkündigt, in die Herzen der Menschen ein, bestimmt ihr Denken und Handeln und ruft mannigfache – auch politische – Wirkungen hervor.

## Die Aufgaben von Priestern und Laien

Damit tritt bereits das nächste Element in der Lehre Johannes Pauls II. hervor: die unterschiedlichen Aufgaben von Priestern und Laien. Als der Papst auf seiner Puebla-Reise den lateinamerikanischen Priestern zurief: „Seid Priester und Ordensleute, nicht soziale oder politische Führer oder Funktionäre einer weltlichen Gewalt“[46], schien dies für viele ein Signal zum Rückzug der Kirche aus weltlich-politischem Engagement, und dies noch dazu in Lateinamerika. Aber diese Interpretation war von Anfang an ein Mißverständnis; ein Mißverständnis, das den Zusammenhang dieser Äußerung nicht beachtete und stillschweigend immer noch – oder schon wieder – die Kirche mit den Priestern gleichsetzte. Wenn der Papst die Priester auffordert, nicht selbst soziale und politische Führer, sondern Priester zu sein, dann geht es nicht um Auftrag und Sendung der Kirche, sondern um die spezifische Aufgabe, das Amt der Priester innerhalb der Kirche. Die ganze Kirche, Priester wie Laien, nimmt teil am prophetischen Amt Christi[47], aber Priester und Laien tun es auf verschiedene, ihnen je besonders zukommende Weise.

Aufgabe und Amt des Priesters ist es, unmittelbar Zeuge und Verkünder des Evangeliums Christi zu sein, Beauftragter und Verwalter der Geheimnisse Gottes. „Ihr seid Diener des Volkes Gottes, Diener des Glaubens, Verwalter und Zeugen der Liebe Christi zu den Menschen.“ Um dieses Dienstes willen, der das ganze Dasein des Priesters erfüllt, muß er sich von den Bindungen und Parteiungen fernhalten, die das soziale und politische Engagement mit sich bringt, soll er nicht vergessen, daß „das Ringen um Irdisches leicht zur Quelle der Entzweiung werden kann, während der Priester Zeichen der Einheit und Brüderlichkeit sein muß“[48]. Er muß sich das „Gegenüber“ zur Welt bewahren, das ihm die volle und glaubwürdige Verkündigung der Wahrheit, der er dient, einschließlich der Wahrheit vom Menschen, die darin enthalten ist, möglich macht. Eben dadurch, indem er in dieser Weise der ganzen Gemeinde dient, für alle Gläubigen da ist, da ist als Zeuge Christi, leistet er seinen unersetzbaren Beitrag zur Weltwirksamkeit der christlichen Botschaft[49], die über die Herzen der Menschen sich in soziales und politisches Handeln umsetzt. „Seid geistliche Führer, die sich bemühen, die Herzen der Gläubigen zu orientieren und zu bessern, damit sie sich bekehren und in Liebe zu Gott und zum Nächsten leben; daß sie sich einsetzen für die Entfaltung des Menschen sowie für seine höhere Würde.“[50]

Das bedeutet keineswegs eine Beschränkung priesterlicher Tätigkeit auf den

Bereich der sogenannten Sakristei. Der Papst betont klar, daß die Priester – als Seelsorger – den Menschen und ihren persönlichen, familiären und sozialen Problemen nahestehen sollen. Ihr Einsatz und Engagement an sozialen Brennpunkten, in Krisengebieten oder auch in Bereichen des täglichen Lebens ist kein Verrat an ihrer Sendung. Entscheidend ist, daß sie allen diesen Problemen als Priester begegnen. „Es ist unsere Aufgabe, der Wahrheit und Gerechtigkeit innerhalb der zeitlichen Existenz der Menschen zu dienen, aber immer im Hinblick auf das ewige Heil." [51]

Demgegenüber sieht Johannes Paul II. es als die Aufgabe der Laien an – und als ihren Anteil am priesterlichen und prophetischen Amt Christi –, in den weltlichen Bereichen für die Verwirklichung der Botschaft Christi tätig zu sein. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über den eigenen und eigenständigen Aufgabenbereich der Laien im Rahmen der Sendung der Kirche werden von ihm aufgenommen, erweitert und vertieft[52]. „Die Kirche ist in der Welt durch die Laien", heißt es programmatisch in der Rede in Warschau[53], und in Irland und den USA wird dieser programmatische Satz weiter entfaltet. „Die spezifische Berufung und Sendung der Laien besteht darin, dem Evangelium in ihrem Leben Ausdruck zu verleihen und so die Frohbotschaft als Sauerteig in die Wirklichkeit der Welt, in der sie leben, einzubringen. Gerade die großen Kräfte, die unsere Welt gestalten – Politik, Massenmedien, Wissenschaft, Technik, Kultur, Erziehung, Industrie und Arbeit –, sind die Bereiche, in denen die Laien in besonderer Weise berufen sind, ihre Sendung zu erfüllen. Wenn diese Kräfte in der Hand von Menschen liegen, die wahre Jünger Christi sind und die gleichzeitig in ausreichendem Maße über das einschlägige Fachwissen und Können verfügen, dann wird die Welt in der Tat von innen her durch die erlösende Kraft Christi verwandelt." [54]

Klarer, treffender und zugleich erhabener könnten Aufgabe und Auftrag der Laien für die Umsetzung und Verwirklichung der christlichen Botschaft in die Welt hinein nicht formuliert werden. Den Laien obliegt es, die Wahrheit des Evangeliums an der Stelle, wo sie stehen, und nicht zuletzt in Gesellschaft und Politik, unter Zuhilfenahme ihrer spezifischen Sachkenntnis und Erfahrung in praktisches soziales und politisches Handeln umzusetzen, dazu Pläne zu entwerfen, Prioritäten zu bestimmen, Maßnahmen zu ergreifen[55]. In diesem Sinn sind gerade sie, die Laien, wie der Papst sagt, dazu berufen, „das Salz der Erde" und „das Licht der Welt" zu sein[56]. Sie werden von den Priestern dazu instand gesetzt, indem diese ihnen die Glaubensbotschaft nahebringen, sie darin unterweisen[57]; sie werden von ihnen ermuntert, ermahnt, immer wieder angerufen, „Baumeister der Gerechtigkeit" und Agenten der christlichen Liebe zu sein, und sie erhalten durch ihren Beistand geistliche Kraft[58]; die Umsetzung ins praktische Handeln nehmen sie – die Laien – indessen selbst vor, im gemeinsamen, einigen Geist, aber in eigener Verantwortung und Kompetenz. Nirgends findet

sich bei Johannes Paul II. der Ansatz für eine Dominanz oder ein Direktionsrecht des Lehr- und Hirtenamts über die Laien bei der Wahrnehmung dieses Apostolats.

## Umkehr des Herzens und Veränderung der Strukturen

Das bisher Gesagte könnte den Eindruck erwecken, als ziele das Eintreten der Kirche für die in der Heilsbotschaft enthaltene Wahrheit vom Menschen im Ergebnis vor allem auf die Systeme und Strukturen, die „Verhältnisse" des menschlichen Zusammenlebens. Immer wieder, in seiner Enzyklika ebenso wie in zahlreichen Ansprachen, befragt der Papst ja die bestehenden Systeme, die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse auf ihr Ergebnis für die Menschen, für ihr Recht, ihre Freiheit und Würde[59]. Und nicht selten verlangt er, im Namen der Gerechtigkeit und der Würde des Menschen, kühne und umwälzende Reformen und Veränderungen, das Aufbrechen gegebener Strukturen[60]. Aber so sehr der Papst die Aufmerksamkeit auf ungerechte Verhältnisse und Strukturen lenkt, „strukturelle Sünden" wie Inflation und Arbeitslosigkeit, ungerechte Finanz- und Beherrschungssysteme anklagt[61], so deutlich ist auch seine Skepsis gegenüber der Problemlösungsfähigkeit der gegenwärtigen Strukturen und Mechanismen, etwa in der Weltwirtschaft[62], und ebenso gegenüber einem Strukturwandel, der nicht von einem Wandel der Herzen begleitet und getragen ist. „Man wird auf diesem unbedingt notwendigen Weg der Veränderung der Strukturen des Wirtschaftslebens nur dann Fortschritte machen, wenn eine wahre Umkehr der Mentalität, des Willens und des Herzens stattfindet."[63] Was würde eine strukturelle Umverteilung des Reichtums an Verbesserung bringen, wenn die neuen Besitzenden ihr Eigentum mit der gleichen Gesinnung wie die früheren gebrauchen? Die Gewalt der einen würde nur durch die Gewalt der anderen ersetzt. Die Änderung der Verhältnisse und Strukturen muß daher mit der Änderung der Herzen, der Umkehr des Menschen in Christus einsetzen, von dort her ihren Impuls und ihre treibende Kraft empfangen[64]. Nur dann kann sie ihr Ziel, den Menschen zu befreien, von unterdrückenden Strukturen und zu seiner eigenen Bestimmung zu befreien, erreichen. Gesinnungs- und Strukturwandel erscheinen so als einheitliche, notwendig miteinander verknüpfte Aufgabe, die im Herzen der Menschen ihren Ausgang nimmt.

Von hier aus erklärt sich auch die Stellung Johannes Pauls II. zur „*Theologie der Befreiung*". Diese Theologie ist keineswegs, wie manche vielleicht voreilig erhofften, von ihm verworfen worden. Er hat aber darauf bestanden, daß die Befreiung, die von Christus ausgeht, nicht auf eine wirtschaftliche, soziale, politische, sozusagen eine strukturelle Befreiung reduziert wird[65], sondern in ihrem

umfassenden Sinn als Befreiung von aller Knechtschaft und Sünde in der Erkenntnis der in Christus geoffenbarten Wahrheit, von der die weiteren Befreiungen ihren Ausgang nehmen, festgehalten wird[66]. „Befreiung besagt die innere Umwandlung des Menschen als Folge der Erkenntnis der Wahrheit. Diese Umwandlung ist also ein geistlicher Prozeß."[67] Die Erkenntnis der Wahrheit bleibt aber nicht bei sich; die Wahrheit besitzt prophetische Bedeutung und Kraft, fordert die Kirche zum Dienst und Zeugnis auf, das in den verschiedenen geschichtlichen Zusammenhängen erfüllt sein will und so die Befreiung im gesellschaftlichen Sinn aus sich heraussetzt. Aber diese gesellschaftliche Befreiung kann von jener in Christus vollbrachten nicht abgetrennt, nicht aus ihrer Verankerung darin gelöst werden.

## Der universale Anspruch der christlichen Wahrheit

Die neue theologisch-christologische Fundierung und Ausdeutung des weltlich-politischen Engagements der Kirche verleiht diesem eine Unbedingtheit, wie sie für unmittelbar glaubensbegründete Aussagen charakteristisch ist. Zugleich hat dieses Engagement, eben wegen seiner theologisch-christologischen Begründung, die Ausrichtung auf Fülle und Konkretheit, untersteht nicht den einschränkenden Bedingungen naturrechtlichen Minimalkonsenses. Es tritt auf mit dem Anspruch, die objektive, in Christus und seiner Offenbarung gegründete Wahrheit zu verkündigen, die allen Menschen bestimmt und für sie bestimmt ist. Droht daraus aber nicht ein neuer Integralismus, die Inanspruchnahme objektiver Wahrheitsgeltung für explizit glaubensgebundene, in ihrer Einsichtsfähigkeit glaubensabhängige Aussagen und Positionen? Werden diese damit den anderen, Nicht-Glaubenden, aufoktroyiert?

Der Papst geht an diesem Problem nicht vorbei, er zeigt vielmehr selbst den Weg zu seiner Lösung. Wenn er den ganzen Anspruch des Evangeliums, die christliche Wahrheit in ihrer Fülle und Konkretheit vertritt, tut er das in Ansprachen und Reden, die sich an die eigenen Gläubigen wenden. Ihnen tritt er mit der Autorität seines Amtes und seiner Sendung gegenüber, unter Berufung auf die Wahrheit, die Christus in die Welt gebracht hat, und ermahnt und ermuntert sie, diese Wahrheit anzunehmen, in ihren Herzen lebendig werden zu lassen und in die Welt hineinzutragen.

Es gibt aber keine Forderung an die anderen, die Nicht-Christen oder weltlichen Staatslenker, diese Wahrheit – auch nicht die in ihr enthaltene Wahrheit vom Menschen – vorab anzunehmen, als unverbrüchliche Grundlage des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. Vor den UN etwa erhebt Johannes Paul II. keinen universalen Anspruch, legt keine christliche Lehre von der Ordnung der Welt dar, sondern knüpft an das der Kirche und der Weltorgani-

sation gemeinsame Bemühen um Frieden und Anerkennung der Menschenrechte an. Dazu trägt er seine Auffassung vor, als eigenen Beitrag zu einer Auseinandersetzung, in der die Eigenständigkeit und gegenseitige Anerkennung der Partner vorausgesetzt sind[68]. Auch die Redewendungen zeigen dies deutlich. Er spricht von gemeinsamen Anliegen der „von mir vertretenen Kirche" und der politischen Gemeinschaft, und verwendet Formulierungen wie „sehe ich", „finde ich" u. ä.[69]

Für die Kirche und ihre Botschaft erwartet und fordert der Papst von den anderen und von den Staaten nur die Anerkennung der Religionsfreiheit, der Möglichkeit, für den eigenen Glauben zu wirken, und dies vornehmlich wegen ihres Charakters als Menschenrecht[70]. Er führt hierzu die naturrechtliche Begründung an, die die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit gibt, leitet daraus aber keinen Allgemeingeltungsanspruch ab, versteht sie vielmehr als „ideellen Beitrag zur Respektierung der geistigen Dimension des Menschen". Die Grundsätze der Religionsfreiheit zeigen, „auf welche Weise die Auseinandersetzung zwischen der religiösen und der agnostischen oder auch der atheistischen Weltanschauung, die eines der Zeichen der Zeit unserer Epoche ist, doch korrekte und respektvolle menschliche Formen bewahren könnte, ohne die wesentlichen Gewissensrechte irgendeines Mannes oder irgendeiner Frau dieser Erde zu verletzen"[71]. Welche Welten liegen zwischen dieser Feststellung und der vorkonziliaren kirchlichen Lehre, daß der Irrtum objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion habe und nur besondere Gründe – graves causae – im Hinblick auf das Gemeinwohl es rechtfertigen könnten, ihm gleichwohl gesetzliche Existenzmöglichkeit einzuräumen[72].

Der Papst hat damit, christliche Wahrheit und menschliche Freiheit voll versöhnend, eine bemerkenswerte, letztlich wieder nach innen gewendete Position bezogen. Die Bedeutung der christlichen Botschaft über die Grenzen der Kirche hinaus hängt nicht von ihrem vorgegebenen Wahrheitsanspruch ab, sondern von ihrer Wirkung, von der Glaubwürdigkeit und der Intensität, mit der sie von ihren Anhängern vertreten und auch gelebt wird[73]. Daran kann sich, aber muß sich auch für Außenstehende, für die Welt, die Richtigkeit, ja die Wahrheit dieser Botschaft erweisen. „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Diese Position zu beziehen, so genuin christlich sie ist, setzt den unbeirrbaren Glauben, die Bereitschaft zur unbedingten Christus-Nachfolge voraus, mit der Johannes Paul II. die Kirche führt. *Ex integro nascitur ordo.*

## ANMERKUNGEN

[1] Die Texte Johannes Pauls II. werden zitiert nach Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache (= OR) mit Abschnittsnummer und Seitenzahl. Die Abkürzungen bedeuten: *Audienz:* Anspr. in der Generalaudienz 21. 2. 79, OR 2. 3. 79; *Drogheda:* Predigt in Drogheda (Irland) 29. 9. 79, OR 5. 10. 79; *Dublin:* Anspr. an die irischen Bischöfe in Dublin 30. 9. 79, OR 19. 10. 79; *Guadalupe:* Anspr. an die Welt- und Ordenspriester in Guadalupe 27. 1. 79, OR 9. 2. 79; *Guadalajara:* Anspr. an die Arbeiterfamilien in Guadalajara 30. 1. 79, OR 9. 2. 79; *Limerick:* Predigt in Limerick 1. 10. 79, OR 19. 10. 79; *Mexiko·* Anspr. an die kath. Laienorganisationen in Mexico City 29. 1. 79, OR 16. 2. 79; *Monterrey:* Anspr. an die Arbeiter in Monterrey 31. 1. 79, OR 9. 2. 79; *Oaxaca:* Anspr. an die Indios und Campesinos in Oaxaca 29. 1. 79, OR 16. 2. 79; *Puebla:* Anspr. auf der 3. Generalversammlung der lateinam. Bischöfe in Puebla 28. 1. 79, OR 2. 2. 79; *RH:* Enzyklika „Redemptor Hominis"; *Santo Domingo:* Homilie in Santo Domingo 25. 1. 79, OR 2. 2. 79; *Tschenstochau:* Anspr. an die polnische Bischofskonferenz in Tschenstochau 5. 6. 79, OR 15. 6. 79; *UN:* Anspr. vor der Vollversammlung der UN 2. 10. 79, OR 5. 10. 79. – Für tatkräftige Mitarbeit und wertvolle Anregungen bei der Durchsicht und Auswertung der päpstlichen Äußerungen danke ich Herrn Dipl.-Theol. Mario Junglas, Freiburg.

[2] RH 13. [3] RH 13, 14. [4] RH 10. [5] RH 8, 11. [6] Predigt auf dem Siegesplatz in Warschau 2. 6. 79: OR 8. 6. 79, S. 5. [7] RH 10, 11. [8] RH 14. [9] RH 13. [10] Ebd.

[11] Siehe dazu E.-W. Böckenförde, Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln, in: Naturrecht in der Kritik, hrsg. v. F. Böckle und E. W. Böckenförde (Mainz 1973) 96 (107 ff.).

[12] Puebla III, 1, 2, S. 10; Oaxaca S. 7. 13 RH 14, 15. [14] RH 15, 16; Puebla III, 2, S. 10; Santo Domingo, S. 5.

[15] Hiermit geht auch eine Um-fundierung der christlichen Soziallehre einher. Der Papst erwähnt sie gelegentlich als „sogenannte ‚Soziallehre' der Kirche", wenngleich er die Aussagen über den Menschen, seine Würde und Bestimmung nicht auf sie, sondern auf Christus und seine Erlösungstat stützt. Die Soziallehre hat aber ihre Bedeutung nicht als Entfaltung naturrechtlicher Aussagen und Prinzipien, sondern als „Konsequenz des Evangeliums sowie einer aus dem Evangelium hervorgehenden Vision (!) des Menschen in seinen interpersonalen Bezügen, aber auch in seinem sozialen und gesellschaftlichen Leben"; sie „entsteht im Lichte des Wortes Gottes und des authentischen Lehramtes wie auch der Gegenwart der Christen inmitten der wechselvollen Verhältnisse der Welt und in unmittelbarer Berührung mit den Herausforderungen, die sich daraus ergeben". Vgl. Tschenstochau S. 5; Puebla III 7, S. 11.

[16] Hinweise zum Problem bei J. B. Metz, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Weltverständnis im Glauben, hrsg. v. J. B. Metz (Mainz 1965) 45 (53 ff.).

[17] U. Ruh, Neuer Aufbruch in Kontinuität. Eine Zwischenbilanz zum Pontifikat Johannes Pauls II., in: HK 1979, 316.

[18] RH 13; Puebla I, 4, S. 8.

[19] C. Schmitt, Der Begriff des Politischen (Berlin [3]1963) 27.

[20] Vgl. E.-W. Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche?, in dieser Zschr. 184 (1969) 371 ff. = ders., Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (Freiburg 1973) 221 f.

[21] Puebla III, 2, S. 10. [22] Guadalupe, S. 5.

[23] Vgl. K. Forster, Bevorzugt die Kirche eine politische Partei? in: Kirche und Gesellschaft, Nr. 8 (Köln 1974); ders.: Kirche und Politik. Zur Frage der Äquidistanz zwischen Kirchen und Parteien, in: Kirche – Politik – Parteien, hrsg. v. A. Rauscher (Köln 1974) 155–182.

[24] Eine angemessene Lösung auf der Grundlage dieser Diskussion bringt der Fastenhirtenbrief 1978 des Bischofs von Limburg „Christ und Kirche in unserem demokratischen Staat", Limburg 1978. Dort heißt es, die Kirche sei „von ihrem Selbstverständnis her gehalten, sich mit keiner der politischen Parteien zu identifizieren"; die Nähe oder Distanz der Kirche zu einer demokratischen Partei bemesse „sich jeweils danach, wie nah oder fern deren Programm und Praxis *in einer anstehenden Frage* (Hervorh. von mir, E. W. B.) den Weisungen des Evangeliums steht", worin eingeschlossen ist, daß Nähe oder Distanz sich keinesfalls generell bestimmen lassen (S. 9 f.).

[25] RH 12, 13; Puebla III, 2, S. 10. [26] Audienz, S. 2. [27] RH 16. Ebenso bezieht sich das Engagement für die Menschenrechte freilich auf die Teilnahme an ihrer positiven Verwirklichung, vgl. Santo Domingo 3, S. 5; Puebla III, 3, S. 10; Mexiko, S. 4. [28] Guadalupe, S. 5; Oaxaca, S. 7. [29] Puebla III, 3, S. 10. [30] Oaxaca, S. 7; Dublin 7, S. 10. [31] Drogheda 7–10, S. 8 f.; UN 10, S. 7.

[32] Drogheda 9, 10, S. 9. [33] RH 19; Audienz, S. 2; Anspr. vor mexikanischen Ordensfrauen, 27. 1. 79, OR 9. 2. 79, S. 6.
[34] N. Füglister, Prophet, in: Hb. Theol. Grundbegr., Bd. 2 (München 1963) 352 f., 360 ff., 371.
[35] RH 12; Puebla I, 9, S. 9. [36] Puebla I, 9, S. 9. [37] UN, S. 7; Drogheda 6–8, S. 8.
[38] Drogheda Nr. 9, 10, S. 8 f.; Dublin 9, 10, S. 11. [39] Anspr. auf den „Living History Farms" 4. 10. 79: OR 19. 10. 79, S. 7. [40] Oaxaca, S. 7. [41] Dublin 8, S. 10 f.; Tschenstochau 4, S. 5.
[42] Dublin 8, S. 9. [43] Ebd. 10, S. 9. [44] RH 14–16; Puebla III, 3, 4, S. 10; Oaxaca, S. 7; Mexiko S. 4; Monterrey, S. 6 f.
[45] J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, in dieser Zschr. 191 (1973) 171–184, bes. 182 ff.
[46] Guadalupe, S. 5. [47] RH 19, 21. [48] Guadalupe, S. 5. [49] Dublin 4–6, S. 10; Anspr. an die Priester in Tschenstochau 6. 6. 79, 3: OR 15. 6. 79, S. 8. [50] Guadalupe, S. 5. [51] Brief an die Priester v. 12. 4. 79, Nr. 7: OR 13. 4. 79, S. 3. [52] Mexiko, S. 4. [53] Anspr. in der Kathedrale von Warschau 2. 6. 79, 2, OR 8. 6. 79, S. 2. [54] Limerick 2, S. 8. [55] Predigt im New Yorker Yankee-Stadion 2. 10. 79, 4–6, OR 19. 10. 79, S. 5. [56] Limerick 2, S. 8. [57] RH 19; Puebla III, 7, S. 11. [58] Guadalajara, S. 10; Mexiko, S. 4. [59] RH 14–16. [60] Oaxaca, S. 7; Guadalajara, S. 10; Monterrey, S. 6 f. [61] RH 16; Puebla III, 2, 3, S. 10; Monterrey, S. 7.
[62] RH 16; Monterrey, S. 6; Puebla III, 4, S. 10. [63] RH 16. [64] Audienz 1, 2, S. 2; Puebla I, 4, S. 8. [65] Puebla III, 6, S. 10. [66] Audienz 2, S. 1; Anspr. am 18. 3. 79, 1, OR 23. 3. 79, S. 1; Puebla III, 6, S. 10. [67] Audienz 2, S. 2. [68] UN 5, 6 u. ö., S. 6 f. [69] UN 6, 19, 20, S. 6, 10; Anspr. beim Zusammentreffen mit Präs. Carter 6. 10. 79, OR 26. 10. 79, S. 7.
[70] RH 17; Ansprache an die Vertreter des polnischen Staates 2. 6. 79, 4, OR 8. 6. 79, S. 4; UN 20, S. 10.
[71] UN 20, S. 10.
[72] So die Kernthese der Toleranzansprache Papst Pius' XII. von 1953, vgl. dazu E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, in dieser Zschr. 176 (1965) 199 ff. = ders., Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (Freiburg 1973) S. 178–185. [73] RH 21.

*Hans Rotter SJ*

# Die sittliche Bewertung der kirchlich ungültigen Zweitehe

Die Sorge um Geschiedene, die zu Lebzeiten ihres ersten Ehepartners wieder geheiratet haben, gehört zu den großen ungelösten Problemen der heutigen Pastoral[1]. Die Bischofskonferenzen der Bundesrepublik, der Schweiz, Österreichs, der USA, Frankreichs, Englands usw. haben sich in den letzten Jahren mit diesem Problem beschäftigt und Voten an die römische Kurie gerichtet. Eine befriedigende Lösung ist aber nicht in Sicht. Man glaubt, daß eine Zulassung von Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, zu den Sakramenten zu einer Lockerung oder Preisgabe des Gebots der Unauflöslichkeit der Ehe führen würde. Anderseits droht der Ausschluß solcher Personen von den Sakramenten viele Menschen zu verbittern und der Kirche völlig zu entfremden.

In diesem Zusammenhang spielt die sittliche Bewertung der kirchlich ungültigen Zweitehe und speziell der geschlechtlichen Beziehungen in einer solchen Zweitehe eine zentrale Rolle. Vom Standpunkt der traditionellen Moraltheologie her hat man keine Schwierigkeiten, die Partner einer solchen illegalen Zweitehe zu den Sakramenten zuzulassen, wenn sie versprechen, wie Bruder und Schwester miteinander zu leben. Es soll im folgenden versucht werden, den traditionellen Standpunkt näher zu untersuchen und darzustellen, wie das Problem von heutiger Moraltheologie her zu sehen ist.

## Die traditionelle Sicht des Problems

Man muß wohl zugeben, daß die traditionelle Moraltheologie bei ihren sittlichen Urteilen nicht sosehr von ganzheitlichen Zusammenhängen ausgeht, sondern mehr den isolierten einzelnen Akt betrachtet. Man fragt also nicht sosehr danach, wieweit eine kirchlich ungültige Zweitehe als umfassende Lebensgemeinschaft gutzuheißen oder abzulehnen ist, sondern man will die einzelnen Handlungen in dieser Ehe für sich beurteilen. Man kommt dann zu dem Ergebnis, daß viele Verhaltensweisen in dieser Lebensgemeinschaft sittlich indifferent oder sogar gut sind und daß etwa die Sorge um Kinder und auch um den Partner es rechtfertigen, daß die Gatten sich Zeichen der Verbundenheit und Liebe bis hin zu körperlichen Zärtlichkeiten schenken. Die Notwendigkeit, auch in dieser illegalen Ehe eine Atmosphäre des Friedens und der Liebe zu schaffen, kann das rechtfertigen.

Hingegen muß in dieser Sicht die eigentliche geschlechtliche Vereinigung in einer illegalen Zweitehe als schwere Sünde gelten, denn man sagt sich, daß der Geschlechtsverkehr prinzipiell eine sittlich schwerwiegende Sache sei und außerhalb einer rechtmäßigen Ehe grundsätzlich als Sünde zu gelten habe[2].

Eine Zulassung zu den Sakramenten kommt demnach außer im Todesfall grundsätzlich nur in Frage, wenn die Partner einer solchen Zweitehe den Vorsatz fassen, künftig auf geschlechtliche Beziehungen zu verzichten und wie Bruder und Schwester miteinander zu leben. Von dieser Forderung kann nur dort abgesehen werden, wo die Betreffenden trotz Belehrung in einem unüberwindlichen Gewissensirrtum verharren und ihre geschlechtlichen Beziehungen nicht als schwere Sünde zu betrachten vermögen. Außerdem ist natürlich immer auch zu fragen, ob die kirchlich geschlossene Erstehe tatsächlich gültig war; denn wenn sie, wenn auch nur im Gewissensbereich und nicht ausreichend beweisbar, als ungültig gelten konnte, war ja nicht mehr wirklich der Fall einer illegalen Zweitehe gegeben.

Gegen diese traditionelle Sicht des ganzen Problems sind nun eine Reihe von *Einwänden* zu erheben.

Zunächst stellt das Zusammenleben in der kirchlich ungültigen Zweitehe nach traditioneller Sicht einen Zustand dar, in dem man sich in „nächster Gelegenheit zur Sünde" befindet. Wenn man die geschlechtliche Vereinigung in einer solchen Lebensgemeinschaft als schwere Sünde betrachtet, dann bedeutet das Zusammenleben in sehr vielen Fällen, daß man nicht mehr die moralische Kraft hat, diese Sünde auf die Dauer zu vermeiden. Nach der Lehre der traditionellen Moraltheologie darf man sich aber nicht freiwillig und bewußt in eine solche „nächste Gelegenheit" begeben, weil mit dem Aufsuchen dieser Gelegenheit oder mit dem Ausharren in ihr praktisch auch schon die Entscheidung für die Sünde selber fällt[3]. Demnach müßte man vom traditionellen Standpunkt her unbedingt verlangen, daß eine solche illegale Zweitehe aufgelöst wird, wenn die Partner nicht in einem besonderen Fall in der Lage sind, sich auf Dauer geschlechtlicher Beziehungen zu enthalten.

Tatsächlich hat aber die kirchliche Moral diese rigorose Forderung nicht erhoben. Die Seelsorger waren jedenfalls in sehr vielen Fällen der Meinung, daß eine Auflösung solcher Zweitehen nicht gefordert werden könne und meist auch gar nicht zu verantworten wäre, weil dadurch nur neues Unrecht entstünde. Man wird also sagen müssen, daß entweder die traditionelle Moral zu lax war, weil sie von den Partnern einer kirchlich ungültigen Zweitehe nicht verlangte, die „nächste Gelegenheit zur Sünde" zu meiden, oder man muß, wenn diese pastorale Praxis Rechtens war, sich auf den Standpunkt stellen, daß es sich hier eben nicht um eine „nächste Gelegenheit zur Sünde" handelt, weil die geschlechtlichen Beziehungen in einer derartigen Ehe jedenfalls nicht als schwere Sünde zu betrachten sind. Dieser Schlußfolgerung kann man auch nicht

durch den Hinweis entgehen, daß nach der Terminologie der traditionellen Moral die „nächste Gelegenheit zur Sünde" in eine „entfernte Gelegenheit" verwandelt werden könne; denn es wäre sicher in sehr vielen Fällen einer solchen Zweitehe unrealistisch zu glauben, daß man hier die Lebensgewohnheiten so ändern könnte, daß dann geschlechtliche Beziehungen in der Regel vermieden werden könnten.

Diese Überlegungen können auch in folgender Weise dargestellt werden: Wenn man die geschlechtlichen Beziehungen in einer kirchlich nicht gültigen Zweitehe als Sünde betrachtet, dann ergibt sich in vielen Fällen eine Pflichtenkollision. Die Partner wären einerseits verpflichtet, geschlechtliche Beziehungen zu meiden und deshalb auseinanderzugehen, und anderseits wären sie verpflichtet, füreinander und insbesondere für etwaige Kinder zu sorgen und deshalb beisammenzubleiben. Nach den traditionellen Regeln der Pflichtenkollision[4] müßten sie die wichtigere Verpflichtung beobachten und die in ihren Augen weniger wichtige zurückstellen. Wenn sie das tun und wenn keine dritte Möglichkeit besteht, dann begehen sie nach den traditionell anerkannten Grundsätzen keine Sünde. Das gleiche ergibt sich, wenn man den Sachverhalt im Sinn der „conscientia perplexa", also des „verwirrten" Gewissens betrachtet. Nach traditioneller katholischer Auffassung begeht der Mensch keine Sünde, wenn er bei nur zwei Möglichkeiten das geringere Übel wählt. Demnach könnten die Geschlechtsbeziehungen in einer ungültigen Zweitehe dann nicht als (schwere) Sünde betrachtet werden, wenn sie nur unter der Bedingung einer Auflösung dieser Ehe gemieden werden könnten und wenn man eine solche Auflösung gegenüber dem weiteren Zusammenleben als größeres Unrecht betrachten müßte.

Ein weiterer Einwand gegen die traditionelle Sicht des Problems betrifft den Begriff der Geschlechtlichkeit. Diese wird nämlich hier als ein Teil des Menschen und der menschlichen Beziehungen aufgefaßt, den man völlig isoliert von gesamtmenschlichen Zusammenhängen betrachten kann. Diese Teilwirklichkeit wird dann sittlich so bewertet, daß die geschlechtliche Vereinigung als „in sich böse", und zwar als schwere Sünde zu betrachten ist, wenn sie nicht durch eine rechtmäßige Ehe erlaubt ist. Man denkt hier unwillkürlich an die Lehre vom ehelichen Akt als „erlaubter Sünde" bei Augustinus[5]. Liegt die Bosheit eines geschlechtlichen Verkehrs einfach in der Natur dieses Aktes selber oder in einem größeren Zusammenhang? Wenn der geschlechtliche Akt an sich etwas Böses ist, dann ist nicht mehr verständlich, wieso er in der Ehe erlaubt sein kann, dann gerät man hier in die Sicht eines manichäischen Dualismus. Wenn hingegen im geschlechtlichen Akt nur insofern eine Sünde gegeben ist, als er von einem größeren Zusammenhang her unverantwortlich erscheint, dann darf man eben Geschlechtlichkeit und geschlechtliche Vereinigung auch nicht mehr isoliert sehen und bewerten, sondern dann muß man fragen, inwie-

fern dieser Zusammenhang eine geschlechtliche Vereinigung erlaubt oder verbietet.

Wenn man im Sinn der Tradition die Meinung vertritt, daß die Liebe die Form der Tugenden sei, dann muß umgekehrt gelten, daß das eigentliche Wesen der Sünde darin besteht, daß sie einen Widerspruch zur Liebe darstellt. Die Schwere einer Sünde hängt dann davon ab, wie schwer der Verstoß gegen die Liebe zu werten ist. Es läßt sich durchaus zeigen, daß es gerade bei der Sexualität um eine sehr bedeutsame Sache geht und daß außereheliche Beziehungen gewöhnlich in einem gravierenden Widerspruch zu den Erfordernissen verantwortlicher Liebe stehen; aber es scheint uns unzulässig, die sittliche Beurteilung gewöhnlicher außerehelicher Geschlechtsbeziehungen auf den Fall der kirchlich ungültigen Zweitehe zu übertragen; denn in einer solchen Zweitehe sind einfach durch das Zusammenleben der Partner, insbesondere auch, wenn daraus Kinder hervorgegangen sind, gleichsam naturrechtliche Verpflichtungen für die Partner entstanden, sich weiterhin die Treue zu halten und beisammen zu bleiben. Hier steht die geschlechtliche Vereinigung nicht mehr so eindeutig in Widerspruch zu den Erfordernissen von Liebe und Verantwortung, sondern ist eher geeignet, die Einhaltung dieser Erfordernisse zu begünstigen. Es scheint uns eine einseitig juridische Sicht zu sein, wenn man nur darauf achtet, daß diese Lebensgemeinschaft wegen des noch lebenden verlassenen Ehepartners rechtlich ungültig ist, ohne daß man gleichzeitig anerkennt, daß diese Gemeinschaft psychologisch und anthropologisch weitgehend dem Wesen einer Ehe entspricht und in vielen Fällen eine bessere Verwirklichung „ehelicher" Gemeinschaft und Liebe darstellt, als das die zerbrochene Erstehe getan hatte.

Sicher sind die rechtlichen Aspekte für die Ehe bedeutsam, aber eben nicht nur sie! So nimmt man heute z. B. zu Recht Anstoß, wenn ein Katholik, der in einer kirchlich nicht gültigen Mischehe lebt, seinen Partner verläßt und dann ohne Schwierigkeit mit einem katholischen Partner kirchlich wieder heiraten kann[6]. Man empfindet es als eine Überschätzung der rechtlichen Dimension, wenn eine nach dem Kirchenrecht ungültige Ehe in dieser Weise als bedeutungslos betrachtet wird.

## Zur heutigen Sicht des Problems

Man wird heute zunächst darauf hinweisen, daß die kirchlich ungültige Zweitehe zunächst als eine Ganzheit zu sehen und zu bewerten ist und daß es nicht zulässig ist, die darin gegebene geschlechtliche Beziehung isoliert zu sehen und zu bewerten[7]. Da die Partner einer solchen Ehe in den Fällen, von denen wir hier handeln, oft durchaus den Willen haben, eine Ehe zu führen, kann ein etwaiges Unrecht auch nicht einfach darin bestehen, daß diese Menschen nur

unverbindlich zusammenleben wollen. Das Unrecht, um das es hier vor allem geht, liegt vielmehr in der Mißachtung der Rechtsansprüche der ersten Ehe, also in der Mißachtung des Gebots der Unauflöslichkeit der Ehe. Es ist allerdings genauer zu klären, worin die Verletzung dieses Gebots Jesu zu sehen ist.

Die sittlichen Forderungen Jesu sind Ausfaltungen des Liebesgebots. Es geht hier nie bloß um Gesetze, bei denen es genügen würde, sie rein äußerlich zu beobachten. So geht es auch beim Scheidungsverbot Jesu (Mt 19,5–9; Lk 16,18) nicht nur darum, daß Mann und Frau unter einem Dach aushalten sollen, sondern in erster Linie darum, daß sie einander lieben, wie Christus seine Kirche geliebt hat (Eph 5,25). Wo Eheleute diese Liebe zueinander erkalten lassen, verstoßen sie bereits gegen das Gebot Jesu. Wenn die liebende Gemeinschaft einer Ehe bereits aufgehört hat, dann ist die äußere rechtliche Auflösung oft nur mehr ein letzter Schritt eines Prozesses, dessen entscheidende Phasen sich vorher abgespielt haben. Sicher hat auch diese rechtliche Trennung noch eine eigene Bedeutung, insofern sie eine Aussöhnung mit dem Partner erschwert und einen weiteren Schritt der Abwendung vom bisherigen Ehepartner darstellt, der verschiedene Momente des Unrechts, besonders auch in sozialer Hinsicht, enthalten kann. Dennoch ist dieser Schritt der äußeren Trennung aufgrund der vorausgehenden Entwicklung manchmal notwendig und deshalb bei Paulus bereits auch zugestanden (1 Kor 7,11).

Ein weiterer Schritt, der gegen das Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe verstößt, besteht dann im Eingehen einer zweiten Ehe zu Lebzeiten des verlassenen ersten Ehepartners. Man verleiht dadurch oft der Auflösung der ersten Ehe erst die volle Endgültigkeit. Durch die Bindung an einen neuen Partner verstößt man noch einmal gegen die Verpflichtungen der ersten Bindung, weil eben beide Beziehungen nicht mehr miteinander vereinbar sind.

Trotzdem ist bei der Bewertung der Schwere dieses Verstoßes gegen das Gebot der Unauflöslichkeit auf grundsätzliche Unterschiede zu achten. Der Fall, wo jemand seinen ersten Partner schuldhaft verläßt, um einen anderen heiraten zu können, ist eben anders zu bewerten als jener Fall, wo jemand gegen seinen Willen verlassen worden ist, die Kinder aus dieser Ehe zugesprochen bekommen hat und nun nicht weiß, wie er diese Kinder versorgen soll, wenn er nicht neu heiratet. Es wäre unrecht, solche Fälle über einen Kamm zu scheren. Es ist auch nicht das gleiche, ob z. B. ein Mann im fortgeschrittenen Alter seine gleichaltrige Frau verläßt, um eine jüngere und attraktivere Frau heiraten zu können, oder ob etwa eine ledige Frau einen geschiedenen Mann heiratet, der zunächst seine erste Ehe verheimlicht hat und bei dem eine Rückkehr zur ersten Frau praktisch ausgeschlossen ist. Sicher verstößt auch diese zweite Frau gegen die Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. Mt 19,9 par.); aber die Tatsache, daß sie weder ihre eigene Ehe bricht noch eine lebensfähige Ehe ihres Mannes, kann doch in der Bewertung nicht unbeachtet bleiben. Selbst wenn man der

Meinung ist, daß es sich bei all diesen Fällen doch um einen eigentlichen Ehebruch und damit um eine schwerwiegende Verfehlung gegen das Gebot Jesu handelt, wird man damit rechnen müssen, daß in der subjektiven Bewertung durch die Betroffenen selber das Eingehen einer Zweitehe häufig nicht als schwere Sünde beurteilt wird.

Der für die pastorale Behandlung ungültiger Zweitehen entscheidende Punkt ist aber nicht das Eingehen, sondern die Aufrechterhaltung der Zweitehe; denn man verlangt etwa für den gültigen Empfang des Bußsakraments, daß der Beichtende den Willen hat, mindestens schwere Sünden in Zukunft zu meiden. Die vergangenen Sünden in Zusammenhang mit der Zerstörung der Erstehe und dem Eingehen der Zweitehe können durchaus im Sakrament Vergebung finden, wenn sie aufrichtig bereut werden; aber das eigentliche Problem in der Behandlung der Zweitehen liegt eben gerade darin, daß man in den meisten Fällen nicht willens ist, diese illegale eheliche Gemeinschaft aufzulösen. Kann man aber daraus wirklich entnehmen, daß hier kein Vorsatz zur Besserung vorliegt und daß die Aufrechterhaltung der Zweitehe mit den darin eingeschlossenen geschlechtlichen Beziehungen ein Anzeichen für das Verharren in der schweren Sünde ist?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir unterscheiden zwischen Ursache und Wirkung, zwischen dem Eingehen der Zweitehe und den Folgen, die sich aus dieser Entscheidung ergeben haben. So wird man es z. B. vom Standpunkt der Moraltheologie her als unverantwortlich bezeichnen, wenn außerhalb einer Ehe ein Kind gezeugt wird. Wenn dieses Kind aber einmal lebt, dann wird man von den Eltern verlangen, daß sie auch dazu stehen und dieses Kind sogar lieben. Sicher sollen sie das Unrecht bereuen, das sie getan haben, aber die Liebe zum Kind darf eben nicht einfach als Fortsetzung dieses Unrechts betrachtet werden, sondern ist eine sittliche Verpflichtung gegenüber einer menschlichen Person, die ein Recht darauf hat, bejaht und ordentlich erzogen zu werden.

Ähnlich ist es mit einer kirchlich ungültigen Zweitehe. Man kann zwar vom christlichen Standpunkt her erwarten, daß die Partner es bereuen, daß sie die erste Ehe nicht aufrechterhalten haben und daß sie gegen ihre Treuepflicht einen zweiten Partner gesucht und geheiratet haben. Aber man kann nicht unbedingt verlangen, daß sie die zweite eheliche Gemeinschaft, die nun einmal existiert, innerlich ablehnen und sich vornehmen, einander nur noch in der Weise zu lieben, wie man irgendeinem anderen Mitmenschen Nächstenliebe schuldet. Die Art der Gemeinschaft, die man nun in dieser Zweitehe einmal aufgenommen hat, begründet auch eine entsprechende Verpflichtung zur Treue. Diese Verpflichtung ist nicht einfach dadurch hinfällig, daß die Zweitehe kirchlich ungültig ist. Würde man nun auch diese Zweitehe wieder auflösen, dann könnten sich dadurch die Partner gegenseitig in ihrem Personsein so verletzen, daß

sie es sich gegenseitig wesentlich erschweren, sich noch einmal einem Menschen in Liebe, Vertrauen und Dienstbereitschaft zuzuwenden. Sie könnten sich gegenseitig in Verbitterung und Resignation hineintreiben, die in Widerspruch zum Gebot der Nächstenliebe stünden. Auch eine illegale Zweitehe kann Werte der Liebe und einer vertrauensvollen Gemeinschaft verwirklichen, die respektiert werden müssen und die auch sittliche Verpflichtungen begründen.

Es ist nun aber in vielen Fällen unrealistisch, aus dieser intimen Gemeinschaft von Mann und Frau die geschlechtlichen Beziehungen herauszulösen und zu fordern, daß dieses Paar sich zwar lieben, aber künftig keine geschlechtlichen Beziehungen mehr haben soll. Besonders wenn die Geschlechtsgemeinschaft einmal aufgenommen worden ist und vielleicht auch Kinder gekommen sind, läßt sie sich nicht mehr einfach aufgeben, ohne daß das zu erheblichen Konflikten und Bedrohungen der Ehe führt. Die Forderung nach Beendigung der Geschlechtsbeziehungen müßte in vielen Fällen der Forderung nach Auflösung dieser Ehe gleichkommen.

Außerdem scheint es uns eine ungerechtfertigte Einschränkung zu sein, wenn man meint, daß ein Zusammenleben ohne Geschlechtsbeziehungen in einer solchen Zweitehe mit den Verpflichtungen gegenüber dem verlassenen ersten Ehepartner vereinbar sei. Es wird für den verlassenen Partner sicher kein genügender Trost sein, wenn er weiß, daß der Partner, der ihn verlassen hat, in der Zweitehe keine Geschlechtsbeziehungen unterhält. Auch die äußerliche eheliche Gemeinschaft der Zweitehe steht eben in Widerspruch zu den Verpflichtungen der ersten Ehe.

Die Aufrechterhaltung der Zweitehe kann nicht als eindeutiges Indiz dafür gewertet werden, daß man die Übertretung des Unauflöslichkeitsgebots nicht bereut und keinen Besserungswillen hat. Vielmehr ist die Fortführung einer solchen Zweitehe auch als Erfüllung von sittlichen Verpflichtungen zu verstehen, die aus dem – zunächst freilich nicht gerechtfertigten – Eingehen einer neuen ehelichen Gemeinschaft und aus der Fortdauer dieser Gemeinsamkeit erwachsen sind. Wo man diese Unterscheidung zwischen Eingehen einer Zweitehe und ihrer Weiterführung nicht sehen kann, kommt man notwendig zu der fatalen Folgerung, daß es weniger schlimm wäre, sich mit wechselnden Geschlechtspartnern einzulassen, weil man dann immer wieder Reue und Vorsatz wecken und die betreffenden Beziehungen abbrechen kann, als wenn man einen zweiten Partner heiratet und sich dann verpflichtet fühlt, ihm die Treue zu halten.

Freilich soll mit diesen Überlegungen die kirchlich ungültige Zweitehe auch nicht einfach als untadelig hingestellt werden. Nur muß man genau sehen, worin eigentlich das sittliche Unrecht besteht, um auch die richtigen Folgerungen für die Pastoral ziehen zu können. Wir halten es für eine „in sich schlechte Handlung", wenn man dem ersten Ehepartner nicht mehr die schul-

dige Liebe schenken will. Es ist in sich schlecht, wenn man deshalb dem ersten Ehepartner die Treue aufkündigt und sich an einen anderen Partner bindet. Dieser Prozeß des schuldigen Erkaltens der Liebe und des Fortschreitens der Untreue kann sittlich nicht gebilligt und verharmlost werden. Solange der verlassene erste Ehepartner lebt, trägt auch die Zweitehe den Makel, daß man sie nur unter dauernder Mißachtung der Ansprüche der Erstehe führen kann. Das ist auch dann ein Mangel, wenn die Rückkehr zum ersten Partner praktisch nicht mehr möglich ist. Allerdings liegt dann eine Situation vor, in der man Reue über frühere Schuld und Trauer über die derzeitigen Gegebenheiten haben kann, wo aber auch bei bestem Willen der frühere Zustand nicht wiederhergestellt werden kann. Das liegt dann nicht mehr in der Macht der menschlichen Freiheit und kann deshalb auch nicht als aktuelle Sünde betrachtet werden.

Man kann wohl auch in dieser illegitimen Zweitehe nicht mehr die Bedingungen eines Sakraments im Sinn der Kirche verwirklicht sehen. Auch wenn diese Ehe in einem christlichen Geist gelebt wird, auch wenn sie damit Zeugnis ablegt für die Liebe Christi, bezeugt sie doch gleichzeitig die Untreue gegenüber dem ersten Partner. In dessen Augen und in den Augen derer, die die näheren Umstände kennen, kann diese Zweitehe vielleicht auch als bleibendes Unrecht empfunden werden. Aber auch hier bleibt in bestimmten Fällen klar, daß dieses Unrecht durch die Auflösung der Zweitehe nicht mehr gutgemacht und nur durch ein neues Unrecht vermehrt würde.

Es ist im Fall der Zweitehen unmöglich, zu einer allgemeinen sittlichen Bewertung zu kommen, weil je nach den konkreten Umständen auch das Maß der Schuld sehr verschieden sein kann. Es scheint uns aber ausgeschlossen, daß man die Weiterführung einer Zweitehe und der darin gegebenen Geschlechtsgemeinschaft prinzipiell als Zustand der schweren Sünde bewertet. Das ist unseres Erachtens mindestens in all jenen Fällen unmöglich, in denen eine Rückkehr zum ersten Partner praktisch ausgeschlossen ist und die inzwischen entstandene neue Lebensgemeinschaft in verantwortlicher Prüfung ein Zusammenbleiben verlangt. Wenn Katholiken, die in solchen Zweitehen leben, auch in ihrem Gewissen sich verpflichtet sehen, diese Gemeinschaft aufrechtzuerhalten, dann ist das kein Gewissensirrtum, sondern eine angemessene Beurteilung der objektiven Situation. Diese Erkenntnis ist auch von der Kirche zu respektieren. Man darf einem Menschen nicht eine (subjektive) schwere Sünde anlasten, wenn er selber das tut, was sein Gewissen von ihm verlangt.

Welche Folgerungen aus diesen Überlegungen für die Pastoral zu ziehen sind, soll hier nicht mehr im einzelnen behandelt werden. Wenn man bedenkt, daß die kirchlich nicht gültig geschlossenen Zweitehen durchaus bleibende Mängel an sich tragen, dann wird man verstehen, daß diese Ehen auch weiterhin ein besonderes Problem darstellen, das auch in der Pastoral, etwa in der Frage

der Zulassung zu den Sakramenten, nicht verharmlost werden darf. Wenn man anderseits diese Ehen nicht undifferenziert als einen andauernden Zustand der schweren Sünde bewerten darf, dann scheint uns aber auch jene Praxis unangemessen, in der man solche Menschen von den Sakramenten ausschließt, wenn sie nicht das Versprechen, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben, abgeben können. Es müßte möglich sein, hier Lösungen zu finden, durch die einerseits das Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe deutlich genug bezeugt und anderseits auch jener Geist der Barmherzigkeit und des Verstehens zum Ausdruck gebracht wird, der für das Verhalten Jesu und auch für ein neutestamentliches Ethos so kennzeichnend ist.

## ANMERKUNGEN

[1] Aus der Literatur zum gesamten Problem sei besonders genannt: H. Krätzl, Seelsorge an wiederverheiratet Geschiedenen. Derzeitiger Stand der Diskussion (Wien 1979); K. Hörmann, Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten (Innsbruck 1973); J. Gründel, Die Zukunft der christlichen Ehe. Erwartungen, Konflikte, Orientierungshilfen (München 1978); W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe (Mainz 1977); A. Zirkel, Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus? (Mainz 1977).

[2] Man beruft sich dabei etwa auf die „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik" (Persona humana 10) und ähnliche Dokumente. Dort ist zwar nirgends ausdrücklich vom Geschlechtsverkehr innerhalb einer illegitimen Zweitehe die Rede, aber es wird die Meinung vertreten, daß dieser ähnlich wie andere nichteheliche Beziehungen zu bewerten sei, weil ja diese Zweitehe ungültig sei!

[3] Vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd. 1 (Münster $^{9}$1951) § 56.

[4] Vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd. 2 (Münster $^{10}$1961) § 1,5.

[5] Dazu D. S. Bailey, Mann und Frau im christlichen Denken (Stuttgart 1963) 55–57; W. Molinski, Theologie der Ehe in der Gegenwart (Aschaffenburg 1976) 76 f. Man kann sich dieser dualistischen Sicht schwer entziehen, wenn man den Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe als in sich, d. h. seinem inneren Wesen nach böse auffaßt.

[6] Vgl. W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, 89–91.

[7] Dazu K. Hörmann, Kirche und zweite Ehe, 48.

*Walter Kern SJ*

# Ist das Christentum eine Ideologie?

Ist das Christentum eine Ideologie? Die Antwort sei thesenhaft vorausgestellt. 1. Der christliche Glaube ist an sich ideologischem Verhalten entgegengesetzt. 2. Das Christentum hat jedoch tatsächlich Mitschuld am Entstehen ideologischer Verhaltensweisen. 3. Die Erklärung dafür zeigt zugleich den Weg zu deren Überwindung (wie der Gralsspeer nach der Sage die Wunden heilte, die er schlug). Das soll an drei Problemkreisen gezeigt werden: Nationalismus, Dogmatismus und Institutionalismus.

## Nationalismus als pseudo-christliche Ideologie

Die Universalität des christlichen Glaubens scheint die Begünstigung von partikularistischem Nationalismus von vornherein auszuschließen. Ihr ist es zu verdanken, daß nun der Mensch als Mensch gilt, nicht mehr nur als Deutscher oder Jude oder Italiener. Das ist nicht erst die Meinung Hegels über die weltgeschichtliche Wirkung des Christentums (in der Rechtsphilosophie von 1821, § 209). Paulus bekennt ums Jahr 55 im Galaterbrief 3,28: „Jetzt gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus." In Wirken und Werk Jesu lag radikale anti-nationalistische Universalität auf dem Sprung, sich durchzusetzen. Aber das war nur das *erste* Wort zum Problem Nationalismus. Denn hat die Geschichte des Christentums nicht vielmehr neuen partikularistischen Fanatismus hervorgetrieben?

Mit der äußeren Freiheit der Kirche seit Konstantin, nach drei Jahrhunderten Verfolgung, setzte die eigene „christliche" Gewaltanwendung ein. Es waren die Kaiser des 4. und 5. Jahrhunderts, die Gesetze gegen die Häretiker erließen, mit Gottesdienstverbot, mit Enteignung, Verbannung und bald auch Verbrennung derselben. Sie galten als Feinde des Gemeinwohls, der universalen Ordnung. Augustinus, der große Bischof, hatte sich bemüht, durch argumentativen theologischen Disput sektiererischen Rigorismus der Donatisten abzubauen; als das nichts half, gab er seit 411 mit einem biblischen Pseudo-Argument, das er dem Gleichnis vom Hochzeitsmahl entnahm (vgl. Lk 14,23), die Losung zur Zwangsbekehrung: „Compelle intrare" – „Zwinge sie herein!"[1] Augustins Ansichten dienten „zur Rechtfertigung der Ketzerbestrafung, der

Inquisition und der Unterjochung der Indianer noch im 16. Jahrhundert" (J. Höffner[2]). Von vornherein weniger Skrupel hatten die Schwertmission Karls des Großen, Heinrichs des Löwen, des Deutschritterordens im Mittelalter; die Kreuzzüge nach dem Heiligen Land; die Reconquista Spaniens aus der Herrschaft der Mauren. Gegen die Katharer, die den Ketzern den Namen gaben, wurde in Südfrankreich der Kreuzzug gepredigt und vollstreckt.

So sehr schien sich fürs christliche Bewußtsein die doch recht partikuläre eigene Welt mit der Menschenwelt überhaupt zu decken, daß man späterhin, als Amerika verteilt wurde, disputieren konnte, ob die Indianer keine Seele oder nur eine halbe haben (also erst im Übergang von Tier zu Mensch begriffen wären); daß man sehr lange Zeit Afrikaner als Sklaven für christliche Gutsbesitzer in die Neue Welt verschleppte (bis 1842 gab es meines Wissens Arbeitssklaven auf den Plantagen brasilianischer Ordensleute); daß man in apokalyptischen Farben die „gelbe Gefahr" beschwor. Kolonisierung und Christianisierung gingen Hand in Hand. Man war auf der Suche nach „Pfeffer und Seelen". Thron und Altar lagen allseits im Bund. Inzwischen hatten jedoch im christlichen Europa Religionskriege zwischen den konfessionell gespaltenen Christen selbst getobt. Das trug dazu bei, daß die modernen Nationalstaaten das Erbe des religiös-politisch einigen „Heiligen . . . Reiches" antraten. Sie übernahmen, plus-minus latenterweise, auch dessen religiöse Rolle, Pietät auf sich zu ziehen. Ihre Sakralwürde, so säkularisiert sie scheinen mochte, machte sie für das nationale Bewußtsein zur Ersatzreligion.

Heute, sagt man, drohe die Gefahr in Afrika, daß die Stammesreligionen in eine „Apotheose der Ethnie", des anderen Volksstämmen entgegengesetzten, exklusiven eigenen Stammesbewußtseins, ausarten. Vor unseren Augen spielen sich im Nahen Osten und in Südafrika die grausamen Exempel dessen ab, was man mit einem Begriff der Verhaltensforschung Pseudospezifikation nennen mag: der Aufbau von mit Anti-Affekten aufgeladenen Feindbildern in den korrelativen Pseudospezies *die* Juden, *die* Araber, *die* Schwarzen, *die* Weißen. Aber neu auflebende altafrikanische oder altislamische Mentalität bietet uns kein Alibi. Wenn sich in Nordirland Katholiken und Protestanten bekämpfen, im Libanon Christen und Muslime, dann erhält die – mag sein: dominierende – politische Motivation durch das damit verquickte religiöse Moment einen überaus bedauerlichen Zusatz an Fanatismus, Aggressivität, an „gutem Gewissen" zu bösem Tun. Als sich in Südtirol auch und gerade der katholische Klerus einsetzte für die Erhaltung der eigenen deutschen Sprache und Kultur, schien das vielen (wohl billigerweise) recht: Was folgt daraus für den gegenwärtigen Nationalitätenstreit in Südkärnten?

Die Frage steht nun an: Wie konnte es dazu kommen, daß der christliche Glaube trotz seiner Universalität Anlaß und Antrieb wurde zu neuem „christlichem" Partikularismus und Fanatismus? Die paradoxe Antwort wird lauten:

er wurde es *wegen* seines universalen Anspruchs. Diese Antwort setzt eine etwas genauere Reflexion auf den Universalitätsanspruch des Christentums voraus.

Das Christentum hat den Glauben verkündet, daß der Eine Gott alles außer ihm, „Himmel und Erde", aus nichts geschaffen hat und deshalb keine anderen Götter und Herren neben sich duldet. Diese Welt, einschließlich alles Stammesmäßig-Volkhaften, aller nationalen Eigentümlichkeiten, ist, da aus nichts geschaffen, schlechthin nicht-göttlich, endlich-vergänglich. Die Volks- und Kriegsgötzen sind grundsätzlich für immer abgeschafft; die „Mächte und Gewalten" des selbstherrlichen menschlichen Behauptungs- und Durchsetzungswillens, des individuellen und zumal des kollektiven, sind entmachtet. Der Schöpfungsglaube wird durch die in Jesus Ereignis gewordene Erlösung unvergleichlich dringlich: Jesus lebt und stirbt für die neue Gemeinschaft der Menschen, die niemanden ausschließt, schon gar nicht die Randexistenzen und Deklassierten, die Armen und die Sünder, die Zöllner und Dirnen. Christsein wird gleichbedeutend mit einem Gemeinschaft-Stiften und Gemeinschaft-Halten, das keine Unterschiede macht – oder das den Geringeren bevorzugt. Der – harte! – Inbegriff der Botschaft Jesu lautet: „Seid barmherzig, so wie euer Vater barmherzig ist!" (Lk 6, 36).

Nochmals: Woher dann nur die Verkehrung dieses Beispiels Jesu und des von ihm gebrachten Glaubens in Gruppenegoismus, Rassendiskriminierung, Hilfsdienste für die Herrschenden, Sanktionierung bestehenden Unrechts? Das neue Volk Gottes soll seinem Selbstverständnis nach, wie auch kraft des in ihm wirkenden Lebensprinzips – und das ist: der eine Geist des einen Gottes – die ganze Menschheit umfassen. Tatsächlich blieb es stets beschränkt auf einen minderheitlichen Teil der Menschheit. Das wurde ihm zum Anlaß, den legitimen universalen Anspruch illegitimerweise als in dieser Menschheitspartikel realisiert zu betrachten. Die Christen partikularisierten ihre eigene Universalität. Sie gaben der eigenen gruppenspezifischen Mentalität, unter Umständen sogar ihrer Getto-Existenz exklusive Hoheitsrechte, fiktive Weltgeltung. Das also scheint der Grunddefekt: Die universale Dynamik des *Christentums* wurde identifiziert mit der, gemäß der historischen Bedingungen, partikulären Realisierung der jeweiligen *Christenheit*.

Das fehlende Bewußtsein der Differenz zwischen universaler Idee und partikulärer Realität führte konsequent zum Ausfall der eschatologischen Spannung zwischen dem Jetzt-Schon und dem Noch-Nicht: Die Gottesherrschaft ist – in Jesus – schon angebrochen; das Gottesreich ist – in der Christenheit – noch nicht vollendet. Es wird niemals vollendet werden in einem irdischen „Gelobten Land". Kein einzelnes Volk ist mehr das „Auserwählte Volk": Die Menschheit als ganze ist es. Sie weiß es nur größtenteils noch nicht. Wir Christen können sie zu diesem Wissen und den darin liegenden Konsequenzen nicht

zwingen – das versuchte das Mittelalter. Wird die eschatologische Spannung festgehalten, richtiger: in ihrer Bewegung, die nicht zu fixieren ist, bejaht, dann ist der derzeit kontroversen theologischen Theorie von den „anonymen Christen", in die sich der christliche Universalitätsanspruch heute etwa kleidet, wohl ein rechtes Verständnis abzugewinnen. Dann, so scheint es, ist der Weg eröffnet zur christlichen Überwindung des „christlichen" und nachchristlichen Nationalismus.

## Dogmatismus

Die Volksstämme und Kulturkreise der Menschheit haben vielfältige religiöse Vorstellungen entwickelt und sie ihren Angehörigen, eventuell expansiv auch darüber hinaus, als maßgebliche und verpflichtende Denk- und Lebensformen vorgeschrieben. Von Menschen Erahntes und Gefühltes beanspruchte nicht selten absolute Geltung, und da es als religiöse, als Glaubenswahrheit, als göttliche Offenbarung auftrat, vermeinte es, rationaler Begründung und kritischer Verantwortung überhoben zu sein. Religionswesen behauptete sich als Ideologie. Die Kraft ihrer Durchsetzung wuchs mit dem Grad ihrer systematischen Geschlossenheit, jedenfalls ihrer althergebrachten, unwandelbaren Fixierung, und natürlich mit dem Ausmaß fraglos geleisteter Gefolgschaft. Allerdings haben auch immer wieder in der Religionsgeschichte Schübe kritischer Aufklärung das Überkommene und die Gefolgschaftstreue zu ihm in Frage gestellt und zu den gegensätzlichen Erscheinungen der Skepsis, Säkularisierung, areligiöser Nivellierung geführt.

Der geschichtliche Durchblick, dem es durchweg um das Verständnis der Gegenwart geht, soll die beiden Dimensionen des Problems im Auge behalten: die Hauptlinie des Dogmatismus und die Nebenlinie der antidogmatischen Nivellierung des Glaubens. Ich möchte bei einem Doppelexempel aus der jüngeren Vergangenheit einsetzen, das ich den Lebenserinnerungen des evangelischen Bischofs Wilhelm Stählin[3] entnehme.

Anfang des Jahrhunderts gehörte Stählin zu den liberalen Theologen, und „es waren sicher sehr ehrenwerte und persönlich fromme Männer unter denen, die damals ein Einschreiten gegen uns ‚Liberale' verlangten und den Präsidenten des Oberkonsistoriums, Hermann von Bezzel, bestürmten, endlich zu handeln ... Bezzel widerstand den Eiferern. Er besuchte Geyer und F. Rittelmeyer, und als er ... die beiden fragte, ob sie denn wirklich glaubten, daß die Schlange im Paradies gesprochen habe, und Rittelmeyer sehr vorsichtig erwiderte, diese Geschichte sei auch nach seiner Überzeugung wahr, aber diese Wahrheit liege nicht auf der historischen, sondern auf der psychologischen Ebene, da rannen Bezzel die Tränen über die Backen – und er unternahm nichts gegen die beiden."

Andererseits schrieb Stählin als angehender Vikar in einem Brief an seinen Bruder vom April 1907 „Sätze, die ich nicht ohne Verwunderung wiederentdeckt habe: ich sprach von ‚uns Modern-Religiösen, die wir das Wort Gott für eine Art Götzendienst halten', und ich glaubte, einen besonderen Beruf darin zu haben, ‚einmal durchzuerleben, ob der Begriff Gott und die Jenseitsvorstellungen wirklich notwendig sind'". Er habe eben wohl vor seinem Bruder etwas radikaler und revolutionärer scheinen wollen, als er tatsächlich war.

Was für den evangelischen Oberkonsistoriumspräsidenten die sprechende Paradiesesschlange, war um dieselbe Zeit für die römisch-vatikanische Bibelkommission, ebenfalls im Paradies, die Rippe Adams. Nun, nicht geradezu buchstäblich-wörtlich die Rippe, aber daß Eva „aus dem ersten Menschen" Adam („ex primo homine") ihren Ursprung hatte, das sollte nach einer für die katholischen Exegeten verbindlichen Verlautbarung des Jahres 1909 weiterhin gelehrt werden (DS 3514). Der Unterschied: Der Biblizismus Bezzels war toleranter; er beließ es bei Tränen.

Auch die evangelischen Liberalen in Bayern hatten ihr katholisches Gegenstück, ein wenig überall in Europa. Die sogenannten Modernisten äußerten sich, jedenfalls offiziell, weniger dogmenstürmerisch als der Briefschreiber Stählin. Es ging ihnen im wesentlichen wohl darum, das christliche Bewußtsein in der religiösen Anlage der Menschheit, die sich in geschichtlichen Denk- und Kultformen ausprägt, zu verankern; daß es sich der sich offenbarenden Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus verdankt, wurde darüber zu sehr abgeblendet. Gegen den damaligen Progressismus in theologicis richtete Papst Pius X. amtliche Maßnahmen wie die Enzyklika „Pascendi" von 1907 und den – bis in die 60er Jahre vorgeschriebenen – Antimodernisteneid von 1910; gegen ihn agierte auch bis 1921 ein Spionage- und Denunziationsnetz. Der Chef dieses „Institutum Pianum"[4], ein Monsignore U. Benigni, soll zu dem modernismusverdächtigen E. Buonaiuti gesagt haben: „Lieber Freund, glauben Sie wirklich, daß die Menschen fähig sind zu etwas Gutem in der Welt? Die Geschichte ist ein ständiger und verzweifelter Versuch des Sicherbrechens (un continuo e disperato conato di vomito), und für diese Menschheit bedarf es nichts anderes als die Inquisition."[5]

Inquisition ist ein anderes Stichwort. Der Sache nach reicht die Ketzerverfolgung, wie schon erwähnt, ins 4. Jahrhundert zurück. Die amtliche, kaiserlich-päpstliche Errichtung der Inquisition erfolgte zur Bekämpfung der Katharer oder Waldenser und der Albigenser durch Kaiser Friedrich II. 1224 und Papst Gregor IX. 1234. Wie Ketzer wurden auch Hexen auf den Scheiterhaufen gebracht, nicht ohne „peinliche Befragung", Folterung. In der Gegenreformation lebte die Inquisition nochmals auf. Diese furchtbaren Dinge sind bekannt; deshalb mag es womöglich erlaubt sein, sie nur mit ein paar dürren Worten zu streifen. Die Inquisition wurde abgelöst durch weniger mörderische Maßnahmen der Verteidigung und Reinerhaltung des Glaubens: die Prozesse des „Sanctum Offi-

cium", den Index der verbotenen Bücher, die inzwischen in der Hauptsache ebenfalls abgeschaffte Bücherzensur.

Dogmatismus in der Form des Traditionalismus treibt gegenwärtig Blüten und Sumpfblüten am stärksten in außeramtlichen Bereichen. Eine Protestspitze gegen Amt und Amtsträger ist unverkennbar. Gewiß, es wäre ungerecht, sehr verschiedenartige Phänomene in einen Topf zu werfen. Es seien nur einige der extremsten gestreift. Sie zeigen zugleich Symptome dumpfer oder gärender religiöser Verunsicherung. Ein exotischer Auswuchs sind Prophezeiungen, die sich von Katastrophenstimmung nähren. Nach dem italienischen Kapuziner Giorgio Maria de Terni z. B. sollte Paul VI. 1972 vom Papstthron steigen und ein Schisma hervorrufen; zugleich wird, mit viel grauenhaftem apokalyptischen Beiwerk, „das Fest der roten Fahnen auf dem Vatikan" ausgemalt. Die Exorzismuswelle hat jüngst im Verebben noch ein Opfer gefordert. Der Streit um die neue und alte Messe ist sattsam bekannt. Da ist es nun ein Soziologieprofessor aus Saarbrücken, der zum Widerstand gegen das gesamte kirchliche Establishment aufrief. Vor allem die Ersetzung der Wendung „für viele" in den Wandlungsworten der Messe durch „für alle" zerstöre das Auserwählungsbewußtsein der christkatholischen Gemeinde. Das krasseste Beispiel betreffs des unerfindlicherweise heiß umstrittenen Ritus der „Handkommunion" fand ich in einem Pamphlet[6]: „Wenn ihr die hl. Mundkommunion nehmt, dann seid ihr Kinder des himmlischen Vaters! Wenn ihr aber die Handkommunion nehmt, so macht ihr euch zum Freunde Luzifers, indem ihr ihm gleichsam die Hand reicht!"

Auf einer im allgemeinen gewiß höheren theologischen Reflexionsstufe enthält die Bilanz der Gegenseite die folgenden Positionen: Eucharistie gibt dem Brot und dem Wein eine neue Zeichenfunktion; Transsubstantiation und Realpräsenz werden kassiert. Auch hat Jesus, der seinen Tod selber noch nicht als Heilsereignis verstand, kein letztes Abendmahl, wie es die Evangelien berichten, gehalten. Er war Stellvertreter und Sachwalter Gottes: daß er später „Sohn Gottes" genannt wurde, ist hellenistischer Erlöserideologie zuzuschreiben. Das Bekenntnis zum Dreieinen Gott bezieht sich nur auf die heilsgeschichtlichen Etappen der Erschaffung, Erlösung, Vollendung der Welt; innergöttliche Trinität dagegen ist eine objektivierende Mystifikation.

Ich habe gekürzt, und ich habe vergröbert. Aber die Bilanz bleibt die folgende: Dogmatismus, Biblizismus, Traditionalismus, Papalismus (evangelischerseits spricht man gern von Fundamentalismus), je nachdem, welche Erkenntnisquellen und Lehrinstanzen in den Vordergrund rücken: das ist die eine Einseitigkeit. Sie hält sich an den Buchstaben, der den Geist tötet (nach 2 Kor 3, 6). Modernistische Nivellierung löst den Buchstaben in den Geist auf, der dann auch seinerseits verdunstet und versickert oder „fremdgeht"; denn es ist „der Herren eigener Geist", der übrigbleibt.

Hatte also M. Guyau[7], „der französische Nietzsche", vor neunzig Jahren

recht: „Die zuerst theoretische, dann praktische Intoleranz stammt ab vom Glauben an das Absolute unter seinen verschiedenen Formen"? Und ist, wie der zeitgenössische Psychoanalytiker Th. Reik[8] will, wirklich das Dogma ganz allgemein „der bedeutsamste Ausdruck des Zwangsdenkens der Völker"? Dann wäre aller absolute Wahrheitsanspruch, weil inhuman-intolerant, aufzugeben um des menschlicheren Lebens des Menschen willen. Aber räumt Dogmatismus einem menschenfreundlicheren weltanschaulichen Indifferentismus den Platz – kann es dann damit sein Bewenden haben? Wird nach der von 1945 bis 1965 praktizierten Abstinenz von letzten Wert- und Zielvorstellungen nicht wieder „Reideologisierung" proklamiert? Und schwingt sich die „docta ignorantia", das „gelehrte Nichtwissen" der (ach so toleranten) Skepsis nicht selber gern zur ziemlich arroganten Privatdozentin eines alten oder neuen Rationalismus auf? Ist das also die Alternative: intoleranter Dogmatismus *oder* in Rationalismus umkippende Skepsis? Identität oder Relevanz? Nämlich: Identität des christlichen Glaubens mit sich selbst, aber unter Einbuße aller Gegenwartsbedeutung, *oder* Relevanz für den modernen Menschen unter Verlust der Glaubenssubstanz? Kann man nicht beides zusammen haben, *muß* man es nicht zusammenbringen? Nochmals legt sich ein Blick in die christliche Denkgeschichte nahe, nun unter positivem Aspekt.

Jahrhundertelang rangen Theologen und Konzilien darum, dem fundamentalen christlichen Glauben an den dreieinigen Gott und den menschgewordenen Sohn Gottes den rechten Ausdruck zu geben. Der heilige Hilarius († 367) setzte einem den Arianismus begünstigenden Kaiser Widerstand entgegen und ging dafür in die Verbannung. Aber „in genauer Entsprechung zu seinem Sinn für das Geheimnis, dessen treuer Zeuge er war", empfand er auch, „wie schwierig und gefährlich jedes Unternehmen dogmatischer Formulierung ist"[9]: „Wir sind durch die gotteslästerlichen Irrtümer der Häretiker genötigt, zu tun, was eigentlich unzulässig ist: . . . das Unaussprechliche auszusagen, an Unzugängliches uns heranzuwagen . . .; wir werden gezwungen, mit unserer schwachen Sprache nach dem Unsagbaren auszugreifen . . ., und was in der Anbetung unserer Herzen zurückgehalten werden müßte, nun der Gefährdung durch das menschliche Wort auszusetzen."[10] Noch eine Stimme aus der Spätantike: Gregor von Nazianz[11] unterscheidet kurz und bündig: „Nicht in den Ausdrücken, sondern in der Sache liegt das Heil!"

Einen anderen Gefahrenaspekt theologischer Glaubensbemühung rückt – lange vor dem Galileiprozeß – Thomas von Aquin[12] ans Licht: Es ist sehr schädlich, im Namen des Glaubens für oder gegen eine Theorie Stellung zu nehmen, die nichts mit dem Glauben zu tun hat. Schärfer Durandus de S. Porciano[13]: „Jedermann, der von der Vernunft abgeht um menschlicher Autorität willen, fällt in tierische Torheit." Christliches Altertum und Mittelalter sehen schon klar die Schwierigkeiten: Gott in menschliche Worte einzugrenzen (de-finire), Glau-

ben und das für ihn Belanglose auseinanderzuhalten, sich nicht unkritisch menschlicher Autorität zu verschreiben. In der Neuzeit brachte die Ära der Restauration nach 1815, im Gegenzug zum Schwund der weltlichen Macht des Papsttums (Verlust des Kirchenstaats), das Erstarken des römischen Zentralismus. Den Gipfelpunkt der dogmatischen Zementierung des katholischen Glaubenssystems sah man in der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils (1870).

Schon unsere wenigen, mehr angedeuteten als ausgeführten Hinweise machen deutlich, daß Glaubens*sätze* stets des Verstehens, der je neuen Interpretation bedürfen. Andererseits hat untrügliches Glaubensbewußtsein keinen Bestand ohne unfehlbare Sätze, in denen es sich eindeutig festlegt. Eindeutig, wennschon niemals allseitig-vollständig. Daß die Offenbarungsquelle Heilige Schrift gegenüber aller späteren Auslegungsbemühung in kirchlichen Dogmen und theologischem System ein nie einholbares Voraus und ein unerschöpfliches Mehr darstellt, also auch einen Anstoß zu je neuer Denkanstrengung – das hat Pius XII. in der (ansonsten konservativen) Enzyklika „Humani generis" von 1950 betont (DS 3886). Ja auch innerhalb des neuen Testaments selber dürfen wir einen „Sinnüberschuß der Worte und Taten Jesu" (R. Schnackenburg) finden. Alle spätere Deutung ist ein für allemal grundgelegt und übertroffen durch die vorrangige Ursprungsfülle eben des Jesus-selbst.

Fassen wir das Grundproblem „Muß Glaube dogmatisch-intolerant sein?" noch einmal in den Blick unter der entschiedensten Fragestellung, wie sie sich bei dem Philosophen *Richard Schaeffler*[14] findet. Schaeffler geht aus von einer prinzipiellen Analyse des geschichtlichen Verhältnisses von Religion und kritischem Bewußtsein: Die religiösen (wie auch die juridischen) Institutionen hatten durch Setzung idealer Normen ursprünglich selber eine kritische Funktion gegenüber der Realität (Phase 1). Sie beharrten erstarrend auf ihrer unwandelbaren Majestät und Heiligkeit. Sie wurden so Gegenstand der Kritik der Aufklärung nach dem Maßstab der menschlichen Ratio (Phase 2). Die geschichtsfremde Vordergründigkeit dieses sich selbst aufhebenden Kriteriums wurde hinterfragt durch die dialektische Vernunft Hegels, die die Geschichte zur Erscheinung und Verwirklichung der Wahrheit machte (Phase 3). Nachdem der zumindest teilweise Schein dieser Annahme aufgedeckt worden ist durch Marx, Nietzsche, Freud . . ., behauptet die Skepsis gegenüber aller universalen Programmatik das Feld (Phase 4, und das ist unsere Gegenwartssituation). Zugleich tun sich mißglückende Versuche hervor, den Rationalismus als „zweite Aufklärung" oder eine dialektische Ganzheitskonstruktion à la Hegel neu zu installieren. Dabei seien die Geschicke der Wahrheitsfrage in Aufklärung, Deutschem Idealismus und nachhegelscher Skepsis, also die Phasen 2 bis 4, nur die Modifikationen und Konsequenzen des Absolutheitsanspruchs für die Wahrheit der Religion in Phase 1: „Die aufgeklärte Vernunft mit ihrem Dogmatismus, der den Skeptizismus notwendig nach

sich zog, die dialektische Methode mit dem Universalitätsanspruch ihres Systems, das den Protest der Revolutionäre hervorrief, die revolutionären Programme, die dem systemverfangenen Denken eine neue, aber wiederum dogmatische Bestimmung der wahrhaft freien Vernunft entgegensetzten: sie alle haben jenen Anspruch übernommen, den die Religion ‚kraft ihrer Heiligkeit' [Kant] erheben zu können meinte."

Hat also die absolute Wahrheitsbehauptung des Glaubens zu seiner Konsequenz unkritischen, intoleranten Dogmatismus oder, über die skizzierten Entwicklungsphasen des modernen kritischen Bewußtseins, skeptische Destruktion? Das eben verneint und widerlegt Schaeffler. Diese Konsequenz bestehe nur, wenn religiöser Glaube sich als sich selbst begründende und insofern ab-solute Wahrheitsmacht des *Menschen,* also als Ideologie verstehe, und das hieße: mißverstehe.

Das ist eben die Gretchenfrage des christlichen Bewußtseins heute: Wie macht es der Glaube, nicht auszuarten und umzuschlagen in eine Ideologie? Nicht der Glaube selbst, an und durch sich, kann ideologisch werden, sondern nur das Selbstmißverständnis des Glaubenden, die theologische (oder auch die unreflektiert praktisch gelebte) Fehlinterpretation des Glaubens. Ist der *Glaube* selbst eine (und gar *die*) anti-ideologische Instanz, so kann doch Theologie zur Ideologie des Glaubens werden. Glaube wird zur theologischen Ideologie, „wenn er sich von der lebendigen Glaubenswirksamkeit entfernt oder seine eigenen Aussagen so fixiert, daß er von ihnen her und nicht mehr vom Grund des Glaubens her denkt. Das geschieht zum Beispiel, wenn geschichtlich gewordene und geschichtlich gebundene Glaubensformeln so absolut gesetzt werden, daß sie ohne Rücksicht auf den veränderten Verstehenshorizont äußerlich festgehalten und nun falsch verstanden werden." [15]

Wie läßt sich das vermeiden? Wir haben die Antwort vorbereitet: dadurch, daß sich der Glaubende, erst recht, wenn er Theologie treibt, dem Gericht des Gottes ständig unterstellt, dessen Gottsein für uns Unbegreiflichkeit bedeuten muß. Daß es vielfache ideologische Momente, z. B. manipulierender Wahrheitsverwaltung, im Gesamtphänomen Christentum gab und gibt, haben unsere geschichtlichen Durchblicke gezeigt. Dennoch liegt, diesen Verfallsmöglichkeiten „unendlich" voraus, eine Grundpotenz der Ideologie-Überwindung im Glauben, der sich wie Jesus und mit Jesus an Gott – und an Gott allein – hält. Entscheidend wichtig ist, daß dem christlichen Glauben das Prinzip der Selbstkritik (wenn man will: permanenter Selbstkritik) zuinnerst innewohnt – es muß sich nur auch äußern! Es trägt den einfachen und furchtbaren Namen: *Gott.*

Glaube als stets und notwendigerweise mangelhafter Ausdruck menschlichen Daseins in „umbris et imaginibus" (Newman), „durch Spiegel in Rätsel" (1 Kor 13, 12), wird ein Ende haben; er geht in Schau über. Als Anspruch Gottes an den Menschen, der das Geheimnis Gott niemals begreifen kann, bleibt er ewig. Nur

eine andere Formel dafür ist: daß der Glaube eschatologischen Charakter hat: er besitzt *noch nicht* das vollendete Heil, aber das Unterpfand desselben ist ihm *doch schon* gegeben. So vollzieht der Glaube Identität in Differenz. Im Dogmatismus wird die Differenz von der Identität verschlungen; das Zeitliche wird verewigt, das Menschliche rein vergöttlicht. Ein Allerweltsskeptizismus löst die Identität in Differenz auf; das Göttliche wird bloß menschlich.

*Gott* stellt an den Glaubenden einen absoluten Anspruch; der glaubende *Mensch* gibt seinem Bekenntnis einen stets nur relativen Ausdruck. Beides ist zu unterscheiden; trennen läßt es sich nicht. Die Aufrechterhaltung oder Neugewinnung dieser Differenz zwischen Gott und Mensch, nämlich göttlichem Glaubensanspruch und menschlichem Glaubensausdruck, bewahrt den Glauben davor, in Ideologie (und damit in Dogmatismus, Intoleranz, Gettomentalität oder aber reduktionistisch in Skepsis, Rationalismus . . .) zu degenerieren. „Wir tragen den Schatz des Glaubens in irdenen Gefäßen" (2 Kor 4, 7).

## Institutionalismus oder Veräußerlichung als Selbstsicherung

Zwischen dem Christentum (besonders in seiner römisch-katholischen und ostkirchlichen Ausprägung) und dem Marxismus (zumal dem sowjetrussischen und chinesischen) werden, auch in mehr oder weniger wissenschaftlichen Publikationen, immer wieder Parallelen gezogen, die für den christlichen Vergleichspartner nicht durchaus erfreulich ausfallen. Ein Schema der „Legitimationssysteme" von *Hans Werhahn*[16] bezieht die in *Christentum* (als angeblich heteronomer Sakralreligion) und *Marxismus* (als immanent-weltlichem Religionssystem) einander entsprechenden Phänomene auf ein drittes, mittleres *„soziologisches Metasystem"*, dessen Interpretation sie jeweils seien. „Gott" im Christentum, „künftig vollendete Menschlichkeit" im Marxismus interpretieren als ihr Meta sociologicum die Leerstelle X (bezeichnet als: Sinn, Ziel, Ideal, höchstes Gut, ultimate meaning). „Gottesreich" hier, „kommunistische Gesellschaft" dort stehen für den „Endzustand (mit X identisch oder Ort von X)". „Kirche" bzw. „Partei" fungieren als „X' (= derzeitige Stellvertretung von X, hat Neigung zur Identifizierung mit X)"! Teufel und Atheismus bzw. Unparteilichkeit, Kapitalismus und Imperialismus bilden das christliche bzw. marxistische „Anti-X (= Gegner)". Entsprechende Parallelen bestimmen Festlegung und Durchsetzung der Systeme. Die grundlegende Information (= soziologisches Metasystem) gibt sich als „Offenbarung" bzw. „wissenschaftliche Weltanschauung". Die Gründer und Künder sind Christus, Propheten, Apostel hier – Marx, Lenin usw. dort. Die autoritativen Schriften: Bibel, Kirchenlehre – marxistische Klassiker und deren Auslegungstradition, Mao-Bibel. Beichte hier – Selbstkritik dort (als jeweilige Richtungskorrektur). Orden und Proselyten-

macherei – Kaderbildung und Infiltration (soziologisch: Elitenbildung und Machtentfaltung). Ähnlich entsprechen der christlichen Liturgie Mai- und Oktoberfeiern, den Symbolen Kreuz, Fisch usw. Hammer und Sichel, Stern etc.; schließlich Programme (Credo – Manifest), Personenkult, Uniformen.

Natürlich muß Christliches deshalb, weil sich auch im Sowjetkommunismus Analoges vorfindet, nicht schlecht sein; umgekehrt wird ebensowenig bolschewistische Propaganda oder Disziplin durch ihre Parallele im Katholizismus als recht und gut erwiesen. Diese Argumentationsfigur ist zunächst rein formal: der Kommunist kann sie umkehren. Im einen wie im anderen Fall kann es sich um berechtigte Äußerung menschlicher Natur in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Entfaltung und Darstellung handeln; oder auch um verwerfliche Wucherung oder Verkehrung derselben. Auf eines allerdings drängt der Reflex im kommunistischen System den traditionell religiösen Vergleichspartner augenfällig: auf kritische, *selbst*kritische *Prüfung* von Christentum und katholischen Glaubens- und Lebensformen. Ambivalente Phänomene mit eventueller Alarmwirkung (hoffentlich)!

1965 bis 1967 pflegten Christen und Marxisten den Dialog im Rahmen der „Paulus-Gesellschaft". Damals argwöhnten am Gespräch beteiligte Naturwissenschaftler eine gewisse Frontstellung der totalitär engagierten Marxisten und Christen zusammen gegen die „tolerante Skepsis" der westlichen Welt, die von den positivistisch infizierten Empirikern überwiegend geteilt wird. Hat nicht Vítězslav Gardavský[17] 1967 in Marienbad gesagt: „Es ist kein Zweifel, daß es leichter ist, einen Dialog zwischen Marxisten und Christen zu führen, als Verständigungsversuche mit den bürgerlichen politischen Strömungen rationalistischer Provenienz zu unternehmen"? Daß das Gespenst der angedeuteten Bundesgenossenschaft nicht schlechthin aus der Luft gegriffen ist, mag auch belegt werden durch das von Georges Marchais auf einer Pariser Großkundgebung der KPF Anfang Juni 1976 den Katholiken gemachte Angebot gemeinsamer Bewältigung der moralischen und kulturellen Krisen der gegenwärtigen kranken Gesellschaft, z. B. durch den ausdrücklich erwähnten gemeinsamen Kampf gegen die Pornographie. „Wir können zusammenarbeiten . . . zur Bewahrung der moralischen Gesundheit der Nation." Falls Kooperationsbereitschaft dieser Art in Köpfen oder Herzen höherer und höchster Prälaten spuken sollte: Das haben wir so unter Hitler schon gehabt (weiland mit antikommunistischer Spitze). Die saubere Leinwand der großen Ordnung verdeckt das kleine bißchen Unfreiheit und Terror dahinter. Leintücher und Leichentücher sind gleicherweise die eine Spur weißer; wenigstens zunächst, kurzfristig.

Der Problemkomplex der im Grund für den (katholischen) Christen entsetzlichen Parallelen, die sich auch nochmals auf den Exzeß Dogmatismus hin auswerten ließen, sei hier abschließend unter dem Stichwort *Institutionalismus* aufgenommen. Traditionen und Institutionen, die unentbehrliche Strukturen

menschlichen Zusammenlebens darstellen, entwickeln durch Ideologisierung des Status quo Traditionalismus und Institutionalismus. Gründe dafür: das Schwergewicht des Bestehenden, eine Art organisatorischer Selbsterhaltungs- und Selbstvermehrungstrieb (vgl. das Parkinsonsche Gesetz bürokratischer Wucherung), Legitimationsbedürfnisse der Gesellschaft, Interessen von Amtsträgern etwa an eigenen Machtpositionen („um der guten Sache willen"). Vielleicht neigen wir Menschen dazu, uns einen möglichst autarken, alle nur möglichen Bedarfslücken von vorneherein stopfenden Lebensumkreis auszubauen und abzuschirmen. Das liefe hinaus auf den Versuch der Selbstsicherung, die ihre Garantie zu finden wähnt in ihrer voll ausstaffierten, durchorganisierten und mit Zähnen und Klauen verteidigten Eigenwelt.

*Selbstsicherung durch Veräußerlichung:* das wäre die Mechanik eines katholizistischen Institutionalismus, wie wir ihn im Zerrbild sowjetkommunistischer Parallelphänomene anvisierten. Ein heilloses, verhängnisvolles „déplacement de religiosité" [18] hat dabei statt: Das Mittel wird zum Zweck. Im vorliegenden Fall: die religiöse Institution. Wenn das kirchliche System um seiner selbst willen da ist und nicht einzig und allein den Menschen dient, für die es eingerichtet wurde, so ist die Kirche als Institution ideologisch infiziert. Als Grunddefekt dieses Fehlverhaltens hat Luther [19] die Selbstbezogenheit des Menschen entlarvt: „curvus es totus in te". Es sei erlaubt, im selben Atemzug Feuerbach [20] zu zitieren, nach dem „keine Religion haben heißt: *nur an sich selbst* denken; Religion haben heißt: an *Andere* denken".

Der andere, an den zu denken vor dem falschen, ideologischen An-sich-selber-Denken bewahrt, ist Jesus Christus – für den einzelnen Christen wie für die Kirche als ganze. Und zwar *Jesus der Gekreuzigte.* Er ist das fundamentale Kriterium der unverfälscht und unverbildet wahren Kirche. Und ist er Grund und Mitte des christlichen Glaubens, so bleibt die Gemeinschaft der Glaubenden dagegen gefeit, in sich selber Endzweck und Vollendung ihres Wollens und Tuns zu suchen. Deshalb ist „für jede Kirche ... nichts gefährlicher, als Jesus von Nazaret konfrontiert zu werden, der am Kreuz starb"; und so „hat die Botschaft vom gekreuzigten Christus jedenfalls dies für sich, daß die sich zur Ideologiebildung nur eignet unter Preisgabe des realen Kreuzes" [21]. Der Gott in Windeln, der Betlehem-Stall am Anfang und das Golgota-Kreuz am Ende: das ist das unterscheidend und entscheidend Anti-Ideologische, die christliche Kritik allen ideologischen Verhaltens der Kirche. Das Bestehen auf institutionalisierten Machtpositionen ist dadurch von Grund auf denunziert; es ist überholt und abgetan durch die Ohnmacht des Kreuzes Jesu (vgl. 2 Kor 12,9).

Werfen wir noch einmal einen Blick auf die Argumentationsstruktur dessen, was wir zu sagen versuchten über den Glauben als Anlaß und Gegenkraft ideologischer (Pseudo-)Kirchlichkeit. Durch Jesus den Gekreuzigten, so wurde gesagt, ist alle Ideologie der Beati possidentes, des verhärteten Machtbesitzes,

der veräußerlichten Selbstsicherung, kurzum, des Institutionalismus aufgehoben. Andererseits hat die Kirche ihre Traditionen und Institutionen im wesentlichen auf denselben Jesus von Nazaret zurückgeführt, auf seinen kirchenstiftenden Willen, auf die von ihm übertragene Vollmacht des Bindens und Lösens (Mt 16, 19; 18, 18). Und es wird wohl auch so sein, daß mit dem Ur-Faktum der Menschwerdung Gottes in Jesus, mit dem Ur-Datum des in diesem einen Menschen allen Menschen angebotenen Heils vielerlei an weiterer Faktizität, an positiven Daten, an Strukturen, Ämtern usw. angebahnt und auch festgelegt wurde. Das Christentum geht nicht auf in Ideen, moralischer oder welcher Art immer. Es ist vielmehr eingelassen in Notwendigkeit und Zufall einer bestimmten Geschichtsstunde und der auf sie folgenden Zeiten. Eben deshalb geht es aber auch nicht unter in Ideologie, sondern vermag Widerstand zu leisten und Gegenhalt zu bieten gegen ideologische Verkehrung, der eine rein ideelle Größe halt- und widerstandslos ausgeliefert wäre. Das bleibend grundlegende Jesus-Ereignis ist die Instanz der Korrektur für alles spätere Christsein.

Jesus verlangt von seiner Kirche, daß sie eine eschatologische Existenz führe, daß sie ein offenes System bleibe, daß sie sich selber permanenter Kritik aus Kraft und Wesen ihres eigenen Lebensprinzips unterziehe, daß sie zur Umkehr je-jetzt bereit sei (und er erwartet nicht, daß sie rundum eine „societas perfecta" bildet); denn Kirche gehört mit ihren Institutionen und Sakramenten zur Gestalt dieser Welt, die vergeht: die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums „Lumen gentium" (Nr. 48) weiß dies.

## ANMERKUNGEN

[1] Contra Gaud. Donat. I 25, 28: CSEL 53, 226 f. Vgl. Retract. II, 31: CSEL 36, 137.
[2] LThK, Bd. 5 (1960) 699. [3] Via vitae (Kassel 1968) 87 f.
[4] E. Poulat, Intégrisme et catholicisme intégral (Tournai 1969).
[5] E. Buonaiuti, Pellegrino di Roma (Rom 1945) 50 f.; nach F. Heer, Europa, Mutter der Revolution (Stuttgart 1964) 722. [6] Der Triumph der Unbefleckten Empfängnis (1973) 44.
[7] L'irreligion de l'avenir (Paris 1887, [6]1912) 111. [8] Dogma und Zwangsidee (1927, Stuttgart 1973) 44.
[9] Y. Congar, Tradition und Kirche (Aschaffenburg 1964) 65.
[10] Hilarius, De Trinitate 2, 2: PL 10, 51. [11] Oratio 43, 68: PG 36, 588.
[12] Opusc. theol. I, ed. Marietti 1954, n. 771. [13] In 4 Sent., Prol. 3, 12.
[14] Religion und kritisches Bewußtsein (München 1973) 38–93, Zitat 87.
[15] R. Schnackenburg, in: Rückfrage nach Jesus, hrsg. v. K. Kertelge (Freiburg 1974) 202 f. Beispiel (ebd. 203): Der Satz „Extra ecclesiam nulla salus", der „im Kontext einer bestimmten Zeit und Aussageabsicht seinen guten Sinn hatte, heute aber in enger Interpretation einfach falsch ist. Wollten wir aufgrund dieses Satzes viele heutige Menschen, vielleicht sogar evangelische Mitchristen, des Heils für verlustig erklären, dann wäre das Idologie." Vgl. hierzu: W. Kern, Außerhalb der Kirche kein Heil? (Freiburg 1979).
[16] Das Vorschreiten der Säkularisation (Bonn 1959) 152 f.
[17] In: Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft, hrsg. v. E. Kellner (Wien 1969) 251.
[18] G. Vahanian, in: Herméneutique de la sécularisation, hrsg. v. E. Castelli (Paris 1976) 118.
[19] WA 36, 318. [20] WW ed. Bolin-Jodl VII 303 (1845).
[21] J. Blank, Verändert Interpretation den Glauben? (Freiburg 1972) 94 bzw. 79.

*Magda Motté*

# Kinderliteratur der siebziger Jahre

„Rückkehr ins entschwundene Land (der Kindheit)?" – „Auf restaurativem Kurs?" [1]: zwischen diesen Urteilen bewegt sich die Jugendbuchkritik am Ende der siebziger Jahre. Was ist damit gemeint? Wie kommen diese die Entwicklung bejahenden bzw. kritisierenden Positionen zustande?

Bei der Fülle der Publikationen – auf dem Kinderbuchmarkt erscheinen jährlich mehr als zweitausend neue Titel, das sind sechs Prozent der gesamten Buchproduktion in einem Jahr – ist es nicht leicht, das Material zu sichten und Vergleichbares auszuwählen. Man könnte einzelne Themenbereiche oder Buchtypen untersuchen, Verlagsproduktionen oder Verkaufszahlen vergleichen, die Entwicklung einzelner Autoren beachten oder preisgekrönte Kinderbücher des vergangenen Jahrzehnts analysieren.

Hier werden die von Hans-Joachim Gelberg im Abstand von jeweils zwei Jahren herausgegebenen fünf Jahrbücher der Kinderliteratur betrachtet: I. Geh und spiel mit dem Riesen (1971), II. Am Montag fängt die Woche an (1973), III. Menschengeschichten (1975), IV. Der fliegende Robert (1977), V. Das achte Weltwunder (1979) [2].

## Jahrbücher als Kompendium der Kinderliteratur

Diese Jahrbücher können für den Zeitraum 1970 bis 1980 als repräsentativ gelten, da sie fast nur Originalbeiträge enthalten: Erzählungen, Geschichten, Märchen, Witze, Dialoge, Interviews, Bildergeschichten, Comics, Gedichte, Sprachspiele, Rätsel, Zeitungsberichte, Zeitungsannoncen u. v. a., zu einer Fülle von Themen von mehr als 400 Autoren mit verschiedensten Intentionen. Im Gegensatz zu anderen themen- oder adressatenbezogenen Jahrbüchern, wie „Das neue Universum" (96. Bd.: Wissen – Forschung – Abenteuer) oder „Meine Welt" (Jahrbuch für Mädchen), bieten die von Gelberg redigierten ein Kompendium der Kinderliteratur für jedes Alter und jegliches Leseinteresse. „Nach dem Verschwinden der früheren ‚Familienbücher', der diversen ‚Hausschätze' ... gab es lange Zeit kaum Kinderbücher, die dem Kind Vorstellungen aus dem Bereich des Ganzen ermöglichten." [3] Diese Aufgabe übernehmen die Jahrbücher. Sie wirken damit der Aufsplitterung der Kinderliteratur in verschiedene Lesealter, Lebensbereiche, Textsorten, Bildformen, Leseinteressen entgegen und

stellen dem Kind wie dem Erwachsenen das breite Spektrum der literarischen Szene vor.

Schon die Interpretation der Titel in ihrer Abfolge zeitigt ein erstes Ergebnis. Dazu kommt jeweils ein Motto, das die Tendenz verstärkt oder dämpft. Außerdem läßt sich jedes Jahrbuch durch ein Wort charakterisieren, das wie ein Leitmotiv die Tendenz bestimmt. Aus diesen Leitwörtern kann man ebenfalls eine Entwicklung 1970–1980 ablesen.

## Konflikt

„Geh und spiel mit dem Riesen" (1971) – der Titel enthält die Aufforderung, sich an den Mächtigen heranzuwagen, ihn zum Spiel aufzufordern. Hier wird in den Titel aufgenommen und in den Texten des Buchs verwirklicht, was unter den Stichwörtern „emanzipatorische Erziehung", „antiautoritäres Verhalten", „Konfliktpädagogik", „Sichtbarmachung von Herrschaftsstrukturen" etc. die pädagogische Diskussion um 1970 beherrschte.

Unter dem Titel steht – gleichsam als Besänftigung – das Motto „Trotzdem: Kinder, schont eure Eltern!"; es ist der leicht abgewandelte Schlußvers eines Gedichts von H. A. Halbey „Trotzdem" (20), das ironisch-frech familiäres Gerangel zwischen Eltern und Kindern schildert.

Das Programm des Buchs kommt besonders markant in Susanne Kilians Gedicht „Kindsein ist süß?" zum Ausdruck.

„Tu dies! Tu das!
Und dieses laß!
Beeil dich doch!
Heb die Füße hoch!
Sitz nicht so krumm!
Mein Gott, bist du dumm! . . .
Mach dich nicht so breit!
Hab jetzt keine Zeit!
Laß das Geklecker!
Fall mir nicht auf den Wecker!
Mach die Tür leise zu!
Laß mich in Ruh!
Kindsein ist süß?
Kindsein ist mies!" (I, 298)

Der Text bringt, aus der Perspektive des Kindes, in Form von aneinandergereihten versifizierten Redensarten Befehle, die Kinder täglich hören und die ihre Bewegungsfreiheit stark einschränken. Ein Kind beklagt sich, möglicherweise auf das unkritische Urteil eines Erwachsenen hin, die Kindheit sei die glücklichste Zeit im Leben („Kindsein ist süß"). Das Kind versieht dieses Urteil

mit einem Fragezeichen und zählt zwanzig Ermahnungen und Anweisungen auf, die ihm das Leben schwermachen. Kilian verbindet fast willkürlich je zwei Befehle durch Paarreim, so daß die Unüberlegtheit und Hektik des befehlenden Erwachsenen deutlich hörbar werden. Am Schluß formuliert der kindliche Sprecher seine Erfahrung: „Kindsein ist mies!"

Dieses seit 1971 viel zitierte Gedicht wurde zu einem Programm der Kinderliteratur Anfang der siebziger Jahre. Zahlreiche Kinderromane, Kindergeschichten, Theaterstücke, die benachteiligte, unverstandene oder unterdrückte Kinder schildern, beherrschten die Szene. Darstellungen von Konflikten mit Eltern waren an der Tagesordnung. Mehr und mehr gewannen in dieser Literatur Kinder die Oberhand, bis schließlich Kinder die Eltern unterdrückten[4].

Neben Familienkonflikten nimmt in diesem Jahrbuch auch die Darstellung von Schulkonflikten und Völkerkonflikten aufgrund von Hunger oder Rassenhaß breiten Raum ein, so daß man das Stichwort *Konflikt* als Leitmotiv über das Buch setzen könnte. Etliche Geschichten erzählen auch von Geduld- und Mutproben, also Konfliktlösungen: In „Die Schwäne auf dem Wasser" von B. Pludra (243) besiegt ein Junge seine Furcht beim Schwimmen; in der Bildergeschichte „Die tapfere Schwester" von Frans Haaken (261) erweist sich Liabeth trotz der Verletzung als treue Spielgefährtin. Die Titelgeschichte von I. Blachér „Geh und spiel mit dem Riesen" (103) erzählt von einem Jungen, der im Traum dem Lockruf eines Riesen folgt, in wirbelnde, gefährliche Abenteuer gerät und am Ende ermüdet nach Hause zurückkehrt, sich schlafen legt und dem neuerlichen Lockruf des Riesen nicht mehr folgt.

Auffallend groß ist daneben die Zahl der Abzählreime, der Rätsel sowie der Texte, die zum kreativen Umgang mit vorgegebenem Stoff (z. B. „Was ist aus dem Frosch geworden?" von P. Härtling, 50), bekannten Motiven („Die Geiß und die sieben Wölflein" von I. Fetscher, 94) und verschiedenen Sprachelementen („Spatzensalat" von F. Hoffmann, 164, oder „Achterbahnträume" von H. Manz, 41) anregen. Texte dieser Art wirken dem angeschlagenen Leitmotiv dieses Jahrbuchs „Konflikte und ihre Bewältigung" nicht entgegen, sie trainieren vielmehr die konkrete Phantasie[5] des Lesers und befähigen ihn so, Problemlösungsstrategien zu entwickeln.

Dieses erste Jahrbuch spiegelt nicht nur die Produktion der Jahre 70/71, sondern es gibt auch das Programm für das nächste an:

„Unsere Leistungsgesellschaft (der einzelne, will er bestehen, muß unausgesetzt Stärke, Können, Fortschritt, Optimismus, Erfolg, Gesundheit signalisieren) produziert im Bereich der Kinder zahllose Konflikte. Auch übertragen sich die Erwachsenenkonflikte in dieser Gesellschaft zusehends auf die Kinder. Sie sind die eigentlichen ‚weichen Stellen', eine kaum rebellierende Minderheit. Die meisten Kinderbücher haben aber mit dieser persönlichen Situation der Kinder wenig zu tun ... Aus Umwelt, Eltern, Schule, Sexualität, Liebe, Alter, Krankheit, Tod ergeben sich für jedes Kind Probleme und Fragen, die nur zu einem geringen Teil (oft durch Halbheit getarnt) in Kinderbüchern eine Rolle spielen." [6]

## Widerspruch

Im zweiten Jahrbuch „Am Montag fängt die Woche an" (1973) setzt sich die Aufforderung zur Auseinandersetzung mit einer heil- und trostlosen Umwelt voll durch. Schon der Titel ist als *Widerspruch* (Leitmotiv des Jahrbuchs) gedacht: Am Montag, nicht am Sonntag – wie immer noch einige Traditionalisten behaupten –, fängt die Woche an[7]. Arbeit und grauer Alltag bestimmen das Leben, das jeden Montag neu und düster beginnt. Das Titelblatt mit den Mottos, einer Textcollage von S. Kilian, gibt diesen Ton an: „Heute ist schon wieder Montag." – „So ein Tag und auch noch Montag!" – „Blöder Montag. Das Wochenende ist vorbei" –; daran ändern auch Sprüche wie „Montags Bauernbüfett im Möwenpick" oder „Montags-Sonderangebote bei Ihrem Kaufmann!" nur wenig.

Der erste Text „Montagmorgengeschichte – So stand es in der Zeitung: Nicht aufgepaßt" von W. und S. Kilian (6), eine Fotoreportage über einen Verkehrsunfall mit einem Schulkind, verstärkt hingegen diesen Tenor. Die Anordnung der weiteren Texte dieses Jahrbuchs scheint – mit Ausnahme der Beiträge zum Montag und zum Sonntag – mehr zufällig; die Zuordnung zu den Wochentagen ist kaum zu durchschauen, es sei denn, ein solcher ist in der Geschichte angegeben.

Die Beiträge – insbesondere als Nachrichten, Geschichten, Szenen, Comics – behandeln vor allem Familienkonflikte, Schulprobleme und Sensationsmeldungen aus der Zeitung. Eine heillose Welt wird vor dem kindlichen Leser ausgebreitet. Die Eltern werden vielfach in ihren egoistischen Interessen oder in ihrem Fehlverhalten schonungslos bloßgestellt. In „Schäm dich, Dieter" von S. Kilian (289) z. B. werden die falschen Erziehungsmethoden der Eltern einem bettnässenden Kind gegenüber angeprangert; in „Vater im Baum" von M. Wendt (294) entzieht sich der Vater durch die Flucht ins Irreale der Familie, deren Sinnen und Trachten nur auf Konsum gerichtet ist; in „Wenn's kracht", Interviews mit Kindern von L. Hees & B. Schäuffelen (266), berichten Kinder über Strategien, die sie entwickelt haben, um mit Streitigkeiten im Elternhaus fertig zu werden. Diese und viele andere Texte sollen den Widerspruch des Lesers herausfordern; andere sprechen ihn unmitteltbar aus.

Als besonders typisch für das Jahrbuch sowie die Literatur dieser Jahre sind W. Schnurres Szenen „Frag mich was" anzusehen:

„Pap, is' das deine Sekretärin?" „Ja." „Was sekretärste'n der so?" „Ich diktier ihr Briefe zum Beispiel." „Die is' noch jung, was?" „Gott, es geht." „Ich mein, weil se noch auf deinem Schoß sitzt." „Wer." „Deine Sekretärin." „Da mußt du dich geirrt haben." „Hab ich auch erst gedacht." „Siehst du." „Aber dann hab ich se gefragt." „Gefragt? Wonach." „Ob der Stuhl kaputt is'." „Welcher Stuhl." „Der, wo se drauf sitzt." „Also. Dann kann sie doch nicht auf meinem Schoß sitzen." „Kann se doch. Hab's ja gesehn." „Du hast gar nichts gesehn. Die Tür war ja zu." „Weil de nich' wolltst, daß man sieht" . . . (209).

Ein altkluges Kind treibt durch raffinierte Fragen seinen Vater derartig in die Enge, daß er sein unerlaubtes Verhältnis zur Sekretärin zugeben und dem Lösungsvorschlag seines Kindes – wenn auch widerstrebend – Folge leisten muß. Kinder als Sprecher und Kritiker waren ein beliebtes Stilmittel in der Kinderliteratur dieser Zeit. Der Band ist voll von solchen Geschichten, die Widerspruch thematisieren oder wecken. Sie zeigen eine problemgeladene Welt. Die zugrunde liegende Intention, diese Welt zu verändern, überfordert den kindlichen Leser in vieler Beziehung.

Der Widerspruch zu Traditionellem und Bestehendem kommt auch in den Satiren und Parodien insbesondere auf Grimms Märchen zum Ausdruck. K. Piper verfremdet z. B. den „Froschkönig" (214), „Hänsel und Gretel" (66), „Schneewittchen" (185), indem er die Figuren unter Beibehaltung der Hauptmotive mit einem höchst aufgeklärten Bewußtsein ausstattet und sie danach handeln läßt. Dadurch erzielt er eine sehr komische Wirkung, nimmt aber den Märchen den traditionell symbolischen Gehalt.

Was hier an Intention und Stilmitteln kurz angedeutet ist, beherrschte die progressive Kinderliteratur jener Jahre. Es erschienen zahlreiche realistische, problemorientierte Kinderbücher (z. B. von Brender, Kilian, Nöstlinger, Waechter), die den Leser zur Kritik an den bestehenden Verhältnissen herausforderten, sowie viele Bearbeitungen bekannter Märchen (etwa von Fetscher, Gmelin, Janosch, Waechter), die den Glauben an die Unantastbarkeit literarischen Erbes zerstörten und die bürgerliche Moral vieler Märchen ad absurdum führten.

## Verständnis wecken

Um 1975 bahnte sich eine Wende an; im dritten Jahrbuch „Menschengeschichten" ist dies bereits zu spüren. „Viele, eigentlich alle Geschichten haben mit der Erinnerung zu tun ... Geschichten sind Erfahrungen ... Die Geschichten kommen von Menschen und gehen zu den Menschen. Es sind Menschengeschichten. Sie werden erdacht, ersonnen, erlebt, erfahren, erlitten ... Geschichten entstehen täglich; man muß sie nur sehen. Sie erzählen von Träumen, Hoffnungen, Sorgen, Abenteuern, Sensationen, von Glück und Leid, von Kindsein und Älterwerden und Sterben und von allem, was ein Menschenleben ausmacht."[8] Das Programm, das in Titel, Motto („Kinder werden erwachsen") und Vorwort anklingt, findet im Buch selbst vielfache Ausprägung. Vorherrschend sind: Lebensbilder, Geschichten, Erinnerungen in allen möglichen Textformen, etwa als Fotogeschichte, Collagen aus Anzeigen, Redensarten oder Grabsprüchen, Geschichten aus Daten und Jahreszahlen oder als traditionell erzählter Bericht.

Das Titelblatt zeigt in einer originellen Grafik von G. F. Waechter – jeder Buchstabe des Wortes „Menschengeschichten" wird durch Figuren dargestellt –

die Fülle menschlicher Beziehungen und Verhaltensweisen und macht neugierig, Geschichten über solche Menschen zu lesen. Dadurch wollen die Autoren auf unterschiedlichste Weise Verständnis für den anderen wecken. *Verständnis wekken* darf man deshalb auch als Leitmotiv über das Jahrbuch setzen. Im Sinn dieser Intention sind zahlreiche Geschichten Behinderten, Eigenbrötlern, Ausländern, Kranken und besonders Alten gewidmet, wie „Auch ein Weihnachtsabend" von M. Kruse (212), „Frau Bertolds wechselhafte Geschichte zum lieben Gott" von S. Kilian (192), „Herr Zivner pflanzt einen Baum" von R. Welsch (128), „Die alte Frau Scheuermann" von R. Fröhlich (135). Es handelt sich fast durchweg um problemorientierte Kurzgeschichten, die eine harte, trostlose Realität unbeschönigt darstellen und den Leser schockieren, wie der folgende Schluß aus „Die alte Frau Scheuermann":

„Die Polizisten fanden die Tür des Schuppens fest verschlossen. Sie klopften und rüttelten und brachen sie schließlich auf, als keine Antwort von innen kam. Dann wurden sie genauso kreidebleich wie zuvor der alte Mann. Kaum hatten sie den Raum betreten, sprang ihnen ein Rudel wilder Katzen entgegen, die schreiend und jaulend hinaus ins Feld rannten. Die alte Frau Scheuermann lag inmitten von verschimmelten Speiseresten, Tellern, Näpfchen und Katzendreck tot auf dem Boden. Mehr weiß man nicht von der alten Frau Scheuermann" (135).

Auch die Personen in den anderen Geschichten leben vielfach einsam, sind überfordert oder verwahrlost oder erliegen einer Illusion.

An solchen und ähnlichen Texten soll sich der junge Leser mit Fremderfahrung auseinandersetzen. Daneben wird er aber auch angeleitet, eigene Erfahrungen als solche zu konstatieren. In zwölf Einschüben mit dem Titel „Erfahrungen" von E. Eggimann werden ihm Anweisungen gegeben, sich selbst und andere exakt zu beobachten und die Wahrnehmungen zu benennen, was mit einer Aufforderung zur Reflexion gleichzusetzen ist, z. B.:

„Schließe die Augen und geh wie blind in der Wohnung herum. Taste und horche. Was ist dein größter Wunsch? Kennst du ihn? Sag ihn deiner Mutter. Es ist wichtig, daß sie ihn weiß. Sag einmal verschiedenen Leuten, was dir an ihnen gefällt. Zum Beispiel: Du duftest so gut" (122). „Wenn du mit jemandem um ein Spielzeug streitest, hör plötzlich auf zu schreien: Das gehört mir! Lache und sag: Wenn du es willst, dann schenk ich es dir!" (211)

Soviel zum Tenor dieses Buchs: Erziehung zu Verständnis und zu feinsinnigem Beobachten. Daneben klingt noch nach, was in den ersten beiden Jahrbüchern tonangebend war: die Kritik an moderner Lebensweise, z. B. an Reisesucht und Urlaubshektik in „Urlaubsfahrt" von H. A. Halbey (252), oder der Affront gegen die Märchen in den „Minimärchen" von R. Krenzer.

Das in diesem Jahrbuch angeschlagene Leitmotiv: Verständnis für Fremderfahrung wecken, wirkte auch in der Jugendbuchproduktion dieser Zeit. Es mehrten sich Publikationen zu Themen über das Dritte Reich, Aussiedler, Gastarbeiter, Dritte Welt, alte Menschen u. a.

## Phantasie

Das vierte Jahrbuch „Der fliegende Robert" (1977) zeigt vollends die Abkehr von der rauhen Wirklichkeit und setzt ihr durchgehend das Reich der *Phantasie* (Leitmotiv) gegenüber. Fliegen ins Reich der Phantasie: „Was für einen Zweck haben eigentlich Bücher, in denen überhaupt keine Bilder und Unterhaltungen vorkommen?"[9], mit diesem Satz aus Carolls „Alice im Wunderland" stellt der Herausgeber selbst die Intention der voraufgegangenen Jahrbücher weitgehend in Frage.

Zwischen dem Motto „Flieg, Robert, flieg!" (5) und dem Schlußwort der letzten Geschichte „Ich fliege. – Wo bin ich? – Ich bin fort, weit fort, keiner hört mich; alles ist offen" (326) liegen mehr als hundert Anregungen, unsere Welt phantastisch zu überhöhen oder phantasievoll zu verändern. Irreale Phantasie als Mittel zur Flucht in ein besseres Land; konkrete Phantasie als kreative Kraft zur Veränderung – beide Möglichkeiten werden in Form von Erzählungen, Märchen, gemalten und gezeichneten Bildergeschichten reichhaltig angeboten. Die Kernwörter dieses Buchs lauten: fliegen – träumen – sich erinnern – sich sehnen – zaubern – spielen. Oft klingen sie schon im Titel an: „Der fliegende Robert"; „Traumreisebüro"; „Willst du mit mir gehn?"; „Erinnerung an einen Apfelbaum".

Die Titelgeschichte vom „Fliegenden Robert" von E. Oker (16) verbindet zwei Jahrhunderte: in das Gedicht aus dem „Struwwelpeter" von Dr. H. Hoffmann ist an der Stelle: „Und der Hut fliegt weit voran, / stößt zuletzt am Himmel an" (17), eine phantastische Erzählung eingeflochten, die weitere Abenteuer Roberts ausmalt: Der Erzähler läßt Robert nach mehr als hundert Jahren auf der Erde in einer großen, verkehrsreichen Stadt landen. Er trifft auf einen kleinen Jungen, Daniel, der ihn mit nach Hause nimmt. Aus der Perspektive eines Kindes von 1845 werden die moderne Stadt und ein moderner Haushalt geschildert:

„Daniel hielt vor einer Haustür an, holte einen winzigen Metallgegenstand aus der Tasche und schloß lautlos auf. Im Flur drückte er auf einen Knopf in der Wand, und sofort wurde es hell. Ein anderer Knopf, den er drückte, glühte rot auf. Ein Stück Wand schob sich surrend beiseite und gab das leere Innere eines Schrankes frei. Ohne zu zögern ging Daniel hinein und zog den sich sträubenden Robert mit sich. Wieder drückte Daniel auf einen Knopf: Die Tür schloß sich. Gefangen! schrie es in Robert; er war starr vor Entsetzen, wagte aber keine Bewegung, keinen Laut. Der Kasten surrte, Robert hatte das seltsame Gefühl von Hochgehobenwerden, während er doch völlig still stand. Dann öffnete sich die Falle ohne jedes Hinzutun. Draußen war wieder der Flur mit der Tür. Daniel ging zu ihr und sperrte sie auf, aber statt der erwarteten Straße war ein anderer Flur mit weiteren Türen dahinter. Wieder Knopfdrücken, Helligkeit: Das ist ein Knopfland! dachte Robert" (20).

Ähnlich wie in „Menschengeschichten" die Anregung zur exakten Wahrnehmung, so erfolgt hier die Anregung zur Betätigung der Phantasie, und zwar auf

doppelte Weise: erstens durch das Nacherleben der Geschichten und zweitens in der Anleitung, Phantasiekräfte walten zu lassen, Neues zu erfinden. Eine reizvolle Verknüpfung dieser Intentionen ist A. Schweiggert in „Gute Reise, und komm gesund wieder!" (312) gelungen.

„Nehmen wir an, du willst verreisen. Überlege einmal, womit würdest du dann losziehen? Mit dem Fahrrad? Mit dem Motorrad? Mit dem Auto? Mit dem Zug? Oder mit dem Schiff? Oder gar mit dem Flugzeug? . . . Ich weiß auch von ein paar Leutchen, die auf recht verrückte Art und Weise verreist sind. Hör mal zu!"

Er erinnert sodann den Leser an 26 literarisch vorgegebene phantastische Reisemöglichkeiten: den Wind bei Mary Poppins, die Kanonenkugel bei Münchhausen, die Wildgänse des kleinen Nils Holgersson u. v. a.

„Oder wie wäre es mit einem fliegenden Teppich oder mit einem Hexenbesen? Ach was, wozu das alles? *Peter Pan* weiß einen Trick, wie man ohne diese Dinge fliegen kann. ‚Du mußt an was Hübsches, Wunderbares denken, dann heben dich die Gedanken daran in die Luft.' Du solltest es mal ausprobieren" (312).

Schweiggert macht damit den Leser neugierig, die entsprechenden Bücher zu lesen, und leitet ihn überdies an, selbst weitere Reisemöglichkeiten zu ersinnen.

Mit dieser Geschichte und der Aufforderung, auf phantastische Art und Weise zu verreisen, hat sich dieses Jahrbuch weit von der Tendenz etwa des zweiten entfernt. Von Weltveränderung ist kaum mehr die Rede, hingegen viel von Traum, Flug, Flucht in ein Reich der Phantasie.

Der Rückgriff auf die alte Geschichte vom „Fliegenden Robert" und die von Schweiggert genannten klassischen Werke der Kinderliteratur ist symptomatisch für die gesamte Kinderbuchszene der Jahre 1977 und 1978. Eine Fülle von alten Titeln wurde nachgedruckt bzw. neu aufgelegt, oft in bibliophiler Präsentation. Märchensammlungen jeder Preislage kamen auf den Markt.

## Staunen und Ehrfurcht

Der fünfte und letzte Band „Das achte Weltwunder" (1979) bringt eine Art Synthese der gegenläufigen Positionen. „Das achte Weltwunder, das bist du" lautet das Motto. Und so kehren die Geschichten aus phantastischer Höhe auf den Boden der Wirklichkeit zurück in den Alltag. Diesen wollen sie aber weder kritisch durchleuchten noch phantastisch überhöhen, sondern auf die kleinen Wunder aufmerksam machen. „Wunder des Alltags" sind z. B. vier lyrische Texte von Hans Manz überschrieben, die allesamt kleine alltägliche Siege und Freundlichkeiten schildern. Auffallend ist, daß etliche Autoren auch an schrecklichen bzw. traurigen Begebenheiten etwas Wunderbares entdecken, z. B. M. Mai in „Roland kann nicht mitspielen" (260) die außerordentliche Gabe des blinden Kindes; H. Heidinger in „Zwischenbericht" (276) das langsame Erwachen eines

jungen Mädchens aus tiefer Bewußtlosigkeit nach einem schweren Verkehrsunfall; R. Krenzer in „Meine Schüler" (240) die Dankbarkeit und die Freude von geistig behinderten Kindern in der Schule:

„In einer Zeit, die allein auf Leistung ausgerichtet ist, gibt es eine solche Schule. Und es gibt viele davon. Das ist schon ein Wunder. Aber das größte Wunder: diese Schüler, die nicht lesen, schreiben und rechnen können, sind traurig, wenn keine Schule ist. Sie gehen gern zur Schule. Ist das ein Wunder?"

*Staunen und Ehrfurcht* ob der großen und kleinen Wunder des Alltags durchziehen leitmotivisch das ganze Buch. Die Themen kreisen um Haß und Liebe, Verlust und Erfüllung, Trauer und Freude, Einsamkeit und Gemeinsamkeit. Es ist insgesamt ebensooft von beglückender wie von schmerzlicher Erfahrung die Rede, so daß man die Tendenz des Jahrbuchs nicht als unwahr oder idyllisch abtun kann. Aber verschwunden ist der die Erwachsenen arrogant anklagende Ton. Mißstände werden geschildert, Ursachen aufgedeckt, aber auch Lösungen vorgeschlagen. Schulprobleme zwischen den Schülern oder zwischen Schüler und Lehrer kann man nämlich auch so sehen:

„Wir haben eine Neue in der Klasse.
Manchmal lacht sie mich so an.
Dann wird mir immer ganz komisch.
Aber das Komische ist schön.
Es kribbelt überall,
und meine Ohren werden ganz warm.
Sie lacht wunderbar.
Ihr ganzes Gesicht lacht.
Der Mund lacht, die Augen lachen,
die Grübchen lachen.
Sogar die Nase lacht ein bißchen.
Jetzt kann ich sogar unseren Lehrer leiden.
Ich möchte nur wissen, woher das kommt" (125).

In einfachen Sätzen schildert ein Schüler, wie er durch eine Neue in der Klasse seltsam angemutet wird, wie ihr Lachen ihn und sein Verhältnis zur Umwelt, zum Lehrer, verwandelt. Mit der abschließenden Frage wird der Leser angeregt, über die verwandelnde Kraft der „Liebe" (Titel) zu staunen.

Aus fast allen Beiträgen dieses Jahrbuchs geht hervor, daß nicht technische Errungenschaften das Staunen des Menschen erregen, sondern das Dasein, Sosein und Mitsein des anderen Menschen. Aus den Texten spricht Zustimmung zur Welt, Zuversicht, das Leben zu wagen. Damit spricht die Kinderliteratur aber vor allem den einzelnen an. Von dem unbedingten Emanzipationsstreben, den antiautoritären Parolen und den sozialen Utopien ist kaum mehr die Rede. Das Glück des einzelnen, die Bewältigung des Daseins im engen Lebensraum sind bevorzugte Themen der Kinderliteratur der letzten Jahre. Daneben setzt sich der um die Mitte des Jahrzehnts begonnene Trend unvermindert fort.

## Ergebnis

Diese kurze Charakterisierung der fünf Jahrbücher spiegelt in ihrer Abfolge die Entwicklung der Kinderliteratur in den siebziger Jahren, und zwar die Entwicklung der für den Literaturhistoriker interessanten Neuproduktion. Unbeschadet davon verlief der Strom der Publikationen, die Traditionelles fortführten. Als Ergebnis des Überblicks ist zunächst die Fülle der Möglichkeiten zu nennen. Zahlreiche Autoren und Illustratoren beteiligten sich an der Buchproduktion für Kinder, sei es aus kommerziellen, ästhetischen oder pädagogischen Gründen.

1. Die *Aufmachung* der Bücher gibt ein Bild von den künstlerischen und medientechnischen Möglichkeiten des vergangenen Jahrzehnts. Nicht nur daß Textseiten und Bildseiten miteinander abwechseln und zahlreiche Darstellungsmöglichkeiten vertreten sind (wie Fotos, Zeichnungen, Aquarelle, Collagen, Comics), das Layout bestimmt geradezu den Buchcharakter. Es gibt z. B. das Buch im Buch; die Zeitung im Buch; die Zweiteilung der Seite in Textteil und bandartig verlaufenden Bildteil, die Aufgliederung der Seite in Innensatz und Randsatz mit je verschiedenen Texten, Bildern, Drucktypen, Farben. Alle diese Möglichkeiten sind hier in einem Buchtyp vereinigt.

2. Die vielen *Autoren* zu nennen oder einzelne zu besprechen, führt nicht weit. Drei Gruppen sind jedoch hervorzuheben: Die erste Gruppe umfaßt Kinderbuchautoren der sechziger Jahre, z. B. Baumann, Bolliger, Ende, Denneborg, Guggenmos, Ferra-Mikura, F. Hoffmann, Janosch, Jandl, Krüss, Kruse, die – unabhängig von der Zeitströmung – ihren Stil beibehielten und die Eigenwelt des Kindes berücksichtigten. Daneben gibt es eine Gruppe, die Anfang der 70er Jahre den Ton angab, z. B. Brender, Halbey, Kilian, Hetmann, Manz, Nöstlinger, Schweiggert, Spohn, Waechter, Wohlgemuth; diese Autoren gelten als Hauptvertreter der realistischen, kritischen, problemorientierten Kinderliteratur, die oft in scharfem Ton den Mythos von einer schönen heilen Kinderbuchwelt zerstörten, die Kinder aber vielfach überforderten. Schließlich kristallisiert sich eine dritte Gruppe heraus, z. B. K. Frank, Fröhlich, Inkiow, Janosch, Kleberger, Kilian, Manz, Korschunow, Ruck-Pauquèt, Schweiggert, Peuckert, Wölfel, die die Anregungen der kritischen Kinderliteratur aufgriffen und sie kindgerecht umsetzten.

Unter den Autoren der Kinderbuchszene sind viele, die gleichzeitig für Erwachsene schreiben; in den Jahrbüchern findet man: Fröhlich, Fuchs, Härtling, Jandl, Graßhoff, Jentzsch, Kunert, Kunze, Reinig, Rehn, Schnurre, Schutting u. v. a. Aus diesem Umstand spricht nicht zuletzt eine Hochschätzung der Kinder- und Jugendliteratur als wichtiges Medium der Sozialisation, eine Hochschätzung, die ihr aber vornehmlich Autoren, Eltern und Erzieher angedeihen lassen, während die offizielle Literaturwissenschaft noch einiges aufzuholen hat.

3. Wie kaum jemals in der Geschichte der Kinderliteratur ist die Anzahl der *Textformen* sehr groß.

Nach wie vor überwiegen *Geschichten und Erzählungen.* Hier ist als Trend eine Entwicklung von der langen zur kurzen Geschichte festzustellen (vgl. auch Minimärchen). Ein anderer Trend geht von der problemorientierten realistischen Kinderkurzgeschichte (wie „Hinter dem Vorhang" von I. Wendt, II, 25) zur phantasievollen Kindergeschichte (z. B. „Hopp auf die Amsel und weg von der Susi" von A. Okopenko, IV, 152). Geschichten werden aber nicht nur im traditionellen Erzählstil, sondern auch als Fotogeschichte, Tagebuchaufzeichnung, Reportage, Interview, Comics, Montage aus Daten, Auszügen, Redensarten, Grabsteintexten geboten.

Eine Vielzahl von Erzähltechniken wird also in Dienst genommen, manches Muster auch parodiert, wobei Märchen und Werbung die ergiebigsten Formen zu sein scheinen.

Neben den Geschichten finden sich zahlreiche *Gedichte, Rätsel, Sprachspiele.* Das rein lyrische Gedicht tritt bis 1975 weitgehend zurück hinter kritischen Situationsanalysen in rhythmisierter Prosa oder in Reihung von Wörtern und Redensarten. Danach kommen wieder Autoren mit bildhaft verdichteter Lyrik zu Wort (vgl. „Seiltänzer" von M. Bolliger, III, 154). Ähnlich verläuft die Tendenz bei den Sprachspielen, also bei den Texten, in denen der Materialcharakter der Sprache überwiegt. Ch. Reinig benutzte z. B. in den ersten Bänden die Möglichkeit parodistischen Sprachgebrauchs für ihre gesellschaftskritische Intention (z. B. „Spruch", I, 311). Im fünften Jahrbuch hingegen finden sich wieder zahlreiche Abzählverse und Zungenbrecher von J. Guggenmos, der an die zweckfreien alten Spielformen anknüpft („Zwergenpicknick", V, 90).

*Gebrauchstexte* sind zwar reichlich vorhanden, aber bis auf wenige Ausnahmen, meist Spielanleitungen, ihrer Funktion beraubt. So sind die im zweiten Jahrbuch abgedruckten Zeitungsnachrichten nicht zur Information, sondern als „Zeitungsgeschichten" gedacht, die den Leser zum Widerspruch herausfordern sollen (vgl. II, 247). Im Band 3 sind aus Anzeigen, Daten, Grabinschriften etc. ganze Lebensläufe zusammengestellt. Im vierten Jahrbuch wird die Form der Zeitung dazu benutzt, um kindgemäße Kurzformen (parodistische Anzeigen, Witze, Rätsel u. a.) zum Zweck der Unterhaltung gebündelt zu präsentieren. Im fünften Jahrbuch schließlich bringt A. Wietig in Form von Zeitungsannoncen auf humorvolle Weise die veränderte positive Einstellung zur Person des Vaters zur Geltung – nach äußerst kritischen Texten Anfang der siebziger Jahre (vgl. Ch. Nöstlinger „Mein Vater", II, 115): „Wenn Sie in diesen Tagen einen Schaufensterbummel in Hamburg, Köln, Düsseldorf, Stuttgart, München oder Berlin machen, dann werden Sie erkennen, daß Väter ganz groß ‚in' sind. Daß man jetzt wieder Vater trägt. Es ist wahr: Väter sind Spitzenrenner der Saison" (V, 232).

4. Der Themenkreis innerhalb der Kinderliteratur hat sich enorm erweitert. Traditionelle Kinderbuchthemen, z. B. Pflanzen, Tiere, Freunde, Spiele, Feste und Jahreszeiten, wurden anfangs deutlich zurückgedrängt zugunsten der Darstellung problemorientierter Situationen. Familiäre, schulische und weltweite Konflikte beherrschten als Themen Anfang der siebziger Jahre die literarisch anerkannte Kinderliteratur. Manche Texte vermitteln eine ausgesprochen erwachsenenfeindliche Haltung; die Eltern werden vielfach schonungslos kritisiert oder gar bloßgestellt, Autoritätspersonen in Staat, Kirche und Gesellschaft oft lächerlich gemacht. Erst in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts setzten sich Texte durch, die zwar kritisch mißliche Situationen beleuchten, gleichzeitig aber versuchen, den verschiedenen Interessen und Standpunkten gerecht zu werden.

Um die Mitte der siebziger Jahre wurden dann Themen wie Behinderung, Alter, Krankheit, Tod verstärkt behandelt mit dem Ziel, beim jungen Leser Verständnis für abnorm lebende Menschen zu wecken; sie sind aber meist so realistisch dargestellt, daß der kindliche Leser überfordert ist. Erst in den beiden letzten Jahrbüchern berücksichtigten die Autoren wieder mehr die Eigenart der kindlichen Vorstellungskraft und Seelenlage. Sie wählten Themen aus Natur, Technik und zwischenmenschlichem Bereich, die das Kind faszinieren können, und gestalteten sie so, daß die Aussage nicht ins Idyllisch-Unwahre abgleitet.

Neben der Darstellung von zwischenmenschlichen Konflikten nahmen Anfang der siebziger Jahre auch Texte, die der Kritik an moderner Lebensführung und am gehobenen Lebensstandard Ausdruck gaben, breiten Raum ein. Besondere Zielscheibe für die Kritik waren Auto, Verkehr, Urlaub, Fernsehen, Werbung; diese Gegebenheiten wurden nur in ihren negativen Erscheinungsformen und Auswirkungen dargestellt. In den letzten Jahrbüchern hingegen sind insbesondere die positiven Möglichkeiten gestaltet: Fliegen, Reisen, Spielen . . .

Charakteristisch für die beiden ersten Jahrbücher ist die Behandlung weltweiter Probleme: Hunger und Wohlstand, Besitzgier und Überfluß, Rassenhaß und Krieg. Davon ist in den letzten beiden Bänden höchstens noch vereinzelt die Rede. Hier setzt sich eine Rückbesinnung auf das Individuum, seine Lebensgeschichte, seine Begrenzungen und seine Möglichkeiten durch. Themen wie Angst und Mut, Einsamkeit und Gemeinschaft, Liebe und Zärtlichkeit, Ich-Findung und Sexualität, Sehnsucht nach dem Glück und dem Wunderbaren finden sich in vielfältiger Ausprägung. Damit verbunden ist der Hang zur Innerlichkeit, die Flucht aus der realen in eine phantastische Welt.

5. Somit lassen sich als *Tendenzen* in der Entwicklung der Kinderliteratur der 70er Jahre folgende Strömungen vereinfacht feststellen: von der Realität zur Phantasiewelt, vom Fortschrittsglauben zur Resignation, von der Progression zur Restauration, von der Kritik zum Verständnis, von der Überbetonung des Sozialen zur Hervorhebung des Individuellen, vom Machbaren zum Wunderbaren.

## Kritische Anmerkungen

Diese Entwicklung wird von Kritikern wie H.-Chr. Kirsch als restaurativer Kurs, als Rückfall in die Innerlichkeit bedauert[10]. Aber sie kommt nicht von ungefähr. Nach dem Gesetz des Pendels folgen auf Zeiten starker Bewegung solche der Beruhigung. So auch in der Literatur: Auf die Überbetonung der sozialen Aktion und der klassenkämpferischen Provokation, auf die Mißachtung des Intim-Persönlichen und der bescheidenen Hilfeleistung mußte der Gegenschlag folgen. Im einzelnen hat dies verschiedene Gründe.

Die progressive, literarisch anspruchsvolle Kinderliteratur, wie sie sich in den besprochenen Jahrbüchern und den ihnen verwandten Kinderbüchern präsentiert, hat sich von den *Lesebedürfnissen der Kinder* entfernt. Die oft einseitig verzerrte Darstellung einer heillosen Umwelt fand nicht den gewünschten Anklang bei der Masse der erwachsenen Käufer und des kindlichen Lesepublikums, das gern den Anforderungen des Alltags lesend entrinnen möchte und in heitere oder spannende Lektüre flüchtet. Laut Umfragen über das Leseverhalten von Kindern bevorzugen diese abgeschlossene Familiengeschichten mit positivem Ausgang, Tiergeschichten, lustige Erzählungen und Kinderdetektivromane. Davon bieten die Jahrbücher nur wenig. Bedenkt man außerdem das Anspruchsniveau der progressiven Kinderliteratur, so nimmt es nicht wunder, daß sich parallel dazu eine Flut von bewährten und trivialen Kinderbüchern und Comics ausbreitete, die besten Absatz fanden. Fernsehverfilmungen leisteten ein übriges, um bekannte Bücher wie „Pippi Langstrumpf", „Heidi" und „Die Biene Maja" zu Verkaufsschlagern zu machen.

Ein anderer Grund liegt in der zu wenig beachteten *psychischen Verfassung der Leser.* Die bahnbrechenden Texte sind nicht nur an den ästhetischen Maßstäben der Erwachsenen orientiert, sondern sie spiegeln auch das jeweils gestörte oder verklärte Bild von Kindheit, wie es in der Vorstellung des erwachsenen Autors existiert. Das Kind wird oft als Partner so ernst genommen, daß auf seine entwicklungsbedingten Eigenbedürfnisse kaum Rücksicht genommen wird. Mancher Autor will auch pädagogisch wirken und über das Kind Weltverbesserungsvorschläge anbringen, schreibt also moralische Lehrstücke für Erwachsene. Er übersieht aber dabei, daß das Kind als schwächstes Glied nicht in der Lage ist, die Verhältnisse zu verändern. Diese didaktische Tendenz lag den beiden ersten Jahrbüchern stärker zugrunde als den beiden letzten. Hier gewinnt kindliche Erlebensweise wieder mehr Raum. Kindheit wird keinesfalls als idyllischer Schonraum gesehen, wohl aber als eigenständige Phase, in der sich der Heranwachsende seinen Standort langsam sucht.

Noch eine weitere Begründung für diese Entwicklung drängt sich auf: Die kritischen problemorientierten Texte waren vielfach *einfallsarm,* litten an einem Mangel an Ideen und Phantasie. Von diesen Kräften aber lebt Literatur. Wer

sie, unmittelbar auf Praxis bezogen, in Dienst nimmt, bindet sie an das Bestehende und raubt ihr ihre produktive Kraft: „Alle Strategien, die poetische Unbestimmtheit erzeugen, tun etwas Lebensnotwendiges. Sie lockern und durchbrechen die aus der Praxis unserer kollektiven Lebenserfahrung und ihren Konformitätszwängen entstandene Realität und machen aus ihr wieder einen offenen Werdensraum. Sie beugen so einem unmöglichen und tödlichen Erwachsenensein vor, dessen Korrelat eine vollkommen versachlichte Welt wäre.“ [11] Dieser Gefahr ist die Kinderliteratur der letzten Jahre entkommen; sie nimmt ihre phantasiebildende Aufgabe wieder wahr. In diesem Sinn betrachtet kann man die Rückwendung auf das Phantastische und Wunderbare nur begrüßen.

Was hier über die Entwicklung der Kinderliteratur in den siebziger Jahren gesagt wurde, entspricht den Tendenzen in der Entwicklung der ästhetischen Literatur allgemein. Auch hier ist mehr „Resignation als Protest“ [12], ein Rückgriff auf die Tradition und ein Rückzug ins Subjektive, ins Innerliche zu verzeichnen. Diese Parallelität darf als positives Zeichen gewertet werden. Lange Zeit hat die Kinderliteratur nämlich fernab vom literarischen Leben ein Ghettodasein geführt, in dem kaum mehr als Altväterliches, Kindertümelndes, Moralisierendes gedeihen konnte. Erst in den beiden letzten Jahrzehnten hat sie den Anschluß an die literarischen Strömungen der Zeit gewonnen, was nicht zuletzt dadurch bewirkt wurde, daß viele Autoren sowohl für Erwachsene wie auch für Kinder schreiben, und zwar jeweils unter Einsatz zeitgemäßer stilistischer Möglichkeiten.

## ANMERKUNGEN

[1] H. Gärtner, Rückkehr ins entschwundene Land, in: Jugend und Buch 3 (1979) 1–15; H.-Chr. Kirsch, Auf restaurativem Kurs, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel 35 (1979), 5. 9. 79 (Sondernummer: Kinder- und Jugendbuch) 14–17, 14.

[2] Die Jahrbücher erschienen im Verlag Beltz & Gelberg in Weinheim und Basel; Quellenangaben werden mit der römischen Ziffer und der jeweiligen Seitenzahl notiert.

[3] H.-J. Gelberg, Von der Theorie überholt, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, Sondernummer: Kinder- und Jugendbuch, 24–25, 25.

[4] Vgl. z. B. G. Heidenreich, Immer Ärger mit den Eltern!, in: Quatsch. Bilder, Reime und Geschichten, hrsg v. R. Boldt und U. Wandrey (rororo-rotfuchs) (Reinbek 1974) 9.

[5] Zur Unterscheidung von konkreter und irrealer Phantasie s. K. E. Maier, Phantasie und Kinderliteratur, in: Phantasie und Realität in der Jugendliteratur (3. Jb. des Arbeitskreises für Jugendliteratur) (Bad Heilbrunn 1976) 31–44.

[6] H.-J. Gelberg, Nachwort, I, 341.

[7] Vgl. H.-J. Gelberg, Jetzt, hier und heute . . . Notizen zur Kinderbuchszene, II, 318.

[8] Ders., Menschengeschichten, Vorwort, III, 5 f.

[9] Zit. nach: H.-J. Gelberg, Flieg, Robert, flieg! Vorwort, IV, 5.

[10] Vgl. Kirsch 14 f.

[11] D. Wellershoff, Literatur und Lustprinzip (Köln 1973) 48, 52.

[12] P. K. Kurz, Über moderne Literatur 6. Zur deutschen Literatur der späten 70er Jahre (Frankfurt 1979).

*Walter Jaide*

# Zur schulischen und sozialen Situation

## Ergebnisse der neuesten Sozialstatistik

Der Gläubige wird zwischen Pessimismus und Optimismus die Mitte halten. Er wird weder durch naiv-modischen Pessimismus den Gang der Geschichte und seines Schicksals diffamieren noch durch leichtfertigen Optimismus an ihren und seinen Aufgaben vorbeilavieren wollen. Er sollte in seinem Urteil vor allem redlich bei der Sache bleiben, auch wenn diese Sache in unseren Tagen besonders vielgestaltig geworden ist und sich zügig verändert.

Das gilt im besonderen Maß für die Bildungslandschaft, d. h. die Entwicklung der staatlichen Schul- und Berufsbildung in den vergangenen zwanzig Jahren (also seit etwa 1960) in der Bundesrepublik Deutschland. Noch immer werden beklagt die „Unterprivilegierung" der Mädchen und der „Arbeiterkinder". Die Wirklichkeit ist längst darüber hinweggeschritten – dank fälliger und praktizierter Reformen im Bildungswesen und dank der Mitwirkung der Bevölkerung in fast allen ihren Schichten.

### Schulbildung der Mädchen

Wie steht es heute mit der Schulbildung der Mädchen? Trennt man die weiblichen von den männlichen Schülern auf den verschiedenen Schularten, so erhält man für die *14jährigen* (also Jugendliche innerhalb der Schulpflichtzeit) im Jahr *1976* in der Bundesrepublik Deutschland folgende Quoten:

| | Sonderschule | Hauptschule | Realschule | Gymnasium | Gesamtschule |
|---|---|---|---|---|---|
| weiblich | 4,8% | 43,6% | 24,1% | 23,2% | 3,3% |
| männlich | 6,7% | 47,8% | 18,8% | 22,5% | 3,3% |

Die Relationen haben sich inzwischen zugunsten des Besuchs weiterführender Schulen auch für die Mädchen noch verbessert. Von einer quantitativen Unterrepräsentation des weiblichen Geschlechts auf den weiterführenden Schulen der Bundesrepublik kann also überhaupt nicht mehr die Rede sein, sofern man nicht die noch immer „weiblichen" Fächerpräferenzen dagegen in Anschlag bringt.

Das ergibt sich auch aus der folgenden Aufstellung. Die *16jährigen*, also Ju-

gendliche nach Beendigung der obligatorischen Schulpflicht bzw. nach der ersten Berufswahl, verteilen sich im Jahr *1976* folgendermaßen auf die verschiedenen Schularten:

| | Sonder-schule | Haupt-schule | Real-schule | Gymna-sium | Gesamt-schule | Berufs-schule | Berufs-fach-schule | Fach-ober-schule |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| weibl. | 1,1% | 4,5% | 12,3% | 19,5% | 1,1% | 39,8% | 14,4% | 1,0% |
| männl. | 1,6% | 5,9% | 11,8% | 19,8% | 1,3% | 47,9% | 7,1% | 1,1% |

Errechnet man die Prozentanteile weiblicher Schüler an den Schülern der verschiedenen Schularten insgesamt, so ergeben sich für das Jahr *1977* folgende Zahlen: Sonderschule 39,7%, Grundschule 48,8%, Hauptschule 47,7%, Realschule 54,1%, Gymnasium 48,9%, Gesamtschule 48,4%, Abendschule und Kolleg 40,9%, Berufsschule 40,3%, Berufsaufbauschule Vollzeit 30,0%, Berufsaufbauschule Teilzeit 20,8%, Berufsfachschule 67,0%, Fachoberschule 32,3%, Fachschule 67,6%. Dabei ist nicht außer acht zu lassen, daß im Jahr 1976 unter den ca. 10 Millionen Schülern allgemeinbildender Schulen in der Bundesrepublik Deutschland die weiblichen Schüler nur ca. 49% gegenüber 51% der männlichen ausmachen; ihre Anteile sind dementsprechend besonders günstig zu bewerten.

Die *Abschlußquoten* der Mädchen differieren nur geringfügig von den Schulbesuchquoten (1976: Realschulabschluß 53,4%; Abitur 46,5%). Die Aufholwelle der Mädchen hat sich bereits nahezu voll bis zum Abitur ausgewirkt.

Daß die Mädchen auf den deutschen Schulen nicht benachteiligt, sondern im Gegenteil im Vorteil sind, zeigt auch die Statistik der *Sitzenbleiber.* Im Jahr 1976 wurden als nicht versetzte Schüler im Durchschnitt aller Klassen gezählt: an den Grund- und Hauptschulen 2,1% weiblich zu 2,9% männlich, an den Realschulen 5,5% zu 8,3%, an den Gymnasien Sekundarstufe I 5,4% zu 8,3% und Sekundarstufe II 3,7% zu 6,0%, als Versager beim Abitur 2,6% zu 3,8%. Diese Besserstellung der Mädchen ist angesichts ihrer relativ günstigeren Notendurchschnitte verständlich. Unter den Mädchen finden sich auch weniger Lerngestörte, weniger Schulunlustige und weniger Schüler, die weniger leisten, als sie könnten (Todt 1979).

Von den Mädchen in den Abschlußklassen der Hauptschule (und Sonderschule), d. h. von ca. 48% aller Gleichaltrigen (gegenüber 55,0% bei den Jungen) geht ein relativ geringerer Teil direkt in die duale *Berufsausbildung* bzw. in Arbeitsanfangsstellen (und demgemäß in die Berufsschule) über: ca. 40% weibliche gegenüber 48,0% männlichen der Gleichaltrigen. Analog ist auch der Anteil der weiblichen Lehrlinge an der Gesamtzahl der Auszubildenden geringer als der der männlichen, er beträgt (1977) 36,5% – und zwar davon jeweils bei den Berufssparten Pflanzenbauer, Tierzüchter, Fischerei 20,9%, Fertigungs-

berufe 5,6%, technische Berufe 41,7%, Dienstleistungsberufe 72,9%. Von den insgesamt ca. 27 000 Teilnehmern an Maßnahmen zur beruflichen *Weiterbildung* seit 1970 nach dem Stand von Mai 1976 waren ca. 10 000 weibliche. Von den im Jahr 1978 befragten *Abiturienten* wollten unter den männlichen 72,6% ein Studium beginnen, unter den weiblichen 64,7%; unter allen Studienwilligen machen die weiblichen 39,8% aus.

Die Mädchen haben also im Bereich der allgemein- und berufsbildenden Schulen den Anschluß erreicht, ihre Aufholwelle bereits hinter sich gebracht. Anders stehen sie noch auf den Hochschulen und im weiteren Berufsleben da, worüber hier nicht berichtet werden soll. Die Bevölkerung hat offenbar die Angebote des staatlichen Schulwesens längst und in aller Stille genutzt, durchaus auch für die Mädchen. Trotz gegenwärtiger Friktionen und Disproportionen auf dem Stellenmarkt läßt sich nicht leugnen, daß die weibliche Jugend damit à la longue zunehmend bessere Berufs- und Lebenschancen erworben hat und weiterhin erwirbt, wie aus den Zahlen für 1979 abzulesen sein wird. Das staatliche Schulwesen hat – von seinen fälligen „inneren Reformen" abgesehen – zunächst die Türen zur Chancengerechtigkeit weit geöffnet, nachdem man bisher stets die Schule als ungerechten Chancenverteiler hingestellt hat. Jede vernünftige und effektive Reform spielt sich in Etappen ab; man kann die zweite nicht vor der ersten erreichen. Die zweite – im Ausbildungs- und Arbeitsleben – harrt noch der Erfüllung.

## Schulbildung der Arbeiterkinder

Neben der geringeren Schulbildung der Mädchen war die Unterrepräsentation der *„Arbeiterkinder"* auf den weiterführenden Schulen ein Hauptthema der Bildungsreform vergangener Jahre. Leider wurde dabei in Anlehnung an die US-amerikanische Unterscheidung von Blaukittel- und Weißkittel-Berufen – Hand- und Kopfarbeit wäre ein allzu antiquiertes Kriterium gewesen – nicht unter den arbeitsrechtlich als „Arbeiter" tätigen Vätern bzw. Müttern unterschieden, wie es längst erforderlich ist: nämlich nach Ungelernten (Eingewiesenen), Angelernten (in vertraglichen Anlernberufen) und Facharbeitern mit abgeschlossener voller (meist dreijähriger) Berufsausbildung. Arbeitskundlich und soziologisch unverständlicherweise (oder absichtlich?) geschieht dies bei manchen Autoren noch heute. Noch heute werden hier und da Facharbeiter zur sozialen Unterschicht gezählt. Trotz dieser groben Mängel der meisten einschlägigen Statistiken zeichnen sich auch für die „Arbeiter"-Kinder mit den Jahren wesentlich bessere Chancen in der Schulbildung ab.

Während sich von 1960 bis 1976 die Gesamtzahl der Schüler um ca. 50% verstärkt hat, hat sich die Schülerzahl auf den weiterführenden Schulen um ca.

160% vermehrt. Besonders seit etwa 1970 haben sich die Schüler der Sekundarstufe I (ab 10./11. Lebensjahr) zunehmend stärker den weiterführenden Schulen zugewandt, so daß auch deshalb von einer schichtspezifischen Benachteiligung nur noch in schwindendem Maß geredet werden kann.

Stellt man auf die 8. Klassen der verschiedenen Schularten ab (1976), so erhält man folgende Verteilung der Schüler insgesamt (in Klammern der weiblichen): Sonderschule 4,8 (4,0)%, Hauptschule 43,0 (41,07)%, Realschule 24,0 (26,6)%, Gymnasium 24,9 (25,1)%, Gesamtschule 3,3 (3,3)%. Die *16jährigen* zeigten 1976 folgende Verteilung: Sonderschule 1,3%, Hauptschule 5,2%, Berufsschule 43,9%, Berufsfachschule 10,7%, Realschule 12,6%, Gymnasium 19,6%, Gesamtschule 1,2%.

Die Tendenz zum Besuch weiterführender Schulen hat sich inzwischen noch verstärkt. Fraglos bedeutet diese generelle Zunahme aus einfachen quantitativen Überlegungen bezüglich der betroffenen Sozialschichten auch eine weitere Zunahme des Anteils von Kindern der unteren Mittelschicht (einschließlich Facharbeitern) und der Unterschicht auf den weiterführenden Schulen. Da sich vorzeitiger Abgang von diesen Schulen generell stark vermindert hat, entfällt auch die höhere Gefährdung von Kindern der unteren Mittelschicht durch Nichtversetzung oder vorzeitiges Ausscheiden.

Jürgens und Lengsfeld zeigen an einer großen Stichprobe für die Jahre 1971/72 noch immerhin Unterschiede zwischen Schichtzugehörigkeit und Schulbildung der Eltern einerseits und dem geplanten und realisierten Schulbesuch der Kinder andererseits. Allerdings realisierten ca. 20% der Eltern mit Volksschulbildung für ihre Kinder den Übergang zum Gymnasium und weitere 22% den Übergang zur Realschule. Ähnliche Verhältnisse zeigten sich bei den Zusammenhängen zwischen der Sozialschicht des Vaters und den Realisierungsquoten bezüglich weiterer Schulen: bei der unteren Mittelschicht sind es bereits 40%. Dabei ist zu bedenken, daß auch in der obersten Sozialschicht 25% der Kinder nicht das Gymnasium besuchen. Die schichtspezifischen Unterschiede erweisen sich übrigens als belanglos, sofern man in den Analysen die meßbare Begabung konstant hält, d. h. jeweils nur Schüler mit relativ gleichem Begabungsniveau bezüglich ihrer Schulbahnen vergleicht.

Ähnliches berichtet Lange aus dem Jahr 1975. Fend hat in seinen Untersuchungen für die Zeitspanne von 1969/70 bis 1972/73 in Baden-Württemberg den gesteigerten Zustrom von „Arbeiterkindern" nachgewiesen: von ihnen strömten 20% (1969/70) bzw. 25% (1972/73) auf die Realschulen und 12,1% bzw. 14,6% auf die Gymnasien; der Anteil solcher Schüler auf weiterführenden Schulen steigerte sich also in jenen drei Jahren von 32% auf 40%.

Eine andere Frage ist, wie viele Schüler unter den Schülern in den fünften und sechsten Klassen bestimmten Sozialschichten zuzuordnen sind: von Arbeiterkindern sitzen 41,5% auf den Schulbänken der Realschulen und 19,4 bzw. 20,4%

in den Klassen der Gymnasien. Errechnet man die Anteile aller Sozialschichten, so ergibt sich folgendes: Realschulen werden in diesen unteren Klassen zu 98,5% von Nichtakademiker-Kindern bevölkert, Gymnasien zu 84,2%.

Nun ist selbstverständlich mit der Datenlage im Bereich der Schulbahnen und der Schulabschlüsse noch nicht „alles" gesagt; aber zumindest sollte diese Makro-Statistik unseres Schulwesens endlich generell zur Kenntnis genommen werden. Freilich bleiben hinter jenem „Aufstieg" viele Probleme verborgen, die hier nicht erörtert werden können. Man soll die effektiven Errungenschaften aber nicht leichtfertig als bloß technokratische Lösungen abtun. Staatliche Gesetzgebung und Verwaltung können und sollen nicht Herzenspfleger und Seelenbüttel oder gar Oberaufklärer spielen; sie sollen jedoch gute Institutionen und Regelungen schaffen, reformieren und kontrollieren.

Zumindest sollte man endlich damit aufhören, gedankenlos vom *Schulstreß* zu sprechen. Wenn Eltern und Kinder die falsche Schulbahn wählen, der weder die Begabungen der Kinder noch die Hilfsmöglichkeiten der Eltern gewachsen sind, soll man nicht das „System" dafür anklagen. Neben törichter Bildungswerbung und der Verherrlichung der obersten Bildungsetagen gab und gibt es gleichzeitig von seiten der Lehrer, Berufsberater und Ausbilder Warnungen vor zu hochgestellten Erwartungen an die persönliche intellektuelle Leistungsfähigkeit und Durchhaltekraft der Schüler. Selbst sofern man diese Mängel nicht allein als persönlichkeitsspezifisch, sondern zu einem Teil als sozialschichtbezogen und zeitgeistunterworfen einschätzen mag, so sollte man auch diese Behinderungen bei der Planung der Schullaufbahn einkalkulieren – nicht „festschreibend", wohl aber „realistisch-progressiv".

Um dazu die Jugendlichen selber zu Wort kommen zu lassen, sei u. a. auf die Emnid-Befragungen von 1973 bis 1978 hingewiesen, die ein relativ übersichtliches, einhelliges und kontinuierliches Bild zumindest der offen geäußerten Meinungen ergeben. Schulbildung, Berufschancen, Berufsausbildung und elterliche Unterstützung werden übereinstimmend über die Jahre – im internationalen Vergleich gerade für die Bundesrepublik Deutschland – von den Jugendlichen mit relativ hohen Quoten positiv eingeschätzt. Ebenso werden bisherige Aufstiege und Verbesserungen des Lebensstandards innerhalb der Herkunftsfamilie sowie persönliche Entfaltungsmöglichkeiten auch abseits des Elternstatus und Schulabschlusses in unserem System eingestanden. Dabei zeigt die Herkunftsschicht meist nur geringe oder keine direkten Zusammenhänge mit den Aussagen der Jugendlichen. Von denen, welche die an sie gestellten Anforderungen als hoch einschätzen, halten dies die meisten für gerechtfertigt. Freilich bleibt daneben ein Teil (ca. 10–20%) übrig, der nicht auf der gewählten Bahn „mitkommt" bzw. die Anforderungen nicht akzeptiert.

Man darf also feststellen: Zwar können immer noch und stets fortlaufend „Begabungsreserven" entdeckt und gefördert, Bildungslaufbahnen korrigiert

und verbessert werden; es wird auch weiterhin neben bildungsmäßigem Aufstieg den gegenläufigen Abstieg geben; im großen und ganzen aber ist „sozialer Wandel" im Schulsystem organisatorisch durchgeführt und unter beachtlichen Opfern aller Beteiligten (Steuerzahler, Verwaltungen, Lehrer incl. Hochschullehrer, Eltern, Schüler, Studenten und Lehrlinge) erfüllt. Selbstverständlich bedürfen auch diese Reformen weiterer Reformen, und zwar in der Bevorzugung humaner und praktischer und nicht bloß intellektueller und professioneller Besserstellungen bei den Schülern.

## Wachsende Chancengerechtigkeit

Diese beachtlichen Fortschritte und Errungenschaften im Sinn unseres Grundgesetzes, d. h. im Sinn der Chancengerechtigkeit, der sozialen Verantwortung gegenüber den (bisher) Schwächeren und eines Ausgleichs von sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Unterschieden, lassen sich nicht nur im staatlichen Bildungsbereich deutlich erkennen. Sie treten ähnlich in Erscheinung in der Entwicklung der Einkommen, des Wohnungswesens und sogar der Vermögen. Auch in diesen Bereichen wird gern mit überholten Zahlen gespielt, werden die verbleibenden Schattenseiten besonders hervorgehoben und Vergleiche mit anderen Ländern und Systemen unterlassen. Es ist fast ein Skandal, wie leichtfertig selbst angesehene Teile unseres Medienwesens zu den genannten Struktureigenschaften unserer Gesellschaft Informationen ohne deren Zusammenhänge veröffentlichen.

Ein Beispiel, und zwar nicht mit „affirmativer" Tendenz: Die nicht gerechtfertigte Spanne zwischen Männerlöhnen und Frauenlöhnen von ungelernten Produktionsarbeitern in der Privatwirtschaft hat sich immerhin insofern verringert, als die Frauenlöhne im Durchschnitt von 60% (1950) auf 73% (1978) der Männerlöhne angehoben worden sind (unter anderem durch Fortfall von Leichtlohngruppen), ähnlich wie in Frankreich und Österreich und besser als in der Schweiz, aber noch unzulänglicher als in Dänemark, den Niederlanden und Großbritannien. In England allerdings erhalten auch die Männer sehr niedrige Löhne mit geringer Kaufkraft, d. h. ihr Realeinkommen erreicht nur etwa 50% der westdeutschen Arbeitnehmer in gleicher beruflicher Position. Zieht man Querschnitte über alle nicht im öffentlichen Dienst tätigen Erwerbspersonen, schneiden die Frauen ebenfalls noch beachtlich um ca. 20% schlechter ab als die Männer in gleicher Position.

Hier sollte gerechter Wandel geschaffen werden, der allerdings nur in gemeinsamer Anstrengung aller EG-Länder gelingen dürfte, den jedoch „die Wirtschaft" in Anbetracht der hohen Männerlöhne verkraften würde. Solcher Wandel ist viel redlicher als eine Abdrängung der Frauen auf Teilzeitarbeit, auf anderweitige Einkünfte oder aus dem Erwerbsleben überhaupt; fast 50%

der deutschen Frauen sind berufstätig aus den verschiedensten Beweggründen, auch aus wirtschaftlichem Zwang oder aus Freude am Beruf.

Allerdings werden bei solchen sehr allgemeinen Vergleichen oft nicht genau genug die übrigen Differenzen zwischen Frauen und Männern erhoben: in Schulbildung, Berufsausbildung, Verbleib im erlernten Beruf, Beschäftigungsdauer im Betrieb, Teilzeitarbeit, Wahrnehmung von Überstunden, Schichtarbeit und Nachtdienst, Inkaufnahme gesundheitlicher Risiken im Dienst. Daß Frauen in Anbetracht ihrer Lebensplanung und ihrer möglichen Dreifachbelastung ihr Arbeitsleben anders organisieren als Männer, ist sicher verständlich, man soll es aber auch redlich darstellen und erwähnen. Dies ist für die Berufsplanung und Berufsberatung der Mädchen aller Schularten hilfreicher als feministischer Pessimismus; es ist auch bereits für die Schullaufbahnentscheidung der Mädchen dienlich.

Der Leser soll hier nicht in eine weitläufige Analyse der Einkommensstruktur der deutschen Bevölkerung verwickelt werden. Er sollte aber aufmerksam und skeptisch gemacht werden gegen unvollständige, unzusammenhängende, undifferenzierte, nicht in Vergleich gezogene Querschnittdaten und Trends.

Die erwähnten Differenzierungen wirken sich selbstverständlich auch in den Einkommensunterschieden der Arbeiter, Angestellten, Beamten, Selbständigen und Rentner aus, sofern man diese Gruppen zutreffend gliedert. Aber selbst amtliche Klassifizierungen und Veröffentlichungen unterlassen die unbedingt erforderliche Aufgliederung nach ungelernten Hilfsarbeitern (ohne jegliche Ausbildung, aber meist mit Einweisung), angelernten Arbeitern (z. B. mit ein- bis zweijährigem Anlernvertrag als Fräser, Schweißer, Lackierer u. a. m.) und gelernten Facharbeitern (mit meist dreijähriger Berufsausbildung). Sie unterlassen ebenso die Aufgliederung innerhalb der Angestellten- und Beamtenberufe: Ein Bürobote ohne Vorbildung wird ebensowohl als Angestellter ausgewiesen wie ein Berufstätiger im höheren Dienst mit Universitätsdiplom. Auch werden häufig Brutto- und Nettoverdienste durcheinander aufgeführt. Oft wird das Haushaltseinkommen mit dem Einkommen der einzelnen vertauscht. Übertarifliche Vergütungen, Arbeitgeberanteile an Sozial- und Krankenversicherung, betriebliche Sonderleistungen (in großer Vielfalt), Betriebsrenten, Mitarbeit von Familienangehörigen, Kindergeld, Steuervergünstigungen u. a. m. werden meist verschwiegen.

Es ist also für den Laien heute sehr schwer, ein redliches, aus der Sache heraus differenziertes, aktuelles Bild zu erhalten. Statt dessen wird man den Verdacht der Datenmanipulation aus ideologischer Absicht und Systemkritik nicht los. Wenn selbst eine renommierte konservative Tageszeitung den Kopf schüttelt über die „sozialen" Unterschiede von allzu grob berechneten Durchschnitts-Haushalts-Einkommen bei „Arbeitern", „Angestellten" etc., so scheint eine fahrlässige Ungenauigkeit oder noch Böseres im Schwange zu sein.

## Situation der Rentner

Ein besonderes Tummelfeld von Systemkritik und Sozialalarm sind die nicht mehr berufstätigen Alten. Daß man die günstigere Situation der pensionierten Beamten und Beamtinnen nicht erwähnt, ist verzeihlich; deren Einkommen liegen im Durchschnitt (1978) etwa um ein Drittel höher als die der Rentner. Daß sich inzwischen für heutige Berufstätige eine Angleichung zwischen Beamtenpensionen und Angestellten- bzw. Arbeiterrenten vollzogen hat, daß Pensionen besteuert, dagegen Renten nicht besteuert werden, dies zu verschweigen ist wiederum ein unzulässiger Trick. Außerdem werden bei den Rentnerhaushalten (mit einem monatlichen Durchschnittseinkommen von 1650 DM im Jahr 1978) meist nicht die erforderlichen Unterscheidungen aufgeführt: ob öffentliche Rentenversicherung, Betriebsrenten, Hinterbliebenenrenten oder Sozialrenten. Dabei wird auch nicht erwähnt, ob die Betroffenen normale Versicherungsleistungen oder übernormale Leistungen (Zusatzversicherungen) – oder gar keine – entrichtet haben. Vor allem wird nicht unterschieden zwischen Rentnern, die durch eigene Erwerbstätigkeit und eigene Versicherungsleistungen für ihr Alter vorgesorgt haben, und solchen, die es nicht getan haben oder es, z. B. als nicht berufstätige und nicht „mithelfende" Familienmütter, auch schwerlich tun konnten. Und dies, obwohl ein heutiger Rentner in einer Zeit aufgewachsen ist, in der längst für alle Erwerbstätigen Versicherungspflicht bestand, der man nur durch Verheimlichung, Schwarzarbeit, häufigen Stellenwechsel oder innerhalb von Familienbetrieben entgehen konnte.

Und schließlich werden bei den Sozialrenten nie die meist geleisteten Zuschläge für Heizung, Kleidung, Wohnung und anderes erwähnt. So entsteht dann eine partiell ungünstige Statistik, mit der manche Leute jedoch trefflich Politik machen zu können glauben.

## Kinderreiche Familien

Um noch ein heißes Eisen in redlicher Informationsabsicht anzufassen: Wie steht es wirklich mit den Familien mit Kindern? Auch hierbei wird mehr geklagt, als auf die längst bestehenden Regelungen hingewiesen. Die Familien mit Kindern gelangen rechtmäßig und auch verdientermaßen in den Genuß folgender Vergünstigungen: Kindergeld, höherer Ortszuschlag, andere Steuerklasse, erhöhte Freibeträge, geringere Sozialversicherungs- und Krankenkassenbeiträge im Verhältnis zu Ledigen, Sparprämien, Abschreibungen für besondere Belastungen durch Ausbildung der Kinder, Hausgehilfen, Inanspruchnahme von Verwandten etc., Mutterschaftsfürsorge und -urlaub, Ausbildungsbeihilfen und Studienförderung für Kinder aus Familien mit geringerem Ein-

kommen etc. In Baden-Württemberg und Niedersachsen gibt es bereits Erziehungsgelder für die Mütter. Wieweit sollen die staatlich-bürokratischen Ausgleichsregelungen denn nun noch vorangetrieben werden? Bei manchen Politikern und Medienmachern hat man den Eindruck, daß sie den Status quo überhaupt nicht kennen. Die Familien selbst allerdings dürften ihn kennen und auch anerkennen. Ob es den Kindern so wohl tut, bis zu einem anspruchsvollen Studienabschluß hinauf derart amtlich abgesichert zu sein, ist sehr fragwürdig.

Mit diesem Überblick über den heutigen Stand der Schulbildung in der Bundesrepublik Deutschland und einigen aktuellen Anmerkungen zur Sozialstatistik soll die Unredlichkeit der allfähigen Nörgelei an unseren Verhältnissen gekennzeichnet werden. Unsere Bevölkerung wird der Kenntnis und Anerkennung des Status quo dringlich bedürfen – in Anbetracht der Bedrohungen, die auf uns zukommen. Sie muß die Unglückspropheten von links und rechts in die Schranken weisen. Erst im Rahmen des großen Wohlstands, den wir zumeist (noch) erleben dürfen und als solchen beim Namen nennen sollen, ohne ihn zu strapazieren, sind die materiellen, organisatorischen und geistigen Schwachpunkte in unserer Gesellschaft zu kennzeichnen und zu überwinden, wie sie der darin Eingeweihte und Tätige kennt. Und erst mit dieser Gelassenheit können wir die risikovollen Entwicklungen in der Welt und die Verflechtungen mit ihr bestehen. Dazu verhelfen keine bloßen Umkehr-Appelle, sondern vielmehr rationale, transparente, vergleichende Darlegungen der Errungenschaften und des Erreichten.

*Literatur: Arbeitsmarktzahlen* für Juli 1978 und Mai 1979, hrsg. v. d. Bundesanstalt für Arbeit, Presseinformationen 49/1978 und 33/1979; *Berufsberatung 1977/78.* Ergebnisse der Berufsberatungsstatistik, hrsg. von der Bundesanstalt für Arbeit (Nürnberg 1979); *Bildung im Zahlenspiegel,* hrsg. v. Statistischen Bundesamt (Mainz 1978); *Emnid,* Jugend zwischen 13 und 24, hrsg. v. Jugendwerk der Deutschen Shell (Bielefeld 1975); *Emnid,* Jugend in Europa, hrsg. v. Jugendwerk der Deutschen Shell (Bielefeld 1977); *H. Fend,* Gesellschaftliche Bedingungen schulischer Sozialisation (Weinheim 1974); *Grund- und Strukturdaten,* hrsg. v. Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft (Bonn 1978, 1979); *B. Hille,* Berufs- und Lebenspläne sechzehnjähriger Schülerinnen. Eine empirische Studie an Realschulen, Gymnasien und Hauptschulen (Frankfurt 1976); *dies.,* Psychologische Aspekte der Berufswahl in beiden deutschen Staaten, in: Beiträge zur Jugendforschung, hrsg. v. B. Hille und B. Roeder (Opladen 1979) 11–30; *H. Hofbauer, K. Kraft,* Betriebliche Berufsausbildung bei Frauen, in: Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (1978) 2, 131–147; *W. Jaide,* Milieueinflüsse auf die Berufswahl, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 13 (1980); *H. W. Jürgens, W. Lengsfeld,* Der Einfluß des Elternhauses auf den Bildungsweg der Kinder (Stuttgart 1977); *Statistisches Jahrbuch* für die Bundesrepublik Deutschland 1978 (Stuttgart 1979); *E. Todt,* Geschlechtsrolle und schulisches Lernen, in: Bericht über den 31. Kongreß der Dt. Ges. f. Psychologie in Mannheim 1978 (Göttingen 1979) 28–31; *Vom Proletarier zum Industriebürger,* hrsg. v. Th. Scharmann und E. Roth (Stuttgart 1976).

# UMSCHAU

## Zur Erneuerung des Bußsakraments

Die Krise des Bußsakraments ist offenkundig, vielerörtert und vielbeklagt. Unvergleichlich schneller als der Rückgang des sonntäglichen Gottesdienstbesuchs ist in den letzten Jahren die vor dem Konzil allgemein übliche Beichtpraxis verfallen. Dieser Umbruch ist besonders drastisch, weil vermutlich in der gesamten Geschichte der Kirche nie so häufig gebeichtet wurde wie in der Zeit zwischen 1910 und 1960 (A. Exeler). Zeigt sich in diesem Rückgang der Beichthäufigkeit nur ein sich ausbreitender „Unschuldswahn", der den Ernst des Evangeliums verniedlicht und die persönliche Verantwortung verwässert? Oder kann man darin auch Tendenzen und Chancen erkennen, von einer vielfach veräußerlichten und verflachten Beichtpraxis weg zu einer zeitgemäßeren und zugleich mehr ursprungsgetreuen und evangeliumsgemäßen persönlichen und gemeinschaftlichen Bußpraxis zu finden?

*Konrad Baumgartner* geht in seiner Untersuchung[1] von der Beobachtung aus, daß in der Fülle der dogmatischen, historischen, pastoraltheologischen und katechetischen Veröffentlichungen zu diesem Thema „die Stimme der Gläubigen als Empfänger dieses Sakraments" fast völlig fehle (11). Um „konkret formulierte Erfahrungen im Umgang mit dem Bußsakrament" zu gewinnen, veranstaltete er erstmals eine detaillierte Umfrage zu diesem Thema. Zwischen 1974 und 1977 gab er in Sonntagsgottesdiensten verschiedener Stadt- und Landgemeinden nach Erläuterung seines Anliegens einen Fragebogen mit ausschließlich offenen Fragen aus. Sieben Fragen bezogen sich auf „Erfahrungen mit dem Bußsakrament früher"; sieben weitere Fragen sollten beantwortet werden, wenn sich die Meinung darüber und das Verhalten „in letzter Zeit geändert haben" sollten (15 f.). Von etwa 1000 Fragebogen kamen 200 aus über 20 Pfarrgemeinden zurück (16). Die Studie versteht sich als „Pilotstudie", d. h. sie will „die latent vorhandenen Probleme zunächst erheben und ins Bewußtsein bringen" und damit gegebenenfalls ausführlichere, vielleicht auf Repräsentativumfragen beruhende Untersuchungen erst ermöglichen. Erklärtes Hauptinteresse des Werks liegt in der „Dokumentation von in Sprache gebrachten Erfahrungen ernst zu nehmender Christen, welche diese im Umgang mit dem Bußsakrament gemacht haben und machen" (20).

Zunächst dokumentiert die Studie elf Gesamtberichte zu dem Fragebogen (23–41). Dann werden jeweils zu den einzelnen Fragen aus den Berichten „Zitate in Auswahl" verzeichnet, die Gesamtheit der Antworten klassifiziert und analysiert und weiter zu diskutierende Probleme aufgezeigt (42–322). Da 22 Prozent der Antworten von Ordensfrauen stammen, werden sie in einem eigenen Kapitel, nach den Fragen aufgeschlüsselt, dokumentiert (323–363). Schließlich werden acht „religiöse Einzelbiographien", Selbstzeugnisse „gelebten Glaubens", mitgeteilt, mit denen der Autor einen „weiteren Horizont der Lebens- und Glaubenserfahrung heute" wenigstens andeutungsweise noch festhalten will (365–387). Ein Nachwort von E. Feifel erörtert die Frage, wie Theologie überhaupt mit konkreten Glaubenserfahrungen und Lebensgeschichten des Glaubens verantwortlich umgehen kann (391 bis 416).

Es wäre wünschenswert gewesen, wenn bei den elf Gesamtberichten und bei den „Zitaten in Auswahl" vermerkt worden wäre, wie sie in die den einzelnen Fragen beigegebenen Tabellen mit den notgedrungen ziemlich schematischen Klassifizierungen eingeordnet wurden. Auch hätte vermerkt werden können, welche „Zitate in Auswahl" von jeweils demselben Einsender stammen, um der in gewissem Maß unausweichlichen lebensfremden Zerstückelung

der in sich zusammenhängenden Berichte noch besser zu entgehen. Gleichwohl lädt die ausführliche Dokumentation der Antworten zu einer nachdenklich stimmenden, für einfühlsame Seelsorger gelegentlich geradezu erschütternden Lektüre ein. Wieviel seelische und religiöse Not und wieviel oft mißachteter oder als oberflächliche Bequemlichkeit mißdeuteter Glaubensernst wird da sichtbar, aber auch wieviel mühsam errungene innere Freiheit des Glaubens, die sich mit unerquicklichen Beichterlebnissen nicht leichthin entschuldigt, sondern sie zum Anlaß nimmt, die Bedeutung der Gnade und der Liebe Gottes für das eigene Leben neu zu bedenken!

Inzwischen gab K. Baumgartner einen weiteren Band heraus[2], in dem 19 Vertreter verschiedener theologischer Disziplinen Probleme benennen und diskutieren, die sich aus der Dokumentation des ersten Bandes ergeben. Baumgartners Einführung „Erfahrungen mit dem Bußsakrament als Innovation der theologischen Diskussion" (23–36) gibt einen Überblick über die „gemeinsamen thematischen Schwerpunkte" der Beiträge. Insgesamt ist dieser Band eine hilfreiche Bilanz der weitläufigen Diskussion des letzten Jahrzehnts.

Einige Beiträge (z. B. von A. Gläßer, M. Seybold, H. Bacht) erörtern die geschichtliche Entwicklung des Bußsakraments. *Seybolds* historisch-kritische „Relecture" der Bußlehre des Konzils von Trient, bei der er sich sorgfältig mit anderen Interpretationen und Schlußfolgerungen auseinandersetzt, kommt zu dem Ergebnis, daß die Vorschrift, Todsünden im detaillierten Einzelbekenntnis beichten zu müssen, damals zwar kirchlich verbindlich festgelegt wurde, aber nicht als streng formell-dogmatische und damit unüberholbare Definition zu betrachten sei. Die Kirche kann also auch andere Formen der Buße, beispielsweise gemeinschaftliche Bußfeiern mit Generalabsolution, als Formen des Bußsakraments anerkennen (145). Tatsächlich sind solche Bußfeiern nach der derzeit geltenden allgemeinkirchlichen Bußordnung nicht einfach „ungültig", allerdings in der Bundesrepublik generell „unerlaubt" – anders als beispielsweise in der Schweiz und in Österreich (163). Nach Seybold dürfte die Nichtanerkennung der Sakramentalität gemeinsamer Bußfeiern, wie sie von den deutschen Bischöfen ausgesprochen wurde, vermutlich nicht zu der damit beabsichtigten Stärkung des sakramentalen Prinzips in der Kirche, sondern umgekehrt zu seiner Aushöhlung und Vergleichgültigung führen; denn schon werden Stimmen laut, „die die Frage nach der Sakramentalität als unwichtig abtun oder gar als falsches Sicherheitsstreben anprangern" (151). Die häufig geäußerte Vermutung, die Vorliebe für gemeinsame Bußfeiern komme daher, daß es sich die Menschen zu leicht machen wollen, erscheint durch Baumgartners Studie widerlegt. Die verbreitete Abkehr von der Einzelbeichte hat nicht zuletzt ihre Wurzel in der vielfach erlebten mangelhaften Effektivität der Beichte für die persönliche Lebensführung.

Mehrere Beiträge handeln über den Sinn und die Bedeutung gemeinsamer Bußfeiern und plädieren für eine Pluralität sakramentaler Bußformen, deren jede ihren unverzichtbaren Platz im Leben der Kirche haben müßte. Übrigens optierte der bekannte Dogmatiker *A. Winklhofer* (gestorben 1971) bereits in einer 1968 erschienenen und hier auszugsweise abgedruckten, auch heute noch aktuellen Abhandlung für die Einführung der sakramentalen öffentlichen Bußfeier (mit Generalabsolution), um den Weg „von einer ständig von der Werkveräußerlichung bedrohten Beichtstuhl-Bußliturgie zu einer verinnerlichten Gemeinde-Bußliturgie" zu eröffnen, von der her dann auch die Ohrenbeichte „eine starke Vertiefung" erfahren könnte, "da sich ihr die Priester viel sorgfältiger widmen könnten" (102).

Die heutige Beichtkrise ist nach *A. Elsässer* auch eine Krise der „Prinzipien- und Gehorsamsmoral, wie sie für die offizielle kirchliche Moralverkündigung bis heute als typisch gilt" (305). Es genügt nicht mehr, wie *Ph. Kaiser* dies tut, sittliche Schuld als „Versagen und Zurückbleiben hinter einem Sollensanspruch" zu beschreiben und Strafe und Wiedergutmachung als „die dem Vergehen gegenüber angemessene Reaktion" zu verstehen (290 f.). Die Vorstellung, es gebe in jeder konkreten Situation eindeutige „Sollensansprüche", hinter denen der

einzelne zwar oft zurückbleibt, die er aber an sich auch erfüllen könnte, wird den komplexen und konfliktreichen Lebens- und Entscheidungsproblemen vieler in der Beichte ratsuchender Menschen nicht gerecht – von der theologischen Fragwürdigkeit einer solchen Sicht einmal abgesehen. Viele Menschen sehen sich konkret vor miteinander konkurrierende „Sollensansprüche" gestellt; die Befolgung des einen Anspruchs scheint eine Mißachtung des anderen einzuschließen, so daß das Schuldigwerden auch bei bestem sittlichen Willen als ein unentrinnbares Schicksal erscheint. Hier hilft es nicht weiter, nur „ein abstraktes System von Gesetzen und Verboten" in Erinnerung zu rufen und mit Sanktionen ihre Einhaltung zu fordern (vgl. 309); auch allgemeine Regeln der Güterabwägung können hier wenig über die Not und die Trauer hinwegtrösten, die aus anstehenden oder getroffenen Entscheidungen kommen.

Man muß, so Elsässer, mit der Tatsache rechnen, „daß heute viele Christen, gewachsen aus einer Synthese von Glauben und Erfahrung, sich mehr an Selbstverantwortung und Eigenentscheidung in der Frage von Buße und Bußsakrament ‚zutrauen', ohne dabei in Selbstgerechtigkeit und Opposition verfallen zu wollen" (314). Um diesen Menschen gerecht zu werden, gelte es, „von der Gehorsamsmoral ab- und zur Entscheidungsethik überzugehen". „Allein das Modell der Entscheidungsethik nämlich vermag dem berechtigten Anspruch der Gläubigen auf Selbständigkeit und Eigenverantwortung im Bereich ihrer personalen Lebensgestaltung Rechnung zu tragen, ohne dadurch auch nur ein Jota christlicher Glaubensforderung preiszugeben". Nur in einem auf dem Modell der Entscheidungsethik basierenden Bußvollzug sieht sich „der Schuldiggewordene als mündiger Christ noch ernstgenommen"; er kann „dem Priester offen wie ein Bruder dem Bruder begegnen und von diesem ohne Angst vor einer Beeinträchtigung seines Selbstwertgefühls den Dienst der ‚correctio fraterna' annehmen" (317). Auch die „Bedeutung der Beichte als einer wertstützenden Institution innerhalb der Gesellschaft wird verlebendigt", da die „Entscheidungsethik nicht wie die herkömmliche Beichtmoral den einzelnen nur mittelbar durch Gehorsam, Angst und Kontrolle im Zaume hält", „sondern unmittelbar durch das Ansprechen der freien Verantwortlichkeit des einzelnen mögliche Konflikte zu vermeiden oder unvermeidbare zu bewältigen hilft und dadurch die Humanisierung menschlichen Zusammenlebens aktiv fördert" (318).

Angesichts solcher Überlegungen stellt sich die Frage, wie die Beichte noch traditionsgemäß als Bußgericht verstanden werden könne. Hierzu werden unterschiedliche Konzeptionen vorgetragen. *J. Bommer* will den Gedanken des Bußgerichts nicht einfach aufgeben, weist aber darauf hin, daß es im Lauf der Geschichte immer dann zu einer Krise des Bußsakraments kam, wenn die Vorstellung „Bußsakrament als Gericht" zu sehr ins Zentrum ausschließlicher Aufmerksamkeit gerückt wurde (242). Heute käme es darauf an, „Beichte nicht primär als Bußgericht, sondern als Seelsorge" zu verstehen: Der Sünder ist dann „nicht ein Angeklagter, sondern ein Kranker, die Sünde ist die Krankheit der Seele, und ein Kranker will nicht verurteilt, er will geheilt werden. Therapie und nicht Rechtsprechung ist dann vom Bußsakrament gefordert, der Beichtvater ist dann nicht ein Richter, sondern ein Arzt und Seelsorger, ein Helfer und Lehrer"; „nicht Kirchendisziplin (die es natürlich auch geben muß) ist dann vorrangig das Anliegen, sondern individuelle Hilfe" (244 f.).

Bommer versteht hier Gericht ausschließlich nach dem Modell des Strafgerichts. *J. Werbick* bezweifelt demgegenüber, daß dieses Strafgerichts-Modell besonders geeignet sei, um das in der Person Jesu und auch im Bußsakrament sich ereignende „Gericht Gottes" verständlich zu machen. Wenn Jesus Christus als unser Richter zugleich unser Bruder ist, dann legt es sich nach Werbick nahe, „im Gericht Gottes eher den Typus des ‚brüderlichen Gerichts' als den des (einseitig autoritativen) Strafgerichts verwirklicht zu sehen" (215). Der „richtende Bruder", nämlich Jesus Christus und ihn stellvertretend der Beichtpriester, durchbricht im Unterschied zum strafenden Richter „die Kette von actio und reactio (Verfehlung und Stra-

fe)", er läßt sich „von der Verfehlung des Bruders nicht das Gesetz seines Handelns vorschreiben", sondern „handelt schöpferisch an seinem schuldig gewordenen Bruder": Er tritt dem Sünder nicht als strafende und dann die Strafe erlassende Autorität gegenüber, sondern bietet ihm an, in Gemeinschaft mit ihm seine „Verfehlungen auszuhalten" und sich „von ihren Wirkungen nicht einfach abzuwenden"; er fordert ihn heraus, der brüderlichen Versöhnung in seinem Leben Raum zu geben, indem er die geschenkten Möglichkeiten der Rettung ergreift und seine „sündige Vergangenheit aufarbeitet". Der Schmerz und die Mühe, die dem Sünder dabei zugemutet werden, „können allenfalls im übertragenen Sinn als Strafe (bzw. Sühne) bezeichnet werden" (216 f.).

Der Wert dieser Überlegungen besteht darin, daß hier nicht wie bei Bommer göttliches Gericht (verstanden als Strafgericht) und seelsorgliches, beratendes und heilendes Gespräch in einen nur mühsam auszugleichenden Gegensatz treten, sondern daß die seelsorglich-therapeutische Dimension des Bußsakraments als wesentliches Moment des göttlichen Gerichts (verstanden als „brüderliches Gericht") selbst begriffen wird. Die Vorstellung eines „brüderlichen Gerichts" kann freilich nur dann für eine Neubelebung des Bußsakraments wirksam werden, wenn die Kirche insgesamt den Menschen als „Ort des brüderlichen Gerichts" und nicht vor allem als Ort der Rechthaberei und der Unversöhnlichkeit erfahrbar wird (219 f.). Was „brüderliches Gericht", also gemeinsames „Aushalten von Verfehlungen", „heilende Erinnerung", gemeinsames „Aufarbeiten sündiger Vergangenheit", Um-Verzeihung-Bitten und Verzeihung-Gewähren, kurz: was wahrhaft christliche, Neuanfang eröffnende Buße bedeutet, muß sich im alltäglichen Umgang der Menschen in Elternhaus, Schule, Gemeindeleben zeigen. Der alltägliche versöhnungswillige Umgang miteinander ist der eigentliche Ort wirksamer Bußerziehung (vgl. I 316).

Eine Wurzel der Beichtkrise, dies zeigt die Dokumentation besonders eindringlich, ist auch die Angst, sich möglicherweise einem unqualifizierten Beichtvater auszuliefern. In der Tat helfen hier „auch die idealsten Denkmodelle nicht weiter" (I 253), solange sich in der Praxis nichts ändert. „Die traditionelle Qualifizierung speziell für die Pastoral des Bußsakramentes", so Baumgartner, „ist fast ausnahmslos als ungenügend zu bezeichnen. Vollkommene Fehlanzeige bietet die praktisch-theologische Fortbildung auf dem Gebiet der unmittelbaren Bußpastoral" (I 390). Solange aber die Gläubigen gewärtig sein müssen, entweder einem rigoristisch verurteilenden Priester in die Hände zu fallen oder von einem alles entschuldigenden, scheinbar gütigen Beichtvater letztlich nicht ernst genommen zu werden, wird man ihre Zurückhaltung nicht mit einladenden oder drohenden Appellen überwinden können.

Einige Autoren (*T. Neufeld, C. M. Merkel, E. Feifel*) erörtern die Frage, wie (künftige) Beichtpriester die Fähigkeiten für eine kompetente Ausübung ihres Amts erwerben können. Zweifellos kommt es allem voraus auf die geistliche Substanz des Priesters an. Aber angesichts der vorgetragenen Überlegungen drängt sich doch die Frage auf, ob die verbreitete, nicht selten sich polemisch äußernde Abneigung älterer und auch jüngerer Priester gegen eine intensivere Schulung ihrer Selbst- und Fremdwahrnehmung und ihrer „kommunikativen Kompetenz", beispielsweise durch Supervision, nicht auch die Folge einer sich über eigene Mängel und Versagen hinwegtäuschenden Unbußfertigkeit ist, die sie beichtscheuen Gläubigen allzuleicht unterstellen.

Ein älterer, als Beichtvater vielgeschätzter Pfarrer sagte einmal zu seinen jüngeren Kollegen, die den Rückgang der Osterbeichte laut beklagten: „Ich bin 40 Jahre lang gerne in den Beichtstuhl gegangen. Ich glaube, wir haben viel Gutes wirken können, aber wir haben auch viel Unglück gestiftet." Das redliche Eingeständnis, daß die Gläubigen nicht nur unter ihren eigenen Sünden, sondern oft auch unter wenig fähigen Beichtvätern zu leiden haben, daß nicht nur die Beichtväter mit hilflosen Sündern, sondern auch die Sünder mit hilflosen Beichtvätern gnädig sein müssen, wäre wohl eine wichtige Voraussetzung für eine vertrau-

ensvollere, Zukunft eröffnende Begegnung in Seelsorgegespräch und Beichte.

Die hier kaum anzudeutende Fülle der in den beiden Bänden gebotenen Gesichtspunkte regt zum Weiterdenken an. Erwähnt seien noch *H. Müllers* historischer Überblick über die kirchenrechtliche Regelung der Beichtvollmacht und ihre Wandlungen seit 1917 (432 ff.) und *A. Mattes'* Umfrage über den Wandel der Beichtvorschriften und der Beichtpraxis in Ordensgemeinschaften, wie er sich aus der Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils ergibt (324 ff.). Natürlich sind auch weniger geglückte Abschnitte in den Beiträgen des zweiten Bands zu finden, die nicht recht weiterzuführen scheinen. Aber auch das gehört in das Bild einer mühsamen und unabgeschlossenen Diskussionslage. Bemerkenswert ist, daß sich auch heute noch Wege finden, zwei so umfangreiche Bände zu einem überaus günstigen Preis anzubieten.

*Karl-Ernst Apfelbacher*

[1] Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Hrsg. v. Konrad Baumgartner. Bd. 1: Berichte – Analysen – Probleme. München: Wewel 1978. 416 S. Kart. 22,–.
[2] Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Hrsg. v. Konrad Baumgartner. Bd. 2: Theologische Beiträge zu Einzelfragen. München: Wewel 1979. 501 S. Kart. 22,–.

# BESPRECHUNGEN

## Erwachsenenbildung

WOLTERHOFF, Bernt: *Erwachsenenbildung in der Kritik.* Zur Analyse bildungspolitischer, wissenschaftstheoretischer und normativer Voraussetzungen der Erwachsenenbildung. Königstein: Hain 1979. 194 S. (Forum Academicum. 8.) Kart. 38,–.

Der Autor will keine neue Theorie der Erwachsenenbildung entfalten, ihm geht es „um das Aufdecken und Bewußtmachen der in den theoretischen Aussagen als selbstverständlich vorausgesetzten und darin eben gerade verborgenen Begründungsproblematik" (7 f.). So analysiert Wolterhoff vor allem die heute vorherrschende lernpsychologische Richtung in der Erwachsenenbildung, um deren nicht reflektierte Voraussetzungen zur Diskussion zu stellen. Gegen den Versuch rein empirischer Begründungen der Erwachsenenbildung macht Wolterhoff geltend: „Die pädagogische Grundfrage nach dem, was eigentlich Bildung sei, ist die zeitlich und logisch erste" (110 f.). Daher weist er jeden Versuch, Erwachsenenbildung allein durch sozialwissenschaftliche oder lernpsychologische Forschung zu begründen, entschieden zurück: „Empirische Forschung kann grundsätzlich nur Faktisches, nur gerade in Geltung Befindliches ermitteln. In Beziehung auf Norm und Gesellschaft ist sie folglich nur in der Lage, die in einer bestimmten Gesellschaft jeweils gerade favorisierten Normen zu eruieren. Allenfalls kann sie Gründe für solche Favorisierung zusammentragen. Das hat aber nichts zu tun mit ethischem Denken, mit inhaltlicher Begründung und mit einer Legitimation von Sollensforderungen" (122). Das wird heute nämlich oft übersehen: „Bildung einschließlich der Erwachsenenbildung hat es immer auch mit sittlichen Normen zu tun" (121). Heute werden Normen oft unreflektiert vorausgesetzt, oder das faktische Vorhandensein von Normen wird schon als deren legitime Begründung mißverstanden. Unausweichlich werde Erwachsenenbildung dann politisch mißbraucht bzw. der wirtschaftlichen Produktionssteigerung dienstbar gemacht. So entarte die Erwachsenenbildung zu dem Versuch, stillschweigend vorausgesetzte Normen und die nicht mehr kritisch hinterfragte Vorstellung dessen, was Bildung sei, bei der geplanten Verhaltensänderung und beim Verhaltenslernen den erwachsenen Mitmenschen zu insinuieren. Das führe dann zu „curricularer Indoktrination" (64), zur Manipulation. Demgegenüber will er den Weg frei machen für eine „kritisch reflektierte Erwachsenenbildung" (179).

Diese kritische Analyse von Wolterhoff kann die längst fällige ethische Grundlagendiskussion vorherrschender Bildungskonzepte anregen. Sein Buch erweist sich nämlich als eine hervorragende und scharfsinnig durchgeführte wissenschaftstheoretische Untersuchung gegenwärtiger Bildungskonzeptionen. Allerdings ist auch seine eigene Bildungskonzeption durch sein zum Individualismus neigendes Autonomieverständnis und durch seinen kritischen Ansatz nicht ohne eigene „Positionalität", die vor allem mit bekannten Kant-Zitaten „legitimiert" wird.

Für die Praxis der Erwachsenenbildung jedenfalls wird auch in Zukunft eine radikal kritische *und* „stabilisierende" Aufgabe Normen und Werthaltungen gegenüber zu beachten sein; denn eine kritische *und* zu Werthaltungen motivierende Erwachsenenbildung ist nicht nur für die Gesellschaft, sondern ebenso für die personale Entfaltung des einzelnen Erwachsenen eine unerläßliche Hilfe. Das gilt nicht nur für so grundlegende Werte wie die Autonomie und die Kritikfähigkeit, sondern z. B. auch für die Solidarität, die Nächstenliebe, die Menschenrechte und die damit gegebenen Pflichten. *B. Hipler SJ*

LENZ, Werner: *Grundlagen der Erwachsenenbildung*. Stuttgart: Kohlhammer 1979. 170 S. Kart. 23,–.

Dieses Buch bietet nicht nur eine solide Einführung in die Erwachsenenbildung, sondern nimmt auch zu grundlegenden Fragen der Erwachsenenbildung kritisch Stellung. Dabei wird die eigene Position jeweils gleich zu Beginn hervorgehoben: „Da die Darstellung und die Auswahl der Probleme nicht unbeeinflußt von meiner Sicht der Erwachsenenbildung ist, möchte ich mit thesenartigen Feststellungen die Problemkreise angeben, die ich bei der Diskussion einer Erwachsenenbildung mit emanzipatorischer Absicht für bedeutend halte" (10). Diese Thesen weisen „nicht unbegründet, wie das Buch zeigen soll, auf eine Situation hin, die verbesserungsbedürftig ist" (10).

Gegenüber einer heute weitverbreiteten Erwachsenenbildung, die sich bescheidet „mit Reaktionen auf gesellschaftliche Bildungsbedürfnisse", in der „eine ausführliche Ziel- und Aufgabendiskussion" nicht stattfindet und die „keine echte Lebenshilfe" bietet (10), argumentiert Lenz „für eine Erwachsenenbildung, die nicht nur auf Wissensvermittlung reduziert ist, sondern Stellungnahme zum Lehrstoff herausfordert, Reflexion der Lernmotive und der Lernsituation anregt und das Individuum in seiner sozialen Situation berücksichtigt" (12).

Diesem Ziel dienen die „Theoretische Grundlegung" im ersten Teil des Buchs und die „Konsequenzen für die Praxis" im zweiten Teil. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der modernen Erwachsenenbildung bis hin zur Gegenwart kommt Lenz zu dem Ergebnis: „Die Erwachsenenbildung befindet sich zur Zeit wieder in einer Umbruchsituation, wodurch die Chance zur Neuorientierung gegeben scheint" (40). Lenz sieht heute vor allem die „Chance zur Besinnung auf neue Schwerpunkte in der Aufgabenstellung" (157). Bei dieser Akzentverschiebung geht es ihm besonders darum, die Erwachsenenbildung der Zukunft nicht mehr einseitig an der wirtschaftlichen Verwertbarkeit zu messen. Ihre Aufgabe sollte mehr als bisher darin gesehen werden, die Selbstbestimmung des einzelnen und gesellschaftlicher Gruppen zu fördern. „Erwachsenenbildung könnte ihre Berechtigung festigen oder erneuern, indem sie sich verstärkt der Aufgabe zuwendet, den Menschen bei der Bewältigung individueller und sozialer Probleme zu unterstützen" (158); denn spätestens mit der wirtschaftlichen Rezession stellte sich heraus, daß die in der Weiterbildung erworbenen beruflichen Qualifikationen „nur sehr eingeschränkt emanzipatorischen Charakter haben" (157).

Von dem naiven Fortschrittsoptimismus nach der „realistischen Wende" Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre und der Emanzipationsbewegung jener Zeit ist Lenz weit entfernt. Ein neuer Realismus und eine kritisch vorsichtige Fortschrittshoffnung bahnen sich an, wobei der Fortschritt nicht primär in beruflicher Qualifikation und im wirtschaftlichen Wachstum gesehen wird, auch nicht im Freimachen von allen überkommenen Bindungen, sondern im wachsenden Verantwortungsbewußtsein der Erwachsenen, die in einer teilnehmerorientierten Erwachsenenbildung echte Lebenshilfe finden und dadurch freier werden. Der Versuchung vieler Theoretiker, diese Befreiung in einem Gesamtbildungsplan technokratisch zu planen – und gerade dadurch zu gefährden – erliegt Lenz nicht. Positiv hervorzuheben ist auch seine gleich eingangs erklärte Absicht, in seinem Buch „den sprachlichen Ausdruck so weit wie möglich vom wissenschaftlichen Jargon freizuhalten" (13). Dadurch vermeidet er den unnötig elitären Stil vieler Theoretiker. Sein Buch eignet sich gut für alle Bereiche der Erwachsenenbildung als Diskussionsgrundlage in der Mitarbeiterausbildung und -fortbildung. *B. Hipler SJ*

MEIER, Christoph: *Kirchliche Erwachsenenbildung*. Ein Beitrag zu ihrer Begründung. Stuttgart: Kohlhammer 1979. 248 S. Kart. 32,–.

Die spezifische Aufgabe der kirchlichen Erwachsenenbildung will der Autor in seinem Buch herausarbeiten und begründen; denn:

„Nur ein ‚kooperatives System der Erwachsenenbildung', in das alle Träger mit einer je spezifischen Funktion fest eingebunden sind, kann den Anforderungen, die an den neu konstituierten vierten Bildungsbereich zu stellen sind, angemessen gerecht werden." (175)

Nach einer kurzen Problemabgrenzung werden im 2. Kapitel „Ansätze zur theoretischen Begründung der kirchlichen Erwachsenenbildung seit 1945" (16) dargelegt, an der gestellten Zielsetzung geprüft und mehr oder weniger abgelehnt. Im 3. Kapitel werden die „Konzeptionen kirchlicher Erwachsenenbildung auf die jeweils dahinterstehenden theologischen Grundpositionen hin befragt" (70). Theologische Differenzen zwischen den Konfessionen sind dabei nur von geringer Bedeutung. Im 4. Kapitel analysiert Meier die „Darstellung und Vermittlung grundlegender christlicher Werte" (114) als ein besonders wichtiges Problem in der geistigen Situation der Gegenwart, um dann schließlich im 5. Kapitel die spezifische Funktion der kirchlichen Erwachsenenbildung „als Beitrag zum ‚kommunikativen Suchprozeß der Gesellschaft' im Horizont der religiösen Frage" (186) herauszuarbeiten.

Als Anregung und zur Prüfung der eigenen Position bietet das Buch eine große Fülle gut gelungener Einzeldarstellungen. Erfreulich ist auch seine theologische Grundtendenz, nämlich die Kirchen zu mehr Weltoffenheit, zu mehr Weltverantwortung und zu mehr partnerschaftlichem Dialog in unserer pluralen Gesellschaft zu animieren. Sein Anspruch jedoch, endlich die angeblich notwendige Begründung für die spezifische Funktion der kirchlichen Erwachsenenbildung gefunden zu haben, hat mich nicht überzeugt.

Zwei Bedenken gegen seine Beweisführung sind vor allem anzumelden: 1. Meier berücksichtigt nicht die wichtige Unterscheidung zwischen theologischer und kirchlicher Erwachsenenbildung. Seine spezifische Funktion mag für die theologische Erwachsenenbildung und für kirchliche Akademien weitgehend zutreffen, damit aber noch keineswegs für den gesamten, sehr vielfältigen Bereich der kirchlichen Erwachsenenbildung. 2. Die von Meier vorausgesetzte Bildungskonzeption scheint mir zuwenig teilnehmerorientiert zu sein. Im Bereich der Ausbildung und der berufsbezogenen Fortbildung sind Gesamtpläne gut und notwendig. Auch in den anderen Bereichen der Bildung sind Koordination und Kooperation anzustreben, soweit dadurch die Freiheit und die Selbstbestimmung des mündigen Erwachsenen und der einzelnen Bildungsträger nicht verletzt werden. Wenn jedoch die Freiheit erhalten bleiben soll, darf die „Konkurrenz der Bildungsangebote" nicht durch einen Gesamtplan bzw. durch ein System ruiniert werden, in dem „alle Träger mit einer je spezifischen Funktion fest eingebunden sind". Die Plan-Erwachsenenbildung nämlich manipuliert und gefährdet die menschliche Freiheit noch tiefgreifender als die Planwirtschaft. *B. Hipler SJ*

## Kirchliche Jugendarbeit

Schilling, Johannes: *Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde.* München: Kösel 1979. 147 S. Kart. 19,80.

J. Schilling, sozial- und religionspädagogischer Jugendberater in den Kirchengemeinden Donaueschingen, greift in seinem Buch notwendige Themen auf: „Muß die kirchliche Gemeinde überhaupt Jugendarbeit betreiben? Was ist das Spezifikum kirchlicher Jugendarbeit? Für welche Jugendliche soll kirchliche Jugendarbeit angeboten werden, für alle oder nur für ‚kirchentreue' Jugendliche? Welches Ziel verfolgt kirchliche Jugendarbeit? Sollen die Jugendlichen zur Kirche geführt werden?" (7 f.). Gemäß diesem Vorhaben entfaltet Schilling in einem ersten Teil die theoretischen Grundlagen der Jugendarbeit in vier Themenkreisen: Jugendsituation, Freizeit, Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", Raumangebot. In einem zweiten Teil beschäftigt sich der Autor mit „praktischen Grundlagen der Jugendarbeit" (69 ff.)

und kommt dabei auf die Jugendarbeit mit Kindern und Jugendlichen, auf das Jugendparlament und auf die Mitarbeit von Erwachsenen zu sprechen. Das abschließende Kapitel „Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde?" (143 ff.) ist noch einmal eine ermutigende und zugleich herausfordernde Zusammenfassung des Ganzen.

Der Wert des Buchs liegt hauptsächlich in seiner Praxisorientierung, weniger in seinen theoretischen Auseinandersetzungen. Angesichts der narzißtischen Fixierung Jugendlicher von heute sollte man nicht zu unbedacht von „bedürfnisorientierter Jugendarbeit" (27) sprechen; denn das jeweilige Bedürfnis wird gemäß philosophischen Aprioris wahrgenommen und auch von theologischen Zielsetzungen her bewertet. Es ist gewiß keine authentische Interpretation des Synodenbeschlusses, wenn die „reflektierte Gruppe" in eine „reflektierende" (58) umgedeutet wird. Der Versuch, in den besagten Synodenbeschluß nun doch Begriff und Imperativ der „Emanzipation" einzubringen (50–53), obgleich diese dort nicht zu finden sind, tut dem Text Gewalt an. Wenn auch ein Sach- und Personenregister das Buch erst zu einer leicht brauchbaren Arbeitshilfe gemacht hätte, darf man ihm – aufgrund seiner Aktualität und seiner Praxisorientierung – eine weite Verbreitung wünschen.

*R. Bleistein SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Papst Johannes Paul II. gibt dem weltlich-politischen Engagement der Kirche eine theologische Begründung, die sich von der seiner Vorgänger deutlich abhebt. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Professor für öffentliches Recht an der Universität Freiburg, legt die tragenden Elemente dieser Konzeption dar.

Bei der in der Kirche heftig umstrittenen Frage, ob wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden können, spielt die sittliche Bewertung dieser Zweitehe und speziell der geschlechtlichen Beziehungen in ihr eine zentrale Rolle. Ist die traditionelle Lehre ausreichend begründet, die darin ein unüberwindliches Hindernis des Sakramentenempfangs sieht? Hans Rotter, Professor für Moraltheologie an der Universität Innsbruck, versucht eine Antwort.

Der „Ideologieverdacht", dem heute fast alle Institutionen, Theorien und Systeme ausgesetzt sind, richtet sich auch gegen die Kirche. Nach seinem Aufsatz im Februarheft, der einen Vorschlag zur sinnvollen Verwendung des Begriffs „Ideologie" machte, fragt Walter Kern in diesem Heft: Ist das Christentum eine Ideologie?

Magda Motté analysiert anhand der von H.-J. Gelberg herausgegebenen Jahrbücher die Entwicklung der Kinderliteratur in den letzten zehn Jahren. Sie zeigt, welche Tendenzen zu beobachten sind und was diese besagen.

Antiquierte Meinungen und Vorurteile über die schulische und die soziale Situation besitzen eine lange Lebensdauer. Walter Jaide, Leiter der Forschungsstelle für Jugendfragen in Hannover, bringt aufgrund der Ergebnisse der Sozialstatistik die nötige Korrektur.

# Zeitgemäße Verkündigung

Wer fordert, die christliche Verkündigung müsse die Lehre Christi zwar ohne Abstriche, aber in einer Sprache wiedergeben, die unserer Zeit gemäß sei, der dürfte damit bei Christen auf keinen verbreiteten Widerspruch stoßen; dieser regte sich höchstens, wenn er auszumalen begänne, wie diese zeitgemäße Sprache im einzelnen auszusehen habe. Falls er jedoch überhaupt in Frage stellte, ob Verkündigung noch zeitgemäß sei, blieben wohl unwilliges Erstaunen und Protest von christlicher Seite nicht aus. Dennoch läßt sich diese Frage rechtfertigen, wenn man von einem engen Verständnis von Verkündigung ausgeht. Dieses Wort ist ohnehin in einer profanen Sprache kaum noch anzutreffen, hieße da soviel wie „feierliche Bekanntgabe"; es zählt aber zum geläufigen kirchlichen Wortschatz und bedeutet hier vor allem (in der evangelischen Terminologie ziemlich ausschließlich) Predigt vor versammelter Gemeinde durch einen von der Kirche Bevollmächtigten, weil zum „Wesen der Verkündigung", wie es das „Lexikon für Theologie und Kirche" formuliert, ihr „verbindlicher Öffentlichkeitscharakter" gehört.

Selbst wenn nun aber vorwiegend in einer Weise gepredigt würde, die den Menschen unserer Tage zusagte, von ihnen als ansprechend empfunden würde (was bezweifelt werden kann), selbst wenn also diese Verkündigung zeitgemäß wäre, bliebe die Frage berechtigt, ob sie nicht dennoch unsere Zeit verfehlt. Das wäre nämlich der Fall, wenn man meint, diese Verkündigung sei der einzige oder doch der wichtigste Weg, wie der christliche Glaube weiterzugeben ist. Da selbst von unseren Katholiken die Mehrheit nicht mehr regelmäßig den Gottesdienst besucht, erreichen diese Predigten einen Großteil der Menschen unserer Zeit überhaupt nicht. Und das Bild ändert sich auch kaum, wenn man andere Weisen kirchlicher Verlautbarung hinzunimmt; denn zwei Drittel der Erwachsenen in der Bundesrepublik lesen zum Beispiel keine kirchlichen Zeitungen oder Zeitschriften – auch nicht gelegentlich.

Sich auf Verkündigung im angegebenen Sinn zu beschränken, dürfte also für niemanden als zeitgemäß gelten, dem der Glaube am Herzen liegt, denn „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben?" fragt der Römerbrief, und weiter: „Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt? Wie aber soll jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist?" (Röm 10, 14 f.)

Daraus ergibt sich unmittelbar eine doppelte Forderung: 1. Verkündigung muß so erfolgen, daß sie alle erreicht. Sie darf sich daher heute keinesfalls auf den „Innenraum" der Kirche konzentrieren, auf „kirchenamtliche" Äußerungen oder auf das, was im Gottesdienst oder bei kirchlichen Veranstaltungen vorge-

tragen wird. Sie muß vielmehr weithin im „profanen" Bereich stattfinden, bei alltäglichen Gesprächen wie vor allem in den heutigen Massenmedien. 2. Da es weder möglich noch wünschenswert ist, daß auch in diesen Bereichen überall geistliche oder kirchliche Amtsträger das Sagen haben, fällt die Aufgabe zu verkündigen überwiegend und weiter zunehmend den christlichen Laien zu. Sie sind durch Taufe und Firmung dazu gesandt, leisten also echte Verkündigung, wenn sie sich dessen bewußt sind, daß sie dabei nicht einfach ihre Privatmeinung, sondern die Botschaft Christi weiterzugeben haben. Die innerkirchliche Verkündigung hat dann vornehmlich das Ziel, ihnen ihre Aufgabe zu erleichtern oder sie zuerst dazu zu befähigen.

Diese Verkündigung nach außen wird aber ein anderes Gesicht haben müssen als die innerkirchliche, nicht nur, weil sie sich noch sorgfältiger um eine allgemeinverständliche Sprache mühen muß, als diese es sollte. Sie braucht vor allem mehr Mut. Zunächst den eher nach außen gerichteten Mut, sich der harten Konkurrenz zu stellen, wie sie auf dem Markt der Medien herrscht. Dann aber – und um diese Konkurrenz zu bestehen – braucht sie auch den Mut, ihre Botschaft attraktiv darzustellen; und dazu gehört der Mut zum Bild, zur Lücke und zur Leichtigkeit. Man muß Bilder gebrauchen, sprachliche und optische, und darf nicht meinen, abstrakte Begriffe, vielleicht weil sie die Weihe der Wissenschaftlichkeit haben, vor der sich bei uns jeder gern neigt, eigneten sich besser, Gott und den Glauben wiederzugeben, als bildhafte Beispiele, in denen etwa Jesus redete. Man darf nicht fürchten, die Glaubensbotschaft zu verfälschen oder zu verkürzen, wenn man nur einiges herausgreift. Schließlich steht in der Schrift: „Werft eure Perlen nicht vor die Schweine" (Mt 7,6). Wenn damit die Verkündigung nicht auf esoterische Zirkel eingeschränkt werden soll, muß es erlaubt sein, vorsichtig und stückweise zu verkündigen. Endlich braucht es den Mut zur Leichtigkeit. Wir sind zu geneigt, die Frage Lessings „Kann man denn auch nicht lachend sehr ernsthaft sein?" (Minna von Barnhelm) zu verneinen. Ironie und Humor müßten gegen diese steife Seriosität viel mehr Platz erhalten.

Vor allem aber – oder besser hinter allem – fordert ein Mentalitätswechsel Mut, aus dem die Bereitschaft zu einem solchen Verkündigen erst erwachsen kann. Von welcher Mentalität wir abrücken müßten, soll zum Schluß in einer mit dem Evangelium kontrastierenden Parabel erläutert werden: „Wer von euch, der hundert Schafe hat und dem neunundneunzig davongelaufen sind, läßt die nicht zum Teufel gehen und sorgt sich um so intensiver um das eine zurückgebliebene? Denn im Himmel (oder bei der Kirche!) herrscht mehr Freude über das eine brav zurückgebliebene als über die neunundneunzig verirrten, für deren Umkehr doch kaum Hoffnung besteht." *Albert Keller SJ*

*Hans Schilling*

# Theologische Wissenschaft und kirchliches Lehramt

## Erwägungen zur Therapie einer kranken Beziehung

Alfred Loisy, Hauptvertreter des sogenannten Modernismus in Frankreich, 1903 indiziert und 1908 exkommuniziert, charakterisierte die Rolle, die sein Landsmann Henri Bremond während des Modernistenstreits gespielt hatte, mit folgenden Worten: „Bremond war in die modernistische Schlacht nicht engstens verwickelt. Er ist lediglich in den Dienst des Roten Kreuzes getreten: er hat die Toten aufgelesen und die Verwundeten verbunden." [1] Hier und heute, im Umfeld des Falls Küng, könnte es, falls der Konflikt weiter eskaliert, bald wieder so weit sein, daß auf dem theologischen Schlachtfeld nur noch die „Sanitäter" aktiv sind. Denn jedesmal, wenn theologischer Freiheits- und kirchenamtlicher Autoritätsanspruch feindselig aufeinanderprallen, bleiben am Ende keine wirklichen Sieger übrig, sondern nur Verlierer, „Verwundete" und „Tote". Da es schon jetzt mehr als genug Glaubensunsichere, seelisch Verletzte, Verbitterte, Resignierte und Kirchenmüde gibt, sollten sich die Kombattanten überlegen, ob sich die Fortsetzung des Kriegs wirklich verlohnt, oder ob es nicht doch besser wäre, den lehramtlich-theologischen Schlagabtausch endlich zu beenden und nach einem neuen Kommunikationsstil zu suchen, der nicht mehr von Provokation und Sanktion geprägt ist, sondern von der Fähigkeit, unvermeidliche Konflikte partnerschaftlich, kooperativ und konstruktiv auszutragen.

Alle im Konfliktfeld unmittelbar Engagierten, Papst, Bischöfe, Theologieprofessoren, betonen unablässig die Notwendigkeit des Dialogs und beteuern ihre Bereitschaft dazu. Woran liegt es, daß sich die Fronten trotzdem verhärten, und was kann man dagegen tun? Das Folgende versteht sich in durchaus friedlicher Absicht als der bescheidene Versuch, aus pastoraltheologischer Sicht etwas zur Erhellung der *Konfliktsituation* beizutragen und darüber hinaus *Konfliktlösungsmöglichkeiten* zu skizzieren.

### Lehramtlich-theologischer Konflikt als Beziehungsproblem

Zwischenmenschlicher Kontakt spielt sich immer sozusagen auf zwei Stockwerken gleichzeitig ab: auf der *Inhalts- und Beziehungsebene* [2]. Auf der ersteren werden Sachinformationen ausgetauscht (z. B. „Ich habe mir ein Buch gekauft"),

auf der letzteren teilen sich die Kommunikationspartner verbal und/oder nonverbal etwas darüber mit, was ihre Beziehung als solche betrifft (z. B. „Ich glaube, wir sollten beide dieses Buch lesen!"). Beide Ebenen interferieren, gehen oft ineinander über und sind meist nur theoretisch unterscheidbar, weil ein und dieselbe Interaktion für gewöhnlich sowohl einen *Inhalts-* als auch einen *Beziehungsaspekt* aufweist. Als Faustregel gilt: Je mehr die Interagierenden einander im Guten oder Bösen bedeuten, je wichtiger ihnen ihr Verhältnis vorkommt, je persönlicher sie von der zwischen ihnen verhandelten Sache betroffen sind, desto höher ist der Stellenwert des Beziehungsaspekts und desto mehr hängt von ihm auch das Gelingen sachlicher Verständigung ab.

Der Kontakt zwischen Repräsentanten des kirchlichen Lehramts und Vertretern der theologischen Wissenschaft macht hier keine Ausnahme. Ich gehe daher im folgenden davon aus, daß der Beziehungsaspekt des Verhältnisses von Lehramt und Theologie ebensoviel Beachtung verdient wie der Inhaltsaspekt, und daß lehramtlich-theologische Streitigkeiten nicht nur eine dogmatische und kirchenrechtliche, sondern auch eine kaum weniger wichtige sozial- bzw. kommunikationspsychologische Dimension besitzen. Diese wurde, soweit ich sehe, in der Problemdiskussion bisher noch wenig berücksichtigt.

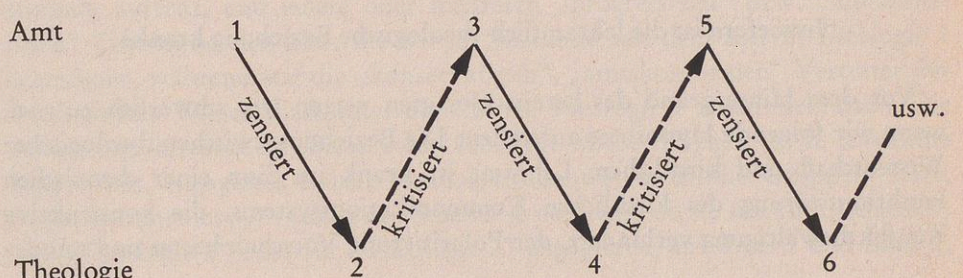
Der Beziehungsaspekt ist allerdings nur ein Teilaspekt des Gesamtproblems; er erfaßt die vielschichtige Relation zwischen Lehramt und Theologie lediglich insoweit, als sie sich interpersonal (im persönlichen und medialen Austausch) konkretisieren und als kommunikative Praxis empirisch beschreiben läßt. Aber da die christliche Glaubenswahrheit, auf die Bischöfe und Theologen gemeinsam verpflichtet sind, niemals eine bloß abstrakt gedachte, rein objektive „Sache" ist, sondern immer ein zwischenmenschlich vermitteltes und mitzuteilendes Wahrheitszeugnis, darf die Art und Weise, wie bischöfliche Hüter und theologische Interpreten der Offenbarungswahrheit miteinander umgehen, im Zusammenhang mit der Wahrheitsfrage nicht als marginal abgetan werden.

Wenn Bischöfe und Theologieprofessoren stets übereinstimmend und beiderseits bona fide beteuern, es gehe ihnen nur um die Wahrheit und um nichts sonst, so kann man ganz gewiß nicht von bloßer „Rationalisierung" im Sinn Sigmund Freuds[3] sprechen. Aber man verkennt die Situation, wenn man außer acht läßt, daß auch Wahrheitszeugen, sobald sie miteinander um die Wahrheit streiten, nicht dagegen gefeit sind, ihre Beziehungsproblematik im Eifer des Gefechts dogmatisch zu verpacken und dem Irrtum zu verfallen, daß z. B. Status- und Machtansprüche, Befürchtungen und Ängste, narzißtische Verwundungen, Gruppenegoismen, Konformitätsdruck, Profilierungsstreben, Identitätskonflikte usw. im Kampf um die „reine" Wahrheit keine Rolle spielten. Wie sehr uneingestandene, verdrängte Beziehungsschwierigkeiten das kirchenamtlich-theologische Verhältnis belasten können, zeigt exemplarisch und besonders kraß der Fall des Tübinger Dogmatikers Wilhelm Koch (1874–1955), der 1916 nach

einem wahren Dschungelkrieg, in dem seinen Gegnern alle Mittel recht waren, seinen Lehrstuhl aufgeben mußte – vordergründig wegen einzelner ihm zur Last gelegter Irrtümer, in Wahrheit jedoch deswegen, weil nach Ansicht der Bistumsleitung und einiger Fakultätskollegen die „ganze Richtung" nicht stimmte[4].

Mögen andere Fälle anders gelagert sein, aber alle mir bekannten einschließlich des Falls Küng bekräftigen die Annahme, daß kirchenamtlich-theologische Lehrstreitigkeiten mit *Ehe- und Familienkonflikten* trotz allem, was sie unterscheidet, mehr gemeinsam haben, als man auf den ersten Blick vermutet. In beiden Bereichen handelt es sich um Konflikte, bei denen die Streitpartner, obzwar im je verschiedenen Kontext, kaum je rein „sachlich" bleiben oder werden können, weil sie persönlich mit allen Fasern ihrer Existenz voll engagiert sind. Hier wie dort geht es niemals bloß um dies und das, sondern immer „ums Ganze", weshalb in beiden Konfliktfeldern der Gefühlsanteil hoch und das Aggressionspotential groß ist. Infolgedessen darf es uns nicht verwundern, daß kirchlich-theologischer Glaubensstreit recht häufig nach ähnlichen Spielregeln, mitunter nach genau denselben Interaktionsmustern ausgefochten wird wie der Ehezwist.

Ein Beispiel: Im Verlauf von Ehe- und Familienkonflikten spielt das formale Streitschema *wechselseitiger Beschuldigung*, das wir alle schon im Kindergarten erlernt haben, eine wichtige Rolle: Jeder der Beteiligten legt die Situation zu seinen Gunsten aus und schiebt dem je anderen die Schuld in die Schuhe. Das Fatale an diesem Spiel, bei dem die Schuldvorwürfe wie Pingpongbälle hin- und herfliegen („Du bist schuld!" – „Nein, du!"), steckt erstens in der Doppeldeutigkeit der den Konflikt nährenden Umstände und zweitens darin, daß der Streit, wenn sich die Streitenden erst einmal aufeinander eingeschossen haben, endlos weitergehen kann[5]. Ähnlich im Fall lehramtlich-theologischer Konflikte: Die Doppeldeutigkeit der Konfliktsituation, die den Konfliktpartnern hier die Möglichkeit gegenseitiger Schuldzuschreibung eröffnet (etwa in Form eines theoretisch infinitesimalen Kreislaufs von „Erklärung" und „Gegenerklärung"), besteht darin, daß sowohl Amtsträger als auch Theologen das jeweils eigene Verhalten nur als unvermeidliche, notwendige *Reaktion* auf die *Reizung* durch die jeweils andere Seite interpretieren. Sehr vereinfacht läßt sich das konfliktträchtige Interaktionsmuster zwischen Amt und Theologie im Anschluß an Paul Watzlawick u. a.[6] wie folgt darstellen:



Aus der Sicht des *Amtes* erklärt sich die Situation und die Schuld des Konfliktpartners im Sinn der triadischen Figur 2 – 3 – 4: Weil die „kritische" Theologie die Wahrheit des Glaubens angreift, verkürzt, verdunkelt usw., muß das Lehramt zensierend, disziplinierend reagieren. In der Perspektive der „kritischen" *Theologie* hingegen erfährt derselbe Kommunikationsablauf die gegenteilige Deutung, nämlich im Sinn der Triade 1 – 2 – 3: Nur weil das Lehramt unbilligerweise sofort mit Zensur und Disziplinierungsmaßnahmen zur Hand ist, muß es theologisch kritisiert und in seine Schranken verwiesen werden. Man sieht: Ein Teufelskreis, nicht unähnlich jenem, der so oft streitende Eheleute gefangenhält, letztlich bedingt durch deren „Unfähigkeit, über ihre individuellen Definitionen der Beziehung zu metakommunizieren. Dies macht ihre Interaktion zu einer Ja-nein-ja-nein-ja-nein-Oszillation, die theoretisch ad infinitum andauern kann, praktisch aber fast unweigerlich zu den typischen gegenseitigen Vorwürfen von Böswilligkeit oder Verrücktheit führt." [7]

Natürlich hinkt der Vergleich zwischen ehelichen und lehramtlich-theologischen Konflikten schon deshalb, weil bei letzteren im Unterschied zu ersteren die Streitpartner nicht grundsätzlich gleichberechtigt sind und weil das Lehramt kraft seiner hierarchischen Vollmacht strittige theologische Positionen nicht nur kritisieren, sondern förmlich verurteilen kann. Ein weiterer Unterschied resultiert aus der Tatsache, daß im amtlich-theologischen Konfliktfall zwar das kirchliche *Amt,* nicht aber die *Theologie* mit einer Stimme spricht, ja daß letztere, gerade weil sie selbst in den strittigen Punkten uneins ist, gleichzeitig auch noch einen fachtheologischen Binnenkonflikt austragen muß, in dem die Fachleute teils auf die Seite des bzw. der lehramtlich zensierten Kollegen, teils auf die Seite des lehramtlichen Standpunkts treten. Wir werden darauf noch zurückkommen. Aber das vorhin skizzierte Grundmuster [illegible] theologobleibt dennoch im wesentlichen das gleiche, unabhängig davon, wie groß die Zahl derer ist, die sich unmittelbar oder mittelbar vom strittigen Fall betroffen fühlen. Stets sagen die einen: „Die Bischöfe haben recht, die ‚kritischen' Theologen unrecht!" Und stets urteilen die anderen umgekehrt, wobei der Umstand, daß die Beurteilung erheblich differenzierter ausfallen kann, die Polarisierung in aller Regel nicht verhindert.

## Inwiefern ist die lehramtlich-theologische Beziehung krank?

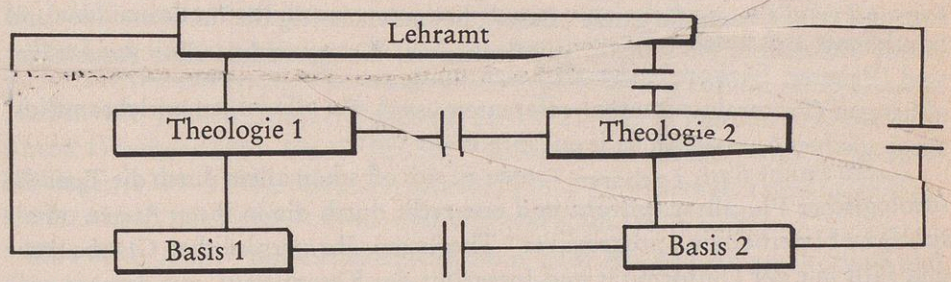
Vor dem Hintergrund des bereits Gesagten wagen wir schwerlich zu viel, wenn wir folgende Hypothese aufstellen: Die Beziehung zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt ist krank im Sinn einer chronischen Funktionsstörung des kirchlichen Kommunikationssystems, die konstruktive Konfliktbewältigung verhindert, der Polarisierung Vorschub leistet und minde-

stens beim sensibleren Teil der Betroffenen hohen Leidensdruck erzeugt. Ich will versuchen, die wichtigsten Aspekte dieser „Diagnose" kurz zu erläutern.

Zum ersten: Die *Krankheit* steckt nicht in den beidseitig beteiligten Personen je für sich betrachtet, sondern in ihrer Beziehung. Bischöfe und Theologieprofessoren sind Glieder eines „defekten Kommunikationssystems"[8]. Wenn sie Heilung suchen, werden sie begreifen müssen, „daß man nicht einzeln für sich, sondern nur in einem ‚Miteinander' das Leiden zu überwinden versuchen könnte"[9].

Zum zweiten: Es wäre ein großes Mißverständnis, das Krankhafte in dem Umstand zu suchen, daß es zwischen Lehramt und Theologie überhaupt *Konflikte* gibt. Konflikte dieser Art hat es schon immer gegeben und wird es immer geben. Wollte man sie wegleugnen, unterdrücken und grundsätzlich gar nicht zulassen, würden sie um so sicherer und heftiger ausbrechen[10]. Im Verhältnis von Amt und Theologie sind nicht die Konflikte pathogen, sondern die unproduktiven bzw. destruktiven Konfliktlösungsstrategien mit ihren dissoziierenden und polarisierenden Auswirkungen im Ganzen der Kirche.

Zum dritten: Der Beziehungsdefekt zwischen Lehramt und Theologie ist nicht nur eine bilaterale Angelegenheit. Er erweist sich bei genauerem Hinsehen als die *Krankheit eines Kommunikationssystems,* das nicht nur zwei, sondern (mindestens) fünf Elemente umfaßt und an (mindestens) vier Kontaktstellen gestört ist, sobald sich ein Fall von der Größenordnung des Falls Küng ereignet. Der Klarheit halber hierzu ein *Schaubild,* in dem die durchgezogenen Verbindungslinien funktionierende, die unterbrochenen gestörte Kommunikation bedeuten.




Der eigentliche Konflikt spielt sich ab zwischen dem *Lehramt,* das dabei einstimmig auftritt, und einem oder mehreren „progressiven" bzw. „amtskritischen" Theologen, den bzw. die wir im Schaubild mit dem Kürzel *Theologie 2* bezeichnen, während wir die „konservativen", „amtskonformen" Vertreter der theologischen Wissenschaft unter der Chiffre *Theologie 1* zusammenfassen. Die an der sog. kirchlichen „Basis" vom Konflikt Mitbetroffenen (z. B. kirchliche Mitarbeiter, engagierte Laien, Theologiestudenten, kirchliche Gruppen, Räte, Organisationen usw.) verteilt das Schema je nachdem, ob sie sich für „Lehramt" und „Theologie 1" oder für „Theologie 2" engagieren, auf *Basis 1* und *Basis 2.*

Das Schaubild kann und will nicht mehr zeigen als die in jedem Fall mitzubedenkenden multilateralen Auswirkungen, die eine zunächst bloß bilaterale amtlich-theologische Lehrstreitigkeit zwangsläufig nach sich zieht[11]. Gestört ist dann nicht nur das Verhältnis zwischen Lehramt und Theologie 2, sondern auch die Beziehung Theologie 1 – Theologie 2, Lehramt – Basis 2, Theologie 1 – Basis 2, Theologie 2 – Basis 1, Basis 1 – Basis 2. Funktionsfähig sind unter diesen Umständen nur noch zwei Subsysteme, nämlich Lehramt – Theologie 1 – Basis 1 auf der einen Seite und Theologie 2 – Basis 2 auf der anderen. Die Gefahr wächst, daß beide Subsysteme (auf orts-, national- oder gesamtkirchlicher Ebene) sich einander immer mehr entfremden, und daß die *Polarisierung* jenen Schärfegrad erreicht, der *Schismen* herbeiführen kann. Die Kirchengeschichte kennt genug Beispiele dafür.

Zum vierten: Die Diagnose „Funktionsstörung" und ihre graphische Schematisierung, die wie ein Schaltbild aussieht, könnten den Verdacht nähren, hier werde ein Übel, das dem Volk Gottes durch Mark und Bein fährt und das viele Betroffene (manchmal sogar physisch) krank macht, kommunikationstheoretisch verfremdet und sozialtechnisch verharmlost. Der Verdacht ist unbegründet, weil im gegebenen Zusammenhang nicht minder als etwa bei Ehekonflikten das Krankheitsbild sehr wesentlich durch den hohen Grad an subjektivem *Leiden* mitbestimmt wird, das ein destruktiv verlaufender lehramtlich-theologischer Konflikt bei vielen Betroffenen hervorruft, und zwar grundsätzlich auf beiden Seiten. Der Leidensdruck entsteht zwar gemeinhin im Konfliktherd (Interaktionsfelder Lehramt – Theologie 2, Theologie 1 – Theologie 2), pflanzt sich aber fort und erfaßt dann die ganze „Basis", besonders heftig die im Gemeinde- und Schuldienst stehenden kirchlichen Mitarbeiter, die entweder selbst Amtsträger sind (Priester, Diakone) oder als Laien durch die „Missio canonica" vom Amt abhängen (Pastoralassistenten/-referenten usw.). Sie alle leiden an lehramtlich-theologischen Antagonismen je auf ihre Weise mit:

Sofern sie zur *Basis 1* gehören, fühlen sie sich oft schon allein durch die Tatsache theologischer Pluralität bedroht und erst recht durch die in ihren Augen offensichtliche Heterodoxie „progressiver" Theologen. Ihr persönlicher Glaube steht und fällt mit der Uniformität und Integrität des Katechismus, mit dem sie aufgewachsen sind. Ihr Schmerz wächst im Maß theologischer Abweichungen vom herkömmlich Vertrauten.

Dem an der Basis 1 verbreiteten Leiden mit der Kirche entspricht seitens der *Basis 2* ein anderes, das man als Leiden an der Kirche beschreiben kann. Dort eher als Integritätskonflikt erlebt, löst hier der lehramtlich-theologische Streit insbesondere bei kirchlichen Mitarbeitern, die sich mit „progressiven" theologischen Positionen identifizieren, nicht selten eine berufliche Identitätskrise aus: Ihre doppelte Abhängigkeit einerseits vom Lehramt, andererseits von ihrer Berufswissenschaft Theologie bringt sie gewissentlich in die Zwickmühle, sobald sie sich

der anwachsenden Konfliktspannung zwischen Lehramtsanspruch und theologischer Einsicht subjektiv nicht mehr gewachsen fühlen. Zerbricht gar der (an sich gesunde) Spannungsbogen zwischen Glaubensbekenntnis und Glaubenseinsicht im berufsethischen Orientierungssystem eines kirchlichen Mitarbeiters infolge lehramtlich-theologischer Überspannung, so wird er unweigerlich das Opfer einer paradoxen „Doppelbindung" (double-bind, Beziehungsfalle)[12], in der ihm sein berufliches Ethos zugleich verbietet, was es von ihm fordert, nämlich die theologische Anstrengung des Begriffs. Der Einwand, der Betreffende habe sich theologisch eben zu wenig oder in der falschen Richtung angestrengt, trifft den Tatbestand, auf den es hier ankommt, nicht; denn in diesem Zusammenhang steht ja nicht moralische Schuld, spirituelles Versagen oder intellektuelle Begrenztheit zur Debatte, sondern die faktische Befindlichkeit subjektiven Leidens im Kontext lehramtlich-theologischer Antagonismen. Daß in diesem Kontext nicht nur auf seiten der Theologie 2 und Basis 2, sondern auch auf seiten des Lehramts, der Theologie 1 und Basis 1 gelitten wird, wurde schon vermerkt. Im übrigen darf nicht vergessen werden, daß die leidvolle Betroffenheit der „Basis" vielfältig auf die primären Spannungsträger zurückwirkt und dadurch den Konflikt noch einmal verschärft.

Zum fünften: Die Funktionsstörung, von der wir hier sprechen, trat mit dem Fall Küng nicht zum ersten Mal auf. Sie ist insofern längst *chronisch*, als gewisse pathogene Beziehungsmuster (Beschuldigungs-Spiel, Konfliktverleugnung, gewaltsame Konfliktunterdrückung) die ganze Sozialgeschichte des Verhältnisses von Lehramt und Theologie durchziehen und insbesondere seit dem Ende des 18. Jahrhunderts (Aufklärungszeitalter) immer wiederkehren.

Die Liste der einschlägigen „Fälle" aus dem Zeitraum der letzten 200 Jahre, anhand deren das Gesagte zu belegen wäre, ist lang. Sie enthält beispielsweise Namen wie Johann Michael Sailer (1751–1832), Georg Hermes (1775–1831), Anton Günther (1783–1863), Johann Baptist Hirscher (1788–1865), Ignaz v. Döllinger (1799–1890), Hermann Schell (1850–1906), George Tyrrell (1861 bis 1909), Alfred Loisy (1857–1940) und Wilhelm Koch (1874–1955).

Alle diese „Fälle" unterscheiden sich zwar nach Art und Anlaß, Verlauf und Ausgang, Breiten- und Tiefenwirkung zum Teil ganz erheblich; aber in allen lassen sich, sei es im Herd oder Umfeld des Konflikts, immer wieder dieselben kommunikativen Störfaktoren nachweisen und immer wieder die gleichen untauglichen Konfliktlösungsstrategien aufzeigen, die für „defekte Kommunikationssysteme" symptomatisch sind. Betrachtet man diese historischen „Fälle" einmal nicht wie üblich mit den Augen des Dogmatikers (Orthodoxie oder Heterodoxie?), sondern aus kommunikationstherapeutischer Perspektive (konstruktives oder destruktives Konfliktverhalten?), so stellt sich heraus, daß sie mutatis mutandis durchweg im Sinn des oben erläuterten Schemas folgenden im Endeffekt unproduktiven oder destruktiven Verlauf nahmen:

Eine bestimmte, im jeweiligen historischen Kontext „progressive" *Theologie 2* hatte im (zunächst fachinternen) Streit mit einer historisch gleichzeitigen „konservativen" *Theologie 1* gelegen[13]. Das *Lehramt* griff dann entweder von sich aus ein oder, was häufiger geschah, auf Grund von Anzeigen aus dem Kern- bzw. Umfeld der *Theologie 1* und veranlaßte je nachdem informelle oder formelle Untersuchungen, bei denen die Voten oder Gutachten seitens der *Theologie 1* und der ihr Nahestehenden stets den Ausschlag gaben und zur Verurteilung von *Theologie 2* führten. Unterwarf sich *Theologie 2* (wie z.B. in den Fällen Sailer, Günther, Hirscher, Schell), so hatte, auf längere Sicht gesehen, das *Lehramt* jeweils nur einen Pyrrhussieg errungen und *Theologie 2* nur eine Scheinniederlage erlitten, weil die jeweils nächste Runde desselben Streits nach gleichem Muster mit dem Tag der Verurteilung schon vorprogrammiert war. Das „Beschuldigungs-Spiel", das wir schon kennen, fehlt bei keinem der klassischen Fälle. Trotz seiner erweislichen Unfruchtbarkeit scheint es, wie man im Fall Küng sieht, bis auf den heutigen Tag nichts an Reiz verloren zu haben.

## Lösungswege und Lernschritte

Angesichts der ausweglosen Zirkelstruktur von Interaktionen nach dem Muster „Du bist schuld – Nein, du!" drängt sich im therapeutischen Blickwinkel die Einsicht auf, daß zerstrittene Theologen untereinander und daß Theologie und Lehramt miteinander nur weiterkommen, wenn sie den Mut zur *Metakommunikation* aufbringen, d. h. wenn sie dazu übergehen, bisherige Beziehungsstrukturen, Verhaltensweisen und Umgangsformen in Frage zu stellen, soweit wie möglich von der „Schuldfrage" abzusehen und ihre Beziehung auch einmal unter funktionalem Aspekt ins Auge zu fassen. Ich schätze die Bereitschaft dazu um so höher ein, je besser beide Seiten gleichzeitig die absolute Unmöglichkeit einer „Scheidung" begreifen, die weder das Amt noch die Theologie überleben würde, da keine der beiden Größen für sich allein und ohne die jeweils andere ihre Identität bewahren könnte.

Man wird vielleicht einwenden, hier sei ein aus dogmatischer Sicht inadäquates partnerschaftlich-gleichgewichtiges, sozusagen „demokratisches" Verhältnis zwischen Amt und Theologie vorausgesetzt, auf das sich niemand auch nur probehalber einlassen dürfe, der an der wesenhaft hierarchischen Grundverfassung der Kirche festhalte. Wirklich nicht? Lebt nicht die christliche Glaubwürdigkeit der *Hierarchie* ebenso wie die Kirchlichkeit der *Theologie* zum guten Teil von dem Maß an Brüderlichkeit, das sich im wechselseitigen Umgang der beiden auswirkt?

Im übrigen glaube ich, daß die rein grundsätzliche dogmatische Sachdiskussion unseres Problems, die wir mit Hilfe der Argumentationsfigur „Ja – aber..."

noch lange fortsetzen könnten, in der jetzigen akuten Krisensituation fast so wenig nützt wie der Disput zerstrittener Ehepartner über das Wesen der Ehe. Wiederum hinkt der Vergleich. Aber warum, so muß man fragen, bahnt sich keine „Entspannung" an, *obwohl* doch längst alle Argumente und Gegenargumente auf dem Tisch liegen? Ich sehe an diesem Punkt die vorhin aufgestellte Krankheits-Hypothese erneut bestätigt und schlage den Streitpartnern deshalb vor, zunächst einmal nicht nur – so schwer es fällt – die „Schuldfrage" auszuklammern, sondern auch – was noch schwerer fällt – vorerst die dogmatischen „Sachfragen" auf sich beruhen zu lassen und statt dessen im Gespräch anders als bisher beidseitig davon auszugehen, daß beide Partner (personell und institutionell) im Sinne des Transaktionsanalytikers Thomas A. Harris[14] „o. k." sind.

Unter dieser neuen, theologisch unüblichen, therapeutisch bewährten Voraussetzung erscheint die Frage, warum Amt und Theologie ihren Streit argumentativ nicht beenden und auf disziplinarischem Weg nur unterdrücken können, in neuem Licht: Wenn die Konfliktpartner bereit wären, sich gegenseitig das „o. k." zu bescheinigen, dann hätten sie zwar dadurch allein den Konflikt noch längst nicht gelöst, aber sie wären der Lösung schon ein Stück näher als vorher, weil sie jetzt miteinander nicht mehr ein sogenanntes „Null-Summen-Spiel" (zero-sum-game) spielen müßten, bei dem die Summe von Gewinn und Verlust stets gleich null ist und der eine nur um den Preis der Niederlage des anderen gewinnen kann, sondern ein sogenanntes „Nicht-Null-Summen-Spiel" (non-zero-sum-game) beginnen könnten, bei dem beide Seiten durch optimale Kooperation am meisten gewinnen[15]. Befreit vom Zwang, einander „besiegen" zu müssen, könnten jetzt beide einsehen, daß nicht die Gegenseite „böse", sondern die Kommunikation verbesserungsbedürftig ist.

Bisheriges zusammenfassend, können wir zunächst drei kleine, aber wichtige *Lernschritte* auf dem Weg aus der Sackgasse heraus empfehlen: *Erstens* die Einstellung des fruchtlosen „Beschuldigungs-Spiels", *zweitens* die wechselseitige Zubilligung der „o. k."-Position im Sinn von Harris und *drittens* das Übergehen zur „Metakommunikation", die es erlaubt, die lehramtlich-theologische Beziehung mit ihren kommunikationspsychologischen Bedingungen zu thematisieren.

Die beiden erstgenannten Verhaltensmodelle eignen sich m. E. besonders gut zur Entgiftung des kirchlichen Sozialklimas, das derzeit infolge der um Küng u. a. entbrannten „Medienschlacht" ziemlich verdorben ist. Desgleichen könnten sie zur Aufweichung spezifisch bischöflicher bzw. spezifisch professoraler *Vorurteile* über die je andere Seite beitragen sowie zum allmählichen Abbau der *Angst*, die immer eine unheilvolle Rolle spielt, wenn es in Wert-, Norm- und Glaubenskonflikten um das „Ganze" geht, und die auf lehramtlicher Seite im Sinn der Angsttheorie von Fritz Riemann wohl eher „zwanghafte", auf kritisch-theologischer Seite wohl eher „schizoide" Züge trägt[16].

Von hier aus bieten sich weitere Schritte an: Wenn Bischöfe und Kardinäle

nicht mehr befürchten müssen, als häßliche „Inquisitoren" beschimpft zu werden, und wenn „die moderne Theologie" (pauschal oder im einen und anderen ihrer Vertreter) nicht mehr als Sündenbock für die Glaubensnot des Zeitalters haftbar gemacht wird[17], kann man wohl endlich auch daran gehen, die lehramtlich-theologische Kommunikation *strukturell* zu verbessern:

Ich denke dabei zunächst an die Intensivierung und Institutionalisierung der Kontakte zwischen den theologischen Fakultäten und den für sie jeweils zuständigen Diözesanbischöfen; dann an die Errichtung einer Gesprächsplattform, auf der sich die Exponenten der Deutschen Bischofskonferenz regelmäßig mit den gewählten Sprechern jener Arbeitsgemeinschaften treffen, in denen jeweils die Professoren/Dozenten eines bestimmten theologischen Fachs in der Bundesrepublik Deutschland (unter Einschluß anderer deutschsprachiger Länder) zusammenarbeiten. Auf solchen „Kanälen", die nicht nur Gesinnungsfreunde der gleichen theologischen „Richtung" zusammenführen dürften, sondern eine einigermaßen ausgewogene Repräsentanz von „rechts" nach „links" garantieren müßten, könnte eine ganze Menge bisher liegengebliebener „Sachfragen" unter ausdrücklicher Berücksichtigung konträrer Standpunkte *im Vorfeld formeller Lehrbeanstandung* aufgearbeitet werden. So z. B. die im Fall Küng theologisch zuwenig reflektierte, dem Lehramt ernstlich zu stellende Frage, ob ein Theologe, der im Rahmen eines bestimmten dogmatischen Traktats (etwa der Christologie) zwar nichts grundsätzlich Falsches, aber im Sinn des Dogmas eben doch nur Unvollständiges geschrieben hat, schon deswegen verurteilt werden darf, weil er, ohne die volle dogmatische Wahrheit explizit zu leugnen, in seinem bisherigen literarischen Werk diese volle Wahrheit nicht in allen ihren Dimensionen gleichmäßig hell ausgeleuchtet hat[18]. Oder die Frage, ob es in einem Land wie der Bundesrepublik Deutschland, in dem nahezu 80 Prozent aller Kirchenmitglieder zur Großgruppe der „Distanziert-Kirchlichen" gehören, nicht erlaubt, ja förmlich geboten sein müsse, neben der Theologie herkömmlichen Stils im Sinn der *fides quaerens intellectum* auch eine andere, sozusagen präkatechumenale zu betreiben, die sich in umgekehrter Suchbewegung als *intellectus quaerens fidem* entfaltet.

Noch schwierigere Fragen tauchen auf, wenn die Gesprächspartner miteinander den dritten Lernschritt wagen und zur „Metakommunikation" über die lehramtlich-theologische Beziehung übergehen: Ist die bisherige Lehramtspraxis gegenüber tatsächlich oder vermeintlich irrigen bzw. defizienten theologischen Lehrmeinungen nicht allzu einseitig vom *hierarchischen Gefälle* der Beziehung her bestimmt? Was müßte im Hinblick auf künftige (auch in Zukunft äußerstenfalls wohl unvermeidliche) *Lehrprüfungsverfahren* aus der Tatsache gefolgert werden, daß die lehramtlich-theologische Beziehung außer der hierarchisch-*vertikalen* Dimension auch noch und sogar im doppelten Sinn eine brüderlich-*horizontale* besitzt? Zeigt sich letztere nicht darin, daß erstens Amt und Theologie

wenn schon nicht gleichartig, so doch gleichermaßen im Dienst der geoffenbarten Wahrheit stehen, und daß zweitens auch Papst und Bischöfe, wenn sie theologische Bücher zensieren, dies gar nicht tun können, ohne ihrerseits theologische Kriterien anzuwenden?

Und schließlich die heikelste, jedoch unausweichliche Frage: Müssen Lehrprüfungsverfahren, in denen lehramtlich festgestellt wird, daß ein Theologe „falsche oder gefährliche“ [19] Lehrmeinungen vertritt, in aller Zukunft so ausgehen, daß der Zensierte nur die Wahl hat, sich (möglicherweise um den Preis des „sacrificium intellectus“) zu unterwerfen oder die „Missio canonica“ zu verlieren und sich amtlich bescheinigen zu lassen, er könne hinfort „weder als katholischer Theologe gelten noch als solcher lehren“? [20]

Im Jahr 1968 waren 1360 Theologen aus aller Welt – darunter der jetzige Erzbischof von München-Freising, Joseph Kardinal Ratzinger – der Meinung, daß dies nicht der Fall sein müsse. Im Zusammenhang von Vorschlägen zur künftigen Verfahrensordnung in Lehrfragen, die nach wie vor aktuell sind, weil die 1971 in Kraft getretene „Neue Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen“ diese Vorschläge nur teilweise berücksichtigt, vertraten die Genannten folgende Auffassung: Wenn am Ende eines Lehrprüfungsverfahrens feststehe, „daß die beanstandeten Lehren dem wirklich verpflichtenden Bekenntnis der Kirche eindeutig widersprechen und weite Kreise im Glauben gefährden, so soll die Kongregation (die römische Kongregation für die Glaubenslehre, d. Verf.) diese Lehren in einer begründeten Stellungnahme öffentlich widerlegen . . . Unbeschadet der Verbindlichkeit kirchlicher Lehrautorität sind in der heutigen gesellschaftlichen Situation darüber hinausgehende Maßnahmen administrativer und wirtschaftlicher Art gegen Autoren oder Verlage in der Regel als nutzlos oder gar schädlich zu unterlassen.“ [21]

Mir scheint, daß die kranke Beziehung, von der hier die Rede war, dann gesund sein wird, wenn die Beziehungspartner u. a. auch über diesen Vorschlag wieder vernünftig und christlich miteinander sprechen können.

## ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach R. Aubert, Die modernistische Krise, in: Handbuch d. Kirchengeschichte, Bd. 6, 2 (Freiburg 1973) 454, Anm. 15. – Der vorliegende Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, den der Verf. am 7. 3. 1980 im Rahmen einer Studientagung zum „Fall Küng“ an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart gehalten hat.

[2] Vgl. dazu und zum Folgenden P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien (Stuttgart [3]1972) 53 ff.; A. und K. H. Mandel, E. Stadter, D. Zimmer, Einübung in Partnerschaft (München [2]1972); Sozialpsychologie, hrsg. v. C. F. Graumann (Hdb. d. Psych. 7, Göttingen 1972) 1192 ff.; E. Ardelt, E.-M. Stix, Partnerschaftliches Verhalten (Salzburg 1976).

[3] Vgl. S. Freud, Ges. W., Bd. 8, 284 u. ö.

[4] Vgl. M. Seckler, Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht (Tübingen 1972) 18. Koch war iraszibel und neigte nach eigener Aussage zur „Prinzipienreiterei“ (vgl. ebd. 58); aber wenn man

Entstehungsbedingungen, Wirkfaktoren und Begleitumstände des Falls studiert, dann zeigt sich, „daß es im Fall Koch nicht um Häresie oder um Unglaube, ja nicht einmal um einschlägige Lehrirrtümer geht, sondern um das Problem des *Gesinnungskonformismus*, und dies in einem relativ peripheren soziologischen Sinne" (ebd. 18).

[5] Vgl. P. Watzlawick, a. a. O. 57 ff. [6] Ebd. 59.

[7] Ebd. [8] Vgl. H. E. Richter, Die Gruppe (Reinbek [2]1972) 29. [9] Ebd.

[10] Vgl. L. A. Coser, Theorie sozialer Konflikte (Neuwied 1972) 179: „Wenn es in einer Gruppe, die konsequent versucht hat, Äußerungen von Aggressionen zu verhindern, zum Konflikt kommt, ist er aus zweierlei Gründen besonders heftig: Zunächst, weil der Konflikt nicht nur auf die Aufhebung der unmittelbaren Streitfrage aus ist, die zu seinem Ausbruch führte; aller angestaute Ärger, den zu äußern vorher nicht erlaubt war, kommt bei dieser Gelegenheit zum Vorschein. Sodann weil das Engagement der gesamten Persönlichkeit der Gruppenmitglieder für die Mobilisierung aller Gefühle im Verlauf des Kampfes sorgt."

[11] Das Schaubild läßt der Einfachheit halber die Rolle der *Medien* (Presse, Rundfunk, Fernsehen) bei der Konflikteskalation außer Betracht. Wenn man im Fall Küng von einer „Medienschlacht" spricht, sollte man nicht vergessen, daß schon im 19. Jh. die *Presse* bei amtlich-theologischen Lehrstreitigkeiten kräftig mitmischte.

[12] Vgl. dazu P. Watzlawick, a. a. O. 195 ff.; ders., J. H. Weakland, R. Fisch, Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels (Stuttgart 1974) 85 ff.

[13] Etwa die „Neuerdenkenden" im Fall J. M. Sailer mit den „altdenkenden" Professoren; vgl. dazu H. Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, Bd. 1 (Regensburg 1948) 185 ff. Des öfteren gingen Häresieverdacht und moralische Diskriminierung bis hin zur glatten Verleumdung Hand in Hand. Besonders gängig war die Unterstellung von Hochmut bzw. fehlender Demut. Paul Dumont OSB, langjähriger Berater der römischen Kurie in deutschen Kirchenfragen, schwärzte Sailer folgendermaßen an: „Er scheint ohne Ehrgeiz zu sein. Im Grunde genommen ist er es aber nicht. Wie leicht wäre es, ihn zu prüfen. Es genügt, einen Blick in seine angebliche Rechtfertigung zu werfen, um zu erkennen, daß er nicht demütig ist und durchaus nicht weiß, welcher Sprache er sich zu bedienen hat, wenn er vom Hl. Stuhl und seinen Vertretern redet" (ebd. 587; Urschr. italienisch). J. B. Hirscher wurde 1842 von zwei Kollegen als „hochmütiger Komödiant" beschimpft; vgl. dazu H. Schiel, Johann Baptist Hirscher (Freiburg 1926) 79 u. 93

[14] Th. A. Harris, Ich bin o. k. – Du bist o. k. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse (rororo 6916, Reinbek [8]1978).

[15] Vgl. dazu P. Watzlawick u. a., Menschliche Kommunikation, 209 ff.; Th. M. Mills, Soziologie der Gruppe (München [2]1970) 119 ff.

[16] F. Riemann, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie (München [13]1978). Riemann beschreibt die „zwanghaften" Angst- und Aggressionsweisen 123 ff., die „schizoiden" 31 ff.

[17] Ein historisches Beispiel dafür lieferte der Regensburger Bischof Ignatius v. Senestrey, der 1873 in Rom den Antrag stellte, Sailers Werke zu indizieren: „Senestreys Hang zu fanatischem Eifern, seine geringe theologische Bildung, seine Verbindung mit intransigenten Redemptoristen und vor allem seine zeitweilige Abhängigkeit von der ‚Seherin' Louise Beck in Altötting, einer hochgradig hysterischen Person, boten den peinlichen Hintergrund. Senestrey benützte die überhitzte Atmosphäre, die kirchliche Lage in Deutschland unmittelbar nach dem Konzil, im anbrechenden Kulturkampf, in schwarzen Farben zu zeichnen. Seine scharfe Kritik trifft besonders Ignaz von Döllinger und die katholischen Tübinger. Nach dieser Einleitung wird sein bischöflicher Vorgänger Sailer für die verhängnisvolle theologische Entwicklung in Deutschland verantwortlich gemacht. Sailer sei letztlich der Hauptverantwortliche für den Abfall der sogenannten Altkatholiken aufgrund von Döllingers Lehre über die ‚regula fidei' und für äußerst gefährliche ‚gewisse Tendenzen' der Tübinger" (G. Schwaiger, Johann Michael von Sailer [1751–1832], in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hrsg. v. H. Fries u. G. Schwaiger, Bd. 1, München 1975, 87).

[18] Mir stellt sich diese Frage dringlich bei der Lektüre des Briefs von Joseph Kardinal Höffner an Hans Küng vom 22. 4. 1977 (Anlage 47 der Dokumentation des Pressedienstes des Sekretariats der DBK, 49).

[19] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre. Neue Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen, Nr. 13 (Nachkonziliare Dokumentation 37, Trier 1974, 53).

[20] So die „Erklärung der Glaubenskongregation über einige Hauptpunkte der theologischen Lehre von Professor Dr. Hans Küng" vom 15. 12. 1979 (Dokumentation, 3).

[21] Die Freiheit der Theologen und der Theologie. Zit. nach Concilium 5 (1969), Beilage zu Heft 1.

*Medard Kehl SJ*

# Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng"

Hans Küng versteht es, wie kein anderer seiner Kollegen, für Leben und Bewegung in Theologie und Kirche zu sorgen, und zwar von seinem ersten Betreten der theologischen Bühne an[1] bis zum Eklat des Entzugs der Lehrerlaubnis. Fast jede seiner Veröffentlichungen zog eine ungewöhnlich hohe Zahl von zustimmenden oder ablehnenden publizistischen Reaktionen nach sich, so daß bisweilen zu dem jeweiligen Werk entweder noch ein eigenes „Folgebuch" erschien, in dem Küng zu diesen Äußerungen Stellung bezog, oder von theologischen Gegnern eine Replik auf Küngs Thesen herausgegeben wurde[2]. Weniger die spekulative Abgründigkeit seiner Gedanken als vielmehr die ungewöhnlich direkte, etwas unbekümmerte, vereinfachende oder auch provozierende Art, mit der er traditionelle theologische Antworten neu interpretierte oder in Frage stellte, dürfte dieses lebhafte Interesse an seinen Schriften auch in theologischen Fachkreisen hervorgerufen haben.

Die römische Entscheidung vom 15. Dezember 1979 hat es nun bewirkt, daß über die weitverbreitete Rezeption Küngscher Gedanken in einem großen kirchlichen und außerkirchlichen Leserkreis hinaus auch die theologische Diskussion über seine Ansichten die Studierzimmer und Hörsäle der Theologenzunft überschritten und sich allenthalben auf den Straßen und Märkten einer in Erregung geratenen Öffentlichkeit ausgebreitet hat. Man fühlt sich fast in die Epoche der großen altkirchlichen Konzilien zurückversetzt, in denen sogar die Marktfrauen sich über das Dreifaltigkeitsdogma gestritten haben sollen . . .

Zwar sind die Emotionen bei der gegenwärtigen Diskussion noch längst nicht abgekühlt. Dennoch scheint es mir an der Zeit, sine ira et studio diese ganze Angelegenheit aus einer grundsätzlich-theologischen Perspektive zu betrachten. Denn m. E. ist der „Fall Küng" – etwas pathetisch gesprochen – ein „ekklesiologisches Phänomen", das Grundfragen der systematischen Ekklesiologie aufwirft. Ich möchte deswegen in diesem Beitrag erst noch einmal in aller Kürze die wichtigsten theologischen „Gravamina" vorstellen, also jene Punkte, die seit zwölf Jahren die eigentlichen Diskussions- und Angriffspunkte von seiten der katholischen Theologie sind. In einem zweiten Schritt soll dann auf differenzierte Weise die Frage angegangen werden, ob aufgrund dieser Punkte die Entscheidung des Lehramts berechtigt war oder nicht.

Zunächst aber noch eine Vorbemerkung zum Verständnis der Auffassungen von H. Küng: Es steht einerseits zweifellos fest, daß Küng theologische Sach-

verhalte auf allgemeinverständliche, der normalen Alltagssprache nahestehende Weise ausdrücken kann. Das macht ja gerade die Lektüre seiner Bücher für viele Menschen so erfrischend und anregend. Auf der anderen Seite wird aber jeder, selbst der unvoreingenommenste Leser, bei eingehender Lektüre feststellen, daß derjenige, der in präziser theologischer Fachsprache (welche keineswegs die einer sterilen Neuscholastik sein muß!) Fragen an Küng stellt, die Antworten Küngs nicht in einzelnen, theologisch präzis formulierten Sätzen erwarten kann.

Was Küng dem „unfehlbaren Lehramt" bestreitet, nämlich die Wahrheit des Glaubens „unfehlbar" in einzelnen Sätzen „festmachen" zu können, hat wohl auch seinen biographischen Grund in der sprachlich-hermeneutischen Eigenart Küngscher Theologie, sich weniger in einzelnen, eindeutigen, systematischen Sätzen als vielmehr in grundlegenden Tendenzen und Richtungen auszudrükken. Man kann zu sehr vielen Sätzen bei Küng ohne große Schwierigkeiten einige Seiten vorher oder nachher oder in anderen Büchern andere Sätze finden, die ihnen zu widersprechen scheinen. Ich sage bewußt: scheinen; denn für H. Küng sind das alles keine Widersprüche; sie haben durchaus ihren Platz in einem Gesamtduktus seiner Theologie, aus dem sie keineswegs herauszufallen brauchen. Nur für den an einer gewissen theologischen Präzision interessierten Leser wird dadurch die Lektüre der Schriften Küngs doch erschwert, und man gerät leicht in Gefahr, ihm Unrecht zu tun, wenn man sein Urteil zu sehr auf einzelne, mehr oder weniger isoliert betrachtete Sätze stützt und nicht die gesamte Tendenz berücksichtigt, in welcher solche Sätze stehen. Vielleicht ist diese Eigenart des Küngschen Denkens gerade in der Auseinandersetzung mit dem Lehramt manchmal zu wenig beachtet worden. Mir scheint, daß deswegen auch die Aufforderung von Kardinal Höffner an Hans Küng in seinem Brief vom 22. April 1977[3], „sehr kurz und prägnant" auf drei dogmatische Grundfragen des Glaubens zu antworten, eine – fast möchte ich sagen – „physische" Überforderung der sprachlichen Möglichkeiten Küngs darstellte.

Deswegen möchte ich im folgenden bei der Darstellung der strittigen Punkte mehr von Grundtendenzen seiner Theologie ausgehen als von einzelnen Sätzen. Bei einer gewissenhaften Abwägung solcher Tendenzen im Gesamt seiner Veröffentlichungen kann man dann wohl doch zu Aussagen kommen, die einigermaßen deutlich machen, welche Position H. Küng in diesen Fragen vertritt[4].

## Aspekte des Kirchenbilds

1. Das Kirchenbild Küngs, wie es sich vor allem in seinem großen Entwurf „Die Kirche" (Freiburg [4]1973) darstellt, ist durch eine – für katholische Ekklesiologie – ungewohnt starke *Abhebung der Kirche von Christus* geprägt.

Wenn auch durch die personale Gegenwart Christi in der Kirche (besonders vermittelt durch Taufe und Eucharistie) eine innige Einheit zwischen beiden besteht, so wird von Küng doch sehr nachdrücklich die bleibende Unterschiedenheit und das bleibende Gegenüber von Christus und Kirche betont: Als sündige Kirche bleibt sie in jedem Augenblick vom Erbarmen ihres Hauptes abhängig. Sie ist nicht wie Christus eine „gottmenschliche Wirklichkeit"; jede Tendenz zur Identifizierung der Kirche mit Christus (was als katholische Versuchung angesehen wird) muß zurückgewiesen werden. Auch eine mißverständliche Terminologie, die eine solche Tendenz nahelegen könnte, ist deshalb nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen (so z. B. die Rede vom „fortlebenden Christus", von der „andauernden Menschwerdung", vom „mystischen Leib Christi").

Diesem Anliegen Küngs wird man durchaus zustimmen können. Fraglich wird diese Position jedoch dann, wenn aus diesem Grund die Kirche auch nicht mehr – im Sinn der großen patristischen Tradition, welche die neuere Theologie und das Zweite Vatikanum wieder aufgegriffen haben – als „Sakrament" bezeichnet wird. Küng vermeidet es konsequent, diesen Begriff (in seinen verschiedenen Variationen) auf die Kirche anzuwenden. Die Betonung der von Christus verschiedenen, sündigen und trotzdem von Gott geheiligten Kirche steht so sehr im Vordergrund, daß die Analogie zwischen Christus und Kirche im Geschehen der Heilsvermittlung zurücktritt. Demgegenüber versucht ja gerade der Sakramentsbegriff in der katholischen Ekklesiologie, diese Analogie als das Zugleich von Ähnlichkeit und je größerer Unähnlichkeit auszusagen.

2. Damit hängt ein zweites Defizit in Küngs Kirchenbild zusammen: Er verzichtet – im Unterschied zur üblichen katholischen Ekklesiologie – weithin auf eine ausdrückliche Klärung des theologischen *Gemeinschaftsbegriffs*. Das heißt: Die soziale Wirklichkeit der Kirche als solche gegenüber dem einzelnen Glaubenden, das „Mehr als die Summe der einzelnen", das also, was die Kirche zur „Gemeinschaft der Glaubenden" macht, wird m. E. weder theologisch noch sozialphilosophisch hinreichend durchdacht. Küng denkt Kirche vor allem von den einzelnen Gerechtfertigten aus, wobei die vermittelnde Rolle der Kirche als Gemeinschaft im Rechtfertigungsgeschehen selbstverständlich weder verschwiegen noch geleugnet wird (an vielen Stellen ist davon ausdrücklich die Rede); aber sie wird in ihrer theologischen Eigentümlichkeit nicht genügend auf den Begriff gebracht. Das eigentlich dialektische Moment im katholischen Kirchenbegriff, daß Kirche also in wechselseitiger Ermöglichung zugleich Gemeinschaft aus den einzelnen Glaubenden und die den einzelnen vorgegebene gemeinschaftliche Gestalt des Glaubens ist, kommt bei Küng etwas zu kurz.

3. Darin liegt wohl auch der eigentliche Grund für einen weiteren strittigen Fragepunkt: Küngs Kirchentheologie wird von einer – für katholische Ekklesiologie ungewohnt – scharfen *antiinstitutionellen Tendenz* durchzogen. Alles Institutionelle, auch die sogenannten primären Institutionen der Kirche wie Sa-

kramente, Bekenntnisformeln, Priester-, Bischofs- und Petrusamt, Recht und Dogma (die Küng keineswegs grundsätzlich ablehnt!), ist nach ihm stets der gefährlichen Neigung zum reinen Formalismus, zum quasi-automatischen Wirken, zur geistfremden Verselbständigung ausgesetzt und ihr auch sehr oft verfallen. Gerade in den Institutionen der Kirche besteht die große Gefahr, daß nicht mehr auf den Geist gehört, sondern „eigenmächtig", „autonom", „selbstherrlich" über ihn und seine Mitteilung an die Menschen „verfügt" wird (der Einfluß Karl Barths wird hier sehr deutlich!). Dieses Bedenken gegenüber dem Institutionellen wird zu einem stehenden Topos in Küngs Ekklesiologie, ohne den von den kirchlichen Institutionen offensichtlich gar nicht mehr geredet werden kann. Küng betont eben vor allem die spirituelle Dimension der Kirche, was man durchaus als eine begrüßenswerte Reaktion gegen die in der vergangenen katholischen Ekklesiologie oft vorherrschende Beschränkung auf das Institutionelle nur voll und ganz bejahen kann.

Aber muß nun andererseits, um der grundlegenden geistlichen Wirklichkeit willen, das Institutionelle (bei aller Anerkennung seiner immanenten Gefahren und seiner geschichtlichen Verirrungen!) so stark perhorresziert und damit konsequenterweise auch theologisch abgewertet werden? Kann das eine nur dann zu seinem Recht kommen, wenn das andere möglichst zurückgedrängt wird? Die Fragen betreffen gerade diese sich bei Küng zunehmend verschärfende Antithese; denn nach ihr wird die institutionelle, in rechtlicher Verbindlichkeit strukturierte Form der Glaubensgemeinschaft, wenn sie das „Eigentliche" des Glaubens schon nicht direkt behindert, doch mehr und mehr in die Rolle einer rein spirituell-pastoralen oder gar nur äußerlich-organisatorischen Hilfestellung gedrängt. Die besonderen „Konturen" der Kirche werden zu schnell ins Spirituell-Allgemeine (und damit letztlich auch Beliebige) aufgehoben.

Oder anders gesagt: Erst die konkrete Gestalt, die sich die Kirche in Gehorsam gegenüber dem Geist Christi von Anfang an gegeben hat und durch die sie ihren Glauben, ihre Verkündigung, ihre Sakramente, ihr Zusammenleben in ein geordnetes, den einzelnen verpflichtendes Gefüge gebracht hat, erst diese Gestalt gibt der Gemeinschaft der Glaubenden jene „Konturen", die dem Christsein des einzelnen zu seiner konkreten innergeschichtlichen Verbindlichkeit verhelfen und es aus einer rein spirituellen Subjektivität befreien. Erst in einer solchen konkreten Kirche findet der Glaube über alle verbale Beteuerung hinaus eine gesellschaftlich greifbare Form dafür, daß er entgegengenommen werden muß, daß er „aus Gnade allein" geschenkt wird, daß er „vom Hören kommt". Die Konkretheit kirchlicher Strukturen bleibt für die katholische Ekklesiologie stets ein letzter Prüfstein dafür, ob der Glaube des einzelnen (in aller legitimen Strittigkeit, die das Verhältnis von individuellem und gemeinsamem Glauben bestimmt) im letzten doch bereit ist, seine Subjektivität zu überschreiten und den eigenen Geist nicht mit dem Hl. Geist zu verwechseln[5].

## Verständnis des Lehramts

4. Die Konsequenz einer solchen antiinstitutionellen Tendenz zeigt sich sehr deutlich in dem konkreteren Problembereich der Einschätzung des kirchlichen *Lehramts*. Bei Küng findet sich seit dem Buch „Unfehlbar?" [6] eine – für katholische Ekklesiologie ungewöhnlich – starke Relativierung des Lehramts in der Kirche (diese Frage spielte seit 1971 eine Hauptrolle in der Auseinandersetzung mit der römischen Glaubenskongregation). In der katholischen Theologie gilt das seit den ersten Jahrhunderten dem Bischofskollegium mit dem römischen Bischof als seinem Haupt vorbehaltene „Lehramt" als jene Institution, die – in der Kraft des verheißenen „Geistes der Wahrheit" – für die Auslegung der Hl. Schrift und des daraus erwachsenen gemeinsamen Credos letztverbindliche „Grenzpfähle" setzen kann, die der Unterscheidung zwischen wahrer (d. h. den gemeinsamen Glauben der Kirche ausdrückender) und falscher Auslegung dienen sollen. Diese Instanz (der *Begriff* „Lehramt" ist im Gegensatz zur *Sache* neueren Datums) steht dabei keineswegs über der Hl. Schrift oder über der Kirche; sie hat ihren Platz in dem hermeneutischen Zirkel von Schrift, Tradition, Lehramt, Theologie und aktuellem kirchlichen Glaubensbewußtsein, wenn es um das „rechte" Verstehen des Wortes Gottes geht.

Dieser Verstehenszirkel läßt sich auf keinen Fall auflösen, weil einerseits die Hl. Schrift das „Buch der Kirche" ist, von glaubenden Menschen innerhalb der kirchlichen Glaubensgemeinschaft verfaßt, und anderseits die Kirche zugleich auch „creatura verbi", Geschöpf des in der Schrift bekundeten und immer neu zu hörenden Wortes Gottes ist. Innerhalb dieses Verstehenszirkels kommt der Hl. Schrift zweifellos der Primat zu: alles glaubende Verstehen richtet sich auf die Schrift, legt sie aus und dient ihrem jeweils aktuellen Verständnis. Dem Lehramt kommt in diesem vielfältigen Auslegungsprozeß die unterscheidende Funktion zu, auf letztverbindliche Weise (auch für die Theologie) den Rahmen für wahre oder falsche Auslegung zu setzen und zu formulieren. Dabei hört das Lehramt selbst natürlich wiederum auf die Hl. Schrift und bedient sich bei seinem Schriftverständnis der Tradition, der Theologie und des allgemeinen Glaubensbewußtseins der Kirche. Ebensowenig wie die Schrift kann deswegen auch das Lehramt außerhalb oder über diesem kirchlichen Verstehenskreis stehen.

Weil es also nur in ihm seinen Platz hat, kommt natürlich eine große *Unsicherheit* ins Spiel: Wie kann das Lehramt der Bischöfe und des Papstes – etwa besser als die Theologen – letztverbindlich sagen, daß eine bestimmte Auslegung des Wortes Gottes wahr oder falsch ist? Hier scheint das rein inhaltliche Verstehen der Schrift, das ja jedem Glaubenden offensteht, an eine Grenze zu kommen: denn wie läßt sich das eine Verstehen des Inhalts der Schrift vom anderen als wahr oder falsch unterscheiden, zumal wenn beide einander widersprechen und doch beanspruchen, den Glauben auszudrücken?

Die Kirche hat sich bereits in neutestamentlicher Zeit und verstärkt in den ersten Jahrhunderten diesem Problem gestellt und allmählich auch *formale Kriterien* herausgebildet, die eine uns Menschen mögliche, vom Hl. Geist getragene und verbindliche, inhaltlich wahre Auslegung der Schrift keineswegs einfach „garantieren", wohl aber mit-ermöglichen können. Solche „formale" Kriterien sind z. B. bereits das Selbstverständnis des Paulus als Apostel, der vom Auferstandenen her der Gemeinde „vorgegeben" ist als letzte, dem Hl. Geist gehorsame Norm des rechten Verständnisses der Überlieferung; oder in der Apostelgeschichte die Rückbindung aller Verkündigung an die Jerusalemer Urgemeinde; oder in den Pastoralbriefen die zur verbindlichen Verkündigung des Wortes legitimierende Einsetzung von Presbytern durch Handauflegung; oder in nachapostolischer Zeit die Funktion der Bischöfe (Episkopen) in den verschiedenen Ortskirchen; oder dann immer stärker die Gemeinschaft (Koinonia) der verschiedenen Ortskirchen und ihrer Leitung untereinander und mit dem römischen Bischof; oder dann die Konzilien als Repräsentation dieses universalen Kollegiums; oder das Petrusamt als Haupt des Bischofskollegiums.

Natürlich bildeten sich diese formalen Kriterien der „wahren" Auslegung der Schrift nicht einfach in einem harmonischen, gradlinigen „Fortschritt" heraus; sie sind vielmehr in einem sehr bewegten, wechselvollen und keineswegs immer nur vom Hl. Geist getragenen Ringen der Kirche um die Wahrheit ausgeformt worden. Zudem läßt sich gerade in der Neuzeit zweifellos die berechtigte Forderung nach weiterer Verbesserung und „Verfeinerung" dieser Kriterien aufstellen, damit sie der Repräsentation des sehr differenziert gewordenen allgemeinen kirchlichen Glaubensbewußtseins und auch dem neuerwachten Bewußtsein der Gläubigen, wirklich Subjekt des Glaubens in der Kirche zu sein, besser gerecht werden können.

Wie dem auch sei, diese formalen Kriterien zur Wahrheitsfindung in der Kirche haben sich im Lauf der Geschichte keineswegs am Evangelium vorbei oder gegen das Evangelium entwickelt (wenn auch manche konkrete Anwendung dieser Kriterien durchaus so erscheinen mag), sondern im *Dienst des Evangeliums*, um seine Identität in der wechselvollen Glaubensgeschichte zu schützen. Sie verhelfen dem Glauben der Kirche in jeder geschichtlichen Situation neu zum wahren Verständnis des Wortes Gottes; dies aber keineswegs (wie Küng oft argwöhnt) einfach „aus sich heraus", quasi „von vorneherein" und „automatisch" (nach dem systemtheoretischen Prinzip: „Legitimation allein durch formales Verfahren"). Sie erweisen ihre dienende Kraft nur in Einheit mit dem gläubigen und theologisch-nachdenkenden Hören auf den Inhalt der Hl. Schrift und seine Auslegungsgeschichte in der Kirche.

Man kann diese Einheit vielleicht am besten in folgenden zwei hermeneutischen Grundsätzen ausdrücken, die notwendig zusammengehören: Ein formales Kriterium (wie z. B. das Lehramt der Kirche) erweist sich dann als legitim,

wenn es bei der Auslegung der Hl. Schrift auf Dauer und im ganzen der inhaltlichen Identität des gemeinsamen Glaubens der Kirche (und der einzelnen in ihr) dient (was sich im Einzelfall immer neu zeigen muß, aber nicht unbedingt in jedem Einzelfall auch für jeden einsichtig! Denn sonst würde es gerade seinen Charakter als auch im Konfliktfall handhabbares formales Kriterium verlieren); und zugleich bleibt der gemeinsame Glaube der Kirche (und der einzelnen in ihr) an das Wort Gottes da mit sich identisch, wo er sich auf Dauer und im ganzen an die formalen Kriterien gebunden weiß (was sich wiederum im Einzelfall stets neu zeigen muß, aber keineswegs eine strittige Polarität in Einzelfällen ausschließt). Dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis begründet natürlich von sich aus auch keine „absolute Sicherheit" in der Wahrheitsfindung; so etwas gibt es im Glauben überhaupt nicht. Wohl aber verhilft es dem, der an das Wirken des Hl. Geistes in diesem so strukturierten (und durchaus verbesserungsfähigen) kirchlichen Verstehensprozeß glaubt, zur unbedingten Gewißheit, sich im glaubenden Vertrauen darauf verlassen zu können.

*Küng* sieht die Funktion des „Lehramts" in der Kirche anders. Grundsätzlich bejaht auch er den „hermeneutischen Zirkel" im kirchlichen Verstehen des Wortes Gottes. Dennoch setzt sich bei ihm eindeutig die Tendenz durch, aus dem Primat der Schrift in der Kirche und in ihrem auslegenden Verstehen einen Primat der Schrift vor der Kirche und ihren verschiedenen Diensten der Auslegung zu postulieren. Die Konsequenz dieser hermeneutischen Verlagerung zeigt sich da ganz deutlich, wo es um die Stellung der *wissenschaftlichen Theologie* und des *institutionellen Lehramts* im Gegenüber zur Hl. Schrift geht. Beides sind nach Küng grundsätzlich *gleichrangige*, einander zugeordnete und aufeinander verwiesene Dienste in der Kirche, die je auf ihre Weise dem rechten Verstehen des Wortes Gottes dienen. Auf der einen Seite das Leitungsamt der Presbyter, der Bischöfe und des Papstes („leadership"), die im Sinn eines „pastoralen Verkündigungsamts" das Wort Gottes in besonderer Autorität den Menschen predigen[7]; auf der anderen Seite die Lehraufgabe der Theologen („scholarship"), die im Dienst der Wahrheitsfrage auf wissenschaftlich-kritische Weise nach der Übereinstimmung der jeweils gegenwärtigen kirchlichen Verkündigung mit der ursprünglichen Botschaft der Hl. Schrift fragen. Für den „normalen", alltäglichen Umgang der Kirche mit der Hl. Schrift werden also „Lehramt" und „Leitungsamt" voneinander getrennt, verschiedenen Trägern zugeordnet und in ein grundsätzlich gleichrangiges Gegenüber zur Hl. Schrift gestellt. Nur ihr einträchtiges Zusammenwirken und ihre Beschränkung auf die ihnen eigene Kompetenz („Charisma") ermöglichen eine dem Evangelium gemäße, wahre und auch verbindliche Verkündigung des Wortes Gottes.

Das klingt plausibel. Nur: die Brisanz dieser Theorie erweist sich dort, wo es um letztverbindliche *Entscheidungskompetenz* in Fragen der Auslegung der Hl. Schrift und des gemeinsamen Credos geht. Sicher ist der Konfliktfall nicht der

genuine Ort, um eine Funktion in der Kirche in ihrem vollen Umfang angemessen zu verstehen[8]; aber die konkrete gesellschaftliche Wirksamkeit einer solchen Funktion kann sich gerade im Konfliktfall unausweichlich präzise erweisen. Nach allgemein katholischem Verständnis steht diese letztentscheidende Kompetenz gerade in der theologischen Lehre dem Leitungsamt der Bischöfe und des Papstes zu. Eine Entscheidung des Lehramts kommt zwar immer nur mit Hilfe der wissenschaftlichen Theologie zustande, und das Lehramt sollte dabei ein breiteres Spektrum der traditionellen und gegenwärtigen Theologie berücksichtigen. Aber es braucht sich nicht noch einmal vor dem Forum der wissenschaftlichen Theologie (etwa vor einem „internationalen Theologensymposion" oder vor jedem einzelnen Theologen) als wissenschaftlich begründet (z. B. im Sinn der historisch-kritischen Exegese des Neuen Testaments) und deswegen auch für den Theologen verbindlich zu legitimieren. Nicht den Wissenschaftlern steht – bei aller unabdingbaren partnerschaftlichen und strukturell noch sehr verbesserungsfähigen Kooperation – in der katholischen Kirche diese letzte Kompetenz in der Wahrheitsfrage zu, sondern dem Leitungsamt der Bischöfe und des Papstes. Diese Überzeugung entstand ganz zweifellos bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirche, in denen sowieso die meisten „Lehrer" der Kirche zugleich auch Bischöfe waren. Küngs Auffassung von der Trennung dieser beiden Ämter in der Kirche findet sich erst in der spätmittelalterlichen Kanonistik, wobei aber auch hier durchaus dem Leitungsamt die „definitive" Kompetenz gegenüber der „endlosen Diskussion" der Theologen zuerkannt wird[9].

Nun spricht Küng dem Leitungsamt zwar nicht schlechthin diese Letztentscheidungskompetenz ab (vgl. Dokumentation Anlage 61); aber er beschränkt sie auf den äußersten Notfall, der erst dann gegeben ist,

„wenn die Theologen mit ihren eigenen Problemen nicht mehr fertig werden, wenn wegen eines heillosen theologischen Wirrwarrs und heilloser theologischer Wirrköpfe die Verkündigung des Evangeliums kaum mehr gewährleistet ist, wenn Häresie die Kirche bis auf den Grund erschüttert und sich vielleicht sogar mit dem politischen System verbindet, wenn es also um Sein oder Nichtsein der Kirche des Evangeliums geht. Dann ist der Status confessionis gegeben, und die Kirchenvorsteher können sich nicht mit Zusehen begnügen. Dann werden sie, gewiß in Zusammenarbeit mit allen gutwilligen Theologen, zusammenkommen und im Vertrauen auf Gottes Geist ein klares Wort sprechen, was da christlicher Glaube ist und was nicht. So ist es in der Vergangenheit immer wieder geschehen, so kann es auch in Zukunft sein: in extremis, und nur dann, nicht endlose Diskussion, sondern entschlossene, wenn auch unprätentiöse Definition im Dienst am Glauben und an den Glaubenden. Definition – wie des breiten ausgeführt – in kirchlicher Verbindlichkeit *und* situationsbedingter Vorläufigkeit und im klaren Bewußtsein: nemo infallibilis nisi Deus ipse!" [10]

Die Einschränkung auf den „Extremfall" löst jedoch keineswegs die Frage, sie verschiebt sie allenfalls etwas; denn wer entscheidet denn, ob und wann diese Notlage tatsächlich gegeben ist? Zumal wenn nach Küng eine ganz ähnliche Notlage auch auf seiten des Leitungsamts vorliegen kann und dann das letztentscheidende Eingreifen der Theologen gefordert ist:

„Es gibt auch eine Not der *Kirchenleitung:* Wenn die Kirchenvorsteher mit ihren eigenen Problemen nicht mehr fertig werden, wenn sie die Augen vor den erdrückenden Problemen der Menschen ängstlich oder träge, ignorant oder arrogant geschlossen halten, wenn sie nicht sehen wollen oder nicht sehen können, wenn sie durch Passivität oder Aggressivität die Einheit der Kirche gefährden, wenn sie die Erneuerung blockieren und das Vergangene restaurieren wollen, wenn das Evangelium und die Menschen zugleich verraten oder vergessen werden, wenn es also auch hier um Sein oder Nichtsein der Kirche des Evangeliums geht. Dann ist der Status confessionis für den Theologen gegeben, dann darf er nicht schweigen oder sich in die Esoterik seiner Wissenschaft zurückziehen. Dann muß er reden, deutlich und klar, opportune importune, ohne Rücksicht auf welche hohen Personen auch immer. Dann muß er um des Evangeliums und um der Menschen willen Zeugnis ablegen, die Wahrheit herausstellen und auch vor konkreten praktischen Weisungen nicht zurückschrecken. Alles in Bescheidenheit und Sachlichkeit, und auch er im klaren Bewußtsein: nemo infallibilis nisi Deus ipse!" [11]

Wer entscheidet in diesem Fall, ob und wann diese Notlage tatsächlich gegeben ist? Sicher: „echte Notlagen und Notstände haben es in sich, daß sie in ihrer Konkretheit nicht vorausgesehen und nicht vorausgeregelt werden können" [12]. Nun aber hat die Kirche mit solchen Notständen bereits eine sehr lange und leidvolle Erfahrungsgeschichte hinter sich; und aus diesem Erfahrungskontext heraus hat sie sich für die Regelung der Letztentscheidungskompetenz zugunsten des Leitungsamts in der Kirche entschieden.

Dies widerspricht keineswegs dem ausschlaggebenden *inhaltlichen Kriterium,* das Küng für das Vorliegen eines extremen Notfalls angibt; ein solcher liegt nach ihm immer dann vor, „wenn in einer Kirche dauernd und eindeutig gegen das Evangelium gepredigt und gehandelt wird" [13]. Um dieses inhaltliche Kriterium aber vor einer subjektiven Beliebigkeit und strukturellen Unverbindlichkeit zu bewahren (wer wird schon von sich aus in der Kirche zugeben, daß er dauernd gegen das Evangelium predigt und handelt? Wer entscheidet also darüber?), braucht es auch in der Kirche handhabbare *formale Kriterien,* die natürlich nur in Einheit mit der inhaltlichen Selbstevidenz und Selbstdurchsetzungskraft der Wahrheit des Evangeliums zur Geltung gebracht werden können.

Als ein solches formales Kriterium gilt in der katholischen Kirche das den Bischöfen und dem Papst vorbehaltene Leitungsamt mit Letztentscheidungskompetenz auch in Fragen der Lehre. Das bedeutet ganz konkret: Die Kirche überläßt in wichtigen Glaubensfragen, die nicht nur in „extremen Notfällen" auf dem Spiel stehen, das verbindliche Urteil über die Wahrheit weder einfach der (prinzipiell endlosen) Diskussion der Theologen noch auch dem Urteil der Geschichte [14]. Dadurch spielt zweifellos in die Wahrheitsfrage des Glaubens ein „positivistisches", also historisch gesetztes Kriterium mit hinein. Seine grundsätzliche Legitimation für den Glauben der Kirche liegt in der unauflöslichen Einheit von inhaltlichen und formalen Kriterien bei der Weitergabe des Glaubens, die sich bereits in biblischer und apostolischer Zeit ausformte und worin die Kirche zu jeder Zeit ein wesentliches Mittel ihrer Einheit erkannte. Diese

grundsätzliche Berechtigung schließt jedoch keineswegs eine Kritik an konkreten Verfahrensweisen und eine Forderung nach struktureller Verbesserung in der Handhabung solcher formaler Kriterien aus.

## „Unfehlbarkeit"

5. Wir kommen zu einem weiteren – für den Entzug der Lehrbefugnis letztlich ausschlaggebenden – Fragepunkt innerhalb der Ekklesiologie Küngs: sie enthält ein – für katholische Theologie – ungewöhnlich radikales Infragestellen der *„Unfehlbarkeit"* in der Kirche. Wir können diesen Punkt etwas kürzer fassen, weil das Wichtigste dazu bereits im vorigen Abschnitt gesagt wurde. Die katholische Kirche ist bereits seit dem Aufkommen der ersten Tauf- und Bekenntnisformeln im zweiten Jahrhundert, die den Kern der apostolischen Überlieferung enthielten und zu denen sich der Täufling gleichsam „auf Leben und Tod", d. h. in einer für sein Heil bedeutsamen Entschiedenheit bekannte, der Überzeugung, daß der ihr von Christus verheißene Beistand des Geistes Gottes, der gerade auch der „Geist der Wahrheit" ist (vgl. Joh 14,17; 15,26; 16,13), sie davor bewahrt, bei grundlegenden Glaubens- und Bekenntnisaussagen (und nur da!) einem Irrtum zu verfallen. Das Vertrauen der Gemeinschaft der Glaubenden auf den „Geist der Wahrheit" (und nicht etwa auf ihre eigene Treue oder Einsicht!) schließt von Anfang an gerade diesen Punkt mit ein, daß sie als Gemeinschaft vom Hl. Geist davor bewahrt wird, dem einzelnen etwas als heilsbedeutsames „Glaubensbekenntnis" zu verkünden, was in Wirklichkeit nicht in vollem Sinn glaub-würdig ist. Bei aller Anerkennung der Geschichtlichkeit der Glaubensbekenntnisse und ihrer einzelnen Aussagen hält die Kirche daran fest, „daß kirchliche Glaubenssätze in dem einmal definierten Sinn bleibend als wahr zu gelten haben, was nicht ausschließt, daß diese Wahrheit im Laufe der weiteren geschichtlichen Entwicklung tiefer und umfassender erkannt und auch immer wieder neu ausgesagt werden kann und muß" [15].

Diese primär der ganzen Kirche gegebene Verheißung *konkretisiert* sich im *Lehramt der Bischöfe und des Papstes.* Die allgemeinkirchliche Verheißung, in grundlegenden Glaubens- und Bekenntnisfragen vom Hl. Geist in der Wahrheit gehalten zu werden, nimmt im bischöflichen und päpstlichen Lehramt eine konkrete, sichtbare kirchliche Vollzugsform an, durch die sich die Gemeinschaft als ganze noch einmal in ihrem gemeinsamen Glauben dem einzelnen gegenüber verbindlich objektiviert und repräsentiert. Darin spricht sich das Vertrauen aus, daß gleichsam die entscheidenden „Grenzpfähle", die das Lehramt im Auslegungsprozeß des Wortes Gottes als für das gemeinsame Glaubensbekenntnis maßgeblich aufstellt, wahr und zugleich einer letzten Glaubenszustimmung würdig sind.

Für diesen Sachverhalt hat sich seit dem Mittelalter im kirchlichen Sprachgebrauch das schrecklich mißverständliche Wort „*unfehlbar*" eingebürgert. Damit ist also nicht gemeint (was Küng immer wieder durch seine Formulierungen insinuiert), daß gewisse Glaubenssätze rein aufgrund ihrer formalen Gegebenheiten (wenn und insofern sie vom Lehramt definiert werden) gleichsam „automatisch" und „von vornherein" nicht falsch sein können (dieses Mißverständnis haben wir bereits bei der Frage nach dem Zusammenwirken von inhaltlichen und formalen Kriterien zurückgewiesen). Der Begriff „unfehlbar" qualifiziert oder präzisiert nicht den Begriff der „Wahrheit": Eine Aussage ist entweder wahr oder falsch; und sie bleibt dies auch in gewandelten geschichtlichen Verhältnissen. Das Prädikat „unfehlbar" fügt dem Wahrheitscharakter einer Aussage nichts hinzu; es macht eine Aussage mitnichten „von vornherein" wahr! Vielmehr gilt: das Prädikat „unfehlbar" bezieht sich auf den Begriff der „Zustimmung" zu einer als wahr angesehenen Glaubensaussage. Im Vertrauen auf den „Geist der Wahrheit" glaubt die Kirche, daß sich dieser Geist auch in ihren grundlegenden Glaubens- und Bekenntnisaussagen manifestiert, die deswegen (bleibend) wahr und einer vorbehaltlosen Glaubenszustimmung würdig sind. Für diesen Sachverhalt sollte man das mißverständliche Wort „unfehlbar" lieber meiden und statt dessen von der „unbedingten Verläßlichkeit" wahrer Glaubensaussagen und der sie verantwortenden Kirche sprechen.

Küngs „Anfrage" an diese katholische Glaubensüberzeugung betrifft vor allem folgenden Punkt (wobei seine „Anfrage" mehr und mehr zu einer „Gegenthese" geworden ist[16]): Der verheißene „Geist der Wahrheit" gewährleistet der Kirche ihr „grundlegendes Bleiben in der Wahrheit" auch dann, wenn die Kirche und ihr Lehramt auf solche „unfehlbaren" Glaubensaussagen verzichtet, ja sogar, wenn sie sich dabei irren sollte. Trotz der stets möglichen Irrtümer auch bei letztverbindlichen Glaubensaussagen und „Definitionen" (sei es der Konzilien, sei es des Bischofskollegiums oder des Papstes) wird die Kirche in der Wahrheit gehalten, nicht unbedingt aber wegen und mit Hilfe solcher „Definitionen". Das grundlegende Bleiben der Kirche in der Wahrheit muß sich nach Küng nicht unbedingt in bestimmten kirchlich-lehramtlichen Vollzugsformen und Äußerungen „konkretisieren", in denen die Kirche als Ganze dem einzelnen noch einmal mit dem Anspruch einer „unbedingt verläßlichen" (bzw. „unfehlbaren") Wahrheit gegenübertritt. Damit steht Küng in deutlichem Widerspruch zum Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanums, das im Zweiten Vatikanum ausdrücklich bekräftigt wurde.

Wenn Küng sich in seiner Bestreitung des Dogmas *nur* dagegen wenden würde, daß bestimmte Organe in der Kirche und bestimmte Glaubensformulierungen in ganz bestimmten Situationen gleichsam „a priori" („von vornherein"), aus rein formalen Gründen also irrtumsfrei sein sollen, könnte man die Sache wohl auf sich beruhen lassen. Denn solch ein „Formalismus der Wahr-

heit" mag in vergangenen (und vielleicht auch noch gegenwärtigen) Vorstellungen sicher eine Rolle gespielt haben. Er gibt aber in keiner Weise den Kern des kirchlichen Glaubens an die „Unfehlbarkeit" der Kirche und ihres Lehramts wieder. Ein Kampf gegen ein solch unsinniges Verständnis von „Unfehlbarkeit" mag zwar nützlich sein, um solche irrigen Vorstellungen zu zerstören; dogmatisch gesehen berührt er aber keineswegs den Nerv der Sache.

Wenn sich Küng jedoch grundsätzlich gegen eine *institutionelle Konkretisierung* der allgemeinkirchlichen Verheißung des „Bleibens in der Wahrheit" wendet – und dies scheint durchaus der Fall zu sein –, dann stellt er zweifellos eine grundlegende Überzeugung kirchlichen Selbstverständnisses in Frage. Denn nach diesem Selbstverständnis eignet dem Glauben in der Kirche der Charakter einer „unbedingten Verläßlichkeit" (worauf ich mich „im Leben und Sterben vorbehaltlos verlassen kann"), und zwar nicht nur dem Glauben „im allgemeinen", sondern gerade auch in seinen konkreten Aussagen und Bekenntnisformeln. Erst diese Konkretheit des Glaubens, die sich auch in einer gesellschaftlich-verbindlichen Gestalt darstellt, befreit ihn von einer subjektiven Eigenmächtigkeit, die nur das als unbedingt „glaub-würdig" annimmt, was sie selbst „vollziehen" kann oder was sie sich selbst aus den „Quellen" des Glaubens (z. B. aus der Hl. Schrift oder der Tradition der Kirche) aussucht. Ohne diese Konkretheit auch in der Wahrheitsfrage bleibt der Glaubende – gegen alle verbalen Versicherungen – doch stets in Gefahr, sich das „Maß des Glaubens" letztlich selbst zu setzen und es nicht von der Gemeinschaft der Glaubenden entgegenzunehmen.

Mit dieser Darlegung der ekklesiologischen Streitpunkte dürfte deutlich geworden sein, daß sich Küng – zumal bei den letzten Problemkreisen – in grundlegenden Fragen des kirchlichen Selbstverständnisses von der traditionellen, auch heute gültigen Überzeugung der katholischen Kirche unterscheidet[17].

## Christologische Probleme

Auf die christologischen Probleme in Küngs Theologie brauche ich hier aus verschiedenen Gründen nicht so ausführlich einzugehen: *erstens* spielten diese Fragen bei dem Entzug der Lehrbefugnis, soweit es aus der römischen Erklärung vom 15. Dezember 1979 deutlich wird, eine untergeordnete, aus den ekklesiologischen Auffassungen nur resultierende Rolle; *zweitens* ist darüber die fachtheologische Auseinandersetzung bereits ausgiebig und kompetenter, als es hier möglich wäre, in den letzten Jahren geführt worden[18]; und *drittens* erweist sich gerade hier die Berechtigung unserer Vorbemerkung über die Schwierigkeiten der theologischen „Präzision" Küngscher Sprache: man wird dieser Christologie nur gerecht, wenn man sie *als ganze* liest, in ihren grundlegenden Inten-

tionen und Tendenzen. Man kann sich nämlich sehr leicht an einzelnen ungewohnten, provozierenden und reduzierenden Formulierungen stoßen; aber diesen kann man genausogut auch wieder ganz traditionell und „orthodox" klingende Wendungen entgegenhalten. Eine streng theologische „Wort-für-Wort"-Exegese oder ein disputierendes Gegenüberstellen von einzelnen Formulierungen ist dem Sprachstil (gerade von „Christ sein") kaum angemessen.

Deswegen scheint mir ein *direkter Widerspruch* zu einem der großen christologischen Dogmen oder gar eine Leugnung *kaum aufzuzeigen* zu sein. Eher lassen sich einige starke *Einseitigkeiten* feststellen, die, wenn sie als das Ganze des kirchlichen Christusglaubens genommen werden, doch zu seiner Verkürzung führen. Ob diese Verkürzung auch eine fundamentale Verfälschung des Christusbekenntnisses nach sich zieht, wage ich nicht zu behaupten. Bei einer Interpretation, die das „genus litterarium" von „Christ sein" und auch die anderen Schriften zur Christologie in Betracht zieht, wird man vielmehr *Tendenzen* feststellen können, die – vielleicht – zu Verfälschungen und Widersprüchen gegenüber dem kirchlichen Glauben führen *können*, aber nicht unbedingt *müssen*[19]. Von solchen Tendenzen möchte ich folgende nennen:

1. Für Küngs methodischen Ansatz sind die *beiden Verstehenszugänge* zum Geheimnis Jesu Christi, die in der Theologie gemeinhin als „Christologie von unten" bzw. als „Christologie von oben" bezeichnet werden, *Alternativen*, die gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Für ihn ist es theologisch gleichermaßen legitim, bei der Deutung der Person Jesu „von unten", also gleichsam von der „Perspektive der ersten Jünger" auszugehen, die den „geschichtlichen Jesus" im Blick hat und die sich aus einer historisch-kritischen Exegese der synoptischen Evangelien ergibt; wie aber auch „von oben", also aus jener Perspektive der urkirchlichen Gemeinde (die durch die großen Konzilien der alten Kirchen zur vorherrschenden wurde), in der Jesus als der „menschgewordene Logos" gesehen wird, als der beim Vater „prä-existente Sohn Gottes", der in unserer Geschichte „Fleisch" geworden ist, so wie es in alten, vorpaulinischen Sendungsformeln und Hymnen (z. B. Phil 2,6–11), bei Paulus selbst und dann vor allem im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen ausgesagt wird. Für Küng haben beide Verstehenszugänge ihr Recht, ihre Vor- und Nachteile; aber während normalerweise in der Christologie beide biblischen Ansätze miteinander vermittelt werden und nur in Einheit miteinander das ganze kirchliche Christusbild wiedergeben, betrachtet Küng sie als gleichrangige, aber methodisch einander ausschließende Alternativen[20]. Er wählt in „Christ sein" ganz entschieden das „Deutungsmodell" der Christologie „von unten", wobei er ein ungemein faszinierendes und überzeugendes Bild von Jesus Christus darstellt. Die Vermittlung allerdings mit dem Glaubenszugang einer Christologie „von oben" wird – für ihn methodisch konsequent – kaum geleistet; sie wirkt eher wie eine zwar bleibend sinnvolle, aber doch mehr oder weniger angehängte

„Deutung" des „ursprünglichen" geschichtlichen Jesus Christus. Daß dadurch einer Verkürzung des kirchlichen Christusglaubens Vorschub geleistet werden kann, läßt sich kaum leugnen.

2. Von diesem Ansatz her ist es verständlich, daß Küng keine philosophisch oder theologisch einigermaßen präzise Theorie über die eigentliche *Personalität Jesu* entwickelt. Die wiederholte Frage W. Kaspers an ihn bleibt im Grund unbeantwortet: „Wer *ist* Jesus Christus? Ist er eine menschliche Person, in der sich Gott sprechend und handelnd offenbart, oder ist er der ewige Sohn Gottes, der in der Geschichte Mensch wird?"[21] Da Küng vornehmlich den „geschichtlichen Jesus" betrachtet, steht in diesem Jesusbild die *Geschichte* Jesu, sein Leben, sein Handeln und Sprechen, sein Geschick in Tod und Auferstehung viel stärker im Vordergrund. Das ist durchaus legitim, solange dadurch nicht das Nachdenken über die *Person Jesu*, über seine personale Identität als ewiges, in der Zeit erschienenes „Wort" des Vaters zu sehr in den Hintergrund gedrängt wird. Natürlich will Küng keinen Gegensatz zwischen Geschichte und Person Jesu konstruieren; genausowenig leugnet er auch die Aussagen des Glaubens über die Gottheit Jesu; im Gegenteil, er hält an der Einheit von „wahrer Gott und wahrer Mensch" in Jesus fest. Aber es wird bisher nicht deutlich, wie diese Einheit als das innerste Wesen der Person Jesu zu verstehen ist.

Die Fragen, die W. Kasper stellt, werden jedem kommen, der aus einer Kenntnis der Tradition des kirchlichen Christusglaubens heraus das Buch „Christ sein" liest. Und er findet auf diese Fragen – bei aller positiven Grundeinstellung diesem Buch und seinem Anliegen gegenüber – einfach keinen befriedigenden Antwortversuch, der denkerisch diese Fragen angeht und der sich zugleich klar abgrenzt von Auffassungen über Jesus Christus, die die Kirche in der Vergangenheit als falsch abgewiesen hat. Wenn ein Theologe eine zeitgemäße Interpretation des Glaubens vorlegt, ist es seine Aufgabe, aufzuweisen, wie sein Versuch mit dem traditionellen Glauben der Kirche in Einklang zu bringen ist. Wenn dies innerhalb von „Christ sein" (aufgrund der literarischen Eigenart dieses Buchs) nicht möglich wäre, so stehen für die Klärung solcher schwieriger, aber entscheidender Fragen zahlreiche Fachzeitschriften zur Verfügung. Aber vielleicht sollte man Hans Küng da noch etwas Zeit lassen.

3. Aufgrund dieser mangelnden theoretischen Reflexion ergibt sich in „Christ sein" eine Grundtendenz, nach der die einzigartige *„Funktion"* Jesu im Heilsplan Gottes ein sehr starkes Übergewicht bekommt vor der Einzigartigkeit der gottmenschlichen Person Jesu. Person und Funktion Jesu sind selbstverständlich auch für Küng kein Gegensatz; aber wie die Funktion Jesu im geschichtlichen Handeln Gottes an den Menschen von der „zugrunde liegenden" Person Jesu bestimmt wird und davon abhängig ist, das wird nicht hinreichend geklärt. Eine der „Spitzenformulierungen" von „Christ sein", in der sich die gesamte Grundtendenz deutlich widerspiegelt, lautet:

„Die ganze Bedeutsamkeit des Geschehens in und mit Jesus von Nazareth hängt daran, daß *in Jesus* – der den Menschen als Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter erschien und als der Gekreuzigte zum Leben erweckt von Gott bestätigt wurde – für die Glaubenden der menschenfreundliche *Gott selber* nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat. Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorausexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die *Einzigartigkeit, Unableitbarkeit* und *Unüberbietbarkeit* des in und mit Jesus lautgewordenen *Anrufs, Angebots, Anspruchs* begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verläßlich, die Menschen unbedingt angeht." [22]

Diese Formulierungen können durchaus als voll und ganz „orthodox" verstanden werden. Sie können aber auch als Reduktion des Glaubens auf eine reine „Offenbarungs-" oder „Willenseinheit" Jesu mit Gott ausgelegt werden. Die Einseitigkeit, mit der Küng die Rolle Jesu im göttlichen Heilswerk fast nur als Offenbarung von „Wort und Wille Gottes", von Anruf, Angebot und Anspruch Gottes, von Sache und Herrschaft Gottes entfaltet, kann eher in die zweite Richtung deuten. Dann würde von Jesus zwar eine einzigartige ethische Einheit mit Gott im Wollen und Handeln ausgesagt, aber keine seinsmäßige Einheit im Wesen. Und gerade dies gilt für das christliche Glaubensbekenntnis als unverzichtbar.

Überhaupt fällt in der ganzen Terminologie Küngs die Akzentuierung des *Ethischen* bei der Person Jesu auf: er ist der Sachwalter und Platzhalter Gottes, der mit letzter Entschiedenheit den Willen Gottes, den Anspruch Gottes, die Autorität Gottes, die Sache Gottes (die identisch ist mit dem Willen Gottes und zugleich das Wohl des Menschen bedeutet) vertritt; als Auferstandener ist er unbedingt der „Maßgebende", der definitive Maßstab für das ganze Handeln der Menschen. Bei dieser durchgehenden Betonung der ethisch-existentiellen Einheit Jesu mit Gott kommt die zugrunde liegende (und vom ganzen NT selbstverständlich geglaubte) seinsmäßige Einheit Jesu mit dem Vater zu kurz.

Wiederum findet man keine befriedigende Antwort auf die Frage: Wie ist die Stellung Jesu in der Einheit des dreifaltigen Gottes von Vater, Sohn und Geist zu verstehen? Ist er in seinem tiefsten personalen „Selbst", das jedem Handeln und Sprechen und Sterben zugrunde liegt, jenes einzige und einzigartige Gegenüber des Vaters („Wort", „Logos"), das die unendliche Liebe des Vaters und damit die ganze *Wirklichkeit* Gottes den Menschen mitteilt und verschenkt? Warum spricht Küng so selten von der Liebe Gottes, die sich in ihrer ganzen Fülle den Menschen in Jesus Christus mitteilt? Küng zieht den Terminus „Sache Gottes" vor; natürlich sind „Sache" und „Liebe" Gottes keine Gegensätze; aber die Nuancen in der Terminologie sind keineswegs unwichtig: in dem einen Wort („Sache") kommt stärker das ethisch-willentliche Moment, im anderen das ontisch-seinsmäßige der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus zur Sprache. Eine Christologie, die primär von der „Sache Gottes" in Jesus spricht,

kann im Endeffekt offensichtlich leichter ohne ausdrückliche Entfaltung des kirchlichen Glaubens an den dreifaltigen Gott auskommen als jene, die vornehmlich von der „Liebe Gottes" in Jesus spricht.

Wie dem auch sei, der theologisch „vorgeprägte" Leser wartet auch hier auf eine klarere Antwort. Wenn sie auf Dauer ausbleibt, läßt sich in der Tat nicht ausschließen, daß aus mancher Einseitigkeit oder Verkürzung oder Unklarheit doch mit der Zeit eine Verfälschung des kirchlichen Glaubens wird, die wesentliche Gehalte des Glaubens als irrelevant oder inexistent ablegt.

Ist aufgrund dieser Unterschiede und Abweichungen der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt gewesen oder nicht? Mit dieser Frage, die sich nicht von vornherein mit einem simplen Ja oder Nein beantworten läßt, wird sich ein zweiter, abschließender Beitrag befassen.

## ANMERKUNGEN

[1] Mit seiner Dissertation: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Einsiedeln 1957; 4., erw. Aufl. 1964).

[2] Diskussion um Hans Küng „Die Kirche", hrsg. v. H. Häring u. J. Nolte (Freiburg 1971); Zum Problem Unfehlbarkeit, hrsg. v. K. Rahner (Freiburg 1971); Fehlbar? Eine Bilanz, hrsg. v. H. Küng (Zürich 1973); H. U. v. Balthasar u. a., Diskussion um Hans Küngs „Christ sein" (Mainz 1976).

[3] Anlage 47 der „Dokumentation" der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1979) 49 f.

[4] Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Theologie Küngs, vor allem seiner Ekklesiologie, hat der Verfasser vorgelegt in: Kirche als Institution (Frankfurt $^{2}$1978) 123–171. Zur genaueren Verifizierung der folgenden Darstellungen in den Schriften Küngs verweise ich auf dieses Buch.

[5] M. Kehl, Kirche – Sakrament des Geistes, in: Gegenwart des Geistes, hrsg. v. W. Kasper (Freiburg 1979) 155–180.

[6] H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich $^{3}$1971).

[7] Unfehlbar? 186 ff.; Fehlbar? 442 ff.; Dokumentation, Anl. 30, S. 34.

[8] Fehlbar? 456 f.

[9] Die Berufung Küngs auf die paulinischen Charismentafeln mit ihrer Unterscheidung zwischen Lehr- und Leitungsdiensten übersieht konsequent die strukturelle und theologische Bedeutung des Apostels selbst in der Gemeinde, der in sich „Leitungs-" und „Lehramt" verbindet. Auf diese Stellung des Apostels beruft sich die Kirche – bei Wahrung der Analogie – bereits in der frühesten nachapostolischen Zeit, wenn es darum geht, die Überlieferung des Evangeliums getreu weiterzuvermitteln. Wer will die Legitimation dieser frühchristlichen Berufung beurteilen oder bestreiten können?

[10] Unfehlbar? 195.

[11] Ebd.

[12] Fehlbar? 458

[13] Ebd. 459.

[14] Dies scheint am Schluß des Briefs von H. Küng an die Glaubenskongregation vom 22. 9. 1973 als praktikable Lösung angeboten zu werden; vgl. Dokumentation, Anl. 30, S. 34.

[15] W. Kasper, Kritisch reflektieren ohne auszubrechen, in: Rhein. Merkur Nr. 1, 4. 1. 1980.

[16] Vgl. Fehlbar? 305–493; Vorwort zu A. B. Hasler, Wie der Papst unfehlbar wurde (München 1979); Kirche – gehalten in der Wahrheit (Zürich 1979).

[17] Ich habe in diesem 1. Teil keineswegs irgendwelche beliebigen Schulmeinungen (nach Küng: „positivistischer oder spekulativer Neuscholastik . . .") als „traditionelle Überzeugung" der katholischen Theologie und Kirche hingestellt. Die von mir skizzierten Positionen (zumal in den beiden letzten Punkten) geben auf ihre Weise einen breiten Konsens in der vergangenen und gegenwärtigen katholischen Theologie wieder, der sich auch in lehramtlich-verbindlichen Texten so wiederfindet.

[18] Grundfragen der Christologie heute, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1975), bes. 141–183; H. U. v. Balthasar u. a., Diskussion um Hans Küngs „Christ sein".

[19] Dazu: Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970); Christ sein (München 1974); Existiert Gott? (München 1978).

[20] Dokumentation, Anl. 45, S. 47.

[21] In: Grundfragen der Christologie heute, 182.

[22] Christ sein 439 f.

*Hans F. Zacher*

# Sozialrecht und soziale Marktwirtschaft

Die zwei zentralen Phänomene, mit denen unsere Gesellschaft das Zielbündel von Wohlstand und Freiheit, sozialer Sicherheit, Gleichheit und Hilfe gegen Not verfolgt, sind soziale Marktwirtschaft und staatliche Sozialpolitik, wobei Sozialpolitik prinzipiell durch Sozialrecht Gestalt gewinnt und vollzogen wird.

## Was ist soziale Marktwirtschaft?

Soziale Marktwirtschaft ist zunächst einmal *Marktwirtschaft.* Marktwirtschaft beruht auf einer Reihe von Freiheiten und gibt ihnen Raum: Berufsfreiheit, insbesondere Gewerbefreiheit, Vertragsfreiheit, Konsumfreiheit und freie Wahl des Arbeitsplatzes. Die freien Konsum-, Spar- und Investitionsentscheidungen der Wirtschaftssubjekte setzen Privateigentum voraus und verwirklichen es – auch Privateigentum an den Produktionsmitteln. Die wichtigsten Mechanismen, in denen sich Marktwirtschaft vollzieht, sind der Wettbewerb, die Vermittlung von Angebot und Nachfrage über die Preise, die Zuteilung von Gewinn und das Risiko von Verlust.

Marktwirtschaft ist nichts Letztes – weder ein letztes Ziel noch etwas, was sich aus sich selbst rechtfertigt. Spätestens wenn sich eine Gesellschaft im Staat verfaßt, ist Marktwirtschaft – bewußt oder nicht – ein Element in einem Konzept von Gesellschaft und Staat. Dieser Staat dient einer Reihe von Zwecken und Werten der in ihm verfaßten Gesellschaft. Soweit zu diesen Zwecken und Werten aber Wohlstand und Freiheit gehören, gibt es für ihn kein besseres Mittel, als sich auf Marktwirtschaft einzulassen – die ihr wesentlichen rechtlichen und institutionellen Bedingungen zu schaffen. Denn in der Verbindung von wirtschaftlicher Effizienz und Freiheit besteht der einzigartige Vorzug der Marktwirtschaft als ökonomisches System.

Marktwirtschaft ist somit *Gegenstand von Politik und Recht.* Staatliche Wirtschaftspolitik in diesem weiten Sinn hat *drei* elementare *Dimensionen.*

1. Die *ordnungspolitische* Dimension: die Herstellung der Rechtsregeln und Institutionen, die der Marktwirtschaft die ihr gemäße Ordnung geben, von der Gewährleistung der notwendigen Freiheiten bis zum Wettbewerbsrecht.

2. Die *interventionistische* Dimension: die Steuerung und Korrektur marktwirtschaftlicher Prozesse, ihrer Voraussetzungen, ihres Verlaufs und ihrer Er-

gebnisse (z. B. durch Preisvorschriften, durch Subventionen, durch die Geldpolitik der Notenbank oder ähnliches).

3. Die *administrative* Dimension: die Produktion und Verteilung von Gütern, welche die Marktwirtschaft nicht leistet. Ein wichtiger, jedoch keineswegs erschöpfender Name dafür ist „Daseinsvorsorge" durch Verwaltung. Sie reicht von den Leistungen öffentlicher Verkehrsunternehmen bis zum Krankenhauswesen.

Ob staatliche Wirtschaftsverfassung und Wirtschaftspolitik marktwirtschaftsgerecht sind, hat sich in allen drei Dimensionen auf je eigene Art zu erweisen.

An dem, was einer *sozialen Marktwirtschaft* wesentlich ist, läßt sich für den Zusammenhang hier folgendes skizzieren:

1. Produktion und Verteilung der Güter vollziehen sich so weit als möglich vermittels des *Marktes* durch *private Wirtschaftssubjekte*, die in *Wettbewerb* zueinander stehen. Für diesen Wettbewerb zu sorgen und marktbeherrschende Stellungen zu verhindern oder zu kontrollieren, ist eine wichtige staatliche Aufgabe. Den sozialen Charakter der Marktwirtschaft hat der Staat ferner darzustellen, indem er die ihr immanenten Abhängigkeiten – insbesondere im Arbeitsleben – kontrolliert.

2. Die *Alternative* zur Marktwirtschaft ist die Produktion und Verteilung von Gütern durch den demokratischen Rechtsstaat – einschließlich der ihm inkorporierten Verwaltungseinheiten – selbst. Diese Alternative kommt insbesondere in Betracht

a) für Güter, die Marktwirtschaft zwar vielleicht bereitstellen könnte, deren Angebot jedoch direkter demokratischer Legitimation und Kontrolle, rechtsstaatlicher Struktur und möglicherweise auch apriorischer Egalität zu bedürfen scheint (wie im Erziehungs- und Bildungswesen);

b) für Güter, die Marktwirtschaft nicht verläßlich und allgemein genug und nicht so bereitstellen würde, wie es das Gemeinwohl verlangt (wie gewisse Verkehrsleistungen und andere Güter der Infrastruktur), und endlich

c) für Güter, welche die Marktwirtschaft denen, die sie brauchen, nicht zuteilt, weil sie weder Boden noch Kapital und Arbeit zureichend einbringen können. Das ist der Bereich der Sozialleistungen.

3. Soweit Produktion und Verteilung marktwirtschaftlich organisiert sind, obliegt dem *Staat* eine vielfache Verantwortung, für die Wirksamkeit der Marktwirtschaft durch Interventionen zu sorgen, insbesondere

a) in Richtung auf die Sicherheit der Versorgung (aktuelles Stichwort: Erdölbevorratung);

b) in Richtung auf die Effizienz (Wachstum), auf außenwirtschaftliches Gleichgewicht und die Allgemeinheit der Teilhabe derer, die Arbeit einbringen können (Vollbeschäftigung);

c) zur Milderung von schädlichen Instabilitäten in der Zeit (mit anderen Wor-

ten: von Inflation und Konjunktur) sowie zur Abschwächung von Friktionen, wie sie mit Strukturveränderungen (etwa technischen Entwicklungen oder Verlagerungen der internationalen Nachfrage) verbunden sind, und

d) zur Milderung von Spannungen im Raum (Regionalpolitik) und zwischen Bereichen und Gruppen (sektorale Wirtschaftspolitik).

Der eigentlichen Marktwirtschaft ist somit ein weitreichender und nicht klar abgrenzbarer Sektor administrativer Wirtschaft benachbart. Und sie ist einer umfassenden wirtschaftspolitischen Intervention ausgesetzt. Daraus erhellt, daß es wesentlich auf die *Spielregeln des Ineinandergreifens* ankommt. Als solche seien hier vier hervorgehoben:

1. Für die Abgrenzung des marktwirtschaftlichen vom administrativen Bereich gilt ein vages *Subsidiaritätsprinzip:* Staatswirtschaft soll nicht tun, was Privatwirtschaft kann. Verfassungsrechtlich findet es einen gewissen Schutz im Grundrecht auf Berufsfreiheit. Danach darf das Gesetz privatwirtschaftliche Interessenten nur ausschließen, wenn wichtige Gemeinschaftsgüter dies rechtfertigen.

2. Noch schwieriger ist zu fassen, wie die administrative Wirtschaft sich so verhält, daß sie die Marktwirtschaft nicht in dem ihr verbleibenden Bereich schädigt. Das Postulat der *Marktwirtschafts-Verträglichkeit* administrativen Wirtschaftens ist wenig entwickelt.

3. Für die Steuerung und Korrektur der Marktwirtschaft durch Interventionen gilt das ebenso bekannte wie unklare Prinzip der *Marktkonformität.* Es bedeutet, daß

a) wirtschaftspolitische Maßnahmen Preismechanismus und Wettbewerb unangetastet lassen sollen, daß

b) auch darüber hinaus – etwa bei der Entscheidung über Investitionen – die wirtschaftliche Entscheidung, die der einzelne Wirtschaftende für wirtschaftlich richtig hält, nicht durch eine Entscheidung ersetzt werden soll, die eine Behörde für wirtschaftlich richtig hält, und daß

c) selbst dort, wo die Entscheidungen der einzelnen Wirtschaftenden verändert werden sollen, dies durch Information, Überredung, Anreize und ähnliche Veränderungen der Bedingungen der Entscheidung geschieht, nicht aber durch Zwang. Das Prinzip der Marktkonformität mündet so im *Primat der Globalsteuerung* vor der Individualsteuerung.

4. Wo Interventionen nicht marktkonform gestaltet werden können, die Ergebnisse der Marktwirtschaft für sich aber unerträglich erscheinen, ist deshalb die *administrative Lösung* einem nicht marktkonformen Interventionismus (etwa durch Preisbindungen, Lieferpflichten usw.) vorzuziehen.

Das bedeutet für den sozialen Bereich insbesondere, daß die Einkommen und die Kosten der Bedarfsdeckung nicht durch Preisbindungen – etwa für Grundnahrungsmittel, Wohnungen etc. – aneinander herangeführt werden dürfen,

sondern nur durch Transferzahlungen, d. h. durch Leistungen des Gemeinwesens an den Bürger. Der Wissenschaftliche Beirat beim Bundesministerium für Wirtschaft hat diesem Grundsatz den Namen *„Trennung der Aufgabenbereiche"* gegeben: dem Preismechanismus ist die marktwirtschaftliche Allokationsaufgabe zugewiesen, d. h. die Aufgabe, die Güter an den Ort ihres größten Nutzens zu bringen; der Verteilungspolitik dient die Umverteilung, die ebenso in individuellen Sozialleistungen wie in Angeboten institutioneller Förderung und Hilfe oder in Infrastruktur bestehen kann.

Das *„Soziale"* in der „sozialen Marktwirtschaft" hat demnach sehr *verschiedene Orte:* Es liegt zunächst in der Effizienz der Marktwirtschaft, d. h. in dem Wohlstand, den sie produziert, und der Gütermasse, die sie auch der Umverteilung verfügbar macht. Es liegt in der Sorge für Wettbewerb und Vollbeschäftigung, die auf eine weite Streuung der Teilhabe am wirtschaftlichen Geschehen und an der Primärverteilung hinwirken. Es liegt in der möglichst marktkonformen Minderung intertemporaler, struktureller, intersektoraler oder interregionaler Spannungen, und es liegt endlich in dem „Ja" zum administrativen Eintreten dort, wo der sozial notwendige Zustand durch eine marktkonform beeinflußte Marktwirtschaft nicht erreicht wird.

## Sozialrecht

Die Vokabel „sozial" hat – vereinfachend skizziert – drei Grundbedeutungen: 1. gesellschaftlich, gesellschaftsbezogen, 2. gesellschaftszugewandt (negativ: asozial), 3. auf einen bestimmten Zustand der Gesellschaft zielend (vor allem im Sinn der Negation von Not und der Annäherung an Gleichheit). Wir können heute insofern von einem sozialpolitischen Wortverständnis sprechen. Der *Begriff des Sozialrechts* knüpfte variantenreich an alle diese Bedeutungen an. Im 17./18. Jahrhundert trat der Begriff Sozialrecht auf, als die Selbstverständlichkeit der Rechtfertigung des Rechts aus sich und seiner Geschichte oder aus der Autorität des Fürsten verlorenging und so die Gesellschaft als Grund und Ziel von Recht hervortrat. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sahen Hermann Roesler und Otto von Gierke die rechtliche Bewältigung der vermehrten Begegnung von Menschen in Gesellschaften und Genossenschaften, Betrieben und Unternehmen in den überkommenen Kategorien des Rechts nicht zulänglich aufgehoben und griffen auf den Terminus „Sozialrecht". Hier deutete sich der Übergang zu einem sozialpolitischen Sozialrechtsverständnis an. Vor allem in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde dann von der Arbeiterfrage als „der sozialen Frage" darauf geschlossen, das die soziale Lage der Arbeiter betreffende Recht – Arbeitsrecht und Sozialversicherungsrecht – als „Sozialrecht" zu benennen. Zur gleichen Zeit vermählte sich bei Gustav Radbruch der Sozial-

rechtsbegriff erstmals vorwiegend mit dem „Sozial"-Begriff der Eingebundenheit des Individuums.

In der *Bundesrepublik* ist von Sozialrecht mehr und mehr in einem *allgemeinen sozialpolitischen Sinn* die Rede. Dabei wirkt zusammen, daß die Arbeiterfrage aufhörte, „*die* soziale Frage" zu sein, und daß der Begriff der sozialen Sicherheit Sozialleistungssysteme weit über das Sozialversicherungsrecht hinaus zusammenführte.

Heute können wir sagen, daß Sozialrecht das Recht ist, das von seiner *sozialpolitischen Aufgabe* wesentlich bestimmt wird. Nun ist im sozialen Rechtsstaat der soziale Zweck im Recht allgegenwärtig. Wenn Sozialrecht ein Teil des Rechts sein soll, so muß es sich also vom sonstigen Recht durch den Grad der Dichte eines sozialpolitischen Zwecks unterscheiden. Dieser für die Abgrenzung maßgebliche Grad der Dichte des sozialen Zwecks im Recht entzieht sich einer operationalen Definition. Somit werden Sozialrechtsbegriffe immer pragmatisch – nach subjektiven Standpunkten und konkreten Zweckzusammenhängen – gebildet. Lehrprogramme, Zuständigkeitsbereiche, auch Autobiographisches usw. spielen dabei eine Rolle. Heute herrscht die Gleichsetzung „Sozialrecht = der Inhalt des Sozialgesetzbuchs" vor. Man spricht insofern auch von einem *„formellen Sozialrechtsbegriff"*; denn nicht irgendeine sachliche Kategorie, sondern die Aufnahme in eine Kodifikation entscheidet.

In der Sache ist dieser „formelle Sozialrechtsbegriff" irreführend, weil das Sozialgesetzbuch wichtige Sozialleistungssysteme wie z. B. Lastenausgleich, Vertriebenenrecht und Wiedergutmachung und alles Landesrecht ausklammert. Doch trifft der an das Sozialgesetzbuch anknüpfende formelle Sozialrechtsbegriff im Kern das Richtige; denn das Sozialgesetzbuch konzentriert sich auf *Sozialleistungen*, die das Gemeinwesen im Rahmen sozialer Sicherung, Förderung und Hilfe an einzelne erbringt.

In der Tat tritt bei Regelungen, die solche Sozialleistungen anordnen, der soziale Zweck im Recht in besonderer Weise isoliert hervor. Auch wenn z. B. Steuerverschonungen soziale Zwecke haben – und deshalb auch oft als negative Sozialleistungen bezeichnet werden –, wird das Steuerrecht doch als Ganzes von seinem Zweck bestimmt, die Bürger nach ihrer Leistungsfähigkeit zur Aufbringung des allgemeinen Finanzbedarfs des Gemeinwesens heranzuziehen. Auch wenn das Arbeitsrecht von dem Zweck durchdrungen ist, den Arbeitnehmer als den Schwächeren zu schützen, so bleibt es doch das Recht des Austauschs zwischen Arbeitsleistung und Arbeitsentgelt und der paritätischen Begegnung der kollektiven Macht der Arbeitnehmer mit den Arbeitgebern. Auch wenn das Wohnungsrecht oder das Recht des Verkehrs mit Verbrauchsgütern durch Normen sozialen Schutzes (Mieterschutz, Verbraucherschutz) ergänzt sind, bleiben diese Rechtsbereiche doch von der allgemeinen Aufgabe des Schuldrechts beherrscht, Interaktionsprogramme zu ermöglichen und die Risiken zu begrenzen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß unter Sozialrecht heute *sozialpolitisch geprägtes Recht* zu verstehen ist. Den Kernbereich dessen, was danach als Sozialrecht abgrenzbar ist, bildet das Sozialleistungsrecht, wie es vom Bundesgesetzgeber exemplarisch im Sozialgesetzbuch zusammengefaßt wird.

## Sozialrecht und Sozialpolitik

Sozialrecht ruht also auf dem Sachbegriff der Sozialpolitik auf. Was Sozialrecht in der Sache bedeutet, ergibt sich zunächst daraus, was *Sozialpolitik* bedeutet. Wir können und dürfen diese Frage hier und jetzt nicht unabhängig von der sozialstaatlichen Grundnorm unserer Verfassung beantworten. Danach hat Sozialpolitik zu zielen:

1. im Sinn der *Sicherung eines menschenwürdigen Daseins* für alle: auf Gewähr des Existenzminimums für jedermann, Beseitigung materieller Not und elementare personale Dienste (Erziehung, Betreuung, Pflege);
2. im Sinn von mehr *Gleichheit:* auf den Ausgleich von Wohlstandsunterschieden sowie auf die Aufhebung, Minderung und Kontrolle von Abhängigkeiten;
3. im engeren Sinn von *sozialer Sicherheit:* auf Schutz gegen schicksalhafte wesentliche Verschlechterungen der individuellen Lebensbedingungen.

Diese Dimension der sozialen Sicherung tritt auf besonders eigentümliche Weise im *Schutz des individuell erworbenen Lebensstandards* hervor. Die Einkommensersatzleistungen der Vorsorgesysteme (z. B. Krankengeld, Invaliden- und Altersrenten, Beamtenpensionen) dienen diesem Zweck. Ihr Ziel, gegen Einbrüche der sozialen Biographie zu schützen, ist einer entwickelten Sozialpolitik besonders wichtig. Zugleich ist es besonders problematisch; denn es steht – je höher der geschützte Lebensstandard ist – in einem potentiellen Widerspruch zum Ziel der Gleichheit, in ökonomischen Spannungslagen auch zum Ziel der Existenzsicherung. Die soziale Sicherung des jeweils besseren Lebensstandards durch Pensionen, Renten usw. teilt – obwohl sie als Abwehr der Not von Alten und Invaliden, Witwen und Waisen entstanden ist und ihr heute noch dient – die sozialpolitische Problematik allen „Reichtums", aller „Privilegien". Die Tragweite dieser inneren Spannung moderner Sozialpolitik ist weder für das Verhältnis von Sozialrecht und Sozialpolitik noch für das Verhältnis von Sozialrecht und Marktwirtschaft zu überschätzen.

*Sozialpolitik* kann ohne Sozialrecht auskommen. Im Ausland spricht man dann von sozialen Programmen und sozialen Diensten. Auch bei uns geschieht eine Menge von Sozialpolitik, ohne rechtlich geregelt zu sein. Alles, was durch Aufklärung und Beratung, durch institutionelle Hilfe und Förderung und durch Subventionen geschieht, kann auf einem rechtlichen Minimum beruhen:

daß die leistende Stelle zuständig ist und das Haushaltsgesetz die Mittel bereitstellt. Aber die Masse der Sozialpolitik ist doch weit darüber hinaus eingehend rechtlich geregelt.

Sozialrecht ist somit ein *Stilmerkmal unserer Sozialpolitik*. Und es fällt uns leicht, es im sozialen Rechtsstaat für ein notwendiges Stilmerkmal zu halten. Aber was bedeutet es in der Sache?

1. *Der „Mehrwert" des Sozialrechts gegenüber der Sozialpolitik.* Das Recht kann in die Sozialpolitik *Werte* einbringen, die Sozialpolitik für sich nicht darstellen kann. Das gilt zunächst für die Zuordnung von Sozialleistungen zu Leistungsadressaten, im Sinn der Entwicklung von individuellen Rechtspositionen. Jene soziale Macht, die dem einzelnen erlaubt, die ihm zugesagten Verhältnisse und Entwicklungen zu erzwingen, und die wir Juristen „subjektives Recht" nennen, ist nur im Sozialrecht, nicht in bloß sozialpolitischen Programmen denkbar. Soziale Sicherheit kommt deshalb ohne Sozialrecht nicht aus. Und das gilt um so mehr, je mehr soziale Sicherheit dahin tendiert, gehobene soziale Positionen (auch einen erheblich überdurchschnittlichen Lebensstandard) durch Sozialleistungen zu konservieren und fortzuschreiben. Je größer die sozialpolitische Binnenspannung zwischen sozialer Daseinssicherung und sozialer Gleichheit auf der einen und sozialer Sicherheit auf der anderen Seite ist, desto mehr bedarf diese der Verstrebung des Rechts, um nicht in sich zusammenzufallen.

Damit wird sichtbar, wie sehr der Mehrwert des Sozialrechts gegenüber der bloßen Sozialpolitik darin liegt, daß Recht auch *Konfliktsordnung* ist, die auf die Gegensätze von Wertungen und Interessen Bedacht nimmt und den Austrag von Auseinandersetzungen ermöglicht. Konflikte z. B. zwischen persönlichen Werten und Interessen einerseits und Sozialpolitik andererseits – etwa zwischen körperlicher Integrität und sozialpolitischer Last, ärztliche Eingriffe zu dulden, zwischen der Familie und einer sie desintegrierenden Leistungsgestaltung oder zwischen Privatsphäre und Pflegeverhältnis – bedürfen des Rechts, um überhaupt respektiert und sodann gelöst zu werden. Daß Recht Konfliktsordnung ist, heißt aber auch, daß Meinungsverschiedenheiten darüber, was eine sozialpolitische Regelung bedeutet, in einem geregelten Verfahren ausgetragen werden können. Soziale Programme, denen dieses Medium des Rechts fehlt, sind in der Hand dessen, der sie vollzieht. Uns, die wir an einen Gesetzgebungs- und Rechtswegestaat gewöhnt sind, fehlt fast schon die Vorstellung dieser Alternative. Der Blick auf das Ausland macht sie jedoch leicht gegenwärtig.

Der Mehrwert des Sozialrechts gegenüber der Sozialpolitik zeigt sich ferner ganz besonders in der *Zeitdimension*. Das Recht ist eine wichtige Hilfe bei der Unterscheidung zwischen sozialen Erwartungen, in deren Einlösung vertraut werden kann, und sozialen Erwartungen, in die nicht vertraut werden kann.

Natürlich scheitert möglicherweise auch das Recht an der Entwicklung der Realitäten. Kein Rentengesetz kann, wenn die Wirtschaft sie nicht erbringt, die Mittel schaffen, die notwendig sind, um die Renten zu zahlen. Aber Recht ist jedenfalls das denkbar wirkungsvollste Medium gewollter sozialer Stabilität. Sozialrecht erlaubt dem einzelnen zwar nicht absolut, wohl aber maximal das, was Sozialpolitik in Aussicht stellt, in seine individuellen Pläne einzubeziehen. Hier zeigt sich erneut, wie nahe soziale Sicherheit und Rechtssicherheit miteinander verwandt sind. Freilich nimmt der Konflikt zwischen sozialer Sicherheit auf der einen und Abwehr von Not und Bemühung um Gleichgewicht auf der anderen Seite immer wieder auch die Gestalt des Urkonflikts zwischen Rechtssicherheit und Gerechtigkeit an.

2. *Die institutionelle Differenzierung der Sozialpolitik durch das Sozialrecht.* „Reine" Sozialpolitik kann von den maßgeblichen politischen Kräften definiert und durch eine mehr oder weniger mit ihnen identische oder von ihnen beherrschte Administration vollzogen werden. Sozialrecht dagegen bedeutet, wenn es sich selbst ernst nimmt, daß alternative Apparaturen wie Gerichte an Definition und Vollzug beteiligt werden. Wir kennen die Tragweite von Entscheidungen des Bundessozialgerichts, des Bundesverwaltungsgerichts und des Bundesverfassungsgerichts über Fragen des Sozialrechts. Man denke etwa an das Verlangen des Bundesverfassungsgerichts, die Gleichheit von Männern und Frauen in der Rentenversicherung herzustellen, oder an die ältere Entscheidung des Bundessozialgerichts, die die Einbeziehung des Zahnersatzes in die Krankenversicherung erzwang – und über Millionen disponierte. Die in der Gesetzgebung manifestierte zentrale politische Autorität muß sich hier mit höchsten Gerichten in die Definition dessen, wie Sozialpolitik aussehen soll, teilen. Und Gleiches geschieht zwischen den Gerichten und der Verwaltung hinsichtlich des Vollzugs.

Dabei sind bedenkliche *Einseitigkeiten* nicht zu vermeiden. Die zentralen politischen Instanzen haben zwischen dem, was Sozialpolitik nehmen, und dem, was sie geben kann, abzuwägen. Die Gerichte haben im Regelfall zu entscheiden, was dem einzelnen an Leistungen zukommen soll. Sie können, so einseitig angestoßen, versucht sein, die Decke der Umverteilung über die eine Seite des Tisches zu ziehen, so daß das Geschirr herunterfällt und die andere Seite bloßliegt. Diese Gefahr erscheint um so deutlicher, wenn die Gerichte sich anschicken, Grundrechte, die auf Freiheiten gehen, in Teilhaberechte umzudeuten, wie wir das vom Schluß von der Privatschulfreiheit auf Privatschulsubventionen und von der Freiheit der Wahl des Studienplatzes auf den Zugang zu den Universitäten kennen. Noch spezifischer zeigt sie sich, wenn die Rentenanwartschaft zum Eigentum erklärt und so ein Eigentumsrecht, das auf das ausscheidbare Eigene geht, auf einen Anteil am Volkseinkommen bezogen wird – eines Volkseinkommens, das für alle Staatsaufgaben reichen muß.

## Sozialpolitik, Sozialrecht und Freiheit

Endlich erscheint es notwendig, noch ein Wort über das Verhältnis von Sozialpolitik und Freiheit und damit auch über das Verhältnis von Sozialrecht und Freiheit zu sagen. Sozialpolitik zielt, indem sie auf Existenzsicherung und Gleichheit zielt, auf die *Ausbreitung von Freiheit.* Indem sie Einkommen, Ausbildungschancen, Berufschancen usw. zuteilt, vermittelt sie dem Empfänger Realfaktoren seiner Freiheit. Auch soziale Sicherheit, die einen erworbenen Lebensstandard sichert, zielt auf mehr Freiheit. Sie konserviert den größeren Nutzen, der aus dem Gebrauch von Freiheit durch Erwerb gezogen werden konnte; und sie erhält durch die Sicherung eines höheren Einkommens die darin liegenden Realfaktoren von mehr Freiheit. Insgesamt aber ist in einer Gesellschaft die Summe der Realfaktoren von Freiheit immer begrenzt. Die Zuteilung von Gütern, die als Realfaktoren von Freiheit wirken, muß daher die Freiheitschance, die sie auf der einen Seite gibt, auf einer anderen Seite nehmen. Das gilt innerhalb der Sozialpolitik, also zwischen privilegierender sozialer Sicherung, minimaler Existenzgarantie und egalisierendem Ausgleich; und es gilt über sie hinaus, zwischen denen, denen gegeben, und denen, denen genommen wird. Sozialpolitik hat also ein *ambivalentes Verhältnis zur Freiheit:* indem sie Freiheit ebenso gibt wie nimmt. Ihr Grundanliegen ist die Ausbreitung der Freiheit. Man könnte auch sagen: Sozialpolitik hat ein horizontales Konzept von Freiheit.

Diese Ambivalenz und innere Spannung eignet jedoch nicht nur dem Makrokosmos der Sozialpolitik; sie kann auch dem Mikrokosmos der einzelnen Sozialleistung eignen: indem Leistungen, die fast immer irgendwelche Freiheit vermitteln, durch die Bedingungen, unter denen sie gewährt, und durch die Art und Weise, in der sie erbracht werden, Freiheit aufheben oder begrenzen. Alle Leistungen der Erziehung, Behandlung, Betreuung und Pflege stellen deutliche Beispiele dar.

Solche innere Spannung von Freiheit, Zuteilung von Freiheit, Verkürzung von Freiheit und Verbrauch von Freiheit kann wieder nur mit Hilfe von Recht entwickelt und ausgehalten werden, so daß Sozialrecht zum notwendigen Element einer auf Freiheit zielenden Sozialpolitik wird.

## Soziale Marktwirtschaft, Sozialpolitik und Sozialrecht

Suchen wir nun nach dem Sinn- und Funktionsgefüge von sozialer Marktwirtschaft, Sozialpolitik und Sozialrecht. Zusammen haben sie es mit der *Versorgung der Gesellschaft mit Gütern* zu tun.

1. Dabei liegt der Akzent der Marktwirtschaft auf der Produktion der Gü-

ter. Marktwirtschaft und Sozialpolitik begegnen sich im Bereich der *Verteilung*. Marktwirtschaft zielt primär auf freie Verteilung. Sozialpolitik zielt primär auf gleiche Verteilung. Die durch den Preis vermittelte marktwirtschaftliche Verteilung und die durch staatliche Zuteilung vermittelte sozialpolitische Verteilung stehen sich modellhaft als Primär- und Sekundärverteilung, als Verteilung und Umverteilung gegenüber.

Hier liegt der Gegensatz zu *planwirtschaftlich-sozialistischen* Ländern. Sie negieren die Arbeitsteilung zwischen Primärverteilung und Umverteilung. Produktion und Verteilung werden von vornherein auf die „richtige" Zuteilung hin organisiert, geplant und gelenkt. Sozialistische Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik sind daher weitgehend identisch, was dazu führt, daß spezielle Sozialpolitik dort als typisch kapitalistisches Phänomen angesehen wird.

2. Soziale Marktwirtschaft zielt direkt auf *Freiheit*. Sie nimmt gleichsam Freiheit in Dienst, um eine hohe Produktion von Gütern zu erzielen. Soziale Marktwirtschaft setzt gesellschaftliche Prozesse frei, die sich „von selbst" vollziehen. Sozialpolitik zielt auf die Ausbreitung von Freiheit. Sozialpolitik muß letztlich wollen, was in der Gesellschaft nicht „von selbst" geschieht. Sie ist deshalb zumindest politisches Programm, im rechtsstaatlich differenzierten Gemeinwesen grundsätzlich Sozialrecht.

In der Marktwirtschaft ist die Freiheit der Schwächeren in Gefahr, konsumiert zu werden. In der Sozialpolitik wird die Freiheit der Stärkeren vom Gemeinwesen zugunsten der Freiheit der Schwächeren verkürzt. In beiden Bereichen ist Recht notwendig, um Freiheit zu gewähren, zu sichern und zu begrenzen.

3. *Gleichheit* ist ein von der sozialen Marktwirtschaft systemintern nur unvollkommen verfolgtes Ziel: nämlich durch die Sorge für Wettbewerb und durch die Kontrolle von Abhängigkeitsverhältnissen etwa im Monopolrecht, im Arbeitsleben oder in der Wohnungswirtschaft. Sozialpolitik will Allgemeinheit und Gleichheit der Güterversorgung. Sie stößt dabei aber auf die aller Gleichheitsbemühung immanenten Schwierigkeiten, das wesentlich Gleiche und wesentlich Ungleiche zu definieren. Zu nennen sind hier vor allem die Gegensätze zwischen der Gleichheit der Leistung und der Gleichheit der Bedürfnisse sowie zwischen der Gleichheit der Chancen und der Gleichheit des Erfolgs. Hier liegt das Potential der Binnenspannung der Sozialpolitik zwischen der Gewährleistung des Existenzminimums und der Herstellung von mehr Gleichheit einerseits und der sozialen Sicherung auch „gehobener" sozialer Besitzstände andererseits. Hier liegt ferner das elementare Konfliktpotential zwischen Marktwirtschaft und Sozialpolitik; denn die Chance der Ungleichheit ist die wichtigste Energiequelle der marktwirtschaftlichen Prozesse, während Sozialpolitik dieser Ungleichheit immer wieder entgegenwirken soll.

4. Dabei verändert *wachsender Wohlstand* das Gesicht der Sozialpolitik. Bei

geringerem Wohlstand besteht Sozialpolitik vor allem in der Abwehr von Not, in der Gewährleistung des Existenzminimums. Mit steigendem Wohlstand verwandelt sich die Aufgabe der Sozialpolitik zur Vermittlung von Wohlstandsteilhabe. Wir können z. B. aus unserer Verfassungsentwicklung ablesen, daß die Umdeutung von Freiheitsrechten in Teilhaberechte nicht ein Phänomen der Notzeiten war – etwa der späten vierziger Jahre; damals hat man das Recht auf das Existenzminimum juristisch „erfunden" –, sondern ein Phänomen der vollkommenen Gewöhnung an einen selbstverständlichen Wohlstand in der Mitte der sechziger Jahre. „Wohlstand für alle" ist die dem entsprechende Wahlparole.

Zugleich wird mit steigendem Wohlstand die Beengung von Freiheit, die im Nehmen der Umverteilung liegt, weniger spürbar. Die verbleibenden Realfaktoren der Freiheit belassen Freiheit genug. Erst wenn sich die Belastung der Einkommen der kritischen Zone nähert, in der mehr Lohn oder Gewinn in weniger Netto-Einkommen umschlägt, entsteht das Gefühl, daß die elementare marktwirtschaftliche Freiheit, die Freiheit zu verdienen, bedroht ist. Bis zu dieser Grenze aber ist der sozialpolitische Spielraum des staatlichen Nehmens relativ groß. Die Erwerbstätigen stehen der Belastung der Einkommen weitgehend gelassen gegenüber, weil sie auf den je größeren Anteil an der sozialpolitischen Zuteilung hoffen. Im Extrem verlagert sich der Kriegsschauplatz des Verteilungskampfes von der strapaziösen Konkurrenz um das marktwirtschaftliche Einkommen auf die politische, zumeist von Gruppen ausgetragene und also für den einzelnen weniger anstrengende Auseinandersetzung um den „Umverteilungsgewinn". Dabei wird es – durch die wachsende Differenziertheit der einbezogenen Lebensverhältnisse und der entsprechenden Sozialleistungen – immer schwieriger, das Ziel der Gleichheit wahrzunehmen und ihm treu zu bleiben. Die zunehmende Teilnahme der Verfassungsgerichtsbarkeit am Verteilungskampf um die Sozialleistungen ist ein eindrucksvolles Indiz dafür.

5. *Soziale Sicherheit* produzieren Marktwirtschaft und Sozialrecht auf je eigene Weise. Soziale Marktwirtschaft kann Sicherheit in engen Grenzen gewähren, indem Rechtsverhältnisse wie das Arbeits- oder Mietverhältnis zum Schutz der Schwächeren so verändert werden, daß die Schwelle hoch liegt, jemanden – etwa durch die Kündigung – in Not oder doch Schwierigkeiten zu bringen. Aber die Grenzen dieser Möglichkeit sind eng, wenn anders nicht diese Rechtsverhältnisse verformt und überanstrengt werden sollen und der durch sie ermöglichte Austausch von Arbeitsleistung, Sachen und Geld früher oder später aus der Marktwirtschaft herausgenommen werden soll.

Weiter reicht die Möglichkeit der Marktwirtschaft, soziale Sicherheit durch Sparen, Anlage in Sachwerten und Privatversicherung zu gewähren. Ihr steht gegenüber, wie das Gemeinwesen Sicherheit gewährt: durch die Bildung und Garantie von spezifischen Solidargemeinschaften, wie wir sie aus der Sozial-

versicherung kennen, oder durch eigenes Eintreten des Staats. Beide Weisen tragen je eigene Grenzen in sich. Marktwirtschaftliche Sicherheit ist anfällig für alle die Gefahren, denen privates Vermögen ausgesetzt ist: von der physischen Zerstörung bis zur Geldentwertung. Aber auch die soziale Sicherung durch das Gemeinwesen ist Gefahren ausgesetzt, nur eben den typisch politisch-gesamtwirtschaftlichen: vom Verfall der Wirtschaft bis zum Einsturz politischer Institutionen und gesellschaftlicher Wertordnungen. Man sollte sehr viel mehr von der Analogie dieser Gefahren sprechen als – wie es gemeinhin geschieht – von dem Gegensatz „Gefahr hier – Sicherheit dort".

## Der Kern des Verbunds von sozialer Marktwirtschaft und Sozialrecht

1. Der „Feind Nr. 1" heißt *Not*. Das entspricht nicht zuletzt der Entstehung des Begriffs der sozialen Marktwirtschaft. Soziale Marktwirtschaft produziert *Wohlstand*. Das ermöglicht die Überwindung von Not teils durch Primärverteilung, teils durch Umverteilung.

2. Wohlstand verwandelt die Aufgabe der Sozialpolitik weitgehend in die Vermittlung von *Wohlstandsteilhabe*. Und das heißt: innerhalb einer breiten Zone individueller und gruppenweiser Wohlstandsunterschiede erscheinen Korrekturen in Richtung auf mehr Gleichheit weitgehend auch als die Vermittlung von insgesamt mehr Freiheit.

3. Freiheit hat gleichwohl einen gewissen Vorrang vor Gleichheit. Die andere Seite dieser Freiheit heißt *Selbstverantwortung*. Der Mensch bleibt primär ein Wesen, das in Freiheit für sich selbst sorgt. Zur Sicherung des Existenzminimums oder annähernd gleichheitlicher Wohlstandsteilhabe wird interveniert und zugeteilt. Aber auch dabei bleibt Freiheit eine Sorge des Sozialrechts.

4. Aber der Kampf gegen die Not – im Sinne der *Sicherung des Existenzminimums für alle* – bleibt die robuste, unzweideutige Basis des Verbundsystems. Und gerade hierin bewährt sich der Verbund: die Marktwirtschaft produziert die Güter so effektiv wie kein System sonst. Und Sozialpolitik und Sozialrecht bringen sie auch an die, denen sie im marktwirtschaftlichen Eintausch nicht zukommen.

Liegt dies dem Betrachter des Verbunds von sozialer Marktwirtschaft und Sozialpolitik offen vor den Augen, so erschließt sich eine andere Gemeinsamkeit ungleich schwerer. Gerade sie aber ist dafür entscheidend, daß es hier nicht um „Marktwirtschaft und Sozialpolitik", sondern um „soziale Marktwirtschaft und Sozial*recht*" geht. Es ist die Wesentlichkeit von Recht für Markt, Wirtschaft und Sozialpolitik. Wie der führende Jurist der Ordo-Liberalen, Franz Böhm, immer wieder betont hat, ist Marktwirtschaft ein Phänomen einer „Privatrechtsgesellschaft". Vielfältige Differenzierungen von Eigentum sind notwendig, und

die Vertragsfreiheit sowie die Modelle, Verträge und Vertragsvollzüge müssen überschaubar gemacht werden, um Marktwirtschaft als auf Dauer angelegtes System zu ermöglichen. Die Aufrechterhaltung des Wettbewerbs erfordert desgleichen die Regulative des Rechts. Und der intervenierende Staat erstickte dennoch die so konstituierte Privatwirtschaft, wenn er nicht durch die Regeln des Rechts gebunden werden könnte und würde.

Für eine Gesellschaft, die in solchem Maß gewöhnt ist, Güter im Rahmen des Rechts zu haben, zu nutzen, zu produzieren und zu verteilen, wäre es unerträglich, nicht auch den anderen Weg, Güter bereitzustellen und zu verteilen – die Sozialpolitik –, im Rahmen des Rechts zu gehen, dort nicht wieder auf die Rechtsmacht des Individuums zu treffen, seine Interessen verfolgen zu können, dort nicht wieder zu sehen, wie Recht Verhalten berechenbar macht, dort nicht wieder vom Recht Erwartungen eröffnet zu bekommen und als geschützt zu erfahren. Da unsere Sozialpolitik, wo sie mit dem einzelnen umgeht, fast immer Sozialrecht ist, bleibt das Recht aber als Faktor des sozialen Klimas erhalten, auch wenn der Bürger vom Raum der Marktwirtschaft in den Raum der Sozialpolitik wechselt. An dieser Stelle freilich setzt die Kritik am „Anspruchsdenken" derer ein, denen unser Sozialrecht Leistungen zuteilt. Sie hat gewiß auch manche Berechtigung. Gleichwohl möchte ich hier fragen, ob es sich eine Gesellschaft, die in solchem Maß umverteilt wie unsere und in der wir alle nicht nur zu Umverteilungsgebern, sondern – vom Kindergeld bis zur Pension, von der Beihilfe bis zum Lastenausgleich – zu Umverteilungsnehmern geworden sind, leisten kann, die Sicherheit von Ansprüchen nur denen zu gewähren, die etwas haben, und nicht auch denen, denen gegeben wird, weil sie etwas nicht haben. Die Einheit des Mediums Recht über Sozialpolitik und Marktwirtschaft hin ist eine Notwendigkeit aber auch um der sozialen Marktwirtschaft willen. Recht für die Wirtschaft und Rechtlosigkeit in der Sozialpolitik müßte das Recht auch der Wirtschaft krank machen.

Natürlich hat das Recht hier und dort – in Marktwirtschaft und Sozialpolitik – konkret eine je andere Funktion. In der Marktwirtschaft eröffnet es primär Spielräume, in der Sozialpolitik teilt es zu. In der Marktwirtschaft gibt es Prozesse frei, in der Sozialpolitik bewirkt es sie. Und doch ist es beide Male das Recht, das die sozialen Realitäten steuert. Ja selbst die – oft ärgerliche, oft auch wohltuende – Erfahrung, daß die Macht des Rechts, Wirklichkeiten zu verändern, a priori begrenzt ist, verbindet die soziale Marktwirtschaft mit einer Sozialpolitik durch Sozialrecht.

Soziale Marktwirtschaft und Sozialpolitik sind also zwei einander ergänzende und durchdringende Systeme einer Gesellschaft, die als Gemeinwesen zugleich die Ziele Wohlstand, Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Hilfe für die Notleidenden verfolgt. Nicht selten wird demgegenüber angenommen, Marktwirtschaft und Wohlfahrtsstaat schlössen einander aus. Von „links" wird immer

wieder behauptet, die Marktwirtschaft sei der Grund aller sozialen Übel. Man dürfe Ungleichheit oder die Gefahr von Not nicht erst entstehen lassen, um sie dann durch Sozialpolitik auszuräumen. Man müsse Produktion und Verteilung „aus einem Guß" egalitär und freiheitlich zugleich gestalten. Das meint man, wenn man von links nach den Grenzen des bürgerlichen Wohlfahrtsstaats fragt. Von bürgerlicher Seite wird demgegenüber immer wieder prophezeit, alsbald habe die Sozialpolitik ein Maß erreicht, das Freiheit, Marktwirtschaft und Gesellschaft zerstöre. Das ist die bürgerliche Frage nach den Grenzen des Sozialstaats.

In Wahrheit ist nicht zu leugnen, daß die Begegnung von sozialer Marktwirtschaft, Sozialpolitik und Sozialrecht ein Balanceakt ist. Er ist so schwierig, wie es immer ist, Freiheit und Gleichheit miteinander zu versöhnen. Das ist, wie die Erfahrung lehrt, nirgends so billig zu haben, wie die Linken – soweit sie überhaupt auf Freiheit Wert legen – dies haben wollen. Und es ist so lohnend, wie es immer ist, wenn es je – und stets nur annähernd – gelingt.

## Die Sorge um nichtökonomische Probleme

Von hier aus müßte nun detailliert über das Verhältnis von sozialer Marktwirtschaft, Sozialpolitik und Sozialrecht nachgedacht werden. Statt dessen möchte ich mit einem Ausblick in eine ganz andere Richtung schließen.

Soziale Marktwirtschaft und Sozialrecht treffen sich im *Ökonomischen*. Marktwirtschaft ist a priori ein ökonomisches Phänomen. Sozialpolitik und somit Sozialrecht konzentrieren sich auf die Kompensation ökonomischer Defizite und die Zuteilung ökonomischer Güter. Der erfolgreiche Verbund beider Systeme begleitet die Bundesrepublik seit den ersten beiden Wahlperioden. Daß diese Gesellschaft in hohem Maß auf ökonomische Werte fixiert ist, ist die Kehrseite dieses Erfolgs: die „Machtergreifung des praktischen Materialismus unter der CDU in der Adenauerzeit", wie es ein, durchaus nicht „linker", Kollege einmal genannt hat. Ich kann hier keine Alternative anbieten. Gleichwohl meine ich oft, daß wir ein wenig jenen gleichen, die die Welt gewonnen, aber an ihrer Seele Schaden gelitten haben.

Soziale Marktwirtschaft beschafft – vereinfacht gesagt –, was man kaufen kann. Sozialrecht disponiert am wirksamsten über Geld und Geldeswert. Sozialpolitik bringt die meisten Stimmen, wenn sie sich in Geldleistungen ausdrükken läßt. Das hat zu einer *monetären Schlagseite unserer Sozialpolitik* geführt. Wo es um Dienste geht, die dem Menschen zu leisten sind, da wird die Marktwirtschaft zu teuer, das Sozialrecht schwach und die Sozialpolitik flau. Schon Ende der 60er Jahre konstatierte die Sozialpolitikerin Liefmann-Keil einen Pflegenotstand. Und wir haben ihn heute noch. Wir haben – um anderes zu nen-

nen – immer noch fünfzig strafentlassene Probanden auf einen Bewährungshelfer. Und selbst die christlich-demokratisch-soziale Opposition bekämpft die Reform des Jugendwohlfahrtsrechts mit dem Argument, ihr Vollzug erfordere zu viele Sozialarbeiter. Als ob wir für die, die es schwer haben mit ihrem Schicksal und ihrer Gesellschaft, etwas Wichtigeres tun könnten, als ihnen Menschen zu schicken. Seit Jahrtausenden schon verordnen wir ihnen Normen, Zwänge und Strafen. Seit Jahrhunderten entwickeln wir für sie Obrigkeiten, Ämter und Bürokratien. Wie nie zuvor schickt ihnen der Sozialstaat der Gegenwart Geld. Und doch haben sie das eine so sehr nötig: Menschen, die ihnen helfen.

Ein anderer Punkt: Soziale Sicherheit und soziale Marktwirtschaft teilen sich in die *Unfähigkeit, mit nichtökonomischen Ungleichheiten, Nöten und Verteilungsproblemen* fertig zu werden. Das gilt für die individuellen Ungleichheiten wie Talent und Untalent, Schönheit und Häßlichkeit, Kontakt und Einsamkeit, Selbstbewußtsein und Angst, Normalität und Anomalität. Und es gilt immer deutlicher für kollektive Verteilungsprobleme. Die dramatischen Auseinandersetzungen um die Standorte von Atomkraftwerken, das Aufkommen der „Grünen", die Verteidigung individueller Besitzstände mit Argumenten des Umweltschutzes, die Rundumverhinderung öffentlicher Vorhaben nach dem Floriansprinzip – das sind alles Indizien dafür, daß das praktische Remedium der ökonomischen Gesellschaft, Lasten zuzuteilen und doch Gleichheit zu erhalten, die wirtschaftliche Entschädigung, im mehr und mehr virulenten Verteilungskampf um nichtökonomische Güter – insbesondere um raumgebundene Lebensqualität – nicht mehr verschlägt. Unsere Gesellschaft, die mit den ökonomischen Verteilungsproblemen so einzigartig zurechtgekommen ist, ist ratlos, wie sie mit den nichtökonomischen Verteilungsproblemen fertig werden soll.

Soziale Marktwirtschaft und Sozialrecht sind außerstande zu bewirken, was nur der Mensch selbst und frei dem Menschen tun kann: daß die „Rechtschaffenen" auch die annehmen, die die Norm des Rechts nicht schaffen; daß die in der Mitte auch die einschließen, die an den Rand geworfen sind; daß die, die Gemeinschaft haben, die teilhaben lassen, die allein sind; daß die, die immer mehr Freizeit haben, etwas davon denen geben, die einen Menschen brauchen, der Zeit für sie hat. Diese *Zuwendung des Menschen zum Menschen* läßt sich nicht kaufen und nicht reglementieren. Und darum fehlt sie unserer Gesellschaft so sehr. Wenn ich so aber mit Josef Isensee sage „Der Mensch lebt nicht vom umverteilten Brot allein", so will ich nicht dahin verstanden werden, als sollte, könnte oder dürfte man machbare Sozialpolitik zurücknehmen. Ich meine vielmehr: Unsere Gesellschaft sollte das Menschliche nicht lassen, weil sie das Ökonomische tut.

*Paul Roth*

# Die Presse- und Informationspolitik der Zaren

In sowjetischen Publikationen, aber auch in westlichen Veröffentlichungen, wird die Presse- und Informationspolitik der Sowjetunion meistens ausschließlich auf Lenin und Stalin zurückgeführt. Dabei wird übersehen, wie viele Vorbilder und Ansätze hierfür bereits unter der Zarenherrschaft zu finden sind. Diese Studie soll einige Hinweise hierauf geben, aber auch auf Unterschiede hinweisen.

## Instrumente des Zaren: Presse und Zensur

Die Presse wurde in Rußland durch Befehl Zar Peters des Großen ins Leben gerufen. Als erstes Periodikum wird die Ausgabe der „Wedomosti" vom Januar 1703 bezeichnet. Der Zar selber hatte sie zusammengestellt und später weitere Nummern redigiert. A. Just (Die Presse der Sowjetunion, in: Osteuropa 1 [1925/26] 560) stellt fest: „Der Begriff Presse ist also in Rußland durch eine zweihundertjährige Geschichte immer mit dem Staat aktiv verbunden. Der Typ der amtlichen Zeitung, herausgegeben von Ministerien und Provinzialbehörden, ist nirgendwo so ausgeprägt und zu einer solchen Bedeutung gelangt wie in Rußland."

Solange Zaren herrschten, verfügten sie über offizielle oder halboffizielle Organe zur Verbreitung der von der Regierung gewünschten Informationen und Meinungen. Sie waren eines der Instrumente zur Lenkung des riesigen Reiches. Die Zensur, als wichtiges Instrument der Meinungslenkung, wurde 1720 eingeführt, sie galt ursprünglich Büchern. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gab es in Moskau eine Buchdruckpresse, die unter staatlicher Leitung religiöse Texte druckte. Da jedoch in Kiew und Tschernigow staatsunabhängige Druckereien entstanden waren, wurden deren Veröffentlichungen ab 1720 einer Zensur unterworfen, die der Rechtgläubigkeit des religiösen Inhalts im kirchlichen Sinn galt.

Daraus entwickelte sich im 18. und 19. Jahrhundert ein Zensursystem, das seit 1720 durch Erlasse, Weisungen und Institutionen ständig ergänzt und ausgeweitet wurde. Die Zensur galt bald nicht nur Glaubensfragen, sondern politischen und wirtschaftlichen Problemen. Nur ein Beispiel soll hier erwähnt werden. Als Alexander Radischtschew 1790 in seinem Buch „Reise von St. Pe-

tersburg nach Moskau" Mißstände in Form eines Reiseberichts darstellen wollte, ließ ihn die Zarin zum Tod verurteilen – und dann zu zehn Jahren Sibirien begnadigen.

Das erste umfassende Zensurstatut vom Jahre 1804 wurde 1826 – nach dem Dekabristenaufstand des Jahres 1825 – durch ein neues ersetzt und verschärft. Darin hieß es, daß die Zensur sich zu kümmern habe (Ėnciklopedičeskij slovar', Bd. 38 A, St. Petersburg 1903, 951) um die Bildung und Erziehung der Jugend, um die „Ausrichtung der öffentlichen Meinung gemäß den bestehenden politischen Verhältnissen und Auffassungen der Regierung". Die oberste Zensurbehörde hatte Unterkomitees in mehreren Städten. Praktisch konnte sie verbieten, was sie wollte.

Richard Pipes hat in seinem Buch „Rußland vor der Revolution" Artikel aus dem russischen Strafgesetz von 1845, die die Meinungs- und Pressefreiheit betreffen, mit Artikeln aus dem Strafgesetzbuch der Russischen Sowjetrepublik von 1927 und 1970 verglichen. Die Texte sind teilweise fast austauschbar. Pipes spricht daher von einer „Kontinuität der Polizeimentalität in Rußland ungeachtet der Art des Regimes".

Die Zensur galt nicht nur Ereignissen und Zuständen der Gegenwart. 1854 verordnete der Minister für Volksbildung, dem die Hauptverwaltung der Zensur unterstand (Istoričeskie svedenija o cenzure v Rossii, St. Petersburg 1862, 298): „Werke und Artikel, die sich mit dunklen Erscheinungen unserer Geschichte befassen – wie den Zeiten Pugatschows, Stenka Rasins usw. – und an öffentliches Elend und innere Leiden unseres Vaterlandes erinnern, gekennzeichnet durch Gewalttätigkeit, Aufstände und jegliche Art von Verletzungen staatlicher Ordnung, sind – bei aller Regierungstreue der Autoren und ihrer Artikel – unpassend und beleidigend für das Volksgefühl. Daher müssen sie der strengsten Überwachung durch die Zensur unterworfen werden und dürfen nur mit allerhöchster Behutsamkeit zum Druck zugelassen werden, unter Vermeidung des Abdrucks dieser Artikel in periodischen Veröffentlichungen."

Angesichts der Pressepolitik der Zaren etablierte sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts die russische revolutionäre Presse im Ausland. Alexander Herzen gründete 1853 in London seine „Freie russische Druckerei". Seine nach Rußland eingeschmuggelte Zeitschrift „Kolokol" wurde auch von Zar Alexander II. gelesen. Aus der großen Zahl der im Ausland gedruckten Zeitungen und Zeitschriften, die nach Rußland geschmuggelt wurden, soll hier nur noch die „Iskra" (Funke) genannt werden, an deren Gründung sich Lenin 1900 beteiligt hatte. Geheimdruckereien in Rußland stellten eigene Flugblätter und Periodika her, druckten aber auch die eingeschmuggelten Zeitungen und Zeitschriften nach.

## Ähnlichkeiten und Unterschiede

Unter Zar Alexander II. wurden 1863 und 1865 Zensurerleichterungen gewährt (teilweise durch Aufhebung der Vorzensur), ohne daß der Zensurapparat beseitigt wurde. Auch nach 1865 kam es zu Unterdrückung und Verboten. So führte z. B. der Innenminister Graf Tolstoi 1882 für „unzuverlässige" Zeitungen und Zeitschriften wieder eine Präventivzensur ein, „welche so schikanös gehandhabt wurde, daß fast alle liberalen Organe – sofern sie nicht überhaupt verboten wurden – ihr Erscheinen einstellen mußten".

Die Redakteure bedienten sich daher auch einer Art Geheimsprache (K. d'Ester, Die Chiffresprache der Zeitungen, in: Essener Volkszeitung, 7. 12. 1924), „mit deren Hilfe sich die russischen Zeitungsschreiber mit den Eingeweihten aus dem Leserpublikum verständigten, Tatsachen mitteilten und sogar an diesen Kritik übten. Es erinnert an die Klopfsprache, mit deren Hilfe sich die politischen Gefangenen in russischen Kerkern verständigten." Man kritisierte z. B. Vorkommnisse in der Türkei, meinte jedoch ähnliche oder gleiche in Rußland; man nannte einen Beamten energisch, meinte jedoch rücksichtslos.

Ein alter Petersburger Redakteur sagte 1961 zu westlichen Kollegen: „Russische Zeitungsleser verstehen zwischen den Zeilen zu lesen. Das haben sie unter der Zarenherrschaft gelernt, und sie können die damals erworbene Fähigkeit jetzt, unter den Bolschewisten, gut anwenden . . ." Die Kehrseite hiervon war jedoch, daß nur ein Bruchteil der Leser zur Zarenzeit diese Sprache zu entschlüsseln vermochte, gar nicht zu reden von der großen Zahl der Analphabeten im Reich. „Denn nur der russische Städter, ja, man kann sagen, nur der in St. Petersburg oder Moskau wohnende intelligente Leser versteht die wirkliche, d. h. verborgene konventionelle Bedeutung dieses publizistischen Jargons, der übrigens größere Teil der russischen, sogenannten gebildeten Gesellschaft . . . versteht solche chiffrierte Artikel überhaupt nicht . . ." (Karl d'Ester).

Der historischen Ehrlichkeit willen muß darauf hingewiesen werden, daß auch in West- und Mitteleuropa die Herrschenden mit der Presse zu dieser Zeit nicht zimperlich umgingen. Hier soll nur an Bismarcks Maßnahmen gegen die Presse der deutschen Sozialdemokratie erinnert werden. Insofern kann man Birnbaum zustimmen, der über die Situation nach 1865 in Rußland urteilt (SZ, 24. 3. 1961): „Das hatte zur Folge, daß die russische Presse, soweit sie nicht offen zur Revolution aufforderte, ein halbes Jahrhundert fast dieselbe Freiheit genoß wie das Zeitungswesen westlicher Länder."

Nach 1905 – und hier wird der Unterschied zur Sowjetunion deutlich – durften die Parteien eigene Organe veröffentlichen. 1912 erschien legal in St. Petersburg die „Prawda", an deren Gründung Lenin maßgeblich beteiligt war. Mit dem Herannahen des ersten Weltkriegs häuften sich die Verbote. Aber selbst während des Kriegs war eine Kritik an Ministern in der Presse möglich.

Wassiljew, letzter Direktor der Geheimpolizei Ochrana, empört sich z. B. in seinen Erinnerungen (A. Wassiljew, Ochrana. Aus den Papieren des letzten russischen Polizeidirektors, Zürich 1930, 210) darüber, daß ein Teil der Presse den Innenminister Protopopow ungerechtfertigt angegriffen habe: „An dem Kesseltreiben gegen ihn beteiligte sich mit besonderer Lebhaftigkeit die Presse der verschiedenen linksradikalen Schattierungen, und leider verschmähte es der Minister in seiner vornehmen Denkungsart, diesem schändlichen Treiben einfach durch Konfiskation der entsprechenden Blätter Einhalt zu tun; ein solches Vorgehen erschien ihm als unter seiner Würde, und er lehnte jeden dahingehenden Vorschlag beharrlich ab."

Eine wirklich freie Presse hat es jedoch in Rußland bis zum Sturz des Zaren nicht gegeben. W. Seidow, Aspirant des Lehrstuhls für die Geschichte der russischen Journalistik und Literatur an der juristischen Fakultät der Universität Moskau (V. Seidov, Žurnalistika i diplomatija perioda krymskoj vojny, in: Vestnik Moskovskogo Universiteta, Žurnalistika 1 [1979] 58f.), schreibt: „Der Zarismus strebte jene völlige Übereinstimmung zwischen Regierung und Presse, besonders in Fragen sozialpolitischen Charakters, an; aber in einer Klassen-, einer monarchistischen Gesellschaft ist eine solche Übereinstimmung unmöglich, obwohl sie unter der Einwirkung einer äußerst strengen Zensur erreichbar zu sein schien." Man braucht nur wenige Worte in diesen Sätzen zu ändern, um sie zu aktualisieren.

Was der bereits erwähnte Polizeidirektor Wassiljew (S. 46) über die Geheimdruckereien und das Vorgehen der Behörden berichtet, klingt ebenfalls ganz aktuell: „Derartige Brutstätten der Revolution zu entdecken und unschädlich zu machen, war eine der Hauptaufgaben der Ochrana, die meist nur mit Hilfe der geheimen Mitarbeiter gelöst werden konnte. Wenn es gelungen war, eine solche Druckerei auszuheben, so wurde das gesamte dort vorgefundene Material beschlagnahmt und vernichtet; alle Personen, die sich an der Herstellung staatsfeindlicher Flugschriften beteiligt hatten, wurden auf kürzere oder längere Zeit nach Sibirien deportiert."

Sowjetische Veröffentlichungen prangern selbstverständlich die Pressepolitik der Zarenzeit, speziell die Zensur, an. Ein sehr beliebtes Thema ist die Zensurpolitik der Zarenzeit jedoch nicht, da offensichtlich das Thema Zensur zu heikel ist. Während es der sowjetischen Presse verboten ist, überhaupt die Existenz der Zensur zu erwähnen, kann man in Lexika und Büchern der Zarenzeit ausführliche und detaillierte Darstellungen der Zensur nachlesen.

Bis zur Märzrevolution des Jahres 1917, die den Zaren stürzte, gab es auch eine Zensur für Inlands- und Auslandsbriefe. Auch darüber hat Wassiljew in seinen Erinnerungen offenherzig berichtet. Bei den Postämtern St. Petersburg, Moskau, Warschau, Odessa, Kiew, Charkow, Riga, Wilna, Tomsk und Tiflis existierten in den Jahren vor 1917 „schwarze Kabinette" zur Postkontrolle.

## Die Angst vor der Information

Die Zaren waren immer bemüht gewesen, zur Lenkung des Riesenreichs einen Informationsapparat zu haben, der die Regierung mit allen nur erreichbaren Informationen versorgte. Seit Beginn der russischen Pressetätigkeit war versucht worden, eine staatliche Nachrichtenorganisation zu schaffen. Darunter darf man sich nicht eine Nachrichtenagentur im modernen Sinn vorstellen, sondern ursprünglich eine Organisation zur ausschließlichen Sammlung von Informationen für Regierung und Behörden.

Seit 1631 drangen ausländische Zeitungen in Rußland ein, die erste war die Hamburger „Ordentliche Post-Zeitung". Bis zum Jahr 1703 waren es insgesamt 44 deutsche, holländische und französische Zeitungen, deren Titel festgehalten werden konnten. Damit war die Privatverfügung des Zaren über Informationen gefährdet. Dieser hatte sich aus Diplomatenberichten und ausländischen Zeitungen eigene „Kuranten" zusammenstellen lassen. Auslands- und Inlandsinformationen wurden wie Staatsgeheimnisse für den Zaren und seine Minister behandelt (Bol'šaja Enciklopedija, St. Petersburg 1904–1906, Bd. 6, 16). Die Vermutung liegt nahe, daß die Schaffung der ersten russischen Zeitung durch Zar Peter den Großen den Auslandszeitungen ein eigenes Organ entgegensetzen wollte.

Ihr besonderes Augenmerk wandten die Behörden der Zarenzeit den Informationen aus dem Ausland zu. Reisen ins Ausland und Kontakte mit Ausländern waren immer verdächtig. Was ein russischer Autor über die Verhältnisse in Rußland im 17. Jahrhundert geschrieben hat, klingt ganz aktuell: „Jedes Gespräch zwischen (moskowitischen) Russen und Ausländern setzte jene einem ernsten Verdacht nicht nur hinsichtlich ihrer Treue zur einheimischen Religion und Sitte, sondern auch in bezug auf ihre politische Einstellung aus. Zeitgenössischen Berichten zufolge, die vielleicht übertreiben, konnte kein Ausländer auf der Straße stehenbleiben und etwas betrachten, ohne daß man ihn als Spion ansah" (A. Miljukin, Priezd inostrancev v Moskovskoe gosurdarstvo, St. Petersburg 1908, 58).

In dem von Roy Medwejew herausgegebenen Buch „Aufzeichnungen aus dem sowjetischen Untergrund" (Hamburg 1977, 118) schreibt G. Andrejew: „Nicht erst die Sowjetmacht, sondern schon Iwan der Schreckliche verbot selbst seinen treuen Dienern die Ausreise aus Rußland. Fürst Kurbskij schrieb ihm: ‚Du hast das russische Reich zugeriegelt, das freie Wesen des Menschen eingesperrt wie in einer höllischen Festung . . .'"

Die Furcht vor gefährlichen Ideen führte ständig zu Behinderungen oder zur Überwachung von Ausländern, die nach Rußland kamen. Mit besonderer Aufmerksamkeit überwachte man auch jene russischen Bürger, die im Ausland studierten oder nach dem Studium wieder in ihre Heimat zurückkehrten. Der be-

reits erwähnte Radischtschew z. B. hat seine „revolutionären" Ideen aus Leipzig mitgebracht, wo er Jura studiert hatte.

Marquis de Custine schrieb nach seinem Rußlandbesuch 1839: „Es ist richtig, daß der Zar den Russen die Auslandsreisen verbietet oder sehr erschwert. Bei freiem Verkehr mit Westeuropa würde das politische System Rußlands sich höchstens zwanzig Jahre halten lassen." Mit welchen Schwierigkeiten ein ausländischer Journalist auch nach 1865 zu rechnen hatte, das kann man in einem Reisebericht des amerikanischen Journalisten George Kennan nachlesen, der 1885/86 mehr als ein Jahr in Rußland verbrachte und Informationen sammelte.

Kennans Buch ist unter dem Titel „. . . und der Zar ist weit. Sibirien 1885" erschienen. Das Sprichwort „Rußland ist groß und der Zar ist weit" kennzeichnet treffend, welche Bedeutung die Regierung den Nachrichtenverbindungen beilegen mußte, wenn sie die Zügel in der Hand behalten wollte. Telegrafenlinien waren seit dem 19. Jahrhundert gleichzeitig die Kanäle und Instrumente staatlicher Lenkung und Verwaltung. Jules Verne hat dies anschaulich in seinem Roman „Der Kurier des Zaren" dargestellt. Die Aufständischen zerstören die Telegrafenlinien und kappen dadurch den „Machtstrang" des fernen St. Petersburg. Ein Kurier muß sich auf die abenteuerliche Reise begeben, um die Herrschaft des Zaren im Fernen Osten zu sichern.

Der Großteil der Bevölkerung des Zarenreichs bestand aus Bauern, die Analphabeten waren. Ein Zitat des bereits mehrfach erwähnten Polizeidirektors Wassiljew (S. 77) charakterisiert treffend die Mentalität: „Der redliche, wahre Russe hat die starke Hand immer geachtet und sich vor ihr gebeugt, ohne zu fragen oder darüber nachzudenken, welches die Gründe für jene Befehle seien, die oft nicht leicht zu erfüllen und zu ertragen waren. Das kam daher, daß der Russe in der Tiefe seiner Seele wußte und verstand, wie doch die vom Zar eingesetzten Behörden nur dazu da seien, als treue Diener des Zaren das Wohl Rußlands mit allen Mitteln zu fördern . . ."

Auch in westlichen Ländern waren Nachrichtenlinien und Telegrafenagenturen vielfach Instrumente staatlicher Politik. Entscheidend ist jedoch, was die Herrschenden mit dem Informationsmaterial anfingen, über das sie verfügten. Und in diesem Bereich wandten die Zaren alle nur denkbaren Mittel an, um der Öffentlichkeit nur den Zugang zu jenen Informationen zu gewähren, die die Herrschaftsordnung nicht in Frage stellten.

## Eine Mauer rund um das Land

Als 1866 die erste russische Telegrafenagentur durch den Bankier und Zeitungsgründer Trubnikow gegründet wurde, da war vor allem die Angst der Regierung vor den ausländischen Nachrichtenagenturen Ursache für die Zulas-

sung dieser russischen Agentur gewesen. Aber auch die Nachrichten dieser Agentur mußten durch eine staatliche Zensur gehen. Alle russischen Telegrafenagenturen bis zum Jahr 1917 wurden von Ministerien überwacht oder gelenkt.

Als Melville Stone von der Nachrichtenagentur „Associated Press" 1903 nach St. Petersburg kam, um ein Büro einzurichten, wollte keine Behörde mit ihm zu tun haben. Stone gelang es, eine Audienz beim Zaren zu erhalten. Er sagte dem Herrscher u. a.: „Eine Mauer ist rund um das Land erbaut . . ."

Die Revolution des Jahres 1905, das Oktobermanifest des Zaren verbesserten die Situation. 1860 hatte es 105 Zeitungen gegeben, 1913 waren es 920. Die „Intelligenzija" wünschte unzensierte Informationen. Und gerade die „Westler" unter ihnen griffen nach jedem unzensierten Blatt – gar nicht zu reden von den Revolutionären. Mit Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Abschottung Rußlands immer schwieriger. Politik, Wirtschaft und Handel zwangen das Zarenregime zu Zugeständnissen. Ausländische Zeitungen und Agenturen konnten aus Rußland berichten. Mit den Ausländern drangen Informationen ins Land. Die großen bürgerlichen Zeitungen Rußlands verfügten nun auch über eigene Korrespondenten im Ausland. Russische Studenten studierten in großer Zahl in Deutschland. Im Vergleich zur Informationspolitik der Sowjetunion war die Situation nach 1865 und vor allem nach 1905 im Zarenrußland geradezu freiheitlich.

Mit dem Herannahen des Ersten Weltkriegs verschärfte sich die Situation in Rußland. „Vor dem äußeren Feind ebenso furchtsam wie vor den revolutionären Kräften im Innern, ließ die Regierung des letzten Zaren weder eine Pressediskussion im eigenen Land noch eine objektive Auslandsberichterstattung zu", beurteilt Birnbaum die damalige Situation (a. a. O.).

Vergleicht man die Presse- und Informationspolitik der Zarenzeit mit der der Sowjetunion, so fällt auf, daß die sowjetischen Machthaber vor allem an der Situation vor 1865 angeknüpft haben. Was Alexander Radischtschew 1790 in seinem Buch „Reise von St. Petersburg nach Moskau" geschrieben hat, könnte auch von einem Dissidenten in der Sowjetunion stammen:

„Wenn es einem jeden freisteht, zu denken und seine Gedanken ungehindert allen zu verkünden, dann wird natürlicherweise alles, was erdacht und erfunden wird, auch bekannt werden; das Große wird groß sein, die Wahrheit wird nicht verdunkelt werden. Die Lenker der Völker werden es nicht wagen, sich vom Pfade der Wahrheit zu entfernen, und werden Furcht empfinden, denn ihre Wege, ihre Bosheit und Arglist werden enthüllt werden. Erzittern wird der Richter, wenn er ein ungerechtes Urteil unterschreibt, und er wird es zerreißen. Der die Macht besitzt, wird sich schämen, sie zur Befriedigung allein seiner Gelüste zu gebrauchen. Geheimer Raub wird Raub heißen, versteckter Mord – Mord."

*Friedhelm Hengsbach SJ*

# Die Kampfparität der Tarifpartner

Im Brennpunkt der Auseinandersetzung um die Aussperrung steht die Definition der Kampfparität, die zwischen Gewerkschaften und Arbeitgebern herrscht. Diese Parität kann juristisch-formal, ökonomisch-funktional und politisch-strukturell bestimmt werden. Entsprechend der gewählten Perspektive wird die Entscheidung ausfallen, ob die Aussperrung zuzulassen, einzuschränken oder zu verbieten ist.

## 1. Juristisch-formale Parität

Die Vorstellung einer juristisch-formalen Parität läßt sich zum Teil auf das Urteil des *Bundesarbeitsgerichts* zur Aussperrung aus dem Jahr 1955 zurückführen. Dieses Urteil hat in der Absicht, die durch die Abstinenz des Gesetzgebers entstandenen Lücken auszufüllen, für das kollektive Arbeitskampfrecht drei Markierungspunkte gesetzt: 1. gilt die Freiheit des Arbeitskampfes, Streikfreiheit und Aussperrungsfreiheit; 2. gilt der Grundsatz der Waffengleichheit, die Kampfmittel der beiden Sozialpartner werden gleich behandelt; 3. gilt die Freiheit der Kampfmittelwahl, jede Gruppe darf in den Grenzen des legitimen Kampfes das ihr gemäße, historisch überkommene, der Natur der Sache entsprechende Kampfmittel wählen, so daß dem Streik der Gewerkschaften die lösende oder suspendierende Aussperrung entspricht.

Im Zusammenhang mit diesem Urteil steht die Ableitung der formalen Parität aus *Art. 9 III GG* zur Diskussion, dessen Interpretation in zwei Richtungen erfolgt: eine aktualisierende Auslegung des „Jedermann-Grundrechts" sieht in der Aussperrung das historisch gewachsene kollektive Arbeitskampfmittel der Arbeitgeberkoalition, das dem Streikrecht der Gewerkschaften zugeordnet ist; eine Aussperrungsgarantie legt sich durch die rechtsgeschichtliche Entwicklung nahe, insofern die Notstandsklausel des verfassungsändernden Gesetzgebers in Art. 9 III 3 GG Streik und Aussperrung unter dem Begriff des Arbeitskampfes zusammenfaßt. Demgegenüber läßt eine am Wertverständnis der Entstehungszeit des Grundgesetzes orientierte Auslegung die formale Parität zwischen Streik und Aussperrung nicht gelten. Sie beruft sich einmal auf die Diskussionen des Parlamentarischen Rats, der sich über die verfassungsrechtliche Garantie des Streiks einig war, aber keine gleichrangige Gewährleistung

der Aussperrung beabsichtigte, und zum andern auf die in den Länderverfassungen enthaltenen Streikgarantien, während aussperrungsbedingte Kündigungen dem Genehmigungsvorbehalt der Arbeitsämter unterlagen.

Die aktuelle Geltung des *Art. 29 V Hess Verf*, der die Aussperrung als rechtswidrig erklärt, wird unter Berufung auf das BAG-Urteil und die Gesetzgebungspraxis des Parlaments, die bestimmte Formen der Aussperrung als zulässig ansehen, bestritten. Dem wird entgegengehalten, daß nur Bundesrechtsätze mit Landesrechtsätzen konkurrieren können, daß offenbleibe, ob die Aussperrung durch Art. 9 III GG garantiert sei bzw. zum Kernbereich des Koalitionsrechts gehöre, und daß die Kompetenz der Rechtsprechung zur lückenausfüllenden Fortbildung des Arbeitskampfrechts da aufhöre, wo die Gesetzeslücke bereits geschlossen sei.

Formale Parität erscheint im Rahmen der nachgezeichneten Diskussionslinien entweder als Faktum einer verfassungsrechtlichen *Aussperrungsgarantie* oder als Postulat, nämlich die Rechtsordnung so fortzubilden, daß Streik und Aussperrung von dieser als gleichgewichtig angesehen werden.

## 2. Ökonomisch-funktionale Parität

Das BAG-Urteil zur Aussperrung von 1971 hat drei neue Akzente gesetzt, die die Kampfparität an die Tarifautonomie anbinden, den Einsatz der Kampfmittel dem obersten Gebot der Verhältnismäßigkeit unterstellen und die Grenze der Aussperrung merklich enger ziehen. Damit wurde die formale Parität durch ein neues Paritätsverständnis abgelöst, das die realen Machtverhältnisse der Tarifpartner, die „typischen sozioökonomischen Faktoren" (H. Konzen), berücksichtigt.

### 2.1 *Merkmale*

Die Vorstellung der funktionalen Parität basiert auf dem ökonomischen Konzept der Gegenmachtbildung (countervailing power) und der preistheoretischen Marktformenlehre: auf dem Arbeitsmarkt herrscht ein *bilaterales Monopol*, das von Gewerkschaften und Arbeitgebern gebildet wird; diese übernehmen eine arbeitsmarktstabilisierende und -ordnende Funktion, ihre Interessen sind ausschließlich auf die Regelung der Arbeits- und Wirtschaftsbeziehungen gerichtet. Innerhalb der durch die Ausbeutungsposition eines der beiden Monopolisten markierten Grenzen, da der eine Partner in der Lage ist, dem anderen den eigenen Willen aufzuzwingen, findet ein strategisches Spiel um das für die jeweilige Partei optimale Ergebnis statt, ohne daß dessen konkreter Inhalt vor und während der Verhandlungsrunde bereits determiniert und folglich ableitbar wäre. Damit nun nicht eine Partei allein das Kampfgeschehen bestimmt und die an-

dere Seite zum Dulden und Durchstehen des Arbeitskampfes verurteilt ist, sondern ein fairer, aber auch verbindlicher Interessenausgleich zustande kommt, der dem Staat erlaubt, strenge Neutralität zu wahren, verfügt jede der beiden Parteien über eine Menge von Kampfinstrumenten; Auswahl, Reichweite, Intensität und Zeitpunkt des Einsatzes dieser Kampfinstrumente unterliegen der Verhaltensregel einer abgestuften Antwort („flexible response").

Diese Verhaltensregel trifft für den *Streik* zu, denn diesem geht die Anwendung anderer Instrumente voraus: Tarifverhandlungen, die sich auf einen Wirtschaftszweig innerhalb eines Tarifgebiets beschränken, eingebaute freiwillige Schlichtung, Urabstimmung, Genehmigung des Streikbeschlusses, für den häufig eine Mehrheit von 75 Prozent der abgegebenen Stimmen vorhanden sein muß, durch ein Gewerkschaftsorgan. Auch die Durchführung des Streiks unterliegt strengen Regeln: Im Normalfall können nur Gewerkschaften streiken; spontane Arbeitsniederlegungen gelten als rechtswidrig. Gestreikt wird fast ausnahmslos gegen Arbeitgeber und für Ziele, die Gegenstand eines Tarifvertrags werden können. Der Streik muß den Grundsätzen einer fairen Kampfführung entsprechen, darf nicht auf die Vernichtung des Gegners gerichtet sein, die Verhältnismäßigkeit der Mittel ist einzuhalten.

Als eine taktische Waffe mit besonderer strategischer Hebelwirkung sind der *Teilstreik* und der *Schwerpunktstreik* entwickelt worden. Man spricht von Teilstreik, wenn „eine Gewerkschaft den Streik nicht für alle Betriebe im Bereich ihres Tarifpartners, sondern lediglich für einzelne ausgesuchte Betriebe ausruft". Demgegenüber ist der Schwerpunktstreik dadurch gekennzeichnet, daß „der Streik auf Schlüsselpositionen konzentriert ist, deren Ausfall zahlreiche weitere Sektoren der arbeitsteiligen modernen Volkswirtschaft lahmlegt" (D. Reuter, in: Recht der Arbeit 28, 1975, 286).

Der Grundsatz der abgestuften Antwort gilt ebenso für die verschiedenen *Aussperrungstypen*, die im Lauf der Zeit entwickelt wurden: Mit der Angriffsaussperrung versuchen die Arbeitgeber ohne vorherigen Streik eine Veränderung der Arbeitsbedingungen durchzusetzen. Die Abwehraussperrung ist die Reaktion auf einen Teil- oder Schwerpunktstreik; sie wird unter erschwerten Voraussetzungen als lösende, im allgemeinen jedoch nur als suspendierende Aussperrung, die die Hauptpflichten des Arbeitsverhältnisses ruhen läßt, zugelassen. Alle diese Aussperrungstypen können sich als Einzelaussperrung auf ein Unternehmen, als Flächenaussperrung auf mehrere Unternehmen und als Verbandsaussperrung auf alle Unternehmen eines Arbeitgeberverbands in einem Tarifgebiet erstrecken.

### 2.2 *Kriterien*

Um nun herauszufinden, ob die funktionale Parität vorhanden ist, bzw. welcher Typ von Aussperrung zur Aufrechterhaltung der Parität erforderlich ist,

werden reale sozioökonomische Auswirkungen des Instrumenteneinsatzes als Beurteilungskriterien herangezogen.

1. Gegenüber den *persönlichen Risiken* des einzelnen Arbeitnehmers, dessen Streikgeld nur einen Teil des Einkommens ausgleicht, während die Sozialbeiträge des Arbeitgebers entfallen und der gesetzliche Versicherungsschutz nach vier bzw. sechs Wochen erlischt, und dessen Arbeitsplatz gefährdet ist, insofern Rationalisierungsmaßnahmen ohne Mitwirkung des Betriebsrats durchgeführt, die Wiedereinstellung hinausgezögert, in Ausnahmefällen sogar verweigert werden kann, gibt es kein vergleichbares Risiko des Arbeitgebers und seiner Familie, weder beim Einzelunternehmer noch beim Manager einer Kapitalgesellschaft.

Eine solche Gegenüberstellung persönlicher Risiken erscheint indessen anfechtbar, weil die Funktion der beiden Einkommensarten verschieden ist, insofern das Risiko des Unternehmers weniger an der persönlichen Lebensführung als vielmehr an der Rentabilität des Unternehmens ansetzt, und der Arbeitskampf als kollektive Angelegenheit und weniger als individueller Konflikt zu werten ist. Deshalb müßten allenfalls die finanziellen Belastungen der Kampfparteien miteinander verglichen werden.

2. Die Gewerkschaften sehen in den *finanziellen Belastungen* eines von Aussperrung begleiteten Arbeitskampfes eine ernsthafte Bedrohung ihres Handlungsspielraums und ihrer Existenz. Der Arbeitskampf 1976 in Baden-Württemberg hat die IG Metall 46 Mio. DM gekostet – mehr als ein Jahresüberschuß aus dem gesamten Organisationsbereich der Gewerkschaft. 1978 sind 130. Mio. (davon nur 48 Mio. für streikende Mitglieder) an Streikunterstützung ausgezahlt worden, während für den Stahlstreik Ende 1978 120 Mio. DM aufgewendet werden mußten. Die IG Druck und Papier hat 1976 33 Mio. DM für den Arbeitskampf ausgegeben, was den Vermögensbestand dieser Gewerkschaft praktisch aufgezehrt hat; 1978 mußten 15 Mio. DM, davon 12 Mio. DM für ausgesperrte Mitglieder, bezahlt werden, obwohl nur die Hälfte der Unternehmen dem Aussperrungsbeschluß des Arbeitgeberverbands gefolgt war.

Die von den Gewerkschaften vorgelegten Zahlen sind beeindruckend, aber weder ein quantitativer Vergleich mit dem Jahresüberschuß eines Konzerns noch die Aufrechnung des Umsatzrückgangs oder der Gewinneinbußen von Unternehmen während des Arbeitskampfs (die häufig eine Umsatz- bzw. Gewinnverlagerung darstellen), noch die isolierte Gegenüberstellung von Arbeitskampfkosten und finanzieller Leistungsfähigkeit beider Seiten sind hinreichend aussagefähige Kriterien zur Ermittlung der Kampfparität. Anderseits sollte man sich nicht wundern, wenn die Gewerkschaften um die Erhaltung ihrer Streikkasse besorgt sind und den wohlmeinenden Rat, Mitgliederbeiträge zu erhöhen oder Streikgelder zu kürzen, zurückweisen. Denn wer das zentralisierte Tarifvertragssystem bejaht, wird sich mit dessen Folgen, nämlich der Abhängigkeit

gewerkschaftlicher Durchsetzungskraft von einer möglichst hohen Mitgliederzahl einerseits und geringer Einsatzbereitschaft, aber hohem Sicherheitsbedürfnis der Mitglieder von Großorganisationen anderseits abfinden.

3. Der Aussperrung wird eine *domestizierende Wirkung* auf das Streikverhalten zugeschrieben, die eine politische Schlichtung überflüssig macht.

Nun stößt das Streikgeschehen selbst bereits rechtlich und finanziell auf immanente Schranken. Außerdem ist die gewerkschaftliche Tarifpolitik seit der Verabschiedung des Stabilitäts- und Wachstumsgesetzes von 1967 stark in den Sog der als Globalsteuerung proklamierten staatlichen Wirtschaftspolitik geraten; über Jahreswirtschaftsberichte, Analysen des Sachverständigenrats oder Presseerklärungen des Wirtschaftsministers werden, ohne Lohnleitlinien oder Orientierungsdaten zu liefern, Empfehlungen für ein „vernünftiges" Lohnniveau publiziert. Schließlich scheint die 1963, 1971 und 1978 von der Metallindustrie eingeschlagene Kampfstrategie die Vermutung nahezulegen, daß durch die Aussperrung eine politische Schlichtung herausgefordert oder sogar angestrebt worden ist.

4. Das *gesamtwirtschaftliche Gleichgewicht* scheint durch die Aussperrungsmöglichkeit eher gewährleistet als durch deren Verbot, weil übertriebene Lohnforderungen und eine dadurch bedingte Gefährdung von Wirtschaftswachstum und Preisstabilität abgewehrt werden können. Eine quantitative Fixierung der vier Komponenten des gesamtwirtschaftlichen Gleichgewichts: Vollbeschäftigung, Preisstabilität, Zahlungsbilanzausgleich und Wachstum, ist problematisch, weil in Abhängigkeit von der konjunkturellen Situation erhebliche Abweichungen, z. B. der Arbeitslosenquote, der Wachstums- und Inflationsrate toleriert werden und weil eine Gewichtung der einzelnen Komponenten konsensfähig sein müßte. Außerdem verbirgt sich hinter dieser Argumentation häufig die klischeehafte Vorstellung, als sei die Orientierung am volkswirtschaftlichen Gesamtinteresse ein spezifisches Verhaltensmotiv der Arbeitgeber, während die Arbeitnehmer partikuläre Einkommensinteressen verfolgten.

5. Eine *Abkürzung des Arbeitskampfes* – „Kampfverkürzung durch Kampfausweitung" (H. Seiter) – wird als Wirkung der Aussperrung erwartet. Doch die Erfahrungen aus dem Arbeitskampf 1976 in der Druckindustrie, als die Arbeitnehmer nach der bundesweiten Aussperrung den Streik wiederaufnahmen, sowie die Erfahrungen aus dem Stahlstreik 1978/79 deuten darauf hin, daß die Aussperrung eine eher eskalierende Wirkung hat, daß sie die Streikbereitschaft steigert und Sympathiestreiks provoziert.

6. Der Anstieg der bereinigten *Lohnquote* um 2,6 Prozent in den Jahren 1961–1976 wird als Beweis angeführt, daß die Aussperrungspraxis die Parität der Tarifpartner nicht verletzt habe.

Die leichten Schwankungen der Lohnquote im Konjunkturverlauf signalisieren die unterschiedliche Verhandlungsposition der Gewerkschaften im kon-

junkturellen Auf- und Abschwung. Ob sich aus diesen Veränderungen eine Gleichgewichtslohnquote errechnen läßt, kann bezweifelt werden. Die relative Konstanz der Lohnquote spiegelt die herrschende Meinung über die Kopplung von personeller Einkommensentstehung (Arbeitnehmer/Kapitaleigner) und funktionaler Einkommensverwendung (Konsum/Investition). Im übrigen identifiziert das Lohnquotenargument die jeweilige Vorstellung über die wünschenswerte Einkommensverteilung mit einer paritätischen Machtstellung der Tarifpartner.

7. Die *Arbeitskampfstatistik* weist nach, daß in den 70er Jahren die Zahl der ausgesperrten Arbeitnehmer durchschnittlich dreimal so hoch war wie die der streikenden, und daß zwischen 1949 und 1976 die Aussperrungen durchschnittlich doppelt so viele Arbeitnehmer einbezogen haben wie die entsprechenden Streiks, daß die aussperrungsbedingten Ausfalltage doppelt so hoch gewesen sind wie die streikbedingten Ausfalltage und daß die Dauer der Streiks um ein Drittel unter der Dauer der Aussperrung lag.

Aus der Statistik, insbesondere aus der Differenz der von Aussperrung und Streik betroffenen Arbeitnehmer, läßt sich unmittelbar keine Unterparität der Arbeitnehmerseite im Arbeitskampf herauslesen, wohl aber eine Tendenz, die durch die zentralisierenden Ansprüche der Bundesvereinigung der Arbeitgeberverbände, die sich koordinierend und dirigierend in regionale Konflikte einschaltet, und durch Solidaritätsabsprachen vor- und nachgelagerter Branchen einschließlich des Bankengewerbes, die die betriebliche Streikabwehr flankieren, bekräftigt wird: Der dominierende Aussperrungstyp der 70er Jahre ist die Verbandsaussperrung zur Abwehr gewerkschaftlicher Schwerpunkt- und Teilstreiks.

8. Die durch *Schwerpunktstreiks* gefährdete Parität der Tarifpartner wird durch die Aussperrung wiederhergestellt: Diese Argumentation ist schlüssig, wenn die Gewerkschaften sich ein kleines, womöglich schwaches Unternehmen herausgreifen und durch einen billigen Spezialistenstreik konzessionsbereit machen, oder wenn sie ein kleines Unternehmen bestreiken, um einen Firmentarif zu erzwingen.

Die Streiks der IG Metall und der IG Druck und Papier 1978 waren keine Schwerpunkt-, sondern Teilstreiks. Wenn nämlich 3000 bis 4300 Gewerkschaftsmitglieder unbefristet in vier bis acht Druckereibetrieben oder wenn 80 000 Metaller in 57 Betrieben des Raumes Stuttgart streiken, kann man kaum vom billigen Spezialistenstreik reden. Die Auswahl der Unternehmen beim Teilstreik erfolgt nach mehreren Kriterien: der Organisationsgrad muß relativ hoch sein, das Solidaritätsbewußtsein entwickelt, die Wirtschaftskraft des Unternehmens darf nicht gefährdet, sein Einfluß auf den Arbeitgeberverband muß groß sein. Ein Vernichtungsstreik ist in der Logik der Gewerkschaftsstrategie widersinnig, weil die Arbeitnehmer nicht für die Verbesserung der Arbeitsbedingun-

gen zu kämpfen bereit sind, wenn die Arbeitsmöglichkeit selbst verlorenzugehen droht. Anderseits ist kein Unternehmen bekanntgeworden, das dem Würgegriff eines Punktstreiks zum Opfer gefallen wäre. Daß die Süddeutsche Zeitung durch den Streik 1978 in Existenznot geraten sei, konnte nicht nachgewiesen werden; der streikbedingte Anzeigenverlust war jedenfalls vier Wochen nach Streikende bis zu zehn Prozent aufgeholt, der Umsatz lag in den ersten acht Monaten 1978 um fünf Prozent über dem der Vergleichsmonate des Vorjahres, die Auflage erreichte 1978 einen bisherigen Rekord.

2.3 *Schlußfolgerungen*

Bei der Bestimmung der funktionalen Parität muß ein Bündel von sozioökonomischen Details gewichtet werden. Die Auswirkungen von Streik und Aussperrung indizieren allerdings kein punktuelles und statisches Gleichgewicht, sondern stellen einen Prozeß dar, in dessen Verlauf temporäre Ungleichgewichte einander ablösen und sich höchstens langfristig ausbalancieren. Aus dieser Einsicht werden drei Schlußfolgerungen gezogen:

1. Weder ein generelles Verbot noch eine generelle Zulassung, sondern nur die weitere *Einschränkung der Aussperrung* ist vertretbar. Angriffsaussperrung und lösende Aussperrung sind nicht erforderlich, um die Kampfparität herzustellen.

2. Beim *Teilstreik* ist die suspendierende Abwehraussperrung unter das Verbot der Unverhältnismäßigkeit zu stellen: zwischen Streikenden und Ausgesperrten wird eine quantitative Paritätsbeziehung hergestellt, oder die Reichweite des Streiks wird auf das Tarifgebiet des Streiks beschränkt. Die Flächenaussperrung als ein gegen arbeitswillige und -fähige Arbeitnehmer gerichteter aggressiver Aussperrungstyp ist untersagt.

3. Beim *Schwerpunktstreik* bleibt die suspendierende Abwehraussperrung auf den technisch-ökonomischen Funktionsbereich des Streiks beschränkt, das heißt auf die Arbeitnehmer, deren Weiterarbeit infolge des Streiks unmöglich oder wirtschaftlich nicht mehr zumutbar ist.

## 3. Politisch-strukturelle Parität

Die Aussperrungsdebatte auf der Grundlage ökonomisch-funktionaler Parität, das heißt der marktwirtschaftlichen Integration der Sozialpartner, der Interpretation des Arbeitsmarkts als bilateralen Monopols und der Strategie abgestufter Kampfmaßnahmen, die der suspendierenden Abwehraussperrung, insofern sie Antwort auf einen Teilstreik ist, die quantitative Paritätsbeziehung, insofern sie Antwort auf einen Schwerpunktstreik ist, dessen technisch-ökonomischen Funktionsbereich als Schranke zuweist, stellt gegenüber der Diskussion

um formale Parität und verfassungsrechtliche Aussperrungsgarantie einen Fortschritt dar, spiegelt auch den gegenwärtigen mehrheitlichen Bewußtseinsstand und die herrschende Mentalität, läßt jedoch gewichtige Fragen ausgeblendet.

3.1 *Erfahrung und Erinnerung*

Das rauher gewordene Klima der Arbeitskämpfe, die Massenklagen der Gewerkschaftsmitglieder vor den Arbeitsgerichten, die Betriebsbesetzungen im Anschluß an Aussperrungen sowie die deutliche Ablehnung der Aussperrung von mehr als der Hälfte der Bevölkerung können als Signal gedeutet werden, daß die ausschließliche Einbindung der Aussperrung in eine sozialpartnerschaftliche Auseinandersetzung auf dem Arbeitsmarkt nicht mehr als selbstverständlich angesehen wird.

Die Erfahrung der durch Ölpreiserhöhung, Stabilitätspolitik und Dollarkursfreigabe kumulierten *Arbeitslosigkeit* seit 1975 wie auch der im Zuge von Rationalisierungsinvestitionen oder Produktionsauslagerungen in Niedriglohnländer drohenden eigenen *Freisetzung* haben den Arbeitnehmern bewußt gemacht, daß die potentiell vorhandene Parität der Tarifpartner auf dem Arbeitsmarkt ihr Beschäftigungs-, Einkommens-, Gesundheits- und Qualifikationsrisiko sowie ihr elementares Interesse an sicheren und humanen Arbeitsplätzen nicht hinreichend abdeckt, daß diese funktionale Parität durch das Übergewicht von betrieblichem Weisungsrecht und unternehmerischer Leitungskompetenz über Investitionen und Arbeitsplätze, die von denen ausgeübt werden, die über die Produktionsmittel verfügen, mehr als kompensiert wird.

Die gleichzeitige Erfahrung potentiell vorhandener ökonomisch-funktionaler Parität der Gewerkschaften auf dem Arbeitsmarkt und politisch-struktureller Überparität der Arbeitgeber, die aus der Eigentums- bzw. Verfügungsmacht über Produktionsmittel resultiert, wird nicht als punktuelles Ereignis, sondern als Zwischenphase eines geschichtlichen Prozesses begriffen. Die *Arbeiterbewegung* ging aus dem Widerstand gegen die bis 1871 bestehenden Koalitions- und Streikverbote hervor, verwandelte die spontanen Zusammenschlüsse in umfassende gewerkschaftliche Organisationen, behauptete sich gegen staatliche Repression und Arbeitgebersanktionen und setzte schließlich 1918 die verfassungsmäßige Garantie des Streikrechts sowie das Verbot jeder Beschränkung der Koalitionsfreiheit durch. Deshalb können Art. 159 WRV und Art. 9 III GG in geschichtlicher Perspektive als Arbeitnehmergrundrecht ausgelegt werden.

3.2 *Systembedingte Unterlegenheit*

Die originäre Erfahrung ausgesperrter Arbeitnehmer und die geschichtliche Erinnerung an die organisierte Arbeiterbewegung erleichtern die Einsicht in die systematische Unterlegenheit der Arbeitnehmer in einer kapitalistischen Marktwirtschaft.

Eine *modellhaft-typisierende Analyse* sieht die Produzenten gespalten in solche, die die Entscheidung über Produktionsvolumen und Produktionsrichtung verantworten und dafür das erfolgsabhängige Gewinneinkommen beziehen, und solche, die an diesem Entscheidungsprozeß nicht beteiligt sind und deshalb das vom Produktionserfolg unabhängige Lohneinkommen erhalten. Neben der gespaltenen Einkommensentstehung wird auch die Einkommensverwendung als gespalten unterstellt: die den Arbeitnehmerhaushalten zufließenden Lohneinkommen werden überwiegend für Konsumzwecke, die den Arbeitgeberhaushalten zufließenden Einkommen werden überwiegend für Investitionszwecke ausgegeben; sie entscheiden damit zugleich über Beschäftigungsniveau sowie über Arbeits- und Ausbildungsplatzangebot der Zukunft. Eine angebotsorientierte staatliche Beschäftigungspolitik wird versuchen, die Gewinneinkommen anzuheben in der Erwartung, daß sich die Investitionsneigung erhöht; dazu setzt sie Investitionsprämien aus oder greift zu einer Politik des billigen Geldes, die die Preiserhöhungsspielräume der Unternehmen erweitert bzw. die Reallohnkosten senkt.

Die modellhafte Skizze spiegelt sich in der konkreten *Lebenslage* eines großen Teils der abhängig Beschäftigten, die zur Bestreitung ihres Lebensunterhalts darauf angewiesen sind, ihre Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen, während der Arbeitgeber als Eigentümer notfalls liquidierbarer Produktionsmittel warten kann. Diesen Überhang ökonomischer Macht auf Grund des Eigentums an Produktionsmitteln haben Koalitionsfreiheit, Tarifverträge und Streikrecht erst einmal neutralisieren müssen; das Aussperrungsrecht würde den Status quo ante der Unterlegenheit wiederherstellen.

Die *öffentliche Meinung* neigt dazu, die den Arbeitnehmern in einer kapitalistischen Marktwirtschaft beim Kampf um die Verteilung des Produktionsergebnisses bzw. um bessere Arbeitsbedingungen systematisch zugewiesene Offensivrolle als aggressiven Akt auszulegen. Während sie den Gewerkschaften während der Dauer der durch den Tarifvertrag gebotenen Friedenspflicht das Dulden und Durchstehen der durch den laufenden Produktivitätszuwachs verursachten Gewinnsteigerung und Veränderung der Einkommensverteilung zumutet, disqualifiziert sie den Streik, der um die Wiederherstellung der Ausgangsgerechtigkeit geführt wird, vor dem Leitbild einer harmonistischen Gesellschaft als Störung des Arbeitsfriedens und der Ordnung. So hat eine Analyse der politischen Kommentare von FAZ, Die Welt und SZ zwischen 1960 und 1970 eine Tendenz gegen die Gewerkschaften und ihre als gemeinwohlgefährdend dargestellten Arbeitskampfmaßnahmen ausgemacht.

Trotz des offenkundigen Funktionsverlusts des Eigentums an Produktionsmitteln in der Publikumsgesellschaft und trotz der sich überlagernden Interessengegensätze zwischen Arbeitern und leitenden Angestellten, die ihr Direktionsrecht und ihre Leitungskompetenz faktisch unabhängig von der Kapital-

seite legitimieren, treten bei der Aussperrung die Arbeitgeber in der spezifischen *Position der Eigentümer* von Produktionsmitteln und Arbeitsplätzen auf. Deshalb empfinden die nichtorganisierten und arbeitswilligen Arbeitnehmer die Aussperrung in erster Linie als Demonstration von Eigentümerbefugnissen.

In dem Ausmaß, wie die vorstehende Analyse, daß in einer kapitalistischen Marktwirtschaft die politisch-strukturelle Überparität der Arbeitgeber als Eigentümer von Produktionsmitteln die potentiell vorhandene ökonomisch-funktionale Parität der Gewerkschaften als Tarifpartner neutralisiert, als zutreffend erkannt wird, erscheint die Schlußfolgerung plausibel, der Staat solle seine Schutzfunktion zugunsten des sozial Schwächeren wahrnehmen und die *Aussperrung verbieten.* Das Aussperrungsverbot liefert die Arbeitgeber nicht wehrlos den gewerkschaftlichen Forderungen aus, sondern läßt ihnen die alternativen Kampfinstrumente der Massenänderungskündigung, wonach übertarifliche Lohnbestandteile vor Beendigung der Friedenspflicht und tarifliche Lohnbestandteile nach deren Ende abgebaut werden können, und des Lohnverweigerungsrechts, das im Rahmen der Betriebsrisikolehre den mittelbar oder unmittelbar vom Arbeitskampf betroffenen Arbeitgebern zusteht, denen die Entgegennahme der Arbeitsleistung infolge des Streiks nicht mehr möglich ist oder nach den Grundsätzen sinnvoller Betriebsführung nicht mehr zugemutet werden kann. In ihrer Reichweite sind diese Instrumente der Aussperrung vergleichbar, nicht jedoch in ihrer Intensität: sie stellen keine unmittelbar aus dem Eigentumsrecht an Produktionsmitteln abgeleitete Machtdemonstration dar.

# UMSCHAU

## Was ist Leben?

In der Welt, in der wir existieren, gibt es Lebendiges und Nichtlebendiges: Es gibt Menschen, Tiere und Pflanzen, die lebendig sind, und es gibt solche, die tot sind. Zum Nichtlebendigen gehören aber auch die Steine, das Wasser, das Erdöl, die Luft, das Erdgas und vieles andere. Diese Dinge waren niemals lebendig, und es ist deshalb sinnlos, zu sagen, sie seien tot. Wenn etwas sehr lebendig ist, kann jedermann feststellen, daß es lebt. Wenn etwas sehr tot ist, kann dieser Zustand auch von jedermann erkannt werden, und zwar ebenso sicher wie das Nichtlebendigsein von Granit. Niemand zweifelt am Totsein eines Menschen, an dessen Beerdigung er vor zehn Jahren teilgenommen hat, oder am Lebendigsein des Hundes, der ihn in die Ferse beißt. Offensichtlich verfügen wir über sinnliche Wahrnehmungsmöglichkeiten, um zwischen tot und lebendig unterscheiden zu können. Diese aus verschiedenen Sinneswahrnehmungen sich ergebende Summe könnte als Lebenssinn bezeichnet werden etwa so, wie wir von einem Geruchs- oder Gehörsinn sprechen. Schwierig wird die Frage nach dem Leben, wenn das Lebendige so wenig lebendig ist, daß es dem Nichtlebendigen gleicht, so in den Übergangsbereichen zwischen lebendiger Substanz und nichtlebendigem Stoff. Da genügen die Sinnesorgane nicht mehr, wir müssen sie mit Instrumenten „verstärken".

Die moderne Naturwissenschaft mit ihren induktiven, vom Besonderen auf das Allgemeine schließenden Forschungsmethoden ist es gewohnt, die Welt in Differentiale zu zerlegen und die Ganzheiten rückschließend durch Integration zu erfassen. Damit wurden im Bereich des Nichtlebendigen jene Erfolge erzielt, die in der heutigen Technik für jedermann sichtbar geworden sind. Zum Beispiel sucht die moderne Physik das Wesen des Lichts nicht im strahlenden Sonnentag zu finden, sondern – wie Newton es vorgemacht – in der Dunkelkammer, wo möglicherweise mit einzelnen Lichtquanten experimentiert werden kann. Von diesen Quanten wird dann auf den Sonnentag geschlossen. Die Erfolge dieser Methode bei der physikalisch-chemisch meßbaren Materie verleitet die moderne Biologie, es der Physik gleichzutun. So sucht sie das Wesen des Lebens nicht dort, wo es am lebendigsten ist, sondern in der „Dunkelkammer" des Lebens, nämlich bei den nahezu nichtlebendigen Viren oder sogar bei den nicht mehr lebendigen, aus den Lebewesen extrahierten Molekülen. Diese neue Wissenschaft nennt sich Molekularbiologie.

Im Bereich des Nichtlebendigen gibt es – wie die Erfolge der modernen Physik bestätigen – Differentiale, die zu entsprechenden Ganzheiten integriert werden können. Wie die Erfahrung zeigt, gilt dies im Bereich des Lebendigen offensichtlich nicht. Für die *hervorbringende Urteilskraft* des systematisch-reproduzierbaren Experiments herrscht hier eine Irreversibilität: Es können die Lebewesen wohl zu Molekülen analysiert werden, aber eine Synthese von Lebewesen aus Molekülen gelingt nicht. Oder anders ausgedrückt: Das Experiment als Haupterkenntniswerkzeug der modernen Naturwissenschaft beweist, daß physikalisch-chemische Prozesse für das Leben notwendig sind, *aber nicht hinreichend.* Jene Materialisten, die glauben, daß dereinst einmal ein Virus synthetisiert werden könne, müssen an die theologische Fakultät verwiesen werden. Denn dies ist nicht eine Frage der Wissenschaft, sondern des Glaubens. Auch müßten sie darauf aufmerksam gemacht werden, daß zwischen einem Virus und den höheren Lebewesen gewissermaßen astronomische Distanzen liegen. Die Fragwürdigkeit des Schlusses vom Niedrigeren auf das Höhere wird bei den Behavioristen deutlich, wenn diese vom Rat-

tenverhalten auf das Seelen- oder gar Geistesleben der Menschen schließen [1].

Der Schluß vom Differential auf das Integral, vom Teil auf das Ganze, vom Niedrigeren auf das Höhere ist – wie die moderne Naturwissenschaft beweist – im Bereich des Lebendigen nicht hinreichend. Wird das Experiment mit seiner hervorbringenden Urteilskraft nicht als die „alleinseligmachende" Methode betrachtet, sondern durch die *anschauende Urteilskraft* der Morphologie in ihren Möglichkeiten erweitert, so wird offenbar, daß der kleinste Teil eines Lebewesens stets seine Ganzheit ist. Ungeduldigen Nobelpreisanwärtern muß allerdings gesagt werden, daß die geistige Arbeit zur Erlangung einer anschauenden Urteilskraft nicht unterschätzt werden darf. Einerseits liegt sie auf einer anderen Ebene als die raffinierten Modellkonstruktionen der Molekularbiologie, stellt aber andererseits mindestens so hohe Ansprüche an die geistigen Kräfte. „Nebenbei" ein guter Morphologe zu werden ist ebenso unmöglich, wie „nebenbei" ein hervorragender Elektronenmikroskopiker zu sein.

Die Biologie muß sich der Deduktion zuwenden, dem Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere, dem Syllogismus, diesem gedankenscharfen Werkzeug des Thomas von Aquin, weil im Bereich des Lebens das Niedrigere nur aus dem Höheren verstanden werden kann. Das beweist z. B. Manfred Eigen mit der in seinem Buch „Das Spiel" beschriebenen „selbstorganisierenden" Morphogenese. Eigen zeigt, wie durch eine zeit-räumliche Koppelung von chemischen Reaktionen die Gestalt eines Süßwasserpolypen „von selbst" entstehen kann. Dabei ist die entscheidende Gestaltungskraft eine Vis vitalis, eine Lebenskraft, die darin besteht, daß der Nobelpreisträger Eigen sich die Gestalt des Polypen *denkt* und dadurch den chemischen Prozeß entsprechend programmiert. Vorläufig handelt es sich dabei um ein Gedankenexperiment. Seine Verwirklichung würde eines enormen labortechnischen Aufwands bedürfen, so daß sich Eigen außer der Gestalt des Polypen auch noch die komplizierten Apparate *denken* müßte. Es handelt sich dabei also eindeutig um einen Schluß vom Höheren auf das Niedrigere – von Eigens Geist auf den Polypen. In seinem Buch funktioniert die Sache nur deshalb „von selbst", weil er bei den verwendeten physikalisch-chemischen Prozessen sich selbst ausklammert. Nun, Bescheidenheit ist für einen großen Naturwissenschaftler eine wichtige Voraussetzung.

So wie ein künstlicher Polyp – der Eigensche würde noch lange nicht leben! – der Vis vitalis in Form jenes Geistes bedarf, der die Hände zum Zweck des Hervorbringens lenkt, bedürfen die Lebewesen einer Vis vitalis als einen Teil jenes Geistes, der die Schöpfung hervorgebracht hat. Daß man die Lebenskraft nicht sehen kann, ist vom wissenschaftlichen Standpunkt aus normal. Keine physikalisch-chemische Kraft ist sichtbar, nur deren Auswirkungen, an welchen sie gemessen werden können. Beispielsweise ist die Schwerkraft unsichtbar, aber ihre Auswirkungen wie die Beschleunigung des freien Falls, das Fließen der Ströme, die Deformation von Unterlagen oder das eigene Gewicht lassen keinen vernünftigen Menschen an der Existenz der Schwerkraft zweifeln. Noch viel offensichtlicher sind die Auswirkungen der Vis vitalis: die werdenden, seienden, vergehenden und wiederkehrenden Gestalten der Lebewesen. Und doch bestreiten so viele moderne Naturwissenschaftler die Existenz einer solchen Lebenskraft. Sie schließen vor der physikalisch-chemisch nicht erfaßbaren Tatsache der Lebensformen die Augen in ähnlicher Weise wie der Kardinal Alfons von Kastilien, der sich geweigert hat, durch Galileis Fernrohr zu blicken.

Warum sind die materialistischen Wissenschaftler gestaltenblind? Das hängt mit dem Wesen der Chemie und Physik zusammen: Chemie und Physik sind nämlich nichts Chemisches und nichts Physikalisches. Vielmehr sind sie Gegenstände des Menschen, die durch menschliches Denken bei der Betrachtung der Natur unter ganz bestimmten Voraussetzungen entstehen. Auf diesem Umstand beruht die Tatsache, daß sich die Chemie und Physik bei unveränderlichen Naturgesetzen um so schneller verändern, je intensiver geforscht wird. Chemie und Physik sind physikalisch-chemisch nicht verstehbar! Um das Wesen der

Naturwissenschaft zu verstehen, bedarf es eines Denkens *über* Chemie und Physik, was eine mindestens so große geistige Arbeit erfordert wie das physikalisch-chemische Denkenlernen und überdies das letztere voraussetzt. Diese philosophischen Aspekte werden im Rahmen eines modernen Naturwissenschaftsstudiums kaum gelehrt, da wird nicht Bildung, bloß Ausbildung vermittelt. Wenn unsere Universitäten wieder Stätten der Bildung geworden sind, werden die Wissenschaftler durch Ehrfurcht vor dem Leben dem Geheimnis des Lebens auf die Spur kommen.

*Max Thürkauf*

[1] M. Thürkauf, Wissenschaft und moralische Verantwortung (Schaffhausen 1977).

## Die Entdeckung Rousseaus

### Zwei neue deutsche Werkausgaben

Viel bewundert und viel gescholten: das gilt für wenige Gestalten der Geistesgeschichte in solchem Maße wie für Rousseau (1712–1778). Er ist der einzige Denker der Neuzeit, den man ohne zu zögern auch bloß mit seinem Vornamen nennen kann: *Jean-Jacques.*

Umstritten waren und sind nicht nur seine Ansichten und Werke, sondern auch sein Charakter und die geistespolitischen Folgen der von ihm vollzogenen Wende. Kant schrieb: „Rousseau hat mich zurecht gebracht!" Nietzsche hingegen nannte ihn verächtlich den „ersten modernen Menschen", einen Zwitter aus „Idealist und Canaille". In der Französischen Revolution benutzten die Jakobiner Rousseausche Schlagworte, als sie vermeintliche oder wirkliche Gegner zum Tod durch die Guillotine verurteilten. Doch auch Opfer des revolutionären Terrors starben mit dem Namen des gebürtigen Genfers auf den Lippen. Zu seinem Grab auf der Pappelinsel bei Ermenonville pilgerten die Königin Marie Antoinette und Robespierre, der sie 1793 hinrichten ließ. Von Rousseau führen Linien zu Hegel und Marx, doch Bertrand Russell machte ihn auch für Hitler mitverantwortlich. Es gibt, vom „Sturm und Drang" über die Romantik bis zu den Umweltschützern, kaum eine Ideologie oder Bewegung, die man Jean-Jacques noch nicht zugeordnet hat, deren Modell man nicht in seinen Schriften gefunden haben will.

Diese Vielfalt der Urteile, Stellungnahmen und Wirkungen hängt gewiß auch mit der vieldeutigen Komplexität von Rousseaus Persönlichkeit zusammen. Der seine fünf Kinder aussetzende Rabenvater schrieb eine umfangreiche pädagogische Abhandlung, den „Emile", und wurde zum Ahnherrn der antiautoritären Erziehung. Der Vagabund und Bohemien, dem bürgerliche Seßhaftigkeit fremd war, verherrlichte die Tugenden des Bürgertums. Der Verächter der Künste und Literatur schrieb selber Schauspiele und Romane. Der die Einsamkeit schwärmerisch liebende Egozentriker fühlte sich berufen zum Gesetzgeber eines vollkommenen Gemeinwesens. Der den antiken Heroismus rühmende politische Denker war zugleich ein sehnsüchtiger Idylliker. Der Bürger mit schlechtem Gewissen maßte sich an, das Gewissen der Gesellschaft zu sein. Der plebejische Kritiker des Adels verkehrte ständig mit Aristokraten und Fürsten, die, wie Friedrich der Große, ihre schützende Hand über ihn hielten. Der von der Kirche verdammte Leugner der Erbsünde identifizierte sich mit Christus und wollte seine letzte autobiographische Schrift auf dem Altar von Notre Dame niederlegen. Der Geschichts- und Kulturpessimist, der zivilisatorischen Fortschritt mit moralischem Verfall gleichsetzte, war dennoch von der Güte der ursprünglichen Menschennatur überzeugt. Der seinen Träumen lebende Eremit wandte sich immer wieder an die ihm verhaßte öffentliche Meinung, dachte, argumentierte und schrieb im Blick auf ein Publikum.

Viele der einander widersprechenden Behauptungen über Rousseau verdanken sich freilich auch schlichter Ignoranz und Bequem-

lichkeit, der Scheu, diesen eigenwilligen und anstößigen Autor ernst zu nehmen und ohne ideologischen Hintergedanken zu lesen. Man stempelte ihn ab, klebte ihm irgendein Zettelchen auf, plapperte nur zu oft nach, was man aus zweifelhaften Quellen über ihn erfahren hatte. Dieser Übelstand wurde noch verstärkt durch die verlegerische Situation. Einige wichtige Schriften Rousseaus sind schon seit Jahrzehnten nicht mehr im Buchhandel erhältlich; andere wurden überhaupt noch nie ins Deutsche übersetzt. Zu den erfreulichsten Folgen des Rousseau-Jahres 1978 gehören deshalb zwei deutsche Editionen, die vor kurzem erschienen sind[1]. Mit den beigegebenen Kommentaren und Anmerkungen bieten sie jedem Interessierten einen soliden Zugang zu den wirklichen Gedanken dieses von Vorurteilen und Mißverständnissen eingemauerten Schriftstellers, Moralisten, Psychologen, Pädagogen, politischen Denkers und Philosophen.

Die im Hanser-Verlag (München) erschienene zweibändige Ausgabe hat Henning Ritter herausgegeben. Der erste Band umfaßt Schriften der Jahre von 1750–1763, angefangen von der berühmten Abhandlung über die Frage, ob der Fortschritt der Wissenschaften zur Läuterung der Sitten beigetragen habe, bis zu seinem nach dem Verbot des „Emile" verfaßten Rechtfertigungsbrief an den Erzbischof von Paris. Hinzu kommen der „Discours" über die Ungleichheit sowie weitere Verteidigungsschriften, Bekenntnisbriefe und Polemiken, die an Voltaire, d'Alembert, Malesherbes, den König von Polen und andere Zeitgenossen gerichtet sind. Im Mittelpunkt des zweiten Bandes der Hanser-Edition stehen die imaginären Gespräche „Rousseau richtet über Jean-Jacques", in denen der vereinsamte, mit der fortschrittsgläubigen Aufklärungs-Intelligenz im Streit liegende Denker sich seiner Identität zu vergewissern unternimmt. Sie sind neben den „Confessions", als deren Fortsetzung sie angesehen werden können, der zweite umfassende Versuch einer Selbstdarstellung, ja Selbstpreisgabe, wobei neben dem autobiographischen Moment immer auch das philosophische zum Tragen kommt. Eingerahmt wird diese Schrift von den „Briefen vom Berge" – Rousseaus Schlußwort zu der theologisch-politischen Kontroverse, die der „Emile" und der „Contrat social" ausgelöst hatten – und den kontemplativen „Träumereien eines einsamen Spaziergängers", den letzten Aufzeichnungen des Philosophen, der einmal bekannt hat: „Mein ganzes Leben ist nur eine lange Träumerei gewesen, in Kapitel gegliedert durch meine täglichen Spaziergänge."

In der Winkler-Dünndruckbibiliothek sind bislang drei Hauptwerke erschienen: der erotische Briefroman „Julie oder die Neue Heloise", eine Enzyklopädie überschwenglicher Empfindsamkeit mit zahlreichen Exkursen über Religion, Moral, Erziehung, Kunst und Gesellschaft; der „Emile", den Goethe als „Naturevangelium der Erziehung" bezeichnet hat; und die „Bekenntnisse", denen auch noch die „Träumereien eines einsamen Spaziergängers" beigefügt sind. In Vorbereitung befindet sich noch ein vierter Band „Politische Schriften", der neben einigen Arbeiten, die bereits Henning Ritter in der zweibändigen Hanser-Ausgabe publiziert hat, auch bislang noch nicht ins Deutsche übersetzte Texte wie den Entwurf einer Verfassung für Korsika umfassen wird. Jeder der Bände enthält auch ein gründliches Nachwort, eine Übersicht über Rousseaus Leben, bibliographische Hinweise und sorgfältige Anmerkungen. Besonders hervorgehoben seien das Nachwort von Robert Spaemann zum „Emile" und der am Schluß des autobiographischen Bandes stehende Essay von Jean Starobinski, der in das Gesamtwerk einführt.

Rousseau hat vieles entdeckt. Der fälligen Entdeckung Rousseaus steht, seit diese beiden Editionen vorliegen, nichts mehr im Weg. Wer sie liest, wird bemerken, daß im Licht der Erfahrungen unserer Zeit seine Gedanken über Demokratie und Föderalismus, über den Wert überschaubarer Lebensräume und die Dialektik schrankenloser Progressivität, über die Kindheit als eigenständige, in sich selbst gerechtfertigte Gestalt des Menschseins und die vielfältigen Formen von Selbstentfremdung aktueller denn je sind. Rätselhaft bleiben wird dieser Mann freilich immer, von dem das Wort stammt, daß nur das Land der Träume einzig wert sei, uns zur Heimat zu dienen, und daß

nur das schön heißen könne, was kein Dasein besitzt. *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*

[1] Jean-Jacques Rousseau: Schriften. Hrsg. v. Henning Ritter. 2 Bde. München: Hanser 1978. 655, 812 S. Lw. 59,–; Julie oder Die Neue Heloise. München: Winkler 1978. 912 S. Lw. 64,–; Die Bekenntnisse. Träumereien eines einsamen Spaziergängers. München: Winkler 1978. 919 S. Lw. 68,–; Émile oder Von der Erziehung. Émile und Sophie oder Die Einsamen. München: Winkler 1979. 822 S. Lw. 64,–.

## Theologie in Öffentlichkeit

Seit über einem Jahr erscheinen die „Innsbrucker theologischen Studien". Der Beginn dieser neuen wissenschaftlichen Publikationsreihe fiele weniger auf, hätten nicht vergleichbare, schon längst eingeführte Unternehmen mit wachsenden Schwierigkeiten zu kämpfen. Diese schlagen sich spürbar nieder in kleiner werdenden Auflagen und sehr hohen Preisen, in nötigen Zuschüssen, deren Summen mittlerweile das Gruseln lehren können, in billigeren Druckverfahren, die dann dem Leser einiges zumuten, in kostensparender Ausstattung und manchem anderen. Aber Schwierigkeiten dieser Art bringen dem jungen Theologen, dem angehenden Wissenschaftler zu Bewußtsein, daß die Veröffentlichung seiner Untersuchung keine Selbstverständlichkeit ist; sie erinnern ihn ständig daran, daß er ein Haupthindernis auf seinem Weg schon genommen hat. Wie viele wertvolle Beiträge aber bleiben völlig unbekannt? Wie viele erreichen erst nach Jahren und dann noch verkürzt, gar verstümmelt das Licht der Öffentlichkeit? Darunter leidet zunächst jene allgemeine Sachdiskussion, auf die Wissenschaft nicht verzichten kann. Gewiß, es mangelt durchaus nicht an Veröffentlichungen; deren Vielzahl erschwert sogar den Überblick beträchtlich. Aber offensichtlich besagt die Tatsache einer Publikation immer weniger für die Qualität des Gedruckten. Daß etwas erscheint und anderes nicht, das hängt von sehr vielen, meist zufälligen Umständen ab. So wurde der auch für Theologie entscheidende Öffentlichkeitsbezug fragwürdig. Hinzu kommt ein kaum mehr entwirrbares Geflecht von Publikationsmöglichkeiten. So wird Orientierung auf diesem Feld oft zum Glücksspiel, und die Diskussion kann sich weder auf die zugängliche Information noch auf die allgemeinen Urteile verlassen. Als Folge davon ergibt sich fast zwangsläufig ein gestörtes Verhältnis zwischen Theologie und Öffentlichkeit.

Um so mehr bleiben Mut und Initiative anzuerkennen, in dieser Situation eine neue theologische Reihe zu beginnen, die Maßstäbe und Kriterien anlegt und die dennoch auch Anfängern erlaubt, zu annehmbaren Bedingungen in der Diskussion zu Wort zu kommen. Die Garantie übernahmen hier als Herausgeber die Innsbrucker Professoren E. Coreth, W. Kern und H. Rotter. In Zusammenarbeit mit ihren Kollegen von der Theologischen Fakultät wollen sie dafür Sorge tragen, daß die neue Sammlung Beiträge veröffentlicht, die jeweils an ihrer Stelle die theologische Auseinandersetzung weiterführen.

Die Themen stammen nicht nur aus dem systematisch-theologischen Bereich im engeren Sinn; auch philosophische Fragen und konkrete praktische Probleme, historische Forschungen und spekulative Versuche finden Platz. Soweit sich am Erschienenen und am Angekündigten ablesen läßt, scheint man allerdings auf spektakuläre Modethemen weniger Wert zu legen. Originelle, wenn vielleicht auch überraschende Themenstellungen, Studien zu weniger bekannten Problembereichen dagegen finden um so bereitere Aufnahme, als sie Licht auf übergangene und unbeachtete Zeiten, Werke und Autoren fallen lassen.

Die ersten Bände spiegeln auch eine nicht mehr selbstverständliche herausgeberische und verlegerische Mühe um eine möglichst hilfreiche und nützliche Präsentation der Texte: angenehm gegliedertes Druckbild, stichwortartige Hinweise auf jeder Seite, gute Inhaltsverzeichnisse, knappe Sach- und Namenregister.

Eingeleitet wird die Sammlung von *L. Lies*, *„Wort und Eucharistie bei Origenes"* (363 S.,

DM 68,–). Was sich auf den ersten Blick wie eine patristische Spezialuntersuchung ausnimmt – das ist sie auch –, erweist sich durch den Untertitel „Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses" zugleich von sehr aktuellem Interesse. Bedeutung und Wirksamkeit des Wortes in der Feier christlicher Eucharistie entscheiden ja ohne Frage etwa bei ökumenischen Bemühungen um eine gemeinsame Abendmahlslehre und bei Diskussionen um Interkommunion. Durch ihre resolute Rückbindung in die frühe theologische Tradition werden solche Gespräche vertieft und verlieren zugleich viel von vordergründig kleinlicher Polemik und Apologetik. Natürlich bietet der Alexandriner Origenes im dritten Jahrhundert nicht die Patentlösung für Probleme, die heute die Konfessionen und ihr Verhältnis zueinander belasten. Aber diese Fragen rücken in eine neue Perspektive, in der mancher Schatten sich gewissermaßen von selbst auflöst, die allerdings auch Schärfen und Kanten ansichtig werden läßt, die noch intensivere Anstrengungen nötig machen. Was sich dabei abzeichnet, verspricht religiös und theologisch einen Gewinn, der dazu ermutigt, die Mühe auf sich zu nehmen.

Der zweite Band der Reihe führt mit dem Beitrag von *W. Lambert*, *„Franz von Baaders Philosophie des Gebetes"* (328 S., DM 54,–) in die ganz andere Welt des vorigen Jahrhunderts. „Ein Grundriß seines Denkens" lautet der Untertitel, der mithin eine Gesamtskizze, nicht die Herausarbeitung eines Details ankündigt. Baaders verhältnismäßig wenig bekanntes Denken erfährt eine originelle und umsichtige Zusammenschau. Sie liest sich um so interessanter, als sie nicht nur viel an neuer Information bringt und das Bild der geistigen Welt der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts um eine Reihe konkreter Züge bereichert, sondern zugleich ein anschauliches Beispiel für die äußerst enge Verbindung von Philosophie und christlichem Glauben, von Welterfassen und Frömmigkeit, von Wirklichkeitsdeutung und Gottesverehrung zeichnet. Unser Denken ist den damaligen Anschauungen tiefer verpflichtet, als wir ahnen; der konkrete Versuch regt darum unmittelbar zur Klärung der eigenen geistigen Lage an.

Wieder eine andere Zeit und ein anderes Sehen und Denken schlagen sich im dritten Band der Reihe nieder. *U. Schwalbach* handelt darin über *„Firmung und religiöse Sozialisation"* (185 S., DM 32,–). Nach der systematisch-historischen und der philosophisch-fundamentaltheologischen Untersuchung also eine Arbeit, die mit den Mitteln moderner Religionssoziologie den Prozeß von Gemeindebildung und von Gemeindeleben durchsichtig macht. Konkrete Modelle pastoraler Praxis von heute sollen das Verhalten und den Umgang in Familie, Pfarrei und Schule anregen, in rechter Weise religiöse Sozialisation zu verwirklichen. Praktiker wird diese Untersuchung direkt interessieren, ohne daß die Bedeutung und Wirkung theologischer Reflexion selbst für eine solche Frage übersehen und beiseite geschoben würde.

Der Blick auf die weitere Planung der Reihe verstärkt den Eindruck, der sich aus den genannten Bänden gewinnen ließ. Einige Themen: Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche, das Denken des Philosophen und Theologen A. Rosmini, ein historisch-systematischer Vergleich der päpstlichen Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger oder eine religionssoziologische Untersuchung über Status und Rollen in den Paulusbriefen. Entsprechend den Anfängen sei der Sammlung guter Fortgang gewünscht; das liegt im Interesse der Theologie, die öffentliche Verantwortung nicht scheut und nicht scheuen darf. Es liegt auch im Interesse der Öffentlichkeit, zu deren Selbstverständnis und zu deren Fragen auch theologisches Forschen Wichtiges beitragen kann.

*Karl H. Neufeld SJ*

# BESPRECHUNGEN

## Theologie

*Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.* Hrsg. v. Gisbert KAUFMANN. München: Kösel 1979. 212 S. Kart. 29,80.

Die katholisch-theologische Abteilung der Ruhr-Universität Bochum befaßte sich im Rahmen des Kontaktstudiums für Priester und Religionslehrer in den Wintersemestern 1977/78 und 1978/79 mit der Entwicklung der katholischen Theologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die zehn Referate liegen zusammen mit einem Diskussionsbericht von G. Kaufmann in diesem Buch vor.

Zu Beginn gibt *W. Beinert* einen allgemeinen Überblick über Grundströmungen heutiger Theologie. Er setzt sich von allen Meinungen ab, die im Zweiten Vatikanischen Konzil einen epochalen Einschnitt oder gar einen spektakulären Neubeginn der Glaubenswissenschaft sehen. „Das Konzil zeugte weder eine neue Kirche noch stimmte es den Abgesang der Vergangenheit an, noch war es eine Art Betriebsunfall des Heiligen Geistes." Er nennt es einen „Markstein, der eine Strecke des Wegs der Kirche durch die Zeit abschließt und im nämlichen Moment eine neue freigibt" (9). Die „Grundtendenz aller Grundtendenzen" des Konzils sieht er in dem Versuch, aus dem Getto auszubrechen; es habe die Herausforderung der Moderne mutig angenommen. Krisenerscheinungen in den Jahren danach seien dabei „nichts weniger als natürlich" (13).

Diese Sicht des Konzils liegt allen Beiträgen des Bandes zugrunde. Sie versuchen dies jeweils an einzelnen Themenbereichen aufzuzeigen. *L. Hödl* behandelt „Neuansätze in der dogmatischen Christologie" (24–42). *L. Rupert* gibt einen guten Überblick über den „Weg der neueren katholischen Exegese vornehmlich im Bereich des Alten Testaments" (43–63). *H. Kramer* erläutert den „Wandel der Moraltheologie am Beispiel der Sexualethik" (64 bis 75). Als die eigentliche Leistung des Konzils hebt er die Betonung der Würde des sittlichen Gewissens hervor. Die gesetzhafte Denkungsart der letzten vier Jahrhunderte innerhalb der katholischen Moraltheologie sei nach dem Konzil unmöglich geworden. *H. Heinemann* befaßt sich vor allem mit den nach dem Konzil in Angriff genommenen Entwürfen für das künftige Rechtsbuch der Kirche (76–94). *H.-J. Schulz* zeigt die ökumenische Bedeutung des Kirchenbilds des Konzils in seiner „Theologie der Ortskirche" (95–111). Außerdem finden sich Beiträge über die katholische Soziallehre *(F. J. Stegmann)*, über Probleme aus der Kirchengeschichte *(A. Angenendt)*, über die Gottesfrage *(H. J. Pottmeyer)* und über Neuansätze in der Religionspädagogik *(G. Bitter)*.

Das Buch wendet sich wie schon die ihm zugrunde liegenden Referate vor allem an einen theologisch gebildeten Leserkreis. Es bietet so viele Informationen und Anregungen, daß es sich für jeden Interessierten lohnt, sich mit diesen Beiträgen zu befassen. *W. Seibel SJ*

SCHALLER, Hans: *Das Bittgebet.* Eine theologische Skizze. Einsiedeln: Johannes 1979, 213 S. (Sammlung Horizonte. NF 16.) Kart. 22,–.

In einer Zeit blühender Gebetsgruppen darf diese theologische Skizze mit Aufmerksamkeit rechnen, die sie um so mehr verdient, als sie entschieden das Gebet im Rahmen theologischen Nachdenkens behandelt. Was heute an Gebetsaktivitäten begegnet, steht ja nur zu oft in Gegensatz zur Reflexion auf seiten spontaner Erfahrung und absichtlich nicht bedachten Erlebens. Schon in der Einleitung (11–27) begründet Schaller seinen Standpunkt und seine Frage nach dem Bittgebet, indem er nach der real verwandelnden Kraft solchen Tuns im Ganzen der Wirklichkeit (vgl. 23), nach seiner Rolle „als Selbstvollzug des Menschen"

(24) und nach den Hoffnungen für mögliche Veränderung von Wirklichkeit (vgl. 25) fragt. Für die in fünf Schritten folgende Antwort zieht er vor allem Thomas von Aquin heran, in dessen Denkrahmen er seine Skizze hält, „auch da, wo eine Übersetzung der ontologischen Termini in eine neuzeitliche dialogische Form versucht" (191) wird. Zunächst wendet sich die Betrachtung dem Bittenden zu (Anthropologie der Bitte; 29–56), dann dem Akt des Bittens (57–122), der durch den Einbezug der moralisch-immanenten Interpretation des Bittgebets durch Kant (72–103) sowie der psychologisch-immanenten Deutung W. Bernets (103–122) auch im Licht wichtiger moderner Schwierigkeiten weiter erhellt wird. Der Blick richtet sich anschließend auf das „Vorweg des erhörenden Gottes" (123–166), auf die „Wirkungen der Erhörung im Menschen" (167–190) und in der Schlußerwägung auf die „Versöhnte Existenz" (191–210). Beigegeben ist noch ein knappes Literaturverzeichnis.

„Beten ist denen vorbehalten, die Vernunft haben" (39). Diese Feststellung sowie der erwähnte „Horror vor ‚Unmittelbarkeit'" (42) reden keineswegs einer platten Rationalisierung das Wort. Die wird mit Kant und Bernet vielmehr kritisch geprüft und zurückgewiesen. Doch bedeutet das wieder nicht, daß hier Theologie „als Alibifunktion" (195), der Beter als Zimmermann von „Theorie oder Ideologie" (199) und das Ergebnis einfach als „frommes Interpretament" (209) hingenommen würden. Der eigene Weg liegt zwischen den Extremen, ja führt eigentlich tiefer und läßt sie so an ihrer Oberfläche. Dem Weg zu folgen, mag hier und da nicht ganz leicht fallen, obwohl die sorgfältige Drucklegung, das Verweisen der lateinischen Bezugsstellen in die Fußnoten usw. dem Leser äußere Hindernisse weithin aus dem Weg räumen. Die nicht ganz leichte Denkbewegung übt sich jedoch nach und nach auch durch Wiederholung so ein, daß ein mehr meditatives Nachvollziehen dieser Skizze reiche Anregungen und ein Gebetsverständnis schenken, die einem verantwortlichen Beten heute dienlich sind.

*K. H. Neufeld SJ*

## Pädagogik und Psychologie

*Klassiker der Pädagogik.* Bd. 1: Von Erasmus von Rotterdam bis Herbert Spencer. Bd. 2: Von Karl Marx bis Jean Piaget. Hrsg. v. Hans Scheuerl. München: Beck 1979. 376, 383 S. (Beck'sche Sonderausgabe.) Lw. je 34,–.

Angesichts der Jagd nach der neuesten Aktualität nimmt sich die Frage, wer denn den Klassikern der Pädagogik zuzurechnen sei und was solche Klassiker für die heutige Erziehung und Erziehungswissenschaft bedeuten könnten, aufs erste akademisch und antiquiert aus. Aber nur aufs erste; denn wer im Fluß des Geschehens einen Standpunkt gewinnen will, bedarf des Rückblicks, muß sich immer wieder der Herkunft des Stromes vergewissern, in dem er zu stehen kommt. Auch aus der Historie können Orientierung und Selbstverständnis gewonnen werden. Deshalb sind die beiden Bände höchst aktuell. So rechtfertigt der Herausgeber nur die Auswahl der Klassiker, die seiner Meinung nach auch anders hätte ausfallen können (von der Darstellung der einzelnen Klassiker bei anderen Autoren ganz abgesehen), und er verteidigt sich vor allem gegen den Einwand, daß eine verkürzende Personalisierung der Erziehungsgeschichte eigentlich jene Orientierung nicht abwerfe, wie sie die heutige Erziehungssituation benötige und wie sie eine moderne Erziehungswissenschaft fordert. Diese Rechtfertigung läuft darauf hinaus, daß in den vierzig Beiträgen auch ideengeschichtliche Zusammenhänge und sozialgeschichtliche Bedingungen aufgewiesen werden. Was die Auswahl der Klassiker angeht, so wird es überraschen, unter ihnen neben Rousseau, Pestalozzi, Kerschensteiner, Nohl, Spranger auch Ignatius von Loyola, Karl Marx und Friedrich Nietzsche zu finden. Man könnte fragen, ob man nicht auch Romano Guardini und A. S. Neill – wenn auch aus recht unterschiedlichen Gründen – hätte aufnehmen können; denn beide haben gerade

die letzten Jahrzehnte der Erziehungsgeschichte tief geprägt: R. Guardini durch seine engagierte Mitarbeit in der kirchlichen Jugendbewegung (Quickborn) und durch seine philosophische Reflexion in der Nachkriegszeit, am „Ende der Neuzeit"; A. S. Neill durch sein (antiautoritäres) Modell Summerhill, das in einer Flut von Publikationen den aufgeklärten Zeitgenossen seit 1970 vorgestellt wurde und nicht ohne Auswirkung blieb.

Beide Bände sind vorzüglich ediert, mit Bildern der einzelnen Klassiker versehen und mit ausführlichen Bibliographien und Registern ausgestattet. H. Scheuerl schreibt in seiner Einleitung: „Unsere Sammlung soll sowohl als Rekapitulation für den Fachmann wie als Einführung etwa für den Studienanfänger wie auch als unbefangene Lektüre für den pädagogisch interessierten Laien geeignet sein und dabei zugleich der wissenschaftlichen Orientierung wie der Anregung zu weiteren Studien dienen" (8). Selbst wenn dieses sehr weit gesteckte Ziel nur teilweise erreicht würde, muß man Herausgeber und Autoren für diese Publikationen danken. *R. Bleistein SJ*

Leist, Marielene: *Kinder begegnen dem Tod.* Freiburg: Herder 1979. 192 S. Kart. 19,80.

Der Tod ist heute ein Tabu. Wenn schon die Erwachsenen ihn aus ihrem Leben drängen, um wieviel mehr wird er Kindern verheimlicht; denn sie sollen in ihrer „heilen Welt" nicht gestört werden. Allen Vermeidungsängsten und Sorgen zu Trotz bricht der Tod immer wieder jäh in das Leben von Kindern ein: Vater oder Mutter sterben, ein Bruder verunglückt, das Kind selbst wird zum Opfer einer unheilbaren Krankheit. Erst seit etwa fünf Jahren nimmt man diese gefährdete Welt von Kindern ernst und stellt die Erwachsenenängste zurück. M. Leist, seit Jahren durch ihre Publikationen zu „Neuen Wegen der religiösen Erziehung" (1967) und der „geschlechtlichen Erziehung" (1968) bekannt, greift endlich dieses wichtige Thema auf. Sie verfaßt nicht nur – wie die Titelseite sagt – ein „beratendes Sachbuch für Eltern und Erzieher"; sie hilft dem Erwachsenen, der von der Wirklichkeit Tod sich bedroht sieht, seine Situation als erzieherische Aufgabe zu realisieren. Die Autorin verarbeitet nicht nur die bereits vorliegenden Forschungen; sie scheint auch ihre eigenen Lebenserfahrungen einzubringen. Sie bleibt nicht bei psychologisch begründetem Rat stehen, sondern greift auch jene letzten Fragen nach dem „Warum" des Todes auf und versucht sie vom christlichen Glauben her zu beantworten. Ein Buch, das mit der Ermutigung zur Hoffnung schließt, daß „Tränen immer wieder getrocknet werden". Das Buch kann dem Erwachsenen eine Hilfe sein, der sich aktuell in der Situation der Todesbedrohung befindet. Es wird ebenso jedem Erwachsenen als Erzieher und als Menschen nicht nur pädagogische Orientierungen geben können. Daß es sich auch so aktuellen Problemen wie dem „Rooming in", also dem Problem „Mutter und Kind im Krankenhaus" (121) und einer „klinischen Seelsorge für das Kind" (131) zuwendet, empfiehlt es ebenso wie die dem Leser dienenden Begriffserklärungen (189–192). *R. Bleistein SJ*

Herzog-Dürck, Johanna: *Leiden, Traum und Befreiung.* Vom Erlernen des Menschseins. Erfahrungen aus der Personalen Psychotherapie. 144 S. (Herderbücherei Bd. 735). Freiburg: Herder 1979. Kart. 5,90.

In neun Kapiteln berichtet die Verfasserin von ihrer langjährigen Erfahrung als Psychotherapeutin und Lehrtherapeutin. Im Mittelpunkt ihres Behandlungsansatzes steht nicht das Symptom, auch nicht der Trieb und sein Konflikt, sondern der Mensch als Person und die Person-Werdung. Wenn sie über Glauben, Hoffen, Lieben spricht, dann handelt es sich nicht um interessante Reflexionen eines Psychotherapeuten über theologische Sujets, sondern um Grundvollzüge menschlicher Person. Ihr Gelingen entscheidet über Wohl und Wehe, Gesundheit und Krankheit eines Menschen als Ganzheit, d. h. jenseits aller Aufspaltung in somatisch, psychisch und geistig. Und zugleich geht es um die Grundlagen jenes theologischen Glaubens, der sich in Bekenntnis und religiösem Verhalten äußern soll, in den man eigentlich nur hineinwachsen kann, wenn diese anthropologisch-ganzheitliche Basis „stimmt".

Die einzelnen Kapitel sind ursprünglich getrennt in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden veröffentlicht worden. Es ist zu begrüßen, daß sie nun gesammelt vorliegen. Obwohl manche davon bereits vor mehr als 25 Jahren entstanden sind, haben sie nichts an Aktualität verloren. Im Gegenteil. Mir scheint, daß sie Fragen behandeln, die gerade jetzt verstärkt in das Bewußtsein der psychologisch Arbeitenden treten. Wer sich dem geistigen Anspruch der Sprache, die in diesem Bändchen gesprochen wird, stellt, kann viel für seine eigene Arbeit mit Menschen profitieren. Und jene, die über den Glauben theologisch reflektieren, könnten in den Ausführungen der Verfasserin die Ansätze „natürlicher" Glaubenserfahrung finden, deren der theologische Glaube bedarf, soll er sich nicht in Rationalismus verflüchtigen. Ob die Zeit für eine Begegnung von Theologie und Psychologie schon reif ist?

*N. Mulde SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Die Beziehung zwischen der theologischen Wissenschaft und dem kirchlichen Lehramt ist in vielfacher Hinsicht gestört, was nicht nur im Fall Küng sichtbar wurde. Hans Schilling, Professor für Pastoraltheologie an der Universität München, setzt sich für einen Kommunikationsstil ein, der nicht mehr von Provokation und Sanktion geprägt ist, sondern von der Fähigkeit, Konflikte partnerschaftlich, kooperativ und konstruktiv auszutragen.

Medard Kehl stellt die wichtigsten theologischen Diskussions- und Angriffspunkte dar, um die es in der Auseinandersetzung um den Entzug der Lehrerlaubnis von Prof. Küng geht. Im folgenden Heft wird er sich mit der Frage befassen, ob aufgrund dieser Punkte die Entscheidung des Lehramts gerechtfertigt war oder nicht. M. Kehl lehrt Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt.

Die soziale Marktwirtschaft, die Sozialpolitik und das Sozialrecht sollen in unserer Gesellschaft Wohlstand, Freiheit, Gleichheit, soziale Sicherheit und Hilfe gegen Not gewährleisten. Hans F. Zacher, Professor für Politik und öffentliches Recht an der Universität München, untersucht das gegenwärtige Verhältnis dieser drei Phänomene unserer Politik und legt dar, auf welchen Wegen sie diese Ziele erreichen.

Die Prinzipien der Presse- und Informationspolitik der Sowjetunion wurden nicht erst von Lenin und Stalin festgelegt. Zahlreiche Vorbilder und Ansätze sind bereits unter der Zarenherrschaft zu finden. Paul Roth, Professor für Publizistik und Politikwissenschaft an der Hochschule der Bundeswehr, München, zeigt diese Zusammenhänge auf.

Im Brennpunkt der Auseinandersetzungen um die Aussperrung steht die Definition der Kampfparität zwischen Gewerkschaften und Arbeitgebern. Friedhelm Hengsbach, Dozent für Sozialwissenschaften an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, erörtert die verschiedenen Aspekte dieser Parität, die auch für die Beurteilung der Zulässigkeit der Aussperrung maßgebend sind.

Der im Märzheft erschienene Aufsatz von F. G. Friedmann ist ein Vorabdruck aus der Festschrift, die unter dem Titel „Kommunikation im Wandel der Gesellschaft" zum 60. Geburtstag von Otto B. Roegele im Sommer dieses Jahres im Droste-Verlag Düsseldorf erscheinen wird.

# Abgrenzung oder Weltoffenheit?

Im 19. Jahrhundert antworteten die Katholiken auf die Herausforderungen der Moderne mit einer Art Abgrenzungsstrategie. Im Gegenzug gegen die Säkularisierung aller Lebensbereiche und die meist kirchenfeindliche Politik der Staaten sonderten sie sich von den geistigen und politischen Bewegungen der modernen Welt ab. Die Welt galt gleichsam als das „Draußen", als der Gegner, gegen den man sich wehren und vor dessen Infiltrationen man sich schützen mußte. Das Ideal hieß Einheit und Geschlossenheit. Konflikte, kritische Äußerungen, abweichende Meinungen galten als verderblich, als Anpassung an eine gottlose Welt.

Im Blick auf Politik und Gesellschaft führte diese Einstellung folgerichtig zum „Integralismus", der die Antwort auf alle Fragen des privaten und öffentlichen Lebens allein aus dem Glauben entnehmen wollte. Der Integralismus sprach den verschiedenen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens jede Eigenständigkeit ab, forderte also eine direkte Zuständigkeit der Kirche für die gesamte Wirklichkeit. Das Ziel war eine Gesellschaft, die sich in allen Punkten nach den Lehren des Christentums richtet und diese mit den Mitteln des Staats durchsetzt.

Damals – etwa in den Auseinandersetzungen um den „Modernismus" zu Anfang dieses Jahrhunderts – war der Integralismus „konservativ", mißtrauisch gegen alle Neuerungen und für die Erhaltung des Überkommenen, in Frankreich auch antirepublikanisch und monarchisch. Seine Grundforderung, daß ein einziges Prinzip die ganze Wirklichkeit beherrschen muß, kann sich jedoch auch auf „progressive" Inhalte richten: auf Demokratie, revolutionäre Veränderung, Sozialismus. Der totalitäre Grundzug jedes Integralismus ist beiden Formen gemeinsam: Sie dulden keine Meinungen, die für andere Modelle des Zusammenlebens eintreten, und vor allem lehnen sie jeden Pluralismus im Sinn einer Vielfalt von Denk- und Verhaltensweisen ab. Der eigentliche Widerpart des integralistischen Denkens ist also der weltanschaulich neutrale, pluralistische Staat, der keine religiös-politische Einheit durchzusetzen sucht, sondern lediglich die Voraussetzungen schaffen und bewahren will, daß Menschen und Gruppen verschiedenster Meinung in Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit zusammenleben können.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat von jedem Integralismus Abschied genommen. Es wollte die Distanz der Kirche zur modernen Welt überwinden. Es sah Kirche und Welt nicht als feindliche Mächte, die gegeneinander um die Alleinzuständigkeit zu kämpfen hätten, sondern als eigenständige Größen, die

sich im Menschen und in der Sorge um die grundlegenden Werte des menschlichen Daseins treffen. Nicht mehr Abwehr und Verteidigung war nun das Stichwort, sondern Dialog, Offenheit und Auseinandersetzung. Das Konzil forderte keine durchgehende Herrschaft christlicher Prinzipien, sondern betonte die relative Eigenständigkeit der innerweltlichen Ordnung und ihrer Sachbereiche. Es sprach ausdrücklich davon, daß unter den Katholiken Meinungsverschiedenheiten nicht nur möglich, sondern legitim sind, und ermahnte alle, die eigene Meinung nicht absolut zu setzen, sondern in einem offenen Dialog „sich gegenseitig zur Klärung der Fragen zu helfen zu suchen".

Ein Integralismus ist mit diesen Aussagen unvereinbar. In unserer säkularisierten Welt hätte er ohnedies keine Aussicht auf Erfolg. So taucht diese zu Beginn unseres Jahrhunderts so mächtige These höchstens noch in theoretischen Entwürfen auf, aber nicht mehr als politisches Programm – es sei denn in ihrer „progressiven" Form; ob mit mehr Erfolg als das „konservative" Gegenbild, wird sich zeigen.

Doch ist das Geschlossenheitsideal des 19. Jahrhunderts noch lange nicht verschwunden. Es hat zwar seine gesellschaftlichen und politischen Forderungen zurückgenommen. Doch scheint der Ruf nach Einheit und straffer Führung im Binnenraum der Kirche stärker zu werden. Viele erhoffen sich dadurch eine Festigung des Selbstbewußtseins der Katholiken und eine größere Sicherheit im Bekenntnis ihres Glaubens. Sie fürchten, die vom Konzil proklamierte Dialogbereitschaft führe letztlich zu einer Auflösung der Kirche in die Welt und nivelliere den christlichen Glauben zu einem bloßen Humanismus neben anderen Humanismen. Sie meinen, die Kirche könne nur überleben, wenn sie sich in ihrer wachsenden Minderheitensituation auf sich selbst zurückzieht, sich von der Welt abgrenzt und zuerst für Einheit in den eigenen Reihen kämpft.

Jeder Versuch dieser Art muß jedoch fehlschlagen. Eine soziale Geschlossenheit der Katholiken ist in unserer Gesellschaft nicht mehr möglich. Sie können nicht von der Welt abgeschirmt werden. Sie begegnen ständig den Bewegungen und Triebkräften unserer Zeit, werden von ihnen beeinflußt und müssen sich mit ihnen auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzung gehört zum Wesen der Kirche. Sie soll allen Menschen das Wort Gottes verkündigen und soll in dieser Welt Zeugnis dafür geben, daß Gott allen Menschen sein Heil anbietet. Zöge sich die Kirche von der Welt zurück, dann schrumpfte sie zu einer kleinen Gruppe zusammen, die keine missionarische Kraft mehr ausstrahlt. Ihren Auftrag kann sie nur erfüllen, wenn sie – bei aller Sorge um die eigene Identität – den Menschen dort begegnet, wo sie wirklich leben, und wenn sie sich den Erfahrungen, Fragen und Problemen unserer Zeit in aller Offenheit stellt.

*Wolfgang Seibel SJ*

*Karl Rahner SJ*

# Theologie und Lehramt

Trotz allem, was in den herkömmlichen Fundamentaltheologien und Ekklesiologien schon gesagt wird, und trotz vieler Erklärungen des kirchlichen Lehramts vom 19. Jahrhundert an bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (und auch schon jetzt bei Johannes Paul II.) ist das genauere Verhältnis zwischen dem römischen kirchlichen Lehramt und den Theologen immer noch sehr dunkel. Es ist gewiß nicht damit zu rechnen, daß dieses Verhältnis so weit geklärt werden könnte, daß Konflikte zwischen beiden Größen von vornherein ausgeschlossen wären, wenn nur die Regeln dieses Verhältnisses als völlig durchsichtige und leicht anwendbare eingehalten würden. Ein solcher von vornherein gegebener und ungetrübter Frieden kann auch durch noch so richtige Normen und Prinzipien nicht erzielt werden. Es sind auf beiden Seiten endliche Menschen mit einer gegenseitigen Inkommensurabilität des Denkens und Wollens, die auch durch guten Willen, christliche Tugend und den Beistand des Heiligen Geistes nicht aufgehoben wird. Aber man darf doch der Meinung sein, daß gewisse Prinzipien deutlicher als bisher herausgearbeitet werden können, die zu mehr Frieden und Eintracht beitragen können.

Das römische Lehramt setzt stillschweigend oder ausdrücklich voraus, daß seine Erklärungen bei ein wenig theologischer Bildung und bei gutem Willen des Hörers ohne weiteres verständlich seien, und zwar hinsichtlich des Sinns und der Grenzen einer solchen Erklärung wie auch hinsichtlich des Grades der Verpflichtung, die das Lehramt selber seiner Erklärung zuerkennt, daß ferner durchaus klar sei, daß das Lehramt den Theologen gegenüber das letzte Wort habe, das von den Theologen in seiner (relativen) Verbindlichkeit einfach zu respektieren sei. Meist schwingt bei solchen Erklärungen mehr oder weniger deutlich die Meinung mit, die Aufgabe der Theologen sei es eigentlich nur, diese Erklärungen des Lehramts zu verteidigen (durch den Nachweis ihrer Herkunft aus den letzten Offenbarungsquellen) und zu erklären, soweit dies noch für eine bestimmte geistesgeschichtliche und gesellschaftliche Situation notwendig sei.

Die Theologen hinwiederum bemerken bei solchen Erklärungen des Lehramts, daß diese (bei allem zugegebenen Beistand des Geistes der Kirche) auch von Theologen in theologischer Arbeit verfaßt seien. Sie trügen darum die geschichtliche menschliche Bedingtheit ihrer konkreten Verfasser an sich und zwar oft sehr deutlich; auch solche Erklärungen müßten nochmals in einem vielleicht sehr komplizierten Auslegungsverfahren hinterfragt werden, weil sie gar nicht so

„klar" seien wie die Verfasser von ihrem unreflektierten Verstehenshorizont aus meinen; durch eine solche gar nicht vermeidbare, wenn auch römischen Theologen oft unangenehme Interpretation entstünden dann neue Formulierungen, die ebenso richtig seien wie die bisherigen, aber vielleicht in Rom auf wenig Verständnis stoßen. Die Theologen betonen, es sei gar nicht wahr, daß ihre Arbeit bei den kirchenamtlichen Erklärungen anfange und ende; in tausend Fällen seien die kirchenamtlichen Erklärungen das Ergebnis theologischer Arbeit, die nicht von vornherein schon amtlich gesteuert worden ist; die Theologie könne und müsse durchaus vieles fragen, was nicht von vornherein schon durch amtliche Erklärungen abgedeckt sei, und solche kirchenamtlich nicht abgesegnete Theologie könne für die Anerkennung des christlichen Glaubens in der Welt und für das praktische Leben von größter Bedeutung sein. Die Theologen erklären, daß sie für diese Arbeit einen Raum der Freiheit und des nicht von vornherein kontrollierten Forschens nötig haben; man könne solche Arbeit nicht tun, wenn man von vornherein und immer dem Risiko des Irrtums ausweiche, wenn man die Theologie uniformieren wolle und einen legitimen Pluralismus als unmöglich oder gefährlich unterdrücke.

Diese Forderungen des Lehramts und der Theologen brauchen sich nicht zu widersprechen. Das Mißliche ist nur, daß eine praktische Vereinbarkeit dieser Forderungen nicht leicht einzusehen und durchzuführen ist und daß jede der beiden „Parteien" die Forderungen der anderen „Partei" meist nur in einem leise vorgetragenen Nebensatz zuzugestehen pflegt, im übrigen aber lautstark die eigenen Maximen vertritt, als ob es in der Praxis doch nur auf sie allein ankomme.

Wir versuchen ein wenig weiterzukommen, indem wir zu formulieren versuchen, was die eine Seite der anderen ausdrücklicher als üblich zugestehen und auch in der Praxis verwirklichen müßte.

## I. Selbstverständnis und Praxis des Lehramts

Die Vertreter des Lehramts müßten im Namen dieses Lehramts ausdrücklich sagen und praktizieren: Auch wir sind Menschen, wenn wir unsere Entscheidungen treffen, Menschen, die nicht voreilig und voller Vorurteile sein dürfen, aber es unvermeidlich sind. Wenn wir einmal davon absehen, daß letztverbindliche Entscheidungen des Papstes und eines Konzils durch den Geist der Kirche vor Irrtum bewahrt werden, so können wir – und auch der Papst – bei unseren Entscheidungen irren und haben es schon oft bis in unsere Tage getan. Das ist eine Selbstverständlichkeit, die die Berechtigung und die Notwendigkeit der Funktion eines Lehramts nicht aufhebt. Es ist unsere Pflicht, unter diesem Risiko zu arbeiten, weil wir auch dann noch eine Aufgabe und Funktion haben, wenn die

Voraussetzungen und Bedingungen letztverbindlicher Entscheidungen nicht gegeben sind, genauso wie ein Arzt nicht bloß dann Diagnosen stellen kann, wenn er sie mit einer absoluten Sicherheit erbringen kann. Ihr Theologen habt auch nicht das Recht, hochmütig von vornherein zu unterstellen, daß unsere Entscheidungen schon darum falsch sind, weil sie den Meinungen widersprechen, die ihr oder ein guter Teil von euch bisher vertreten habt.

Aber umgekehrt liegt bei uns eine Aufgabe, um die wir uns bisher im großen und ganzen gedrückt haben. Wir sollten nämlich den nicht-absoluten Verbindlichkeitsgrad einer solchen Erklärung in ihrem Text ausdrücklich anmelden. Ihr Theologen müßt verstehen, daß wir das bisher nicht genügend getan haben und so den Anschein erweckten, alles, was wir sagen, habe eine Letztverbindlichkeit fern aller Irrtumsmöglichkeit. Zwar wird in jeder Ekklesiologie mit unserer stillschweigenden Billigung das Gegenteil gesagt. Aber meistens nur da, und das bleibt im Bewußtsein und dem Gewissen der Gläubigen oft unwirksam. Was die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Königsteiner Erklärung im Jahr 1968 diesbezüglich gesagt hat, fand leider wenig Aufmerksamkeit und Nachahmung. So erwecken amtliche Erklärungen von uns nur zu leicht den Eindruck, es könne aus Glaubensgründen nicht der leiseste Zweifel an der Wahrheit unserer Erklärung möglich sein und geduldet werden. Hier sollten wir unsere Praxis ändern und nicht nur eine wahre Verbindlichkeit (verschiedenen Grades natürlich) feststellen, sondern auch den genaueren Grad und die Relativität dieser Verbindlichkeit. Vor einigen Jahrzehnten hat das Lehramt auch geboten, im theologischen Unterricht bei euren Thesen die theologische Qualifikation ausdrücklich anzumerken. Warum sollten wir nicht ähnliches tun, wenn wir lehramtliche Erklärungen erlassen?

Ihr Theologen müßtet aber auch mithelfen, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß wir in Zukunft anders vorgehen können. Wenn nämlich ihr oder die anderen Gläubigen in Theorie und Praxis einfach voraussetzt, daß eine nicht-definitorische, bloß authentische Erklärung im Grund keine ernsthafte Bedeutung habe, sondern ihr sie milde lächelnd ad acta legt, dann dürft ihr euch nicht wundern, daß wir bei unseren Erklärungen so tun, als ob sie irreformabel seien. Ihr müßt also zur Schaffung eines geistigen Klimas mitwirken, in dem authentische, wenn auch nicht letztverbindliche Erklärungen wirklich eine Bedeutung in der Kirche haben.

## Reaktionen der Theologen auf Maßnahmen des Lehramts

Hier ist natürlich ein Gebiet für verschiedene, sehr unterschiedliche Verhaltensweisen, die vom Konzil („Lumen gentium") nicht gut und ehrlich genug beschrieben worden sind, die auch durch allgemeine Regeln nicht genau festgelegt werden

können. Wann soll ein Theologe gegen eine solche ja nicht irreformable Erklärung rasch und ausdrücklich, gewissermaßen frontal Einspruch erheben? Wann und wie könnte es zum Beruf eines Theologen gehören, umgekehrt (wofür eigentlich eine Präsumption besteht) eine römische Erklärung ausdrücklich zu begründen und zu verteidigen? Wo könnte ein „Silentium obsequiosum", ein gehorsames Schweigen, am Platz sein? Wo und wann wäre es am Platz, eine römische Erklärung mit der gebührenden Sorgfalt zu untersuchen, zu würdigen, darin zu unterscheiden und auf diese Weise Korrekturen oder mögliche Interpretationen anzumelden, die wir in Rom nicht ausdrücklich gesehen haben? Wo wäre es angezeigt, die Thematik einer solchen römischen Erklärung in einen bisher von uns nicht reflektierten größeren Erkenntnishorizont zu stellen und zu kurzsichtige Perspektiven grundsätzlich zu überholen, so daß wir, die wir ja auch lernen wollen, verstehen können, daß das von uns eigentlich Gemeinte auch dann bleibt, wenn man den unmittelbaren Wortlaut der Erklärung fallenläßt?

Mit solchen Differenzierungen wollen wir ehrlich und unbefangen rechnen und es nicht von vornherein denen übelnehmen, die unseren vorläufigen Entscheidungen nicht restlos zustimmen. Es kann durchaus wünschenswert sein, daß eine Periode eines „Silentium obsequiosum" nicht zu lange dauert, bis man zu einer ausdrücklichen Revisionsforderung kommt. (Der jetzige Papst spricht unbefangen vom Jahwisten, während wir vor siebzig Jahren mit einem katholischen Exegeten nicht gerade glimpflich umgegangen wären, der dies zu sagen gewagt hätte.) Im konkreten Fall gibt es jedoch keine Regeln allgemeiner und doch leicht handhabbarer Art, um zu beurteilen, ob eine Reaktion sachgemäß und mit genügendem Respekt vor dem kirchlichen Lehramt geschieht; bei einem solchen Urteil könnt ihr und können wir irren, zumal ein solches Urteil auch eine geistige Ermessensfrage ist. Wir dürfen nicht davon ausgehen, daß unsere Reaktionen auf eure Stellungnahmen entweder über jeden denkbaren Zweifel richtig sein müssen oder einfach nicht getroffen werden können. Alle müssen nüchtern damit rechnen, daß in solchen Fällen auch Irrtum und Ungerechtigkeit passieren.

Wenn wir das nüchtern sehen und zugeben, dann bedeutet das keinen Freibrief, die Sünden des Hochmuts, der Voreiligkeit und Selbstgerechtigkeit zu begehen, sondern eine Mahnung zur schrecklich schweren Aufgabe, zugleich mutig unsere Aufgabe wahrzunehmen und dabei selbstkritisch mit Mißgriffen bei uns zu rechnen. Ihr aber müßt als Christen, die ihr sein wollt, mit Geduld die Last tragen, die euch so vielleicht auferlegt wird, ohne daß dies sachgerecht und notwendig wäre. Abgesetzt oder indiziert werden ist gewiß nicht schön, und ihr könnt euch dagegen mit allen legitimen Mitteln wehren, auch kämpfen, daß euch diese legitimen Mittel nicht vorenthalten werden. Aber wenn nichts zu wollen ist, sind auch Amtsentfernung und ähnliche Maßnahmen ein christliches Schicksal, genauso wie wenn einen eine politische Behörde oder Krebskrankheit niederstreckt. Es ist nun einmal so, daß in der Welt und in der Geschichte nicht einfach

alles reibungslos verläuft, wenn mehrere Subjekte und Instanzen ihren Aufgaben nachkommen und ihre Rechte wahrnehmen.

Ihr solltet nicht von vornherein und im allgemeinen das Recht des päpstlichen oder bischöflichen Amts bestreiten, administrative Maßnahmen als Konsequenzen zu lehramtlichen Entscheidungen zu treffen. Wenn zum Beispiel ein Theologieprofessor im Auftrag des Bischofs Priesteramtskandidaten unterrichtet, dann kann und muß (unter Umständen) der Bischof diesen Auftrag zurücknehmen, wenn er zu dem Urteil kommt, daß dieser Auftrag nicht in Übereinstimmung mit dem Glaubensbewußtsein der Kirche ausgeübt wird, für das Papst und Bischöfe authentischere Sprecher sind als beliebige andere Leute. Natürlich sollten wir Amtsträger bei solchen Maßnahmen mit aller Vorsicht und Fairneß vorgehen. Wer wollte von uns im Ernst behaupten, daß dies immer geschehen sei? Aber es gibt in der Welt Entscheidungen, die nun einmal zu gelten haben, auch wenn man weiß, daß sie gegen Wahrheit und Gerechtigkeit verstoßen können.

## Letztverbindliche Entscheidungen

Wir kommen zu jenen Fällen, bei denen eine konziliare oder päpstliche Letztentscheidung (für diese Welt) vorliegt. Wir vom Amt wollen hier und jetzt nicht vom Wesen der eschatologischen Kirche her begründen, daß es solche letztverbindlichen, in menschliche Worte gefaßten Glaubenssätze in der Kirche geben muß und nicht nur ein letztlich ungreifbares Stehen in der Wahrheit. Wir wollen nur einige praktischere Maximen formulieren, die sich halb an uns selbst, halb an euch richten. Wenn es solche Definitionen gibt, dann ist zunächst selbstverständlich, daß das Lehramt Theologen nicht dulden kann, die öffentlich in einem direkten Affront solche Wahrheiten des göttlichen und katholischen Glaubens verwerfen. Wie immer es auch mit der privaten Gläubigkeit des einzelnen Christen bestellt sein mag, der einzelne Dogmen der Kirche für sich in einer absoluten Entscheidung verwirft, es ist klar, daß keiner als kirchlicher Theologe fungieren und gleichzeitig Dogmen der Kirche öffentlich verwerfen kann. Wo dies der Fall ist, muß das kirchliche Lehramt eingreifen und diesen Widerspruch amtlich feststellen, und es hat das grundsätzliche Recht, administrative Konsequenzen aus dieser Feststellung zu ziehen.

Aber es sind auch andere Fälle denkbar und konkret möglich, in denen ein Theologe bestreitet, daß seine Positionen mit dem kirchlichen Dogma unvereinbar seien, dies aber doch die Überzeugung des Lehramts ist. In einem solchen Fall kann natürlich dieser Theologe aufgefordert werden, seine ausdrückliche Zustimmung zum definierten Dogma und zu dessen Normativität für seine eigene Theologie zu erklären.

Wenn wir ihn darüber hinaus auffordern, seine eigenen Positionen zurückzunehmen („laudabiliter se subiecit"), dann wird die Sache natürlich kompliziert, wie wir deutlicher als bisher eingestehen sollten. Was heißt in diesem Fall eine Zurücknahme solcher Positionen? Heißt dies, daß der betreffende Theologe gegen seine bisherige Überzeugung zur Erkenntnis gekommen sei, seine Positionen seien mit dem Dogma unvereinbar, obwohl er bisher das Gegenteil meinte? Woher und in welcher Zeitspanne muß er zu dieser neuen Überzeugung kommen? Woher haben wir im Amt das Recht, eine solche Erklärung zu fordern, wo doch selbstverständlich die Möglichkeit besteht, daß wir uns bei der Feststellung einer solchen Unvereinbarkeit irren, da diese Feststellung ja nicht zum Inhalt des geoffenbarten Glaubens gehört? Darf ein in dieser Frage Gemaßregelter sagen, er bejahe das betreffende Dogma, akzeptiere auch die kirchliche Legitimität seiner Formulierungen, nehme die damit gegebene Sprachregelung (die ja bei einem Dogma gegeben und nicht einfachhin mit seinem Inhalt identisch ist) für seine eigene Theologie als normativ an, behalte sich aber darüber hinaus seine theologische Meinungsfreiheit vor, auch wenn sie von den römischen Instanzen in der betreffenden Frage nicht sehr gern gesehen wird? Über all diese Dinge haben wir hier in Rom noch nicht genügend nachgedacht und sind darum in Versuchung, euch einfach in einem altmodisch feudalistischen Stil von früher zu behandeln, und wir haben uns nicht genügend genau überlegt, was wir im Ernst auch bei eigentlichen Glaubensfragen von euch verlangen können und was nicht.

Wir in Rom können ja die Gedanken eines Theologen nicht genau nachprüfen, können nicht feststellen, ob in dem konkreten Bewußtseinskomplex, durch den hindurch er zu glauben bereit ist, der aber unvermeidlich ein Amalgam aus dogmatisch richtigen Sätzen und deren notwendig subjektivem Verständnis ist, die dogmatisch verpflichtende Inhaltlichkeit wirklich vorhanden ist und nicht schließlich doch, ohne nachgewiesen werden zu können, durch eigenmächtige Interpretationen sachlich wieder aufgehoben wird. Die Kirche hat überdies in vielen anderen Belangen schon gelernt, zwischen einer öffentlichen und einer privaten Dimension beim einzelnen zu unterscheiden und sich von Grenzüberschreitungen in die private Sphäre zu hüten. Das alles müßten wir in Rom genauer bedenken und Konsequenzen ziehen hinsichtlich dessen, was wir von einem zensurierten Theologen fair und ehrlich verlangen können. In dieser Hinsicht sollten wir bessere Formeln finden; sie sollten nicht mehr wie die Unterwerfungsformeln aus einer feudalistischen Zeit klingen. Wenn in dieser Hinsicht einige grundsätzliche Regelungen ausgearbeitet wären, so bräuchte in einem konkreten Fall ein Theologe nur zu erklären, er akzeptiere diese allgemeinen Regeln als auf seinen Fall anzuwendende. Das wäre genug.

Selbst wenn nicht zu erwarten ist, daß noch anhängige Streitfragen in der Theologie in absehbarer Zeit durch eigentliche Definitionen entschieden werden, auch wenn Einverständnis besteht, daß schon ergangene Definitionen eine blei-

bende, indiskutable Verpflichtung für eure theologische Weiterarbeit bedeuten, auch wenn klar ist, daß frühere Definitionen nicht durch ein Stillschweigen auf eurer Seite ad acta gelegt werden können, so müssen wir doch zugestehen, daß solche Definitionen nicht einfach bloß Ausgangs- und Endpunkt eurer Arbeit sein können, sondern durchaus „hinterfragt" werden können und müssen; denn ihr Sinn, ihre Abgrenzung von mittradierten, aber mit ihnen nicht identischen Interpretationen, ihr Verständnis im Zusammenhang des ganzen Glaubens und innerhalb neuer geistesgeschichtlicher Situationen muß gar nicht so klar und eindeutig sein, wie es die heutige Verkündigung erfordert. Es ist gewiß oft so, daß wir in Rom mit seinem klerikalen Milieu gar nicht merken, wie notwendig solche Interpretationen sind, ohne die man, wenigstens außerhalb Roms, die christliche Botschaft nicht überzeugend verkündigen kann.

## Neuinterpretation der Dogmen

Darum kann es durchaus vorkommen, ja sogar ein Kriterium von Gesundheit und Lebenskraft sein, wenn Konflikte entstehen zwischen einer Theologie, die wir hier in Rom traditionell gewohnt sind, und der Theologie, die ihr das Dogma interpretierend betreiben müßt. Bei solchen Versuchen und bei deren Beurteilung durch uns kann es zu Meinungsverschiedenheiten, Konflikten und auch zu Irrtümern und Fehlgriffen auf beiden Seiten kommen. Dann gilt (vorausgesetzt, daß ein Theologe nicht frontal ein Dogma leugnet) auch bei Interpretationen des Dogmas all das, was für nicht-definitorische Erklärungen des Lehramts gilt, weil der Konflikt nicht besteht zwischen dem Dogma und seiner Leugnung, sondern zwischen unserer und eurer Interpretation, bei der beide Seiten nicht unfehlbar sind.

Dabei sollten wir in Rom uns deutlicher zu Bewußtsein bringen, daß eine solche interpretierende Arbeit heute sogar in einem viel größeren Umfang erforderlich wäre, als ihr faktisch leistet und als unserer theologischen Bequemlichkeit lieb ist. Wenn heute Grunddogmen des Christentums glaubwürdig auch in einem nicht traditionell christlichen Milieu verkündigt werden sollen, dann verlangt dies in einem viel ausgedehnteren und intensiveren Maß eine Neuinterpretation des Dogmas, als es eure Theologie schon leistet. Was soll sich ein Durchschnittschrist unter drei Personen in Gott vorstellen? Ich fürchte, er stellt sich eine Häresie als Glaubenssatz vor. Wenn es eine Dogmengeschichte gibt und diese eben noch nicht zu Ende ist, steht es nun einmal nicht fest, daß die traditionellen Formulierungen der klassischen Christologie schlechthin unüberholbar wären und das damit Gemeinte nicht auch anders ausgesagt werden könnte.

Ihr habt gewiß nicht in allen Punkten denkerisch eingeholt, was mit einer evolutiven Weltkonzeption, mit einer universalen Heilsgeschichte, mit einer

positiven Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen, mit einer positiven Interpretation der Spaltungen in der Christenheit, mit der heutigen säkularen Welt und vielem anderen als eure Aufgabe gegeben ist. Das Problem eines Pluralismus in der Theologie, der kontinental verschiedenen Theologien von Afrika, Lateinamerika, Ostasien kommt noch hinzu. Damit sind Aufgaben gegeben, die euch klein und bescheiden machen müßten und uns höchstens Wohlwollen euch gegenüber gebieten. Wir sollten eher beunruhigt sein, wenn wir von eurer Theologie nicht beunruhigt werden, wenn das Dogma mehr als sakrosankte Unberührbarkeit denn als lebendige Kraft erscheint.

Auch mit einer Definition ist die Geschichte der Wahrheit nicht zu Ende. Wir sind in Rom nicht bloß zum Erlaß von Verurteilungen berufen, sondern müssen dabei unvermeidlich positive Aussagen machen, also auch theologische Arbeit im engeren Sinn leisten. Der Papst kann nicht immer seine Enzykliken allein verfassen, sollte es im allgemeinen auch nicht (Bellarmin hat schon den Papst davor gewarnt, durch private Theologie seine Entscheidungen vorbereiten zu wollen). Dabei sind wir in Rom vielmehr auf eure Mitarbeit angewiesen. Warum führt die Internationale Theologenkommission ein so kümmerliches Dasein neben der Glaubenskongregation, deren Chef sich schon ausdrücklich geweigert hat, diesen internationalen Theologenkreis zur Beratung heranzuziehen? Die Theologen, die der Glaubenskongregation angehören, müßten einen internationalen Ruf haben, und es müßte bekannt sein, welche von ihnen bei einer bestimmten Entscheidung mitgewirkt haben. Man kann doch hoffentlich in der Kirche soviel Mannesmut erwarten.

## Zum Verfahren der Glaubenskongregation

Selbstverständlich müßte die Glaubenskongregation einem vorgeladenen Theologen die Unterlagen seines Prozesses in allen dessen Phasen unterbreiten. Noch vor ein paar Jahren geschah es, daß ein dickes Dossier gegen einen Theologen wie ein Buch gedruckt wurde mit den verschiedensten brieflichen Denunziationen und diesem Theologen nicht gezeigt werden durfte. Erst jüngst wurde der „Relator pro autore", der in einem solchen Verfahren amtlich bestellte Verteidiger, dem Angeklagten gegenüber geheimgehalten; er durfte nicht einmal wissen, wer ihn verteidigen sollte. Solche Geheimnistuerei ist absurd. Sie muß beseitigt werden. In solchen Dingen verletzt die römische Behörde Menschenrechte, für die die Kirche einzutreten erklärt.

Ich halte es auch für altmodisch und sachfremd, daß die Glaubenskongregation ein Verfahren in zwei getrennten „Kammern" abwickelt: eine Streitfrage wird zuerst durch die „Consulta" der Theologen allein beraten und das Ergebnis kommt dann an (zehn) Kardinäle, die allein entscheiden. Natürlich leitet sich letztlich die Autorität des Lehramts nicht vom Gewicht der theologischen Argu-

mente und dem Scharfsinn der Theologen ab, auch wenn das Lehramt die Verpflichtung hat, sich dieser Mittel mit höchster Energie zu bedienen. Aber damit ist doch nicht gegeben, daß die höhere „Kammer" der Kardinäle, die – salva omni reverentia – zum größeren Teil über ihren altgewohnten Schulsack hinaus nichts von Theologie verstehen, allein berät und entscheidet, was dann noch einmal der formalen Autorität des Papstes unterbreitet wird. Was würde es denn schaden, wenn Theologen und ein paar wirklich kompetente Kardinäle sich von vornherein zusammensetzten, auch wenn die Theologen dabei nur eine beratende Funktion haben? Und noch etwas: Solche Verfahren müßten rascher abgewickelt werden. Es dürfte einem Theologen nicht zugemutet werden, jahrelang zitternd zu warten, bis die römische Bürokratie zu einem Entschluß kommt. Vorsicht und genaue Prüfung rechtfertigen solche Verzögerungen nicht. Bei der internationalen Kurie einer Weltkirche, die doch Rom sein will, müßte es selbstverständlich möglich sein, daß das Kolloquium zwischen dem Theologen und der römischen Behörde in jeder international üblichen Weltsprache geführt wird.

## II. Selbstverständnis und Praxis der Theologie

Umgekehrt müßten die Theologen ungefähr folgendes erklären: Zunächst einmal sind wir keine Mafia, in der jeder im Namen *der* Theologie und *der* Theologen reden kann, und wir fühlen uns auch nicht verpflichtet, von vornherein überall dort im Namen der Wahrheit und der Freiheit der Theologie loszudonnern, wo ein einzelner Theologe mit Rom in Konflikt kommt. Wir haben durchaus das Recht und die Pflicht, uns gegen einen anderen Theologen ausdrücklich für Rom zu erklären, wenn wir von der Richtigkeit einer römischen Erklärung überzeugt sind. Kumpanei ist auch unter Theologen eine widerwärtige Sache. Muß man heute schon sagen, daß ein Theologe sich nichts vergibt, wenn er für eine römische Entscheidung einsteht?

*Kollektive Erklärungen* von Theologen sollten von den römischen Instanzen ernst genommen werden. Sie sollten sie nicht grundsätzlich unbeachtet lassen und nicht meinen, jeder Dialog mit den Theologen sei gegen das Wesen des römischen Lehramts, weil der „höchste Sitz" keiner richterlichen Instanz auf dieser Erde mehr untersteht, wie das Kirchenrecht sagt. Trotzdem sind solche Erklärungen eine fragwürdige Sache. Praxis in der Welt und Modernität sind noch keine Argumente durchschlagender Art für solche Kollektiverklärungen. Sie nutzen sich sehr rasch ab. Sie bleiben schnell in Allgemeinheiten stecken, die von niemandem bestritten werden; Gott und der Teufel stecken aber im Detail, über das solche Erklärungen oft billig hinweggehen. Besonders Rufe nach mehr Freiheit in der Theologie sind verdächtig und unwirksam, wenn nicht klarer gesagt wird, was damit gemeint ist und was nicht.

## Anerkennung des Lehramts

Das erste, was wir von unserer Seite als Theologen zu sagen haben, ist also die Anerkennung unserer Pflicht gegenüber dem römischen Lehramt. Selbstverständlich haben wir Theologen eine eigenständige Funktion und eine pastorale Verantwortung in der Kirche. Wir sind gewiß nicht bloß die Handlanger des Lehramts und der kirchlichen Behörden. Aber das Lehramt ist für uns Theologen eine verbindliche Größe, und wir versehen unsere Aufgabe innerhalb der hierarchischen, römisch-katholischen Kirche und deren Ordnungen. Diese Aufgabe reicht gewiß über die bloße apologetische und interpretierende Unterstützung des Lehramts hinaus, schon deshalb, weil die Entwicklung des Gesamtglaubensbewußtseins der Kirche nicht einfach adäquat vom Lehramt gesteuert werden kann. Aber diese Aufgabe kann nur in einem grundsätzlichen Einvernehmen mit dem kirchlichen Lehramt wahrgenommen werden.

Wir Theologen sollten bei den sich rasch ins Uferlose vermehrenden Erklärungen über das Verhältnis von Lehramt und Theologie nicht nur gerade noch in einem Satz dieses Lehramt formal anerkennen, um dann emphatisch und emotional lang und breit unsere Freiheit zu reklamieren; wir sollten auch etwas genauer von dieser Respektierung des Lehramts reden. Es ist grundsätzlich keine Anmaßung des Lehramts, wenn es uns zensuriert; so etwas ist auch nicht von vornherein und grundsätzlich eine Bedrohung der Freiheit unserer theologischen Forschung. So fließend und differenziert das Verhältnis zwischen Glaube und Glaubensverkündigung einerseits und wissenschaftlicher Theologie andererseits sein mag, eine Theologie, die zur Verkündigung und zum Glaubensvollzug in der Kirche keine Beziehung hätte, wäre keine christliche Theologie mehr, sondern höchstens profane Religionswissenschaft. Darum kann es auch keine eindeutig abgrenzbaren Bezirke und Methoden der wissenschaftlichen Theologie geben, die schlechterdings außerhalb der Kompetenz des Lehramts lägen.

Man hat schon betont, daß ein Unterschied obwalte zwischen Veröffentlichungen wissenschaftlicher Fachtheologie und Veröffentlichungen, die sich an ein breites Publikum wenden. Abgesehen davon, daß heute eine solche Unterscheidung schwer durchführbar ist, weil die Massenmedien alle über alles unterrichten, so hat sie doch einen Sinn und empfiehlt mit Recht eine größere Toleranz des Lehramts gegenüber der fachtheologischen Literatur, besonders wenn diese mit der zu wissenschaftlichen Forschungen gehörenden Vorläufigkeit und Bedingtheit denkt und schreibt. Aber solange Theologie nicht zu bloßer Religionswissenschaft degeneriert, sondern innerhalb des Glaubensbewußtseins der Kirche lebt und denkt, können auch wissenschaftliche theologische Veröffentlichungen und Zeitschriften die Aufsicht des Lehramts nicht grundsätzlich ablehnen.

Freilich ist nun an die Adresse dieses kirchlichen Lehramts zu sagen, daß uns Theologen in vieler Hinsicht nicht recht klar ist, was dieser Respekt des Lehr-

amts und unsere Normiertheit durch das Lehramt konkret abverlangt und was nicht. Daß diese Normiertheit Stufen und Grade verschiedener Art hat, ergibt sich schon aus der kirchenamtlichen Lehre, daß die Erklärungen des kirchlichen Lehramts nicht alle den gleichen Verbindlichkeitsgrad beanspruchen. Damit ist selbstverständlich auch eine Differenzierung in unserer Reaktion auf solche Erklärungen gegeben. Aber wie diese Differenziertheit konkret aussehen darf und wie nicht, darüber läßt uns Theologen das Lehramt doch sehr im unklaren bzw. stellt Normen auf, die in ihrer Undifferenziertheit entweder falsch sind oder uns nicht helfen.

## Wozu verpflichten lehramtliche Erklärungen?

Wenn zum Beispiel die Aussagen von „Lumen gentium" (Nr. 25) zu dieser Frage schlechthin gälten, wäre der weltweite Dissens der katholischen Moraltheologen gegen die Enzyklika „Humanae Vitae" ein massiver und globaler Verstoß gegen die Autorität des Lehramts. Das Lehramt nimmt diesen Verstoß aber hin und zeigt damit, daß die Norm von „Lumen gentium" (und viele andere ähnliche Erklärungen der letzten hundert Jahre) eine legitime Praxis des Verhältnisses zwischen Lehramt und Theologen nicht differenziert genug wiedergibt. Hätten die katholischen Exegeten solange zu den Erklärungen über ihre Probleme unter Pius X. schweigen dürfen, wie sie es respektvoll, aber zum Schaden der Glaubensfreudigkeit der Gebildeten getan haben? Was sollen heutige Moraltheologen machen bei römischen Erklärungen zur Sexualmoral, die sie für zu undifferenziert halten? Sollen sie schweigen oder sollen sie widersprechen, differenzierend interpretieren?

Wenn das Fehlen solcher genauerer Normen aus der Schwierigkeit der Frage erklärbar ist, dann müssen wir uns eben selber im Einzelfall mutig und vorsichtig einen Weg suchen. Wir dürfen nicht bloß vorsichtig sein, vielleicht sogar nur, damit wir nicht Gefahr laufen, unseren Posten zu verlieren. Wir müssen auch mit Mut etwas riskieren, das heißt damit rechnen, daß wir von Rom zensuriert werden.

Nur ist damit die Frage nicht einfach beantwortet. Setzen wir voraus, eine solche Zensurierung eines Theologen oder einer Theologengruppe werde zwar von den Zensurierten mit allem Respekt und aller Gelehrigkeit aufgenommen, es sei aber gar nicht ausgemacht, daß die traditionelle Theologie, die normale bisherige Meinung in der Kirche, auf die sich Rom beruft, unmittelbar mit einem eindeutigen Dogma identisch ist. Die formale Autorität des Lehramts ist in einem solchen Fall nicht irreformabel und hat sich, wie die Geschichte zeigt, schon oft geirrt. Setzen wir weiter voraus, die Sachargumente des Lehramts überzeugten den betreffenden Theologen trotz aufrichtiger Belehrbarkeit nicht und

es handle sich um eine nicht unwichtige Frage, die darum für diesen Theologen auch eine gewisse Pflicht impliziert, öffentlich für die Wahrheit einzutreten, und gleichzeitig natürlich auch das Interesse des Lehramts stärker hervorruft.

Was soll in einem solchen Fall geschehen? Genügt ein „Silentium obsequiosum"? Darf, muß der Theologe einen Widerspruch öffentlich anmelden? Wenn ja, wo bleibt dann die „aufrichtige Anhänglichkeit", die das Konzilsdekret von ihm verlangt? Wenn der Theologe dabei den inneren Respekt und die Unterordnung trotz des Widerspruchs in der Einzelfrage grundsätzlich bewahrt, wie läßt sich dies vom Lehramt feststellen? Darf und soll es sich mit dieser allgemeinen Haltung zufriedengeben und den Widerspruch im einzelnen gelassen hinnehmen? Wenn man sagt, in einem solchen Fall hätten die Theologen einfach zu schweigen, dann erhebt sich doch die gewichtige Frage, wie dann der für das Leben der Kirche und die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung notwendige Fortschritt der Erkenntnis zustande kommen könne, wo doch das Lehramt bei einer solchen Erklärung auch irren kann. Wenn zum Beispiel gegenüber den Bibeldekreten Pius' X. alle Theologen ihre „aufrichtige Anhänglichkeit" durch ein gehorsames Schweigen realisiert hätten, dann könnte der heutige Papst nicht unbefangen vom Jahwisten sprechen, und in keiner Einleitung in das Neue Testament dürfte stehen, daß das Lukasevangelium nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt worden sei.

Ich meine, der Theologe habe nach reiflicher Erwägung das Recht und manchmal die Pflicht, einer Erklärung des Lehramts zu widersprechen und seinen Widerspruch aufrechtzuerhalten. Das Lehramt kann diesen Widerspruch dulden und sich durch ihn veranlaßt sehen, seine eigene Sachargumentation zu verbessern, ohne die Freiheit eines Theologen aufzuheben. Es kann versuchen, Theologen zu gewinnen, die auf seiner Seite stehen; im übrigen aber soll es in solchen Fällen die Frage, auf welcher Seite die Wahrheit stehe, dem Fortgang der Kontroverse und der künftigen Glaubensgeschichte überlassen.

## Toleranz des Lehramts gegenüber der Theologie

Das Lehramt braucht sich das Recht, eine theologische Kontroverse mit einer Entscheidung zu beenden, gewiß nicht nehmen zu lassen. Aber dieses grundsätzliche Recht bedeutet nicht, daß das Lehramt jedwede Kontroverse beenden müsse, daß es dazu in jedem Fall sachlich in der Lage sei und daß eine nichtdefinitorische Entscheidung in jedem Fall eine Kontroverse so beende, daß eine weitergehende Diskussion überhaupt nicht mehr möglich wäre. Hier kann das Lehramt durch administrative Maßnahmen in Einzelfällen die Freiheit der Theologie unsachlich und ungerecht einengen. Solche Fälle kamen und kommen immer wieder vor. Ohne auch nur im entferntesten zu unterstellen, daß jed-

wede Maßnahme des Lehramts eo ipso eine illegitime Beschneidung der Freiheit der Theologen sei, muß ich doch sagen, daß die Zahl der Fälle von unberechtigter Freiheitsbegrenzung, die ich in meinem Leben bei anderen Theologen miterlebte, erheblich groß ist, zumal wenn man bedenkt, daß das Heilige Officium natürlich auch für Maßnahmen verantwortlich ist, die es bei Ordenstheologen durch deren Ordensobere durchführen läßt.

Die Toleranz gegenüber Meinungsäußerungen von Theologen, die nicht-definitorischen Erklärungen des Lehramts widersprechen, wird in den letzten Jahren von Rom schon weitgehend praktiziert. Ist diese faktische Toleranz nur die Konsequenz der Umstände, daß nämlich Rom bei der Vielfalt solcher Fälle nicht mehr „nachkommt", die Konsequenz eines praktischen Unvermögens, das man am liebsten überwunden sähe? Oder kommt diese Toleranz aus der Einsicht in ihre sachliche Berechtigung? Man sollte das zweite hoffen dürfen. Dann freilich wäre man froh, wenn man in Rom das auch ausdrücklich sagte.

Auch ein bedeutsamer guter Zweck gibt nicht das Recht, jedwedes Mittel zu seiner Erreichung anzuwenden. Die Toleranz, die Rom grundsätzlich als seine Pflicht erklären sollte, darf nicht verletzt werden durch die Versuchung, die pflichtmäßigen und ehrenwerten Ziele und Aufgaben des Lehramts durch schlechte Mittel zu erreichen, zu denen auch – aus einem geheimen Mißtrauen gegen die Kraft der Wahrheit – eine Versagung der für die Theologie notwendigen Freiheit gehört. Eine tote Orthodoxie ist keine wirkliche Orthodoxie. Die Einräumung legitimer Freiheit für die Theologie geschieht nicht durch ein paar grundsätzliche Erklärungen, die billig sind, sondern dort, wo man konkret einem Theologen eine Meinungsäußerung zugesteht, die man sachlich für falsch hält (dabei aber doch auch irren kann), obwohl man die Macht hätte, sie zu verhindern.

Der Mächtige lebt da in einer dauernden Versuchung, auch das römische Lehramt, selbst wenn man ihm den guten Glauben auch dort zubilligt, wo es freie Theologie unnötig behindert. Die Theologen sollen im konkreten Fall nicht, wie es neuerdings oft geschehen ist, mit hochmütigen und lieblosen moralischen Vorwürfen reagieren, was auch nicht sehr jesuanisch ist. Aber bei der Sündigkeit aller Menschen und ihrer Versuchlichkeit, gegen die die Amtsträger auch in ihrer Amtsführung nicht von vornherein geschützt sind, ist es durchaus erlaubt, mit gebührendem Respekt die Amtsträger darauf aufmerksam zu machen, daß nicht die Freiheit in der Theologie, sondern ihre (natürlich unter Umständen durchaus notwendige) Einschränkung die erste Beweislast hat. Nochmals: Warum sagt man in Rom selbst nicht ausdrücklich genug diese Selbstverständlichkeiten? Hat man Angst? Warum versteht man nicht deutlich genug, daß solche ausdrücklich anerkannten Prinzipien die Autorität des Lehramts nicht mindern, sondern mehren würden?

*Medard Kehl SJ*

# Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng"

## War der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt?

Nach der Darlegung der wichtigsten Streitpunkte in der Theologie von Hans Küng[1] soll dieser Beitrag auf die Frage eingehen: Ist aufgrund dieser festgestellten Unterschiede und Abweichungen der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt gewesen oder nicht? Diese Frage läßt sich nicht mit einem simplen Ja oder Nein beantworten. Denn bei einer so weitreichenden Entscheidung des Lehramts gilt es, die verschiedensten Gesichtspunkte sorgfältig abzuwägen. Ich möchte hier aus der Sicht der systematischen Ekklesiologie nur zwei Gesichtspunkte nennen, die zu einer angemessenen Urteilsbildung hilfreich sein können.

Mir scheint, daß im „Fall Küng" zwei ekklesiologische Grundprinzipien in Widerstreit miteinander geraten sind: das Prinzip der sozialen Identität der Kirche als „communio" und das Prinzip der universalen Sendung der Kirche als „Sakrament des Heils für die Welt". Je nachdem, welchem Prinzip man in diesem Fall den Vorzug einräumt, wird die Antwort auf die Frage, ob der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt war oder nicht, eher bejahend oder eher verneinend sein. Ich möchte dies etwas näher ausführen.

### Soziale Identität der Kirche

1. Zunächst das Prinzip der sozialen Identität der Kirche als „communio sanctorum". Kirche ist die „Gemeinschaft der Glaubenden", und sie findet ihre Identität als Gemeinschaft (= soziale Identität) nur in dem Maß, wie sich in ihr der Glaube der einzelnen und der Glaube der Gemeinschaft als ganzer miteinander vermitteln. Im katholischen Glaubensbewußtsein gelten sowohl der einzelne Glaubende wie auch die Gemeinschaft der Glaubenden als gleich ursprüngliches Subjekt des christlichen Glaubensbekenntnisses, des „Credo". Und nur insofern dieses Spannungsverhältnis ausgehalten wird und beide Momente zu ihrem Recht kommen, vollzieht sich Kirche als Gemeinschaft. Das bedeutet einerseits: Nur wenn der Glaube des einzelnen in seiner unverwechselbaren Individualität sich im gemeinsamen Glauben der Kirche wiederfindet, darin bleibend aufgehoben ist und sich in seinen besten, schöpferischen Möglichkeiten entfalten kann, lebt Kirche als Gemeinschaft *der Glaubenden* (deutlicher:

*aus* den einzelnen Glaubenden); dann ist sie kein anonymes Kollektivsubjekt über den Köpfen der einzelnen. Aber zugleich gilt das andere genauso: Nur wenn der Glaube der einzelnen bereit ist, sich in den jeweils „größeren" Glauben der konkreten Gemeinschaft hineinnehmen zu lassen, sich in seinem eigenen Glauben auch dadurch „relativieren" zu lassen, sich den Glauben von der Gemeinschaft schenken zu lassen, ihn zu teilen und mitzutragen, lebt Kirche als *Gemeinschaft* der Glaubenden (deutlicher: als „gemeinschaftliche Gestalt" des Glaubens); dann ist sie keine bloße Ansammlung frommer Individuen. Beide Seiten gehören notwendig zusammen, um Identität und Einheit der Kirche als „Gemeinschaft der Glaubenden" wirklich zu gewährleisten[2].

Nun ist zweifellos in der Neuzeit dieses Verhältnis zwischen dem Glauben der einzelnen und dem Glauben der Gemeinschaft strittig geworden. Ein gleichsam totales Zur-Deckung-Bringen von beiden Seiten ist weder möglich noch notwendig. Die innere Disparatheit im jeweiligen individuellen Glaubensbewußtsein selbst ist in der Regel heute so groß, daß sie weder in sich noch mit dem Glauben der Gemeinschaft zu einer allseits stimmigen Synthese vermittelt werden kann[3]. Gerade in der offenen und innergeschichtlich nicht zu schließenden Differenz erweist sich Kirche als vom Geist bestimmtes „offenes System" (K. Rahner), als der freie, stets strittige Spielraum von Charisma und Institution, als Ort des Gesprächs (auch des Streitgesprächs!) und der Kritik, als das pilgernde Volk Gottes auf dem Weg zur vollendeten Gestalt der Communio. Dennoch: in aller strittigen Offenheit dieses Verhältnisses gibt es Grenzen, bei deren Überschreiten (von beiden Seiten aus!) die Kirche in ihrer sozialen Identität und Einheit gefährdet erscheint, wo gleichsam der gespannte Bogen überspannt wird und zerreißt: sei es dort, wo die Gemeinschaft sich als übermächtige Institution aufspielt und den Glauben des einzelnen völlig normiert und beherrscht; sei es umgekehrt dort, wo der einzelne sich in zentralen Punkten nicht mehr mit dem Glauben der Gemeinschaft identifiziert. Im zweiten Fall liegt die letzte öffentliche Entscheidungskompetenz darüber, ob das wirklich der Fall ist, nach katholischem Verständnis beim Leitungs- und Lehramt der Kirche. (Leider ist der umgekehrt mögliche Fall in der katholischen Kirche rechtlich nicht sehr klar geregelt.)

Nun kann man fragen: Ist dieser Fall bei Hans Küng gegeben? Das kirchliche Leitungs- und Lehramt ist zu dieser Überzeugung gekommen, und seine Gründe sind durchaus verständlich und nachvollziehbar: Küng hat sich eben in entscheidenden Fragen kirchlicher Grundstrukturen (Lehramt und Unfehlbarkeit) nicht mehr voll mit dem allgemein geltenden und (vom Leitungsamt) öffentlich anerkannten Selbstverständnis der katholischen Kirche identifizieren können, was dann auch zu Verkürzungen im Bereich zentraler theologischer Glaubensinhalte (z. B. der Christologie und der Trinitätslehre) geführt hat. Dies aber ist für einen theologischen Lehrer in der Kirche, dessen Aufgabe es ist,

andere Menschen in den Glauben der Kirche und in ihr Selbstverständnis einzuführen und auf verantwortliche Aufgaben in dieser Kirche vorzubereiten, ein ernst zu nehmendes Faktum. Man kann hier durchaus zu dem berechtigten Schluß kommen, daß Küng – gerade in seiner Funktion als theologischer Lehrer – die soziale Identität der Kirche gefährdet hat; daß hier das durchaus strittige Verhältnis zwischen Glaube des einzelnen und Glaube der Gemeinschaft von seiten dieses einzelnen doch überzogen und gesprengt worden ist. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, läßt sich die Entscheidung des Lehramts plausibel begründen.

Aber kann das der einzige und ausschlaggebende Gesichtspunkt sein? Beim Lehramt war dies zweifellos der Fall: das oben dargestellte Argument kehrt in vielen Variationen zur Begründung des Schrittes von seiten des Lehramts immer wieder. Verständlicherweise; denn es ist nun einmal die spezifische Aufgabe des Leitungs- und Lehramts, für die Einheit der Kirche und ihre gemeinsame Identität im Glauben zu sorgen. Und dennoch: daß dies der einzige und letztlich ausschlaggebende Gesichtspunkt im Fall Küng gewesen ist, dagegen lassen sich m. E. sehr gewichtige Bedenken erheben.

An dieser Stelle möchte ich darum ein zweites ekklesiologisches Grundprinzip ins Spiel bringen, welches in der ganzen Affäre doch wohl eine zu geringe Rolle gespielt hat und worin m. E. die eigentliche Unzufriedenheit sehr vieler Christen, auch der sog. „guten Katholiken", mit der Entscheidung des Lehramts gründet[4].

## Universale Sendung der Kirche

2. Es ist das Prinzip der universalen Sendung der Kirche als „Sakrament des Heils für die Welt". Kirche bildet als „Gemeinschaft der Glaubenden" zwar eine von anderen Gemeinschaften und Überzeugungen durchaus verschiedene und getrennte Gemeinschaft; sie ist – im soziologischen Jargon gesprochen – ein partikuläres soziales System neben anderen und hat deswegen auch ihre ganz besonderen, nur ihr eigenen Merkmale der Identität (z. B. Sakramente, Glaubensbekenntnis, Leitungsstrukturen, Rechtsordnung usw.). Und dennoch trägt sie von ihrem Ursprung (in der Auferstehungs- und Geisterfahrung der ersten Zeugen) her die wesentliche Bestimmung zur Universalität in sich: Weil Kirche keinen Zweck in sich selbst hat, sondern allein dem Heil der Menschen dient, versteht sie sich als das darstellende und vermittelnde *Zeichen* des Heils *für alle* Menschen (vgl. Lumen Gentium, 48: Kirche als das „universale Sakrament des Heils").

Das Heilsangebot Gottes, das grundsätzlich allen gilt, kommt in der Gemeinschaft derer, die es im Glauben auch ausdrücklich annehmen, zur konkreten, sichtbaren Darstellung. Das heißt, in der Gemeinschaft der Glaubenden

gibt sich der universale Heilswille Gottes das vorwegnehmende Symbol seiner *allumfassenden* Anwesenheit in der Welt. „Sakrament" bezeichnet eben nicht etwas, was es sonst überhaupt nicht gibt, sondern gerade im Gegenteil: Gottes Liebe in Jesus Christus ist überall am Werk (und sei es auch nur im Modus des abgeschlagenen Angebots); aber nur da, wo sie auch ausdrücklich angenommen wird, nimmt sie die konkrete, zeichenhafte Gestalt der „Gemeinschaft der Glaubenden" an. Diese Gemeinschaft ist als „Zeichen" des allgemeinen Heilswillens Gottes sowohl seine konkrete, erfahrbare, die universale Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander vorwegnehmende *Darstellung* wie auch seine *Vermittlung:* durch ihr darstellendes Sein und Tun wirkt diese Gemeinschaft hin auf die universale Versöhnung.

Das bedeutet für die Kirche und ihre soziale Identität: Nur indem sie ständig selbst ihre institutionellen Grenzen überschreitet „zu den anderen" hin und ihre Partikularität auf die anderen hin öffnet, und dies gerade in universaler Weite, nur so kann sie als vom Auferstandenen konstituierte und ihn in der Eucharistie vergegenwärtigende „communio" existieren. Als „eucharistische Gemeinschaft der Sendung" ist die Kirche das vom Geist des Auferstandenen in der Geschichte immer neu unternommene „Experiment", *beide* Seiten in einer spannungsvollen Einheit zusammenzuhalten: ihre besondere *Identität* als eucharistische Gemeinschaft und ihre *universale Bedeutsamkeit* für das Heil aller Menschen. Deswegen findet sie auch ihre eigentümliche soziale Identität nur in der Weise einer Gemeinschaft der „offenen Grenzen". Das heißt, die Grenze zwischen Kirche und Nicht-Kirche kann grundsätzlich nicht definitiv und institutionell eindeutig festgelegt werden; es kann aus theologischen Gründen heraus niemals mit absoluter Sicherheit festgestellt werden, wo genau die Gemeinschaft der Glaubenden „aufhört".

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies in der Konstitution „Lumen Gentium" vorsichtig, aber doch deutlich genug zum Ausdruck gebracht, indem es *erstens* die Lehre vom universalen Heilswillen Gottes der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der institutionellen Kirchen vorordnete (Nr. 13 und 14); und *zweitens,* indem es den institutionell eindeutigen Merkmalen der Eingliederung in die Kirche (Glaubensbekenntnis, Sakramente und kirchliche Leitung und Gemeinschaft) das entscheidende spirituelle Kriterium voranstellte: „die den Geist Christi besitzen" (Nr. 14), wodurch die institutionellen Kriterien ihres absoluten und ausschließlichen Charakters beraubt werden. Eine allzu enge, integralistische Identifizierung von Kirche als universaler Gemeinschaft der Glaubenden mit der institutionell verfaßten Kirche wird dadurch jedenfalls verhindert.

Was bedeutet diese grundsätzliche ekklesiologische Überlegung in unserem Zusammenhang? Nun, es steht außer Zweifel, daß H. Küng durch seine theologischen Bücher und Vorträge für eine außerordentlich große Zahl von Men-

schen innerhalb und außerhalb der Kirche genau diese missionarische Dimension der Kirche sichtbar gemacht hat. Für sehr viele Gläubige und nach dem Glauben Suchende und Fragende (dazu gehören auch zahlreiche Theologiestudenten, Priester, Religionslehrer, engagierte Mitarbeiter in der Kirche usw., die durchaus nicht alle theologischen Positionen Küngs teilen), für solche, die dem Glauben interessiert oder kritisch oder zweifelnd gegenüberstehen, ist Küng zum Symbol einer offenen Kirche geworden, die fähig ist, ihre Grenzen immer wieder auf die Begegnung mit dem modernen Bewußtsein des Menschen hin zu überschreiten, ohne dabei ihre Identität zu verlieren. Wie sonst kaum ein anderer Theologe unserer Zeit versteht es H. Küng, zentrale Themen des Glaubens (z. B. die Gottesfrage, die Botschaft von Jesus Christus, seiner Auferstehung und der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, die Notwendigkeit von Kirche und Sakramenten usw.) breitesten Schichten (gerade unter den Intellektuellen) auf *positive* Weise nahezubringen und sie verständlich und überzeugend zu verkünden[5]. Aus diesem Grund ist er inzwischen auch zu so etwas wie einem wichtigen *„Identifikationshaken"* mit Christentum und Kirche geworden, und zwar sowohl für solche, die *in* der Kirche dennoch nicht (von ihrer Biographie, ihrer Denkstruktur, ihrer konkreten Kirchenerfahrung her) mit Kirche, mit dem traditionellen Glauben und seiner Sprache voll und ganz „identifiziert" sind, wie aber auch für solche, die sich *außerhalb* der Kirche wissen, mit ihrem Glauben aber doch irgendwie verbunden bleiben wollen.

Dieses Faktum läßt sich nicht einfach (wie es in kirchenamtlichen Verlautbarungen häufig geschieht) auf die Ebene einer pastoral gutgemeinten und wirksamen Vermittlung des Glaubens herabspielen. Hier ist im Bewußtsein sehr vieler Christen und Nicht-Christen (und dieses Bewußtsein muß die Kirche sehr ernst nehmen) wirklich ein *systematisch-dogmatisches* Element von Kirche im Spiel, eben ihre missionarische Dimension als universales Heilszeichen. Die große und wohl auch nicht unberechtigte Furcht vieler Menschen angesichts des „Falls Küng" geht genau in diese Richtung: ob die katholische Kirche nicht allmählich doch diese vom Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgehobene Dimension hintansetzt hinter der Sorge um ihre eigene integre Identität.

## Grundregel für einen Konflikt

Das spezifische Problem in diesem Fall liegt nun darin, daß hier genau diese beiden grundlegenden und an sich gleichwertigen Prinzipien von Kirche offensichtlich in Widerstreit miteinander geraten sind: einerseits das Prinzip der gemeinschaftlichen Identität und Einheit der Kirche und anderseits das Prinzip ihrer universalen Sendung. Wie soll die Kirche sich in solch einem Konflikt nun verhalten? Sicher gibt es darauf keine allgemeingültige Antwort; jeder konkrete

Fall ist anders gelagert. Dennoch läßt sich m. E. eine „*Grundregel*" aufstellen: im Geist der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums sollte die Kirche immer dann dem zweiten Prinzip den Vorzug geben, wenn *einerseits* der Verkündigung zentraler Glaubensgehalte auch über die Kirche hinaus ein wichtiger Dienst geleistet und *anderseits* dabei das erste Prinzip nicht auf institutionell feststellbare Weise erheblich verletzt wird. Diese These bedarf der Erklärung.

Zur *ersten Bedingung:* Bei abweichenden Verhaltensweisen oder Lehrmeinungen, die sich störend auf die Identität der Kirche auswirken können, muß man noch einmal – um der Sendung der Kirche willen – gut unterscheiden zwischen „esoterischen" und „exoterischen" Fragestellungen (im Sinn der antiken Philosophie). Das heißt, es gibt im Bereich des Glaubens durchaus Themen, die fast ausschließlich den „Innenraum" der Kirche, ihre eigenen Strukturen und ihr Selbstverständnis betreffen, die aber nicht unbedingt zentrale Themen der Verkündigung des Evangeliums (innerhalb und außerhalb der Kirche) sind. Dadurch werden sie keineswegs unwichtig für die Kirche und ihr Wirken in der Geschichte; aber was die Verkündigung im eigentlichen Sinn angeht, stehen sie doch mehr im Hintergrund, fungieren sie eher als Voraussetzung und Bedingung denn als Inhalt der Verkündigung.

Zu diesen Themen gehören sicher jene Fragen, die im Fall Küng das Hauptstreitobjekt bildeten: die Funktion des Lehramts und seiner Unfehlbarkeit in der Kirche. Das sind Themen, die außerhalb des „innersten Kreises" von Kirche kaum bekannt sind oder verstanden werden und die auch für den eigentlichen Glaubensvollzug im Hören auf das Wort der Heilsbotschaft („credo in Deum . . .") nicht von unmittelbarer Bedeutung sind. Eine Abweichung in solchen Fragen *kann* dann zwar auch zu einer Verfälschung oder Leugnung zentraler Themen der unmittelbaren Glaubensverkündigung führen, *muß* es aber nicht unbedingt. Jedenfalls scheint mir diese Konsequenz bei Küng keineswegs eindeutig vorzuliegen (s. o.).

Hingegen leistet Küng in seinen Schriften und Vorträgen dem Glauben der Kirche gerade in vielen zentralen „exoterischen" Themen der Verkündigung einen unschätzbaren Dienst. Wer selbst in derVerkündigung des Glaubens ständig mit Menschen konfrontiert ist, die entweder nach einem vollziehbaren Zugang zum Glauben suchen oder die vom traditionellen christlichen Glauben immer weniger eine Ahnung haben und deren „Glaubensbewußtsein" sich – dogmatisch gesehen – höchst undifferenziert artikuliert, der stellt fest, daß die „Verkürzungen" Küngs (etwa in der Christologie) keineswegs so schwerwiegend sind, daß sie für solche Menschen den Weg zum wahren Glauben und den Vollzug dieses Glaubens an den dreifaltigen Gott behindern oder gar verbauen. Im Gegenteil: Küng kann im sehr breit gestreuten und unterschiedlichen Glaubensverständnis der Gegenwart entscheidende Hilfen sowohl zur Differenzierung dieses Verständnisses wie auch zum existentiellen Vollzug des Glaubens

anbieten. Demgegenüber wiegen seine dogmatischen Verkürzungen und Einseitigkeiten relativ leicht.

Sicher, man hat bei Küng oft den Eindruck, daß er – über diesen missionarisch-propädeutischen Charakter seiner Schriften hinaus – zugleich den Anspruch erhebt, eine voll gültige und hinreichende Dogmatik auch für den kirchlichen „Insider" zu bieten. Nun, diesen Anspruch wird die Kirche in ihrem Lehramt ruhig und entschieden zurückweisen dürfen, jedenfalls was manche Fragen der Ekklesiologie und der Christologie angeht. Das Lehramt hat durchaus das Recht und die Pflicht, unangemessene Ansprüche eines Theologen „zurechtzustutzen", abweichende Lehrmeinungen als solche öffentlich zu deklarieren und auf den Nachweis der Übereinstimmung einer Neuinterpretation mit dem traditionellen kirchlichen Glauben zu dringen.

## War der Entzug der Lehrerlaubnis berechtigt?

Aber muß dies wirklich auf so einschneidende Weise geschehen wie im Fall Küng? Wahrscheinlich sah die römische Glaubenskongregation keine andere Lösung mehr nach dem zwölfjährigen mühsamen Hin und Her. Dennoch möchte ich dagegen ernsthafte Bedenken anmelden, indem ich noch näher auf die *zweite Bedingung* der oben aufgestellten „Grundregel" eingehe: Das Prinzip der universalen Sendung der Kirche „zu den anderen" sollte im aufgezeigten Konfliktfall immer dann den Vorzug erhalten, wenn die – in mehr „esoterischen" Fragen – abweichenden Lehrmeinungen nicht zu einer auch institutionell feststellbaren Störung der kirchlichen Identität und Einheit führen. Diese liegt dann vor, wenn sich um eine abweichende (bzw. „häretische") Lehre zugleich eine „schismatische" Bewegung bildet, die in sektenhafter Art zu einer „Sonderkirche" hin tendiert und die Einheit der Kirche in all ihren fundamentalen Lebensvollzügen verletzt. In einem solchen Fall kann und muß die Kirche zweifellos auch all ihre *institutionellen* Mittel zur Wahrung der Identität und Einheit einsetzen, sei es der Entzug der Missio canonica, sei es die Suspendierung eines Amtsträgers, sei es die Exkommunikation eines einzelnen oder einer ganzen Bewegung. Eine in sich zutiefst gespaltene Kirche kann auch ihren universalen Sendungsauftrag nicht mehr angemessen wahrnehmen.

Dieser Tatbestand liegt nun aber im Fall Küng offensichtlich nicht vor. Weder in seiner subjektiven Intention noch in seiner objektiven Wirksamkeit sind auch nur Anzeichen einer schismatischen Tendenz wahrzunehmen. Auch wenn nach der Verurteilung Küngs eine breite Solidaritätswelle für ihn in Bewegung geraten ist und sich viele Christen enttäuscht von der Kirche abwenden, so trägt dies alles keine schismatischen Züge an sich. Noch viel weniger sind solche Tendenzen Küng und und seinem großen Leserkreis *vor* der ganzen Affäre anzulasten

gewesen. Selbstverständlich bleibt ein verbales, deklarierendes Eingreifen der Kirche bei abweichenden Lehrmeinungen immer angebracht und notwendig; ob es aber in diesem Fall unbedingt mit institutionellen Sanktionen verbunden sein müßte, läßt sich in Frage stellen. Bei der Differenziertheit gegenwärtigen theologischen Denkens, bei dem öffentlichen Interesse auch an innerkirchlichen Vorgängen und vor allem bei der heutigen Schnellebigkeit von Theorien im allgemeinen und von theologischen Positionen im besonderen scheint mir ein institutionelles Eingreifen gegenüber (tatsächlich oder scheinbar) häretischen Auffassungen um der Einheit der Kirche und ihres Glaubens willen nur dann sinnvoll zu sein, wenn die beiden genannten Bedingungen unserer „Grundregel" *nicht* erfüllt sind.

Was die oft genannte „Verunsicherung" der Gläubigen durch Küng angeht, so scheint mir damit eher eine formale als eine inhaltliche Verunsicherung im Glauben gemeint zu sein. Das heißt, der überwiegenden Mehrzahl derer, die Küngs Bücher wirklich gelesen und seine Vorträge gehört haben, ist dadurch überhaupt erst ein positiver Zugang zu vielen Glaubensinhalten erschlossen worden; die Zahl der wirklich verunsicherten *Leser* und *Hörer* dürfte ausgesprochen gering sein[6]. Dagegen wird es sicher eine nicht geringe Zahl katholischer Christen geben, die eher formal verunsichert gewesen sind. Das heißt, nicht der Inhalt der Küngschen Theologie (den sie kaum näher gekannt haben), sondern mehr die Tatsache, daß sich überhaupt ein Theologe in der Öffentlichkeit fortwährend so provokativ, so kritisch und abweichend gegenüber vielen Auffassungen katholischen Glaubens äußern kann, dies dürfte viele in ihrem – mehr traditionell geprägten – Glaubensbewußtsein verunsichert haben. Dieser Tatsache, die eben zwei Seiten hat, hätte in der Stellungnahme des Lehramtes differenzierter Rechnung getragen werden müssen. Denn nicht nur dieser Glaube der letztgenannten Gruppe ist vom Lehramt zu schützen, sondern ebenso auch der suchende, fragende, zweifelnde Glaube derjenigen, die nicht so sehr im traditionellen Kirchen- und Glaubensverständnis beheimatet sind. Auch wenn diese Gruppe oft viel mühsamer und schwieriger zu integrieren ist, die Kirche kann sie nicht einfach faktisch abschreiben oder als „quantité négligeable" laufenlassen.

Eine öffentliche lehramtliche Stellungnahme, die auch dieser Dimension des „Falls Küng" gerecht werden will, sollte deswegen (bei gegebenem Anlaß) *einerseits* eine differenzierte, aber eindeutige Darlegung des Unterschieds zwischen der von Küng vorgetragenen Position und der „offiziellen" katholischen Lehre enthalten und dies durchaus auch mit der geduldigen, unnachgiebigen Aufforderung an den Autor verbinden, sich um den Nachweis einer Übereinstimmung ernsthaft zu bemühen; *anderseits* sollte sie aber der „missionarischen Potenz" des Autors dadurch Rechnung tragen, daß sie seinen Dienst an der kirchlichen Glaubensverkündigung (innerhalb und außerhalb der Kirche) ausdrück-

lich als wesentliche Funktion von Kirche anerkennt und das andere – soweit es irgend möglich ist – in Kauf nimmt, zumal in unserer deutschen Kirche das Eingehen auf die mehr neuzeitlich-kritisch geprägte Denkform der „normalen" Adressaten unserer Verkündigung ansonsten nicht sehr intensiv gepflegt wird. Wenn dieser Dienst wirklich als Vollzug einer theologischen Dimension von Kirche anerkannt würde, ließe sich vieles andere im Fall Küng leichter relativieren und ertragen, ließe sich auch die formale „Verunsicherung" einer bestimmten Gruppe von Christen überzeugend abfangen.

Man wird gegen diese These vielleicht einwenden, daß die Entscheidung des Lehramts ja diesem Vorschlag irgendwie entgegenkommt, indem sie Küng zwar die für die innerkirchliche Identität entscheidende Befugnis als theologischer *Lehrer* in der Kirche entzogen hat, ihn aber ansonsten in seiner Tätigkeit als *Schriftsteller* und Vortragsreisender keineswegs behindern wolle, wo ja seine missionarische Kraft vornehmlich zur Geltung komme. Nun, dieses Argument stimmt nur zum Teil. Denn die *institutionelle* Distanzierung, welche das Lehramt durch den Entzug der Lehrbefugnis vollzogen hat, ist faktisch doch so gravierend und weittragend, daß sie eine auch nur partielle Identifizierung der Kirche mit dem missionarischen Dienst Küngs kaum erkennen läßt. Dadurch werden zwar nicht die Popularität und der Einfluß Küngs gemindert, wohl aber die Indienstnahme einer seltenen Begabung als (durchaus mühsames) Charisma *in* der Kirche. Bei allem Respekt vor der Entscheidung des Lehramts, bei allem Verständnis auch für die Gründe dieser Entscheidung – ein stärkeres In-Betracht-Ziehen des zweiten ekklesiologischen Grundprinzips („Kirche für die anderen") hätte möglicherweise doch zu einer Entscheidung geführt, die der Sache der Kirche und ihrer Einheit im Glauben mehr gedient hätte.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. den ersten Teil dieses Aufsatzes: Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng", in dieser Zschr. 198 (1980) H. 5, 303–318.

[2] M. Kehl, Kirche – Sakrament des Geistes, in: Gegenwart des Geistes, hrsg. v. W. Kasper (Freiburg 1979) 164 ff.

[3] Vgl. dazu: K. Rahner, Zur Struktur des Kirchenvolkes heute, in: Schr. z. Theol., Bd. 9, 558–568; Der Glaube der Christen und die Lehre der Kirche, ebd. Bd. 10, 262–285.

[4] Von dieser nicht zu verharmlosenden Unzufriedenheit konnte ich mir bei vielen Vorträgen in Pfarreien und Studentenkreisen, in zahlreichen Gesprächen und Briefen, die sich mit diesem ganzen Komplex befassen, ein recht bedrückendes Bild machen.

[5] Beim „kritischen Touch" sehr vieler, vom neuzeitlichen Denken geprägter Menschen, die über den Glauben reflektieren, gehört m. E. die von Küng praktizierte institutionskritische Einstellung gegenüber der Kirche durchaus zur (nicht von vornherein oder vorschnell abzuqualifizierenden!) „Methode" einer Verkündigung, die auch außerhalb der Kirche gehört und ernst genommen werden will.

[6] Wem Küngs Stil oder Theologie nicht paßt, wer sich in seinem Glaubensverständnis dadurch angegriffen oder in Frage gestellt sieht, wird kaum freiwillig mehrere dicke Bücher dieses Autors lesen, die ihn allmählich zu einer „Verunsicherung" seines Glaubens bringen könnten.

*Franz Josef Schierse*

# Und das Wort ist eins geworden

## Zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift

Das Jahr 1979 wird einmal in die Geschichte der katholischen und evangelischen Bibelarbeit eingehen als das Jahr, in dem erstmalig im deutschen Sprachraum seit der Reformation eine offizielle ökumenische Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift vorgestellt wurde. Im November 1979 haben Joseph Kardinal Höffner und Bischof Eduard Lohse in einer gemeinsamen Pressekonferenz den Abschluß des Übersetzungswerks bekanntgemacht und der Öffentlichkeit das schon im Druck vorliegende Neue Testament übergeben. Selbstverständlich hat es in der Tages- und Kirchenpresse nicht an Kommentaren und Würdigungen gefehlt, doch sind seitdem schon wieder so viele andere Ereignisse der Welt- und Kirchenpolitik in den Vordergrund des Bewußtseins gerückt, daß eine Erinnerung sicher nicht schadet. Außerdem muß die Einheitsübersetzung fortan – anders als private Übersetzungen – ein ständiges Thema der Reflexion, Aneignung und Verbesserung werden, soll das große Werk seine Früchte bringen.

Am Anfang stand, wie bei vielen neuzeitlichen Unternehmungen, eine Denkschrift. Sie wurde im Frühjahr 1961 vom Katholischen Bibelwerk verfaßt und trug deutlich die Handschrift seines damaligen Direktors Dr. Otto Knoch. Adressat der Denkschrift war die Deutsche Bischofskonferenz, die auf ihrer Herbstsitzung 1961 das Bibelwerk beauftragte, ein Gutachten „über Wert, Möglichkeiten und Wege zu einer katholischen deutschen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift" zu erstellen. Zu diesem Zweck versandte das Katholische Bibelwerk einen Fragebogen nicht nur an alle Lehrbeauftragten für die Exegese des Alten und des Neuen Testaments an kirchlichen und staatlichen theologischen Bildungsstätten in Deutschland sowie an verschiedene andere kirchliche Stellen im In- und Ausland, sondern auch an einige evangelische Persönlichkeiten, wie den Leiter der Evangelischen Bibelmission in Deutschland (Pastor R. Steiner, Wuppertal), den Vorsitzenden des Verbands der Evangelischen Bibelgesellschaften (Prälat Th. Schlatter, Stuttgart) und den Direktor der Württembergischen Bibelanstalt Stuttgart (E. Winter).

Es ist höchst aufschlußreich, sich heute nach fast zwanzig Jahren den Inhalt jenes Fragebogens ins Gedächtnis zu rufen. Einige Fragen sind nach wie vor aktuell, andere zeigen, wie unsicher man sich damals noch vorantastete, und wieder andere sind ein Beweis, daß Entwicklungen im kirchlichen Raum

manchmal schneller vorangehen, als es selbst die kühnsten Optimisten zu träumen wagen:

1. Was spricht a) für eine Einheitsübersetzung, b) gegen (exegetisch, liturgisch, katechetisch, homiletisch, pastoral, praktisch)? Sind die Vorteile einer deutschen Einheitsübersetzung größer als die Nachteile? Ist nach Ihrer Meinung die Zeit für eine Einheitsübersetzung schon gekommen?
2. Soll eine Einheitsübersetzung aus dem Urtext oder aus der Vulgata erfolgen?
3. Soll die Übersetzung möglichst wortgetreu oder nur sinngetreu sein?
4. Soll die Übersetzung neu gefertigt werden, oder sollte auf der Grundlage einer bereits gebräuchlichen Übersetzung aufgebaut werden? Welche Übersetzung käme dabei in Frage? Nach welchen Gesichtspunkten wäre eine solche Übersetzung auszuwählen?
5. Welche sonstigen Gesichtspunkte wären noch zu berücksichtigen? Von der Exegese her? Von der Liturgie her? Von der Katechese her? Von der Germanistik her?
6. Soll etwa der Luthertext mitberücksichtigt werden? Oder sollen protestantische Beobachter und Gutachter mitherangezogen werden?
7. Soll gar eine deutsche katholisch-evangelische Einheitsübersetzung angestrebt werden? (8.–10. technische Fragen) [1]

Wie man sieht, hatte das Vorhaben noch keine festen Konturen. Von einem ökumenischen Werk konnte zunächst nur ganz vage in Form eines möglicherweise zu erstrebenden Fernziels die Rede sein. Das Projekt war ganz allein im katholischen Raum angesiedelt, wenn man auch bemüht war, sich die Erfahrungen protestantischer „Beobachter und Gutachter" zunutze zu machen. Einige Kreise mochten damals wohl hoffen, daß es gelingen könnte, die Bischöfe zur Übernahme der Zürcherbibel (zumindest ihres vorzüglichen alttestamentlichen Teils) zu bewegen, weil dies viel Zeit, Mühe und Geld erspart hätte. Das aber war aus vielerlei Gründen utopisch, und wenn schon eine nichtkatholische Übersetzung hätte adoptiert werden sollen, dann wäre die Lutherbibel sicher nähergestanden.

Im oben zitierten Fragebogen gab es neben den schüchternen ökumenischen Blinkzeichen noch handfeste innerkatholische Probleme. So war nicht klar, in welchem Verhältnis die geplante Einheitsübersetzung zur Vulgata, der offiziellen lateinischen Bibelausgabe, stehen sollte. Das erscheint heute unverständlich, muß aber auf dem Hintergrund der vorkonziliaren Situation gesehen werden. Damals hatte das Latein noch eine starke Position in der Liturgie, dem theologischen Studium, der Schrifterklärung, und so war ein neuer lateinischer Bibeltext nicht minder gefragt als ein deutscher, von dem man sich eine völlige Unabbängigkeit gegenüber der Vulgata nicht vorstellen konnte.

Noch merkwürdiger klingt die andere Alternative – wiewohl sie nach wie vor aktuell ist –, ob die Übersetzung möglichst wortgetreu oder „nur sinngetreu" sein solle. Vielleicht ist die Frage ungeschickt formuliert; denn was bedeutet eine nur sinngetreue Übersetzung anderes als eine Paraphrase, eine Wiedergabe des biblischen Inhalts mit anderen Worten? Wahrscheinlich ging die Überlegung in folgende Richtung: Der Bibeltext, meinte man, ist dem modernen Menschen so fremd geworden (und zum Teil auch so übermäßig vertraut), daß nur eine

sprachlich völlig neue Form Aufmerksamkeit wecken kann. Es sei deshalb besser, auf altbekannte biblische Begriffe und Formeln zu verzichten und die Botschaft in der Sprache heutiger Zeit auszurichten. Wie erinnerlich, hat es in den sechziger Jahren tatsächlich eine ganze Reihe von solchen Bibelparaphrasen gegeben. Es war jedoch kaum anzunehmen, daß sich ein hauptsächlich von Fachexegeten getragenes Übersetzerteam mit einem nur sinngetreuen Text zufriedengeben würde.

## Gründe für eine Einheitsübersetzung

Zuvor mußte freilich erst die grundsätzliche Entscheidung für das Projekt „Einheitsübersetzung" fallen. Die allgemeine Stimmung im Land war günstig, wenn auch die Nachteile, Risiken und Schwierigkeiten nicht übersehen wurden. Aber die Zeit schien reif zu sein, und dies aus verschiedenen Gründen:

1. Etwas Einheitliches zu besitzen, war immer schon (seit den Tagen des Turmbaus von Babel) ein Zeichen gestärkten Macht- und Selbstbewußtseins: „Siehe, sie sind *ein* Volk und haben *eine* Sprache . . . Nunmehr wird ihnen nichts unmöglich sein, was immer sie sich vornehmen" (Gen 11,6). Der deutsche Katholizismus hatte lange genug das Stigma der Inferiorität, des Bildungsrückstands, des kirchlichen Provinzialismus getragen, und er brannte darauf, sich in anerkannten Leistungen zu beweisen. Die Spuren von Krieg und Zerstörung waren in erstaunlich kurzer Zeit beseitigt worden, das deutsche „Wirtschaftswunder" ermöglichte es der bundesrepublikanischen Kirche, kostspielige Projekte durchzuführen. Vor allem waren die deutschen Katholiken aus den Erfahrungen der Nazizeit geeint hervorgegangen, und wenn die politischen Träume vom Großdeutschen Reich wie Seifenblasen zerplatzt waren, die deutschsprachigen Katholiken der Bundesrepublik, der sowjetisch besetzten Zone, Österreichs, der Schweiz, der Bistümer Luxemburg, Lüttich, Bozen-Brixen und Straßburg hatten ihr Zusammengehörigkeitsgefühl bewahrt und sich die Fähigkeit zu gemeinsamem Handeln erhalten. So klang schon im Wort „Einheitsübersetzung" (wie schon beim international erfolgreichen „Einheitskatechismus" oder dem „Einheitsgesangbuch") der entschiedene Wille an, nicht wieder in die kirchliche Kleinstaaterei zurückzufallen.

2. Seit 1956 besaßen die französischen Katholiken in der „Bible de Jérusalem" eine ganz ausgezeichnete und von ersten Fachleuten kommentierte Übersetzung. Warum war es nicht möglich, in Deutschland ein vergleichbares Unternehmen in Gang zu bringen? Es gab wohl neben verschiedenen anderen Übersetzungen die Echter-Bibel, aber sie entsprachen alle nicht ganz den Erwartungen, die man an eine Einheitsübersetzung stellte. Denn diese sollte ein sakrales Buch werden, ein Text, der vor allem in der Liturgie und Verkündigung brauchbar war.

3. Damit ist schon der Hauptgrund genannt, der das Unternehmen so dringlich machte. Das angekündigte Zweite Vatikanische Konzil werde, so war man überzeugt, eine Neuordnung der Liturgie bringen. Zwar wagte kaum jemand zu hoffen (oder zu fürchten?), daß Rom die Erlaubnis zur Feier der gesamten Eucharistie in der Landessprache geben könne. Niemand aber zweifelte daran, daß nach dem Konzil die „Vormesse", der Wortgottesdienst, auf Deutsch gehalten werden dürfe. Woher sollte man dann aber geeignete Texte nehmen? Noch war das Gespür vorhanden, daß sich die Liturgie in einer besonderen, gemessenen, feierlichen Sprache zu vollziehen habe, in jener Atmosphäre der Distanz und Harmonie, die das Latein jahrhundertelang vermittelt hatte. Es war in diesem Zusammenhang unvermeidlich, daß man sich der Lutherbibel erinnerte. Bischof Freundorfer von Augsburg bedauerte, daß der Luthertext bereits zu weit entfernt von der Gegenwartssprache sei, da die beste Lösung für das deutsche Sprachgebiet eine ökumenische Revision der Lutherbibel darstelle. Inoffiziell wurde damals noch eine andere Äußerung des Bischofs kolportiert: Wenn er die Bibel auf Deutsch lese, dann nur in der Lutherübersetzung. Wie dem auch sei, auf jeden Fall waren sich die deutschen Katholiken bewußt geworden, welchen Schatz ihre evangelischen Brüder in der Lutherbibel besaßen und daß man endlich etwas Vergleichbares vorweisen müsse. Es entbehrt freilich nicht der Tragik, daß den deutschen Katholiken diese Erkenntnis just zu der Zeit aufging, als die evangelischen Christen mit ihrem Luthertext ans Ende aller Revisionsmöglichkeiten gelangt waren[2].

Aufgrund des vom Katholischen Bibelwerk versandten Fragebogens kam folgendes Gutachten zustande, das auf der Frühjahrstagung der Deutschen Bischofskonferenz in Hofheim (12.–14. 3. 1962) gebilligt wurde. Es empfahl:

„1. Im Hinblick auf die zu erwartende Neuordnung der Liturgie durch das angekündigte Konzil eine neue Übersetzung aus den Urtexten für den kirchlichen Gebrauch zu schaffen; bei den liturgischen Texten soll die Vulgata-Übersetzung mitberücksichtigt werden; dabei soll an die deutsche Übersetzungstradition angeknüpft werden.

2. Die Übersetzung soll den Urtext ‚wortgetreu, doch in gutem, verständlichem Deutsch' bieten. Dabei soll auf guten Sprachfluß (Satzrhythmus) geachtet werden.

3. Der Luthertext ist ebenso wie die Zürcherbibel zu berücksichtigen; dasselbe gilt für jede gute deutsche Übersetzung.

4. Kontakte mit der evangelischen Kirche und evangelischen Fachleuten und Bibelwerken werden empfohlen.

5. Die Durchführung der Übersetzung soll einem Arbeitsausschuß in Verbindung mit dem Katholischen Bibelwerk, Stuttgart, übertragen werden mit zwei bischöflichen Vorsitzenden. Dieser Arbeitsausschuß soll Übersetzergremien berufen, Richtlinien für die Arbeit ausarbeiten, die Arbeit überwachen und koordinieren, Gutachten von Germanisten, Liturgikern und Katecheten über die ‚Rohtexte' einholen und den Entscheid über die endgültige Textfassung treffen." [3]

Der Annahme des Gutachtens folgte die Bildung des Arbeitsausschusses unter Leitung der Bischöfe von Augsburg und Rottenburg. Dem Ausschuß gehörten fünf Professoren an (Bläser, Hamp, Michl, Schlier, Schmid), Geschäftsführer

war Direktor Knoch vom Bibelwerk. Als erstes wurden Übersetzer für die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift ausgesucht, meist aus dem Kreis der Fachexegeten. Später, ab 1963, kamen liturgische und katechetische Mitarbeiter hinzu. Besonders stolz war man auf die Beratung durch Dichter und Schriftsteller – so soll sich unter anderen auch Heinrich Böll um den Stil alttestamentlicher Prosatexte verdient gemacht haben –; doch erwies sich bald die Überprüfung durch wissenschaftliche Germanisten als sachdienlicher. Die Arbeit verlief etwa folgendermaßen: Ein (oder beim Neuen Testament zwei) Exegeten erstellten einen Roh- oder Arbeitstext, der zunächst von zwei weiteren Bibelwissenschaftlern überprüft wurde. Der auf diese Weise exegetisch abgesicherte Text geriet nun in die Hände der Liturgiker, Katecheten und Germanisten, die gleichsam (wie beim Kirchenbau) den „Stil" anbringen sollten. Zur Förderung und Kontrolle der Arbeiten kamen die einzelnen Übersetzerteams regelmäßig zusammen, und im Frühjahr und Herbst fanden einwöchige Tagungen statt, auf denen die Probleme laufend diskutiert wurden. Bis zur Freigabe des Textes durch den Arbeitsausschuß war somit ein langer Weg zurückzulegen, und manchen Mitarbeitern ging es wie den Erzvätern Israels, sie sind gestorben, „ohne das Verheißene erlangt zu haben" (Hebr 11,13).

Ab 1969 wurden die neuen Texte in die liturgischen Lektionarien aufgenommen. Die vorläufige Endfassung des Neuen Testaments erschien 1972, die des Alten Testaments 1974 im Buchhandel. Von da an begann die Erprobungsphase, das heißt alle Gläubigen waren aufgerufen, dem Katholischen Bibelwerk in Stuttgart oder dem Liturgischen Institut in Trier ihre Eindrücke, Bedenken oder Verbesserungsvorschläge mitzuteilen. Das Echo war über Erwarten groß, zumal beim Neuen Testament, so daß die Erprobungsfrist verlängert werden mußte, um den zahlreichen Änderungswünschen, vor allem auch aus dem Kreis der Bischöfe, Rechnung zu tragen. Wer jetzt die 1979 veröffentlichte definitiv-endgültige Übersetzung des Neuen Testaments mit der Fassung von 1972 vergleicht, stellt mit Erstaunen und zum Teil mit Befriedigung fest, daß an zahllosen Stellen sozusagen kein Stein bzw. Wort mehr auf dem anderen geblieben ist. Das Verdienst, diese mutige und radikale Neubearbeitung durchgesetzt zu haben, gebührt in erster Linie dem Leiter der Überprüfungskommission, Bischof Professor Dr. Eduard Schick von Fulda.

## Ökumenische Übersetzung?

In der Öffentlichkeit herrschen noch weithin unklare Vorstellungen, was den ökumenischen Charakter der Einheitsübersetzung betrifft. Durch manche Pressemitteilungen und Kommentare ist der Eindruck entstanden, als könne nun die ganze Übersetzung als ökumenisches Werk gelten. Das aber ist so nicht rich-

tig. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den komplizierten Gang der katholisch-evangelischen Zusammenarbeit. Die ersten offiziellen Angebote von katholischer Seite, die geplante Einheitsübersetzung auf eine gemeinsame Grundlage zu stellen, wurden vom Rat der Evangelischen Kirche im Frühjahr 1965 abschlägig beschieden, nachdem schon im Herbst 1963 eine an Bischof Otto Dibelius gerichtete Anfrage nicht weitergeleitet worden war. Diese negative Entscheidung hatte hauptsächlich zwei Gründe: Einmal war man in der evangelischen Kirche gerade dabei, die mit so viel Mühe zustande gekommene Revision der Lutherbibel den eigenen Gläubigen schmackhaft zu machen, und zweitens wollte man nicht nachträglich auf einen fahrenden Zug aufspringen, der bislang auf so eindeutig katholischen Gleisen gefahren war.

Glücklicherweise ließen sich die katholischen Bischöfe nicht entmutigen und schlugen 1966 die probeweise gemeinsame Erarbeitung eines „Minimalprogramms" (wichtige Gebetstexte der Bibel, Hymnen, 30 Psalmen, die Festtagsevangelien von Weihnachten, Ostern, Pfingsten) vor. Als dann 1967 dieser Vorschlag vom Vorsitzenden des Evangelischen Bibelwerks (mit Genehmigung des Rats der Evangelischen Kirche) angenommen wurde, war der Durchbruch gelungen, und von da an erweiterte sich der Umfang „ökumenischer" Texte von Jahr zu Jahr, bis er schließlich alle Psalmen[4] und das ganze Neue Testament umfaßte. Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß sich seinerzeit auch Kardinal Bea bei Bischof Scharf von Berlin für eine erweiterte Zusammenarbeit eingesetzt hat.

Zum Gelingen der gemeinsamen Übersetzung hat ein oft belächelter und zur Karikatur reizender Umstand beigetragen, die frühzeitige Einigung der beiden Kirchen auf die sogenannten *„Loccumer Richtlinien"*[5]. Es ging um eine in Zukunft übereinstimmende Schreibweise der biblischen Orts- und Personennamen sowie um die Abkürzungen biblischer Bücher. Wer aus Erfahrung weiß, wie bislang die Konfessionszugehörigkeit eines Autors schon allein daran abgelesen werden konnte, ob er „Jesaja" oder „Isaias", "Ezechiel" oder „Hesekiel" schrieb, wird zugeben, daß die Richtlinien nicht nur aus praktischen Erwägungen heraus entstanden sind. Es liegt in solchen Kleinigkeiten – wenn möglichst alle Christen fortan „Abschalom", „Jiftach" (statt Jephthe) oder „Kajafas" sagen – eine unwahrscheinlich verbindende Kraft: schon durch den zunächst bewußten Verzicht, eine unnötige konfessionelle „Duftmarke" zu setzen. So verstanden, kann man den beiden Bearbeitern für ihre Mühe nicht genug dankbar sein.

Eine andere Frage ist, ob die Entscheidung für diese oder jene Schreibweise in allen Fällen glücklich war, ob das „th" und „ph" (mit einzelnen Ausnahmen) wirklich so rigoros ausgemerzt werden mußte, ob man bei manchen Namen nicht lieber die vertrautere Form hätte beibehalten können. Die Tatsache, daß inzwischen schon eine Revision der Loccumer Richtlinien eingesetzt hat, daß man also wieder mit gutem Gewissen „Matthäus", „Matthias" und „Thomas" schrei-

ben darf (herzlichen Dank an Herrn Professor Ferdinand Hahn!), läßt hoffen, daß auch noch andere Übertreibungen abgebaut werden.

Vielleicht ist zum Schluß dieses Abschnitts der Hinweis nicht überflüssig, daß der Begriff „ökumenisch" im Hinblick auf die Einheitsübersetzung für den katholischen und evangelischen Bereich nicht ganz die gleiche Bedeutung hat. In der katholischen Kirche ist die Einheitsübersetzung jetzt der offizielle Text, er findet in der Liturgie, im Religionsunterricht und möglichst auch bei allen anderen Gelegenheiten Verwendung, und selbstverständlich erst recht bei ökumenischen Veranstaltungen. Die evangelischen Christen halten dagegen im allgemeinen an der revidierten Lutherbibel fest und benutzen die Einheitsübersetzung nur im ökumenischen Bereich, außerdem wird sie als modernere Alternative zur Lutherbibel empfohlen. Man darf gespannt sein, wieweit sich die Einheitsübersetzung tatsächlich in allen christlichen Gemeinden durchsetzen wird.

## Die sprachliche Qualität

Der Exeget wird von den verschiedensten Seiten immer wieder gefragt, was er denn von der neuen Übersetzung halte. Die Antwort kann ihm nicht leichtfallen. Wäre die Übersetzung im wesentlichen das Werk eines einzelnen Autors, der dem Text seinen persönlichen Stil hätte aufprägen können – man denke an die Psalmenübersetzung Romano Guardinis (1950) oder an das Markusevangelium von Fridolin Stier (1965) –, ließe sich der Gesamteindruck auf eine einheitliche Formel bringen. So aber haben wir es mit einem Gemeinschaftswerk zu tun, an dem zahlreiche Übersetzer, Bearbeiter, Gutachter und Prüfer mitgewirkt haben. Zudem sind die Texte im Lauf der Jahre so oft geändert worden, daß wohl niemand mehr genau weiß, welche Formulierung von wem stammt. (Übrigens ein höchst instruktives Beispiel, wie auch manche Bibeltexte im Original entstanden sein mögen und daß die Aufteilung eines einzigen Verses auf mehrere Autoren, Quellen und Redaktoren durchaus der Realität entsprechen kann.)

Nun ist auch dies schon eine wichtige Eigentümlichkeit der Einheitsbibel, daß hinter ihr weder insgesamt noch für einzelne biblische Schriften eine bedeutende literarische Übersetzerpersönlichkeit steht. Man hat vielmehr aus der Not eine Tugend gemacht und technisch richtige Rohübersetzungen nachträglich auf das Niveau einer „gehobenen Umgangssprache" gebracht, was immer dieser programmatische Ausdruck, der ein wenig an überdurchschnittliche Konfektionsware erinnert, besagt. Gleichwohl hatten die Herausgeber recht genaue Vorstellungen, wie die Einheitsbibel sprachlich gestaltet werden sollte. In der vorläufigen Fassung von 1972 bzw. 1974 trat dieses Konzept noch unverhüllter zutage, und es wird lange dauern, bis es sich herumgesprochen hat, daß in der endgültigen Form vieles wieder abgemildert wurde. Man wollte einen „moder-

nen" Text, frei von Biblizismen, altertümlichen Worten und Wendungen, klar und ohne Verschnörkelungen. Dahinter stand eine an sich lobenswerte missionarische Absicht. Der Leser sollte durch den erbaulichen Klang nicht abgeschreckt werden, sondern die Ernsthaftigkeit des Gotteswortes schon am nüchternen und sachlichen Ton erkennen.

So sind die vertrauten Formeln des „Siehe" oder „Siehe da", des „Und es geschah" oder „Es begab sich" weggefallen, das „Selig" wäre beinahe einem „Wohl denen" zum Opfer gebracht worden, und von der „Seele" wollte man anscheinend fast gar nichts mehr wissen, selbst an Stellen, an denen der biblische Autor das Wort ganz bewußt gewählt hat (1 Petr 1,9; 4,19). Vom „Dienen" oder „Bedienen" der Frauen (Mk 1,31 parr; Lk 8,3) ist keine Rede mehr (die Kirche könnte ja als rückständig gelten!), Frauen dürfen höchstens für die Männer „sorgen". Nach den Reden oder Taten Jesu geraten die Hörer auch nicht mehr „außer sich" oder sind „bestürzt", sie sind vielmehr „sehr betroffen", wie es einem akademisch gebildeten Kirchenchristen ansteht. Ebenso sind die kleinen Stileigentümlichkeiten, denen die einzelnen Evangelien ihre unverwechselbare Handschrift verdanken, oft bis zur Unkenntlichkeit getilgt worden: das markinische „und", „gleich", „wiederum", das matthäische „da", „dann", „sogleich", „herbeikommen" oder „hinzutreten", das lukanische „aber", „denn", „erfüllt werden", die häufige conjugatio periphrastica, der bewußt biblische Ton, das johanneische „nun", „jener", „wahr", um nur einiges zu nennen. Umgekehrt hat man aus eigener Inspiration Zuflucht zu Füllwörtern, Ergänzungen und Umschreibungen genommen, um die Texte zu glätten, sie lesbarer und weniger anstößig zu machen. Hier und in anderen Fällen wurde ein an sich richtiger Grundsatz falsch oder übertrieben angewandt und dem Text um einer zweifelhaften Modernität willen seine ursprüngliche Kraft genommen.

Zahlreiche sprachliche Fehlleistungen gehen wahrscheinlich zu Lasten gerade jener Kreise von Germanisten und Sprachwissenschaftlern, die zur Begutachtung und Verbesserung des Stils herangezogen wurden. Wer in der Begleitdokumentation den Beitrag „Die Sprachpfleger und die Bibel. Zur Mitarbeit der Gesellschaft für deutsche Sprache an der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift" (S. 84–91) gelesen hat, kann über soviel offen zur Schau getragene sachliche Inkompetenz nur den Kopf schütteln.

Selbstverständlich gibt es in der Bibel zahlreiche Metaphern und Ausdrucksweisen, die ungewohnt klingen, weil die zugrunde liegenden zeitgeschichtlichen Vorgänge oder Anschauungen dem heutigen Menschen nicht mehr vertraut sind. In solchen Fällen hilft aber nur die Erklärung, damit der fragliche Ausdruck verstanden wird, und es zeugt von verzeihlicher Unkenntnis, wenn man meint, den fremdartigen Begriff einfach durch ein gängigeres deutsches Wort ersetzen zu können. So wurde zum Beispiel vorgeschlagen, die in der hellenistischen Populärphilosophie verbreitete Metapher „gesunde Worte" (1 Tim 6,3 u. ö.) durch

das banale „gute Worte" oder die prägnante paulinische Wendung „das Gesetz tun" (Röm 2,13) mit dem blassen „nach dem Gesetz handeln" wiederzugeben. Anscheinend war auch der Vorgang des „in Zungen reden" den Sprachpflegern kein Begriff, als ob ein „in Sprachen reden" verständlicher wäre. Auch hätte man wohl am liebsten alle „Dirnen" der Bibel zu „unverheirateten Frauen" gemacht. Zum Glück haben die Endbearbeiter den meisten dieser „sprachpflegerischen" Vorschläge tapfer widerstanden.

## Wertschätzung und Weiterarbeit

Es ist leider nicht zu übersehen, daß sich zu Recht oder Unrecht viele negative Vorurteile gegenüber der Einheitsbibel angehäuft haben. Um so mehr entspricht es einem Gebot der Fairneß und Sachlichkeit, mit Nachdruck zu betonen, daß sich alle Beteiligten die denkbar größte Mühe gegeben haben. Ohne in den Verdacht der Lobrednerei zu geraten, darf sogar ehrlich behauptet werden, daß die Einheitsübersetzung die mit Abstand beste und sorgfältigste Übersetzung ist, die wir zur Zeit im deutschen Sprachraum haben.

Gleichwohl sollte die berechtigte Genugtuung über das im großen und ganzen gelungene Werk nicht zu einer Haltung verleiten, die ich „Übersetzungspositivismus" nennen möchte. Ich meine die Versuchung, nun auf Jahre oder Jahrzehnte hinaus den vorliegenden Wortlaut so zu sanktionieren, daß er keine anderen Übersetzungen neben sich verträgt. Für die wissenschaftliche Exegese ist dies selbstverständlich: sie muß immer auf den Urtext zurückgehen und die vielfältigen Möglichkeiten einer deutschen Wiedergabe reflektieren. Aber auch in der Verkündigung, im Religionsunterricht oder im Bibelkreis dürfte es gelegentlich sehr fruchtbar sein, den Wortlaut der Einheitsübersetzung zur Diskussion zu stellen und nach anderen, vielleicht genaueren Formulierungen zu fragen. So könnte sich der langjährige Prozeß der Meinungs- und Sprachbildung, der bisher auf die elitären Zirkel der Übersetzer und ihrer Berater beschränkt war, in den Gemeinden fortsetzen und zur geistigen Aneignung der Bibel beitragen.

Schließlich hat die in vieler Hinsicht teuer bezahlte Erfahrung der Übersetzungsarbeit doch wohl dies eine gelehrt: Es ist eine Illusion zu meinen, man könne die Bibel allein dadurch moderner, attraktiver, verständlicher machen, indem veraltete Wendungen weggelassen und neue Begriffe an die Stelle gesetzt werden. Dieses Verfahren hat, wie sich gezeigt hat, nur oft genug zur Verarmung und Banalisierung des biblischen Sprachschatzes geführt. Weit erfolgversprechender ist es, „das Wort stehen zu lassen", aber mit allen Kräften an seiner Interpretation zu arbeiten, einer Erklärung, die meist nur über eine Vielzahl von Informationen und Umschreibungen zu erreichen ist. Freilich erfordert ein solcher Umgang mit der Schrift ein hohes Maß an Vorbereitung und Einfühlung.

Ein letztes Problem scheint mir die Notwendigkeit zu sein, an der Revision und Verbesserung der Übersetzung unverzüglich weiterzuarbeiten. In früheren Jahrhunderten, als Bibeln noch mit der Hand abgeschrieben wurden, vollzog sich der Prozeß einer lebendigen Textentwicklung sozusagen mit fast jeder neuen Handschrift. Heute, im Zeitalter der millionenfachen Verbreitung ein und desselben standardisierten Textes, müssen Veränderungen von einer zentralen Stelle genehmigt werden, und man kann den Bibelbenutzern nicht bei jeder Auflage einen überarbeiteten Text zumuten. (Schon die massenhafte Verbreitung der vorläufigen Fassung wird die Einführung des jetzt endgültigen Textes noch längere Zeit blockieren.)

So ist die Gefahr viel größer als früher, daß eine offiziell eingeführte Bibel unverändert gültig bleibt, auch wenn sich Stil und Geschmack längst wieder gewandelt haben. Wer sagt uns zum Beispiel denn, ob nicht schon in wenigen Jahren der volle biblische Klang, die unverkürzte bildhafte Aussage, das kräftige, urtümliche Wort wieder gefragt sein werden? Im Grunde ist bereits die massive Rückkehr zur alten, bewährten Form, wie sie sich seit der Probefassung von 1972 vollzogen hat, ein deutlicher Beweis, daß die sprachlichen Reformvorstellungen der sechziger Jahre ihre eigenen Protagonisten nicht überlebt haben. Das soll gegen niemand ein Vorwurf sein, schon gar nicht ein Plädoyer für das Gestrige oder Vorgestrige.

Wir alle haben in den vergangenen Jahren manchen Ideen unseren Tribut gezollt, sind den verschiedensten Parolen und Hypothesen nachgelaufen, vernünftigen und unvernünftigen, und sind sehr rasch an die Grenzen des Möglichen gestoßen. Es hat sich, unter Enttäuschungen und Schmerzen, gezeigt, daß die Zukunft nicht der forschen Modernität, der Veränderung um jeden Preis gehört, sondern der unbedingten Treue zum Wort, dem schlichten Gehorsam gegenüber dem, was geschrieben steht.

## ANMERKUNGEN

[1] Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Hrsg. v. Josef G. Plöger und Otto Knoch. Stuttgart: Kath. Bibelanstalt 1979. 150 S. Kart. 10,80.

[2] Zu der im Jahr 1964 abgeschlossenen zweiten Revision des Luthertextes (diese Revision war 1921 beschlossen worden!) schrieb einer der maßgeblichen Bearbeiter, Oberkirchenrat Wilhelm Gundert: „Wahrscheinlich wird es die letzte Revision der Lutherbibel gewesen sein, denn wenn in 50 oder 100 Jahren wieder eine Revision fällig ist, wird sich die deutsche Sprache so weit von der des 16. Jahrhunderts entfernt haben, daß eine Revision, die sich noch nach Luther nennen kann, nicht mehr möglich sein wird."

[3] Vgl. Einheit im Wort, 53.

[4] Vgl. Die Psalmen. Der ökumenische Text. Mit einer Einleitung und Erläuterungen von Eleonore Beck (Düsseldorf, Stuttgart 1979).

[5] Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, hrsg. von den Deutschen Bischöfen, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Evangelischen Bibelwerk, erarbeitet nach den Weisungen der Ökumenischen Übersetzerkommission von K. D. Fricke und B. Schwank OSB (Stuttgart 1971).

*Lorenz Wachinger*

# Dichtung und Traum im Werk des Konrad Weiss (1880–1940)

Dem letzten zu seinen Lebzeiten gedruckten Gedichtband, „Das Sinnreich der Erde" (1939) hat der viel gerühmte, aber wenig gelesene Dichter Konrad Weiss als „Vorwort" ein kleines Gedicht vorangestellt:

Was im einzelnen gefügt
Wort ist und nicht mehr kann rücken,
daß es nicht im ganzen trügt,
geh du fort auf Traumes Stücken –

nein, der Sinn versinkt wie Traum
in dem auferwachten Tage,
und du suchst im ganzen Raum
endlos deine eigne Sage.

Der festgefügte Wortbestand – oft schwer zu verstehen; Weiss gilt als hermetisch dunkel in Lyrik und dichterischer Prosa, weniger in seiner kunstkritischen Publizistik – soll also auf eine bestimmte Weise gelesen werden, etwa wie ein Traum, dessen Sinn, zunächst verschlossen, sich erst einer geduldigen Deutungsbemühung öffnet. Deutung heißt aber nicht, so ergänzt die zweite Strophe, einen eindeutigen Sinn zu erheben; der Sinn gehört eben in das andere Reich von Nacht und Traum, hat eine andere Weise zu „sprechen", die weder einfach aussagt noch schlechthin verbirgt, sondern bedeutet und bezeichnet. Der Sinn steht quer zu dem zeiträumlich und logisch geordneten Denken des Tages, weist breitere und tiefere assoziative Verknüpfungen auf, muß gesucht werden wie das Ich, wie das Du, wie das Wort.

Nun ist der Traum seit Sigmund Freud in die fast ausschließliche Zuständigkeit der Tiefenpsychologien übergegangen. Die große Geschichte des Traums als Stilmittel der Dichtung bei Homer und Dante, Shakespeare oder Friedrich Hebbel und Günter Eich ist zurückgetreten, außer daß die Philologen in der modernen Lyrik oder etwa bei Franz Kafka auf die Gesetze des Traums stoßen[1]. Konrad Weiss, Zeitgenosse der Modernen, hat den Traum als Metapher und Stilmittel, ja als Denkform radikaler verwendet, als daß es genügen könnte, ihn in die Tradition des romantischen Traumverstehens oder in die des älteren biblischen oder christlichen oder philosophischen einzuordnen[2]. Das kleine „Vorwort" weist vielleicht einen Zugang zu dem schwierigen Dichter, den uns das allgemeine und das psychologische Interesse am Traum leichter finden läßt.

## Leben und Werk

Doch zunächst, wer ist Konrad Weiss?[3] Am 1. Mai 1880 in Rauenbretzingen bei Schwäbisch Hall aus einer kinderreichen Bauernfamilie geboren, will Konrad Weiss nach dem Abitur Priester werden, geht im Winter 1900 ins Tübinger Wilhelmsstift und studiert katholische Theologie, auch schon Kunstgeschichte und Germanistik. Ende 1903 bricht er das Theologiestudium ab, verläßt im März 1904 Tübingen, um im Sommer in München, im Winter 1904/5 in Freiburg zu studieren. Er schließt das Studium nicht ab, nimmt 1905 eine Stelle am Münchener „Hochland" an, wo er neben redaktioneller Arbeit (zusammen mit Max Ettlinger) Kunstkritiken schreibt. Die Zusammenarbeit mit Carl Muth dürfte nicht leicht gewesen sein; über Weiss' erstem Gedichtband soll der Bruch unausweichlich geworden sein, so daß er 1920 „Hochland" verläßt und in die Redaktion der „Münchener Neuesten Nachrichten" eintritt, wo er bis zu seinem Tod am 4. Januar 1940 wieder das Kunstreferat vertritt. Seit 1917 in kinderloser Ehe verheiratet, scheint er, zum erstenmal bei seinem Weggang aus dem Priesterseminar ahnbar, aus zögernden Entscheidungen fast eine Lebensregel gemacht zu haben. Die Schwere des sprachlichen Ausdrucks – er soll, obwohl freundlich und jeder Pose abgeneigt, im Beisammensein mit Freunden zum dunklen Monolog geneigt haben – entspricht offenbar seinem Lebensgefühl.

Von der inneren Entwicklung des Dichters ist erstmals bei L. Verbeeck Genaueres zu erfahren. Er greift aus einem frühen Notizbuch über Italienreisen zwischen 1910 und 1913 die „Sixtina-Aufzeichnungen" heraus; Weiss geht in einer Interpretation der Fresken Michelangelos dem Problem nach, „inwiefern sich die christliche Kunst durchaus spürbar von der vorchristlichen unterscheiden muß". Die nackten Jünglinge auf den gemalten Gebälk-Sockeln nahe dem Gewölbescheitel deutet er als die Bewußtseinsstufe des Heidnischen, Antiken: in sich zurücklaufende, natürliche Bewegung, die gesucht und gefunden wird; geschlossener Kosmos, das „klassische", „humanistische" Weltbild. Dagegen die Sibyllen und Propheten: Ahnung vom Verlust des Paradieses, von der Schuld, von der Beziehung des Weltlaufs auf das Christus-Ereignis; Weiss sieht diese Bewußtseinsstufe als „individuelle Bewegungsverlierung, Absage an die naive Form und den Zustand". Es ist die Stufe der geschichtlichen Erfahrung, des Erleidens von Zeit und Zerrissenheit, nachdem der vollkommene Urzustand verloren ist und nicht wieder hergestellt werden kann; sie läuft auf die Enthüllung des Geheimnisses im Jüngsten Gericht (Stirnwand der Sixtina) zu.

Vom wahrgenommenen Bild, von der Kunst aus zu denken, scheint für Weiss sein Leben lang wichtig zu bleiben. Worauf es ihm in der Kunst ankommt, macht ein etwas späterer Komplex von Notizen deutlich: Die Chiffre „Reclusa" – Weiss hat sich viel mit dem frühen Mönchtum befaßt – bedeutet für ihn eine auf Anschauung, Theoria, eine ungeschichtliche Religion, einen allgemeinen und

idealen Seinsbegriff gegründete Daseinsform, die zu überwinden, weil mit dem Christlichen nicht vereinbar, sei; „Immaculata" (d. i. „unbefleckte Erfahrnis") meint die individuelle und geschichtliche Erfahrung, die den Verlust der paradiesischen Anschauung, die Sünde und die Endlichkeit akzeptiert, also durch den Verlust zu der neuen, spannungsvollen christlichen Daseinsform gelangt; „Pietà" schließlich ist die christliche Erfahrung von Sünde und Erlösung und die vorweggenommene eschatologisch erfüllte Anschauung. Malerei (und sicher auch die Dichtung) im christlichen Zeitalter hat nach Weiss in ihrer Form, nicht zuerst in den Gehalten, dieser geschichtlichen Erfahrung des Verlusts, des „Mangels" – wichtiges Schlüsselwort! – Rechnung zu tragen; sie soll nicht zeitlose Formen suchen, sondern die Zeit in die Form aufnehmen in einer „geschichtlich gegenwärtigen Konkretion".

In seinen frühen Natur-Gedichten geht es Weiss nicht um Stimmung oder, in der Nachfolge Goethes, um Bewunderung des Gesetzhaft-Schönen oder des Dämonisch-Tiefen; er sucht auch hier den Aspekt des Verlusts, wie er in den organischen Wandlungsprozessen enthalten ist, der Brechung in der Wachstumsrichtung, die zur Individualisierung führe. Das Gebrochene, hart Gefügte, Bruchstückhafte fällt ja auch in der Sprache des Dichters auf; er will das bruchstückhafte individuelle Erfahren und Erkennen nicht in einer klassisch vollkommenen Form verschleiert wissen – es ist wie ein formales Ernstnehmen des paulinischen „stückweisen" Erkennens (1 Kor 13, 12). Die dazu gehörende Schwere im Fluß der Bilder ist die Haltung des Sichanheimgebens und Folgens: dem Plan Gottes in der Geschichte, den Fügungen des Lebens, der eigenen personalen Tiefe (die er in der Chiffre „Blut" meint); das selbstmächtige Handeln gilt ihm als unfruchtbar. In der 1917 begonnenen, unabgeschlossenen Dichtung „Largiris" arbeitet Weiss dies an der Betrachtung der eigenen Handschrift heraus[4].

Seine denkerische Eigenart gewinnt Weiss – „zunächst ein sehr großer und vielschichtiger Denker" (H. Hennecke) – endgültig in einer langen Krise, etwa von 1914 bis 1917, wie L. Verbeeck aus den Tagebüchern belegen kann. Die Arbeit an ihrer Lösung vollzog sich seit 1914 auch in Gedichten; der erste Band, „Tantum dic verbo", 1918 bei Kurt Wolff, zeigt ihren schöpferischen Abschluß an. Der Band wird oft dem expressionistischen Aufbruch zugeordnet, wohl schon wegen des Verlags und weil die Gedichte einen viel rauheren, eigenwilligeren Klang haben als die gleichzeitigen, etwa Rilkes oder Hofmannsthals oder Georges. Völlig wie ein erratischer Block aber steht Konrad Weiss neben der katholischen Literatur der Zeit; er beklagt den Verlust einer eigenen Sprache der Katholiken in künstlerischen Dingen[5].

Weiss ist als Kunstkritiker den Modernen zugeneigt, entdeckt schon zwischen 1905 und 1910 für sich und seine Leser Cézanne und Gauguin, L. Corinth und vor allem van Gogh, der ihm das Stichwort vom „geschichtlichen Gethsemane" liefert; den künstlerischen Weg seines Freundes Karl Caspar unterstützt er pu-

blizistisch[6], auch mit dem Bildhauer Karl Knappe verbindet ihn Freundschaft. Vor Caspars Ölberg-, Passions- und Pietàbildern fragt man sich, ob der Maler den Dichter angeregt habe oder umgekehrt. Weiss wendet sich mit dieser Entscheidung für die Modernen gegen das, was damals landläufig als christliche Kunst galt: gegen die Nachklänge der Nazarener, gegen die, immerhin respektvoll behandelte, Beuroner Schule (hat er vielleicht gar hier die Chiffre „Reclusa" gefunden?), gegen die Präraffaeliten, überhaupt gegen jede klassizistische Auffassung; denn die Gestalt ist ihm „nicht das Maß der Welt". Da ihm Kunst als „ein geschichtlicher Grad der Naturüberwindung in einem stets gegenwärtigen Glauben an die Übernatur" gilt, kommt es ihm darauf an, „die Zeit in Idee und Anschauung hineinzuheben", weniger im Dargestellten und Inhaltlichen als vielmehr in den Problemen der künstlerischen Form.

Weiss stellt sich somit an einen genau umschriebenen geistesgeschichtlichen Zeit-Ort, und er will ihn sprachlich ausarbeiten. Es geht um die Wendung gegen den humanistisch-bürgerlichen Idealismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts; eine Revolte vom christlichen Denken aus, wohl zu vergleichen mit der Wendung der Paul Tillich, Karl Barth und vieler anderer gegen liberale Theologie und den „Kultur-Protestantismus" nach dem Schock des Ersten Weltkriegs. Was für Karl Barth, im Rückgriff auf Kierkegaard, der „unendliche qualitative Abstand" zwischen Gott und Mensch ist, nennt Konrad Weiss den „Mangel" aller geschichtlichen Formen, ihren Abstand von dem begrifflich nie faßbaren Christus-Ereignis in der Mitte der Zeit, die „Lücke" im Denken, Sprechen und Bilden, die das Sich-Abschließen jeder Gestalt und des Geistes gegen die zerbrechende, aber fruchtbar machende Gewalt der Geschichte verhindert. Die Geschichte aber ist das vorab dem Menschen Angebotene, dem „der christliche Epimetheus" nur nachsinnt und nachtut, statt wie Prometheus, die Leitfigur des Humanismus von Goethe und Herder bis zu Nietzsche und der Literatur seiner Zeit (z. B. C. Spitteler), sie selber planend und raubend zu entwerfen.

Der andere Aufbruch, zeitlich etwa dem des Konrad Weiss entsprechend, ist der des dialogischen und geschichtlichen Denkens, bei G. Marcel, F. Ebner, F. Rosenzweig und M. Buber. Auch hier die Wendung gegen das ungeschichtliche idealistische Denken seit Descartes[7], die Aufgebrochenheit durch das Angeredetsein, letztlich vom schöpferischen Wort Gottes. Erst mit Heidegger setzt sich schließlich das Denken im Horizont der Zeit durch.

Konrad Weiss sagt von sich selber, er komme aus der katholischen Kulturbewegung nach 1900; „man wollte sein eigenes, größeres christliches Gesicht innerhalb des Deutschtums sehen"[8]. In den zwanziger und dreißiger Jahren gehört er mit Joseph Bernhart und anderen dem Kreis um Theodor Haecker an, der ihm in seinen „Tag- und Nachtbüchern" (Dezember 1939) zwei Gedichte widmet; der Freund Carl Schmitt, berühmter Staatsrechtslehrer, ist gelegentlich zu Gast in dieser Runde. Der Historiker Clemens Bauer bewahrt einen Blick in

jenen versunkenen Kreis: „Eher zu Soliloquien als zu Gesprächen aber neigt Konrad Weiss in der begnadeten Unbeholfenheit des nach innen gewandten Dichters, im Grunde alle bezaubernd durch die Redlichkeit seines Denkens, Sagens und Schreibens.“ [9]

## Eine Traum-Erzählung

Der Band „Die Löwin“ von 1928 enthält „vier Begegnungen“, so der Untertitel, mit Frauengestalten: Die Löwin, Harpyie, Reklusa, Genannt Bona; daß es sich um Erzählungen mit Traum-Charakter handelt, haben F. Kemp und C. Hohoff in den fünfziger Jahren schon gesagt. Die Art dieser Traum-Form und ihren Sinn gilt es genauer zu sehen, z. B. an der Titel-Erzählung „Die Löwin“:

„Es war noch zeitig am Morgen, aber der Tau war schon vertrocknet. Als wir über die Wiese gegen den Bach zu gingen, fielen plötzlich jenseits auf der Anhöhe mehrere Schüsse. Mein kleiner Bruder zu meiner Rechten, der mit mir das Kind zwischen uns, indem er es hinter dem Fäustchen gefaßt hatte, an seinem rechten Ärmchen führte, zeigte mit seinem ausgestreckten Arme gerade hinüber, sagte: das sind die Jäger, jetzt wird der Löwe erschossen, und damit verließ er die Hand des Kindes. Mit seinen kurzen bresthaften Beinen lief er schnell auf den Bach zu, wo er an einer schmalen Stelle zwischen dem Schilfrohr den Übergang fand. Gleich darauf sah ich ihn am Abhang hinaufeilen und über der Breite des Hügels verschwinden.“

Es ist nicht wieder von dem Verschwundenen die Rede, ebensowenig wie der Erzähler eingeführt wird oder der Löwe und die Jäger oder das Kind. Der Ich-Erzähler geht auf den Bachübergang zu und sieht eine Gestalt die Anhöhe herunterkommen, erkennt sie und sagt zu sich: „Das ist die Löwin.“ Blick in Blick gehen sie aufeinander zu, aber nach ein paar Schritten fühlt er sich in tiefem Wasser auf der Wiese stehen, denkt: das war die erste Begegnung, und sucht festen Boden. Als er den Steg über den Bach betritt, betritt ihn von der anderen Seite die Löwin – „ich sah mich vor dem Flächenblitze ihrer nahen und starken Miene aufgerichtet wie in einer heißen Flamme“; sie kommen hart aneinander vorbei: die zweite Begegnung. Das Kind auf seinem Arm sieht jubelnd zur Löwin zurück.

Er steigt mühsam den Weg die Anhöhe hoch, hört die Löwin hinter sich nachkommen, die ihn schließlich überholt und erwartet. Sie gehen stumm nebeneinander weiter aufwärts. „Aber das Kind war nicht zwischen uns“: die dritte Begegnung. Währenddessen kommen die Jäger von oben auf sie zu – eine Entscheidung muß kommen; nach einer kurzen unvermittelten Einschaltung über die Würde, die wie ein Blitz unnahbar sei, erzählt er, wie die Jäger vor der Löwin fliehen. Löwin und Erzähler gehen weiter, stumm; der Erzähler sucht nach Worten, die sich ihm aber entziehen. Sie erreichen das Ende des Weges, der in einen Querweg mündet; der Aufstieg war kurz, aber er fühlt ihn wie eine lange Reise.

Er weiß, „daß die Wahl des Weges der Löwin gehörte", fürchtet die kommende Entscheidung um das Kind. Schließlich wendet die Löwin sich ihm zu und verlangt das Kind; er gibt es ihr, geht ihr nach und versucht, sie von hinten zu umschlingen und mit ihr zu ringen. Sie dreht sich um und schiebt ihn weg; er bleibt zurück, vergißt die Löwin.

Plötzlich steht auf der Höhe, wo der Weg mündete, ein Baum, der vorher nicht da war; auf der Erde liegt ein Köcher oder Kumpf, der von der Löwin stammen muß; eine beschriebene Rolle steckt darin, er liest: „Das Dunkel des Blutes" – eine Folge von Sätzen, deren Sinn und Zusammenhang nicht gleich ersichtlich ist. „Wenn dir der bekannte Weg weggenommen wird, so danke dafür und freue dich. Es brennt im Herzen, wenn der Geist verzagt." Später: „Im Wasser bist du in dich gekommen; auf dem trockenen Wege bist du aus dir verloren gegangen." Der Erzähler gerät in tiefe Verzweiflung, „daß ich meines Daseins Inbegriff verfluchte". Die Schrift geht weiter mit Sätzen wie: „Vergiß die Bewahrung und bewahre alles durch Verlust." Er deutet ein inneres Erlebnis an, das seine Gedanken zerfallen läßt – „und mein Geist wurde zerspalten mitten in die Kammer des Sinnes bis hinab in die Wurzel". Weiter die Schrift: „Lebe aus deiner geringsten Kraft." „Erkenne das Tun des Blutes; es hat keine Wahl im Geiste, sondern nur in der Erfüllung des Weges. Das Wort und das Blut bilden eine nahtlose Fügung."

In einem Bergzug sieht er die Umrißlinien einer schlafenden Frau, das Bild wandelt sich aber schnell wieder, und er bleibt verändert zurück; sein Wesen wechselt „auf der Spur des Blutes und war wie ein Löwe, der aufbricht und wieder wie das Harz, das langsam aus dem Baume herausquillt". Er bricht auf, sieht Frauen auf dem Feld zusammenlaufen, ist bald bei ihnen und sieht in ihrer Mitte die Löwin; auch das Kind ist da. Sie teilt an die Frauen kleine Säckchen aus, es scheint, „mit Mitteln gegen Krankheiten". Er wird unsagbar heiter, fürchtet sich aber und sinnt über die Erkenntnis nach und über das Tun. „Denn auch das Geheimnis Gottes ist nicht die Vereinigung, sondern die selige Entfremdung." Er hört die Löwin – wie immer ohne Bewegung ihres Mundes – den Namen ihres Mittels „Euphobia" nennen, nimmt das Kind von ihrem Arm und geht ihr voraus nach „Untergang" zu, sieht aber zurück in ihr undurchdringliches Gesicht. „Ihre Gestalt blieb zurück, ein Bild, das seinen Gang nicht beschleunigt, da es von Blut und Licht gleich ewig geführt wird." Auf dem Weg von der Löwin weg sammeln sich ihm die Worte des Gedichts „Was ist dies wie ungenossen" [10]; die letzten beiden Verse lauten: „ringe mit dem Löwenweibe / und nicht eher sei erlöst." Als die Sonne untergeht, betritt er mit dem Kind das Haus, erinnert sich noch einmal der Gestalt der Löwin, vor der die Jäger geflohen waren. Drinnen brennt das Herdfeuer, die Geschwister reden, das Kind jubelt. „Aber der Abend, der noch anhielt, sammelte Traurigkeit in meiner Seele wie in einem Kelche und die Schwere des Mittags blieb in meinen Gliedern."

## Der Sinn der Traum-Form

Von Weiss' Prosa-Dichtungen schrieb 1929 Joseph Bernhart: „Ich bin benommen von einer dunklen Gewalt, aber außerstande, mehr als diese zwei Wörter zu sagen." Wer mit Träumen vertraut ist, wird sich etwas leichter tun. Ich versuche, ohne mich an eine explizite Traumtheorie zu binden, einigen Hinweisen der Tiefenpsychologie nachzugehen.

1. Die Ich-Erzählung des Dichters hat sich im Nacherzählen in einen distanzierteren Bericht über einen „er" gewandelt. So, im Wort objektiviert und sekundär bearbeitet, „haben" wir auch den Traum, der ja ursprünglich eine Folge ohne Beobachter-Distanz erlebter Bilder ist. Schon im Erinnern entstellt, geordneter und logischer präsentiert, wird er im Erzählen noch dazu einer Absicht dienstbar gemacht, die vom Hörer auch verstanden wird; man denke nur an die Josephs-Träume der Genesis! In dem spannungsvollen Bereich des Gesprächs – es steht der Dynamik des Traums näher als das einsame Denken – bleibt der Traum bewegt und bewegend durch eine a-logische Impulskraft. Statt zu fragen: was meint der Dichter mit der „Löwin"? wäre eher zu fragen: was macht dieser Text mit mir? Gerade seine Schwerverständlichkeit kann mich ärgern oder herausfordern oder vom Rationalen weg auf den Fluß strömender Bilder hin orientieren. Ich kann mich auf die Form einlassen, die Bewegung des Textes aufnehmen: den Weg und die Wandlungen vom Morgen über den schweren Mittag zum Heimweg und zum Abend im Haus.

2. Das unvermittelte Auftauchen und Verschwinden der Bilder, ihre nicht logisch-kausal erklärte, psychologisch nicht motivierte Eigenbewegung, die intensive Klarheit mancher Bilder und Klänge: darin besteht der Stil des Traum-„Denkens". In der Auseinandersetzung mit dem Wach-Denken unseres Ichs fällt uns dieser andere Stil des Traums auf; dazu gehört besonders, daß der Traum kein „Gebilde" mit festen Grenzen ist; er ist vielmehr entgrenzende Bewegung auf Unerkanntes, Unangenommenes hin.

3. Der Traum hat einen Sinn; die „Traumarbeit" hat diesen Sinn in die eigentümliche Form des Traums verschlüsselt, in Bilder übersetzt, um ihn für das Bewußtsein akzeptabel zu machen und ihm trotzdem seine Kraft zu lassen. Die Deutungsarbeit sucht den Sinn wieder zu entschlüsseln, ihn in unsere normale Wortsprache rückzuübersetzen – so nach Freud.

Dürfen wir aber bei einer Dichtung die gewählte Traum-Form auflösen und die individuellen Bilder in allgemeine Begriffe überführen? Konrad Weiss unterwirft sich nicht der begrifflichen Ich-Sprache, weil er in der Traumsprache ein weiteres als unser Denken im Subjekt-Objekt-Schema sucht. Der Sinn soll bei ihm geschichtlich-konkret erlitten und erfahren werden, nicht nur abstrakt gedacht. Er soll am Leser wirken, so wie die Begegnungen mit der Löwin, das Ringen mit ihr, das Zurückgelassenwerden, der Verlust des Kindes den Erzähler

verändern. Der Schritt vom Bewahrenwollen zum Geschehenlassen des Verlierens ist zu tun, vom Vertrauen auf die eigene Kraft zum Leben aus der geringsten Kraft (vgl. zu diesem wichtigen Motiv 2 Kor 12, 9 f.), als ob es um eine Bekehrung ginge. Da man Konrad Weiss gar nicht theologisch genug lesen kann, muß vermutet werden, daß es in der „Löwin" um das Bestehen der Geschichte geht, die die Geschichte Gottes mit dem Menschen ist, nicht in einem geschichtstheologischen Traktat, sondern in einem Typos aus einem individuellen Stück Leben dargestellt. Und das Problem des Dichters wäre dann: Welche künstlerische Form ist zu wählen, um von dieser Geschichte, deren Kern das Christus-Ereignis ist, nicht objektivierend, im Modus des Habens und Wissens, verfälschend also, zu reden? Ein paar Verse aus „Largiris" (Gedichte 1914–1939, 599) deuten an, worum es dem Dichter geht:

> Verstehen kann man Leidens Fruchtbarkeiten nicht,
> jedoch die Rose fällt in Blätter, wenn sie spricht,
> die Mutter fruchtet Kinder, wenn sie sich beraubt,
> das Wort wird wahr, wenn es vom schweren Sinn ertaubt.

4. Von früh an ist für Konrad Weiss der Begriff der Erfahrung wichtig. Sie wird der selbstbewußteren, eigenmächtigeren Anschauung oder Erkenntnis, wie sie besonders im Idealismus des 19. Jahrhunderts gepflegt worden war, entgegengestellt als die Form der Wirklichkeitsbegegnung, die dem christlichen Impuls eher entspreche.

Der Traum, der nicht willkürlich herstellbar ist, vielmehr den Menschen überkommt und gerade damit in sein Leben und Sprechen tief eingreifen kann, scheint eine Form dessen zu sein, was Weiss mit Erfahrung meint; so spricht er in der Traumform, um den Weg des Erfahrens deutlich zu machen, wählt diese andere Bewußtseinsart, um eine Alternative zu unserem zielbewußten, rationalen Machen anzudeuten: ein empfangendes, leidendes Vermögen – „Unsere Kraft wurzelt in unserem Leidvertrauen" ist der erste Satz des wichtigen Aufsatzes „Zum geschichtlichen Gethsemane" –, dem Sehen und mehr noch dem Hören verbunden; Sehen und Hören aber in einer Dialektik aufeinander bezogen, weil jedes für sich an der Härte der Kreatur und der Geschichte scheitern würde. Erfahren bedeutet ein Gebundensein in Zeit und Geschichte, wie es Weiss in der Verlassenheit Jesu in Gethsemane vorgebildet sieht.

5. Bei Konrad Weiss treffen wir, für einen Katholiken einigermaßen überraschend, auf eine starke Betonung der Seele, die durch das Christentum als verantwortliche aus der Masse herausgelöst worden sei; eine katholische Variante also der modernen Wendung zu Subjektivität und Individuum, die er im „geschichtlichen Gethsemane" begründet sieht: „durch das Verlassenheitsgefühl des Erlösers ist die Seele individualisiert worden bis zur Verlassenheit." [11] Von dieser Position aus ergibt sich die für Weiss kennzeichnende Spannung, die er Dualismus nennt: zwischen Individuum und Natur, Seele und Welt, Seele und Gott.

Um die Wichtigkeit dieses Subjektiven und Individuellen, dieser Spannungen auszudrücken, bietet sich wieder die Darstellungsform des Traums an. Er ist das eigentlich nicht Kommunikable, weil Individuellste, grundsätzlich der gemeinsamen Welt der Wachenden ab- und einer eigenen Welt zugewandt, wie schon Heraklit bemerkt; nur nachträglich wird er über Erzählen und Interpretieren in die Kommunikation eingebracht. Der Traum ist streng vom Subjekt allein aus entworfen, es gibt in ihm keine Begegnung mit äußerer Realität, wodurch die einsinnige Perspektive des Traum-Ichs kontrapunktiert würde. Die Spannung zwischen Traumwelt und Wachwelt, zwischen Traumvorstellungen und wachem Denken ist sprichwörtlich; wie fruchtbar diese Spannung sein kann, hat uns die Tiefenpsychologie wieder zu Bewußtsein gebracht.

6. Das Verhältnis des Traums zu der Zeit der Wachwelt ist eigenartig; er kann die Zeitmaße verändern, Vorgänge rascher ablaufen lassen als real oder Augenblicke unendlich ausdehnen. Vor allem scheint er außerhalb der Wach-Zeit zu liegen, wie in einer anderen Dimension, etwa vergleichbar dem mythischen Außer-der-Zeit oder dem anderen Zeitgefühl der Kinder (die Chiffre „Kind" ist im Werk des Konrad Weiss ungemein wichtig!).

Nun hat Konrad Weiss ein sehr ausgeprägtes Zeit- und Geschichtsbewußtsein und lehnt das Zeitlose einer Wesens-Metaphysik (Neuscholastik um die Jahrhundertwende), des idealistischen Denkens, der klassischen Ästhetik oder des Mythos durchaus ab. Nur ist ihm die Zeit weniger die von Menschen gemessene und kontrollierte als vielmehr die der Ewigkeit gegenüberstehende, sich wie ein „Echo" – wichtiges Schlüsselwort – zu ihr verhaltende. Alle Geschichte soll ja, nach Weiss, den ewigen Plan in die Zeit übersetzen, in einem organischen Gebundensein in die Zeit, nicht in einem logischen Außer-der-Zeit. Daraus müßte sich ein anderes Zeitgefühl ableiten, das die Zeit als offen, als auf das ewige Außer-der-Zeit hin gespannt erscheinen läßt. Weiss' Traum-Erzählungen leben in der eigentümlich schwebenden „Zeit" des Traums; sie fordern vom Leser ein bestimmtes Umgehen mit seiner Zeit, zum Beispiel langsames, mehrmaliges Lesen, Meditieren. Jenes Verhältnis zur Zeit, das die Meditation braucht, ist den Texten des Dichters eher angemessen; es scheint, daß Weiss durch die schwierige Form seiner Dichtungen dieses Verhältnis zur Zeit erzwingen will; sie öffnen sich ja einem raschen, konsumierenden Zugriff nicht.

Zum meditativen Zeitverhältnis gehört das Aussteigen aus dem Planen nach der Uhr; es verlangt ein „blindes" Hingegebensein an das innere Strömen der Bilder. Eben dieses Hingegebensein charakterisiert auch den Traum; und das „blinde" Gehen ist bei Konrad Weiss eine zentrale Metapher für das hingegebene Vertrauen auf den Weg der Geschichte. Tiefer noch: der Weg der Erlösung – die Selbstentäußerung Gottes, die Menschwerdung, Gethsemane und Golgatha – verlangt ein glaubendes Mitgehen, in dem der Mensch sich aus der Hand gibt. Der Traum scheint für Weiss jene andere Bewußtseinsform des

selbstverlorenen Mitgehens, der ausgetragenen Spannung zwischen Geschichte und Übergeschichte zu spiegeln.

Nimmt man zu den vier Traum-Erzählungen des Bandes „Die Löwin" die von einem Traum ausgehende, sich im Traum-Stil bewegende Meditation „Tantalus" hinzu; bedenkt man, daß die Kinderverse der „Kleinen Schöpfung" bei genauerem Zusehen sich als geträumter Kindertag entpuppen; achtet man auf die Stellung der Träume im Gang des Trauerspiels „Konradin von Hohenstaufen", auf die Traum-Metaphern in „Deutschlands Morgenspiegel" (etwa der „Traum der Geschichte" gegenüber dem Glanz und der Gegenwart der Natur), auf Traum-Gedichte wie „Propria Peregrina" oder „Claudia Procla" (Gedichte, 249 u. 541), auf einen Vers wie „ich rang die ganze Nacht mit dir (d. i. Gott) im Traum" („Zum Tage", Gedichte, 289) oder die vielen Gedichte um Abend und Nacht, Schlafen und Aufwachen: so mag es schließlich wohl gerechtfertigt erscheinen, den vor allem als geistlichen Lyriker wichtigen Konrad Weiss von der Traumform seiner dichterischen Prosa her besser verstehen zu wollen. Auch in den Gedichten, die nicht eigentlich die Traumform erkennen lassen, ist ja der logisch nicht einholbare Fluß der Bilder oft so dunkel, daß es geraten scheint, sie nach Art eines Traums aufzuschlüsseln. Die Unruhe des Gedichts zwischen Bild und Wort will den Leser auf eine „Spur" – häufige Chiffre bei Konrad Weiss! – locken, auf der er weit gehen kann.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. H. Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik (rde 25–26 a). Zu Kafka vgl. W. Muschg, zit. bei F. Beißner, Der Schacht von Babel. Aus Kafkas Tagebüchern (Stuttgart 1963) 47, Anm. 28.

[2] Vgl. etwa A. Béguin, Traumwelt und Romantik (Bern 1972).

[3] Ich folge hier dem hervorragenden Buch von L. Verbeeck, Konrad Weiss. Weltbild und Dichtung. Eine Untersuchung nach dem inneren Zusammenhang der ersten Schaffensperiode (1909–1920) (Tübingen 1970).

[4] „Largiris" in: K. Weiss, Gedichte 1914–1939, hrsg. v. F. Kemp (München 1961) 589–645.

[5] Die wichtigsten Bücher von Konrad Weiss: Tantum dic verbo (1918); Die Cumäische Sibylle (1921); Die kleine Schöpfung (1926) (ein Kinderbuch, in dem aber der ganze Weiss steckt!); Die Löwin (1928); Das Herz des Wortes (1929); Tantalus (eine Prosa-Traummeditation) (1929); Der christliche Epimetheus (politisch-geschichtstheologische Schrift) (1933); Konradin von Hohenstaufen (Trauerspiel) (1938); Werke in Einzelausgaben, hrsg. v. F. Kemp nach 1945 im Kösel-Verlag, dazu neu: Deutschlands Morgenspiegel. Ein Reisebuch in zwei Teilen (1950).

[6] Vgl. die Aufsätze in: Zum geschichtlichen Gethsemane (1919); dazu die Monographie zum 50. Geburtstag des Malers (1929).

[7] K. Weiss dürfte den entscheidenden Anstoß vom Geschichtsdenken der katholischen Tübinger Schule bekommen haben: Verbindung von Geschichte und Spekulation, Begegnung mit dem Denken der Zeit.

[8] Kampf um die Kunst. Schultze-Naumburg in München (Febr. 1931), in: Wanderer in den Zeiten. Süddeutsche Reisebilder, hrsg. v. F. Kemp (München 1958) 209.

[9] Franz Josef Schöningh und das „Hochland", in: Hochland 53 (1961) 200.

[10] Unter dem Titel „Das Weib der Liebe" in: Gedichte 1914–1939, 400.

[11] Zum geschichtlichen Gethsemane, 122.

*Bernhard Lohse*

# Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage

## Bemerkungen zu dem Aufsatz von Albert Keller SJ[1]

*Vorbemerkung:* Am 11. März 1980 veranstaltete die Katholische Akademie Hamburg einen Abend über die Bedeutung der Unfehlbarkeit des Papstes. Pater Albert Keller SJ trug dabei seine im März-Heft veröffentlichten Ausführungen unter dem Titel „Der Streit um die Unfehlbarkeit – ein ‚Mönchsgezänk'?" vor. Als Korreferent war ich gebeten worden, aus der Sicht eines evangelischen Theologen die Ausführungen von Albert Keller zu ergänzen. Wenn im folgenden dieses Korreferat veröffentlicht wird, so wird damit einem mehrfach, insbesondere auch von dem Leiter der Katholischen Akademie Hamburg, Herrn Dr. Gorschenek, geäußerten Wunsch entsprochen. Allerdings muß berücksichtigt werden, daß diese Ausführungen weder eine auch nur annähernd erschöpfende Stellungnahme zur Frage der Unfehlbarkeit des Papstes sind noch in der gegenwärtigen Debatte alle notwendigen Gesichtspunkte auch nur nennen. Es handelte sich vielmehr eben um ein Korreferat, das darum in Beziehung zu Albert Kellers Aufsatz gesehen werden muß und bei dem ferner zu bedenken ist, daß es in der zahlreich besuchten Veranstaltung die Diskussion einleiten sollte. Wenn ich trotz mancher Bedenken der erbetenen Veröffentlichung zugestimmt habe, so habe ich das deswegen getan, weil m. E. die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes eine Thematik darstellt, welche die gesamte Christenheit angeht. In der ökumenischen Diskussion ist in den letzten Jahren zwar die Frage des Petrusamtes mit zunehmender Intensität erörtert worden, wobei es auch gelungen ist, manche überholten Urteile und Einseitigkeiten zu überwinden. Es dürfte freilich erforderlich sein, bei der Frage des Petrusamtes das Problem der Unfehlbarkeit nicht weiter zu umgehen. In den folgenden Ausführungen ist der Stil der mündlichen Rede beibehalten worden. Der Text, welcher am 11. März 1980 vorgetragen wurde, ist lediglich an einigen Stellen durch Gedanken erweitert worden, die von mir in der anschließenden Diskussion geäußert worden sind.

Wenn ich hier als evangelischer Theologe mich zu dem Thema der Unfehlbarkeit des Papstes äußern soll, so möchte ich vorweg sagen, in welchem Sinne ich meine, dies tun zu können. Anschließend soll etwas zu der Thematik selbst ausgeführt werden, wie sie in dem Referat von Pater Keller behandelt worden ist.

Das Lehrstück von der Unfehlbarkeit des Papstes ist gewiß einer der wichtigsten Kontroverspunkte, die es zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche gibt, und zwar nicht erst seit dem Ersten Vatikanum, sondern bereits in der Auseinandersetzung zwischen Luther und Rom. So wenig ich mir nun als evangelischer Theologe die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das Erste Vatikanum zu eigen machen kann, so sehr bin ich der Überzeugung, daß die Sachfrage, die damals in der katholischen Kirche so heftig umstritten gewesen ist und die dann durch das Erste Vatikanum entschieden wurde, eine The-

matik darstellt, die im Grund der gesamten Christenheit, also auch der evangelischen Kirche, aufgegeben ist. Das bedeutet, daß die Unfehlbarkeit nicht etwa nur eine römisch-katholische Sonderlehre darstellt, die einen evangelischen Christen nichts anginge. Im Gegenteil, die Frage nach der Verbindlichkeit, nach dem autoritativen Anspruch und der sachlichen Unüberholbarkeit kirchlicher Glaubensaussagen hängt mit dem Wesen des christlichen Glaubens selbst zusammen. Ebenso ist die Frage, auf welche Weise es zu Glaubensaussagen mit dem Rang eines Dogmas kommt, eine Thematik, der sich keine Kirche entziehen kann.

Methodisch sollte die Frage nach der Verbindlichkeit und auch nach der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht vermischt werden mit dem Problem, wie es zur Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanum gekommen ist. Dies scheint mir von Bedeutung zu sein im Blick auf die Untersuchung von August Bernhard Hasler über Pius IX. und die Vorgänge, welche auf dem Ersten Vatikanum zum Unfehlbarkeitsdogma geführt haben[2]. Man mag im einzelnen zu der Sicht Haslers stehen, wie immer man will: selbst wenn man seinen Ergebnissen im ganzen zustimmen möchte, wäre damit das Problem der Unfehlbarkeit keineswegs erledigt. Auch in dem Fall, daß die Entscheidung von 1870 durch massiven Druck und durch Manipulation zustande gekommen ist, läßt sich nicht bestreiten, daß das Thema der Unfehlbarkeit eine lange Geschichte in der christlichen Kirche hat. So wie man die Bedeutung der reformatorischen Theologie methodisch von der Frage nach Luthers psychischer Struktur trennen muß, so muß man auch die dogmatische Bedeutung des Ersten Vatikanums methodisch trennen von dem Verhalten und der eventuellen Krankheit Papst Pius' IX.

Daß faktisch die Frage der Unfehlbarkeit oder wenigstens der autoritativen Geltung und der sachlichen Unüberholbarkeit kirchlicher Lehraussagen über den Bereich der römisch-katholischen Kirche hinaus auch in der evangelischen Christenheit von Bedeutung ist, dürfte sich durch eine Betrachtung der Kirchengeschichte zeigen lassen. Der Grund für die Bedeutung dieses Themas besteht zutiefst darin, daß der christliche Glaube zur Einsicht strebt und darum von seinem Wesen her zur Formulierung des Glaubensinhalts drängt. Freilich ist der Modus der kirchlichen Lehrbildung im evangelischen Bereich ein anderer als im römisch-katholischen: Im 16. Jahrhundert ist es evangelischerseits nicht durch Konzilsentscheide oder andere lehramtliche Äußerungen, sondern auf dem Weg der Consensus-Findung zu Lehrfestlegungen gekommen[3]. Auch bei den neuen Bemühungen, wie sie etwa zur Leuenberger Konkordie von 1973 geführt haben, ist dieser Weg beschritten worden.

Freilich dürfte die unterschiedliche Art und Weise, in welcher es zu Lehrentscheidungen kommt, nichts daran ändern, daß sich auch für die evangelische Kirche und Theologie das Problem der sachlichen Unüberholbarkeit und damit

der Unfehlbarkeit von Lehrentscheiden stellt. Zumindest bedeutet die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche hier eine prononcierte Lehre vertritt, für die evangelische Kirche eine Herausforderung zu kritischer Selbstprüfung und unvoreingenommener Überlegung[4]. Daß das Fehlen eines leitenden Amtes oder auch nur eines Sprechers auf protestantischer Seite eine nicht zu leugnende Problematik hat, wurde mindestens beim Abschluß des Zweiten Vatikanums deutlich, als Papst Paul VI. in dem ökumenischen Gottesdienst mit den nichtkatholischen Konzilsbeobachtern ein Schuldbekenntnis für die katholische Kirche ablegte, soweit sie mit schuld sei an der Entstehung der Kirchenspaltung, und evangelischerseits niemand ein entsprechendes Bekenntnis für die evangelische Seite ablegen konnte.

Wenn man dies sagt, so leugnet man damit keineswegs die großen Schwierigkeiten, die durch das Unfehlbarkeitsdogma und besonders auch durch eine zuzeiten, wenigstens nach evangelischer Meinung, einseitige Anwendung desselben in den Beziehungen zwischen den Kirchen entstanden sind und die über die älteren Kontroversfragen hinaus eine zusätzliche Belastung des katholisch-evangelischen Dialogs darstellen. Dies ändert jedoch nichts an dem sachlichen Gewicht, welches die Unfehlbarkeitsfrage hat. In ähnlicher Weise dürfte auch bei anderen Kontroversfragen wie etwa der Mariologie oder der Lehre von den Verdiensten die Zeit vorbei sein, wo eine bloße Negation angebracht wäre. Die Situation zwischen den Kirchen dürfte heute vielmehr die sein, daß wir im wahrsten Sinne des Wortes „getrennte Brüder" oder „im Glauben getrennt" sind; das heißt, daß Einheit und Trennung beide vorhanden sind.

Wenn ich darum hier als evangelischer Theologe mich zum Thema der Unfehlbarkeit äußere, dann tue ich das in dem Bewußtsein, daß das, was die katholische Kirche hierzu lehrt, auch mich etwas angeht und daß darum das Wort des Papstes, auch wenn ich ihm nicht zu folgen vermag, mich mit betrifft. Die Haltung, aus der heraus hier gesprochen wird, ist also nicht nur die einer Sympathie, sondern die einer sachlichen Betroffenheit und Beteiligung bei der gemeinsamen Suche nach dem rechten Verständnis der uns übergebenen Glaubenswahrheit.

## Zustimmung

Pater Keller hat in seinen Ausführungen den Versuch unternommen, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes gegen Mißverständnisse abzugrenzen. Seine sprachanalytischen Bemühungen, die Bedeutung des Begriffs „unfehlbar" zu untersuchen, haben das Ziel, einen nicht genügend durchdachten Sprachgebrauch hier zu vermeiden. Insbesondere wendet er sich gegen die nach seiner Ansicht nicht hinreichend klare oder im Grund sogar unlogische Redeweise von

„unfehlbaren Sätzen". Von unfehlbaren Sätzen reden, sei eigentlich ein „schlampiger Sprachgebrauch" (150). Sätze könnten vielmehr, wenn sie sinnvoll sind, nur wahr oder falsch sein: „Nur feststellende Sätze, die sinnvoll sind und die jemand behauptet, können wahr oder falsch sein. Auch wahre Behauptungen können irreführend, mißverständlich, unzweckmäßig und ungenau sein" (ebd.).

Von seinem sprachanalytischen Ansatz her kommt Pater Keller zu der These, die im Zentrum seiner Ausführungen steht: „Die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit ist für den Glauben des Christen sachlich von geringer Bedeutung" (148). Die nähere Begründung dieser These hebt vor allem darauf ab, „daß auch die durch Unfehlbarkeit garantiert wahren Sätze mißverstanden werden können" (152). Darin besteht nach Pater Keller „der eigentliche Schwachpunkt der Lehre von der Unfehlbarkeit" (153). Pater Keller will mit dieser These nicht die Wahrheit der Unfehlbarkeitslehre angreifen, sondern lediglich die Problematik ihrer Verwertung für den Glauben der Christen deutlich machen (ebd.). „Was hilft ein Satz, der wahr ist und den doch jedermann mißverstehen kann? Was hilft eine Unfehlbarkeit, die das rechte Verständnis der Gläubigen nicht garantiert?" (ebd.).

Die Heranziehung der Sprachanalyse kann sicherlich für die Diskussion über die Unfehlbarkeit hilfreich sein. Jedenfalls möchte ich dem Referat von Pater Keller, was die Sauberkeit des Denkens und der Definition betrifft, durch welche der Sinn des Unfehlbarkeitsdogmas gegen Mißverständnisse abgegrenzt werden soll, meine Zustimmung geben. Sicher wird teilweise sowohl bei denen, die das Erste Vatikanum verteidigen, als auch bei denen, die es kritisieren, kurzschlüssig argumentiert, sofern gegen die Gesetze der Satzlogik verstoßen wird.

Hilfreich ist sicher auch die Feststellung, daß die Definition der Unfehlbarkeit den Glauben des „Normalgläubigen" nicht absichern könne, wie dieser es sich vielleicht wünschen möchte (154). Hier wird deutlich, daß der Glaube letztlich unvertretbar ist, also auf je eigene Verantwortung geschieht.

Auch die Darlegung über die Funktion der Unfehlbarkeit dürfte Zustimmung verdienen, sofern der Dienst dieser Lehre sowohl in der Orientierungshilfe als auch in der verbindlichen Sprachregelung gesehen wird (156 f.). Freilich muß schon hier eine Rückfrage angemeldet werden: Wenn das Dogma von der Unfehlbarkeit so mißverständlich ist, wie Pater Keller meint, kann es dann wirklich eine Orientierung geben oder eine Sprachregelung leisten? Würde die Mißverständlichkeit dann nicht auch von diesen beiden Diensten gelten, welche das Dogma tun soll?

Zustimmen möchte ich auch den Ausführungen von Pater Keller in den „Schlußfolgerungen", daß nämlich die Aufgabe, die christliche Botschaft weiterzusagen, nicht nur den Amtsträgern gestellt ist, sondern allen Christen. In der Sprache der Reformation könnte man hier von dem allgemeinen Priestertum

aller Getauften reden, obschon damit noch etwas mehr gemeint ist als in den Ausführungen von Pater Keller; aber dieser Punkt bedarf vielleicht hier keiner weiteren Erörterung.

## Rückfragen

Die beiden wichtigsten Rückfragen, die m. E. an das Referat von Pater Keller zu stellen sind, sind die folgenden, die eng miteinander zusammenhängen: einmal, es scheint, daß die Sachfrage hinter der Methodenfrage in unzulässiger Weise zurückgetreten ist; sodann, für eine Erörterung der Unfehlbarkeitsfrage müßte viel stärker, wenn auch in der gebotenen Auswahl, die geschichtliche Entwicklung herangezogen werden.

Was die erste Rückfrage betrifft, so stellt sie sich im Blick auf verschiedene Stellen der Ausführungen von Pater Keller – teilweise in Verbindung mit der zweiten Rückfrage. In seinen einleitenden Erwägungen zu dem Thema des sogenannten Mönchsgezänks heißt es, daß die gewisse Irrelevanz des christlichen Glaubens in der Neuzeit eine Folge der Kirchenspaltung sei (147). Dies trifft m. E. so nicht zu. Zweifellos gibt es unter anderem auch diesen, von Pater Keller betonten Zusammenhang zwischen der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und dem Verlust an Glaubwürdigkeit, der das ganze Christentum getroffen hat. Daneben ist jedoch wohl ebenfalls nicht zu bestreiten, daß die Kirchenspaltung, so bedauerlich sie ist, auch zu einer Vertiefung bei der Suche nach der Wahrheit des christlichen Glaubens geführt hat. Hier liegen Verlust und Gewinn, wie sie durch die Kirchenspaltung eingetreten sind, nahe beieinander.

Wichtiger ist aber sodann im Rahmen der ersten Rückfrage die These von Pater Keller: „Die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit ist für den Glauben des Christen sachlich von geringer Bedeutung" (148). Dieser Satz ist, so meine ich, weder historisch noch dogmatisch vertretbar. Was die historische Seite betrifft, so kann man bei der Erörterung der Unfehlbarkeit heute wohl nicht die Bedeutung ignorieren, welche dieses Thema im Lauf der Geschichte gehabt hat. Aus der sehr wichtigen Vorgeschichte und Geschichte der Unfehlbarkeitsauffassung seien wenigstens einige Situationen kurz genannt: etwa die Bedeutung, welche Papst Gregor VII. im 11. Jahrhundert bei dem Streit mit Heinrich IV. auch für die Entstehung der Unfehlbarkeitslehre hatte, obwohl der Begriff der Unfehlbarkeit damals noch nicht verwendet wurde; oder die Auseinandersetzungen im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert bei dem sogenannten Armutsstreit[5]; oder die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Jahr 1519. In Leipzig war die Unfehlbarkeit von Konzils- und Papstentscheidungen der wichtigste Streitpunkt. Als Luther sagte, daß die Verurteilung von Johannes Hus durch das Konstanzer Konzil 1415 nicht richtig sei, da viele der verurteilten

Sätze von Hus gut evangelisch seien[6], da hat Eck Luther für einen Irrlehrer erklärt. Die Frage der Unfehlbarkeit lehramtlicher Entscheidungen hat mindestens in der Geschichte eine eminent wichtige Rolle gespielt, die nun nicht nachträglich einfach hinwegdiskutiert werden kann. Das gilt auch für das 19. und das 20. Jahrhundert.

Aber auch dogmatisch dürfte die Behauptung, daß die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit für den Glauben des Christen sachlich von geringer Bedeutung sei, unhaltbar sein. Kann es denn Dogmen geben, die – so wurde von Pater Keller wenigstens zugestanden (148) – möglicherweise zu ihrer Zeit „geschichtlich angebracht" waren, die aber im Grunde kein inhaltliches Gewicht haben? Stellt eine solche These nicht eine viel schärfere Infragestellung des Unfehlbarkeitsdogmas dar, als sie bei H. Küng vorliegt, der dem Ersten Vatikanum wenigstens die Ehre antut, es ernst zu nehmen? Hierzu sei ein Zitat Küngs von 1978 angeführt, welches gerade das sachliche Gewicht der Unfehlbarkeitslehre hervorhebt: „Bei der Unfehlbarkeitsfrage geht es nun einmal um eine formale Frage, die gerade als solche auf die theologische Methode einen entscheidenden Einfluß hat und die praktisch sämtliche Lehraussagen in Glaubens- und Sittendingen der katholischen Kirche berührt."[7]

Es dürfte kein Dogma geben, das etwa nur zu seiner Zeit notwendig gewesen wäre, das aber nicht – unbeschadet der Aufgabe stets neuer Interpretation und Rezeption – die ganze Kirche und die Kirche aller Zeiten angeht. Die gesamte Wirkungsgeschichte des Ersten Vatikanums widerspricht hier der These von Pater Keller.

Wenigstens zwei Zitate katholischer Theologen seien hier angeführt, um die Bedeutung der Unfehlbarkeitslehre für Theologie und Glauben hervorzuheben. Der Kirchenrechtler H. Barion hat m. E. zutreffend gesagt: „Unfehlbarkeit ist nach katholischer Lehre die Irrtumsfreiheit, die der Lehrverkündigung der Kirche eignet, soweit sie alle Gläubigen unwiderruflich verpflichtet."[8] Und K. Rahner sagt in demselben Aufsatz, den auch Pater Keller zitiert (154): „Ich bleibe bei der Lehre, daß bestimmte, genau qualifizierte Sätze der Kirche und ihres Lehramts als solche zwar in der Geschichte stehen und stehen bleiben mit all der Menschlichkeit solcher Sätze, aber dennoch, so sehr ich sie immer neu verstehen, also interpretieren muß, für mich bleibend verbindliche Norm meines Glaubens und meiner Theologie bleiben, in diesem Sinn ‚infallibel' sind und von mir nicht abgelehnt werden können mit der Erklärung, sie seien ‚irrig'."[9]

## Wünsche eines evangelischen Theologen im Blick auf die römisch-katholische Debatte über die Unfehlbarkeit

Im Sinn der eingangs gemachten Ausführungen sei es mir gestattet, drei Wünsche auszusprechen, die sich nicht nur auf die Ausführungen von Pater Keller erstrecken.

Ein erster Wunsch: Es möge stärker beachtet und deutlich werden, daß die Glaubensaussagen und Dogmen der Kirche in einem anderen Sinn wahr sind, als es für Tatsachenfeststellungen gilt. Im Glauben haben wir es, wie man in der alten Kirche und auch im Mittelalter gern sagte, mit unsichtbaren Dingen zu tun. Glaubensaussagen und Dogmen greifen von daher über die Sphäre der sichtbaren Dinge und dessen, was für uns an sich aussagbar ist, hinaus. Die Wahrheit, welche Glaubensaussagen und Dogmen eignet, liegt darum auf einer anderen Ebene als bei Tatsachenfeststellungen. Es scheint manchmal so, als würden in der katholischen Kirche Dogmen zu sehr im juridischen Sinn verstanden. In den Ausführungen von Pater Keller ist der besondere geistliche Charakter von Glaubensaussagen nicht zur Sprache gekommen. Der Wunsch geht also dahin, es möge das vorwiegend juridische Verständnis von Glaubensaussagen und Dogmen zugunsten des geistlichen Sinnes überwunden werden.

Ein zweiter Wunsch: Es möge die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes, wie sie auf dem Ersten Vatikanum definiert worden ist, in Beziehung gesetzt oder geradezu eingebunden werden in die Gewißheit, daß die Pforten der Hölle die Kirche Jesu Christi nicht überwältigen werden (Mt 16, 18). Dieser Wunsch impliziert der Sache nach nicht, daß der katholischen Kirche und Theologie etwa ein Abrücken von dem Dogma von 1870 zugemutet werden sollte. Dieser Wunsch hat also nicht die geheime Intention, daß die Unfehlbarkeit des Papstes in die Unfehlbarkeit der Kirche hinein aufgelöst werden möge. Vielmehr meint dieser Wunsch, daß die Unfehlbarkeit des Papstes vertreten werden möge in Zuordnung zur Unfehlbarkeit der Kirche. Ich meine, daß gerade der volle Wortlaut der Beschlüsse des Ersten Vatikanums eine solche Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas zuläßt, ja im Grund fordert. Eine solche Interpretation und Handhabung des Dogmas von 1870 würde den nichtkatholischen Christen das Verständnis und den Zugang zu dem rechten Sinn des Unfehlbarkeitsdogmas, wie es scheint, wesentlich erleichtern, ohne daß deshalb die katholische Kirche ihrer Tradition untreu werden sollte. Eine solche Interpretation würde freilich auch die Konsequenz einschließen, daß die Frage reflektiert wird, wie es zur Wahrheitsfindung in der Kirche kommt. Der Prozeß der dogmatischen Wahrheitsfindung ist ja niemals eine Einbahnstraße, die von der Hierarchie zum Kirchenvolk führt, sondern kann nur in dialogischer Weise geschehen.

Ein dritter Wunsch: So sehr ich dem oben zitierten Satz von Karl Rahner zustimme, so meine ich, daß man katholischerseits doch nicht um die Frage

herumkommt, ob es nicht auch Fehlentscheidungen des päpstlichen Lehramts gegeben habe. Ein evangelischer Theologe darf vielleicht sagen, daß sich diese Frage nicht zuletzt im Blick auf die päpstlichen Urteile über Hus und Luther stellt. Es dürfte kaum einen katholischen Theologen geben, der heute noch alle in der Bannandrohungsbulle sowie in der Bannbulle gegen Luther verurteilten Sätze dem Wortlaut oder auch nur der Sache nach aufrechterhalten könnte. Freilich, wenn man der Ansicht zustimmt, daß die Verurteilung von Hus und Luther nicht Rechtens war, dann braucht man damit keineswegs etwa Luthers Kritik am Papsttum in allen Punkten recht zu geben. Es scheint jedoch, daß die Frage möglicher Fehlentscheidungen eher dann in einem auch für die katholische Tradition legitimen Sinn erörtert werden kann, wenn man stärker den geistlichen Charakter von Glaubensaussagen und Dogmen betont.

Zum Schluß dieser knappen Stellungnahme sei hervorgehoben, daß ich bei der Frage der Unfehlbarkeit nicht nur Wünsche im Blick auf die römisch-katholische Debatte habe, sondern auch hinsichtlich der evangelisch-lutherischen Auffassung. Die evangelisch-lutherische Kirche und Theologie hat bei dieser Thematik manches aufzuarbeiten. Man kann nur hoffen, daß es beiderseits gelingen möge, bestimmte Engführungen der Vergangenheit zu überwinden, damit es uns möglich wird, je in der anderen Kirche eine legitime Verwirklichung des christlichen Glaubens zu erblicken.

## ANMERKUNGEN

[1] A. Keller, Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage, in dieser Zschr. 198 (1980), H. 3, 147–158.

[2] A. B. Hasler, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. 2 Bde. (Stuttgart 1977).

[3] B. Lohse, Das Konkordienwerk von 1580, in: Kirche und Bekenntnis. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana, hrsg. v. P. Meinhold (Wiesbaden 1980) 94–122; ders., Lehrentscheidungen ohne Lehramt. Die Konkordienformel als Modell theologischer Konfliktbewältigung, in: Kerygma und Dogma 26 (1980) H. 3 (im Druck).

[4] Eine solche evangelische Neubesinnung auf die Bedeutung des Papstamtes liegt etwa vor aus der Feder von E. Schlink: Grundfragen eines Gesprächs über das Amt der universalen kirchlichen Einheit, in: Papsttum als ökumenische Frage, hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München, Mainz 1979) 13–32.

[5] S. hierzu die wichtige Debatte über die verschiedenen Untersuchungen von Brian Tierney, bes. über dessen Buch: Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages (Studies in the History of Christian Thought 8, Leiden 1972).

[6] WA 2, 279, 11 ff.

[7] Hans Küng. Weg und Werk (München 1978) 168.

[8] H. Barion, Art. Infallibilität, in: RGG 3 (³1959) 748.

[9] Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, hrsg. v. K. Rahner (Freiburg 1971) 69.

*Albert Keller SJ*

# Verbindliche Glaubensaussage und Unfehlbarkeitsdogma

## Zu den Anregungen von Bernhard Lohse

Wenn einer behauptet, eine bestimmte Frage sei unerheblich – und wenn er sich dann dennoch auf eine umfänglichere Diskussion über diese Frage einläßt, so scheint er damit seine eigene Behauptung zu untergraben. Es sieht so aus, als befände ich mich in dieser fatalen Lage; denn ich habe zunächst die These aufgestellt, das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit sei für den Glauben des Christen sachlich von geringer Bedeutung[1]; trotzdem schreibe ich nun innerhalb kurzer Zeit den zweiten Artikel zu diesem Thema. Dafür bin ich also wohl eine Begründung schuldig.

Der erste und ausschlaggebende Grund liegt für mich darin, daß ich mich erkenntlich zeigen möchte für das auf den vorausgehenden Seiten abgedruckte Korreferat, in dem Professor Bernhard Lohse meine Ausführungen aus der Sicht eines evangelischen Theologen dankenswerterweise ergänzt hat, indem ich wenigstens mit einigen Hinweisen auf seine Rückfragen und Wünsche eingehe. Sodann ist mir die Gelegenheit willkommen, dadurch noch weiter zu klären, wie die genannte These verstanden werden sollte. Schließlich läßt sich aus dieser Erörterung vielleicht die Richtung verdeutlichen, in die eine Diskussion weitergeführt werden müßte, die sich an der Unfehlbarkeitsfrage entzündet. Damit sind auch bereits die beiden Schritte angegeben, in denen diese Erläuterungen vorgetragen werden: 1. Rückäußerung zu den Bemerkungen von Bernhard Lohse und Präzisierung meines Standpunkts. 2. Das weiter zu diskutierende Problem.

### Rückäußerung

In der These, das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit sei für den Glauben des Christen sachlich von geringer Bedeutung, liegt auf dem „sachlich" ein entscheidendes Gewicht. Daß diese Lehre nämlich in der Geschichte erhebliche Auswirkungen nach sich gezogen hat, wollte ich nicht bestreiten und habe dies auch ausdrücklich angemerkt; wohl aber habe ich bezweifelt, daß ihr „von der Sache her, rein vom Inhalt des dogmatisch Festgestellten aus" eine herausragende Bedeutung für den Glauben des Christen zukäme (148 f.). Daher kann ich die historischen Ausführungen Bernhard Lohses samt der Folgerung, die Unfehlbar-

keitsfrage habe „mindestens in der Geschichte eine eminent wichtige Rolle gespielt", unwidersprochen hinnehmen.

1. In drei Punkten jedoch muß ich mich seinen Einwänden stellen. Der erste betrifft die *Funktion der Unfehlbarkeit*. Ich nannte als Aufgabe des unfehlbaren Lehramts, es habe Orientierungshilfen für den Glauben zu bieten und verbindliche Sprachregelungen zu treffen. Professor Lohse wendet das nun auf die Lehre von der Unfehlbarkeit selbst an – eine Einschränkung, die ich an dieser Stelle nicht vorgenommen habe, die aber legitim ist – und fragt: „Wenn das Dogma von der Unfehlbarkeit so mißverständlich ist, wie Pater Keller meint, kann es dann wirklich eine Orientierung geben oder eine Sprachregelung leisten?" Durch die Frage ist die verneinende Antwort bereits nahegelegt, der ich nicht ausweichen möchte: Ich halte es für möglich und wohl auch für geschichtlich belegbar, daß es dem Lehramt eben nicht immer gelingt, in seinen dogmatischen Formulierungen dieser Aufgabe gerecht zu werden. Und das Dogma der Unfehlbarkeit selbst schließt dieses Mißlingen nicht aus, geht darauf gar nicht eigens ein. Eine Lehräußerung, die sich recht verstanden durchaus als wahre Aussage über zu Glaubendes verteidigen ließe, kann dennoch unter Umständen eher verwirren als orientieren und die sprachliche Verständigung eher hindern als erleichtern.

Gerade die Sprachregelung ist für die Kirche heute zu einem höchst schwierigen Problem geworden, da sie weder über ein Bildungsmonopol verfügt, das eine bestimmte Wortbedeutung in das allgemeine Sprachverständnis einführen könnte, noch über eine einheitliche Sprache, so daß sich zumindest das Problem der unmißverständlichen Wiedergabe bei jeder Übersetzung in eine andere Sprache neu stellt, ohne daß eine Instanz klar bestimmt wäre (die Gemeinschaft der Bischöfe eines Sprachgebiets böte sich an), die gleichsam für eine sprachliche Region die – vom Papst gar nicht mehr entsprechend zu leistende – Aufgabe des „unfehlbar" – nämlich für die Gläubigen dieses Gebiets allgemein verbindlich – die Sprache regelnden Lehramts wahrnehmen müßte. Dabei wäre es gerade für diese Aufgabe unerläßlich, „dem Volk aufs Maul zu schauen", also die lehrende Kirche zugleich in eine hörende, und zwar auf die Welt hörende, zu wandeln, weil jede Sprachregelung, die den herrschenden und von der Kirche heute nicht mehr einfachhin zu ändernden Sprachgebrauch ignorierte, nur zu unvermeidlichen Mißverständnissen und zur Desorientierung führen müßte.

2. In einem zweiten Einwand gibt Bernhard Lohse zu bedenken, ob in meiner Argumentation nicht die *Sachfrage* in unzulässiger Weise hinter die *Methodenfrage* zurückgetreten sei. Ich kann dieses Bedenken in zweifacher Bedeutung verstehen. Die erste besagte: Geht es denn an, die geschichtliche Auswirkung eines theologischen Problems so von der inhaltlichen Bedeutung zu trennen, wie ich es getan habe? Dazu meine ich, es sei allerdings nachdenkenswert, daß in der Geschichte bisweilen recht nebensächliche Fragen oder Vorfälle zu so weitreichender Umwälzung führen, daß diese keinesfalls aus dem sachlichen Gewicht jener

sie auslösenden Probleme erklärt werden können. Und das scheint mir auch für die Kirchengeschichte zu gelten. So halte ich etwa die Lehre vom Ablaß für keine zentrale Frage des christlichen Glaubens. Dennoch gab der Ablaßstreit den hervorstechendsten äußeren Anlaß für Luthers Reformation. Gewiß muß man hier wie in den anderen ähnlichen Fällen überlegen, welche sonstigen Bedingungen die von der bloß sachlichen Bedeutung des Anlasses her nicht verständlichen Auswirkungen ermöglicht haben; vor allem ist zu fragen, ob nicht hinter der unscheinbaren „Spitze des Eisbergs" einer solchen Randerscheinung, aber dennoch mit ihr verbunden, das verborgene Problem ruht, das dem kleinen Anlaß erst seine große Wucht verleiht. So liegt etwa – und das deutet Lohse richtig an – hinter der Frage der Unfehlbarkeit, und von ihr nicht ganz zu trennen, das Problem verbindlicher kirchlicher Aussagen überhaupt, das über die Konfessionen hinweg die christlichen Kirchen beschäftigen muß. Im zweiten Schritt dieser Erläuterungen soll darauf noch eingegangen werden.

Das Bedenken, die Methodenfrage verdränge vielleicht über Gebühr die Sachfrage in der Auseinandersetzung um die Unfehlbarkeit, kann aber auch so verstanden werden, daß ich vor allem frage, wie der christliche „Mann auf der Straße", der Arbeiter in Rosenheim oder der Lehrer in Lima, einer unfehlbar garantierten Äußerung begegnet (und ich meine: überhaupt nicht); daß ich also darüber die sachliche Frage vernachlässige, was denn von dem unfehlbaren Lehramt, unabhängig von der Überlegung, wie es „ankommt", zu halten sei. Diese Einschränkung meiner Fragestellung gebe ich zu.

3. Damit aber setze ich mich gerade dem dritten Einwand aus, der auch der einzige ist, der meiner These von der sachlichen Unerheblichkeit des Unfehlbarkeitsdogmas direkt entgegensteht. Er besagt, „auch *dogmatisch* dürfte die Behauptung, daß die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit für den Glauben des Christen sachlich von geringer Bedeutung sei, unhaltbar sein". Hier allerdings überzeugen mich die für dieses Bedenken angeführten Argumente nicht.

Ich kann mir etwa durchaus ein Dogma vorstellen – von dem Unfehlbarkeitsdogma aber habe ich das nicht behauptet –, das zu seiner Zeit „geschichtlich angebracht" wäre, etwa um einen erbitterten Streit über eine in sich unerhebliche Sache zu schlichten (z. B. ob Jesus die Seelen der Väter nach seinem Tod aus der Vorhölle befreite; vgl. etwa die Konstitution „Benedictus Deus" aus dem Jahr 1336), dem aber dennoch inhaltlich kein besonderes Gewicht zukommt. Gewiß bildet das, woran wir als Christen glauben, eine Einheit, so daß es keinen Glaubenssatz, und sei er noch so peripher, geben wird, von dem aus man nicht durch Anschlußüberlegungen bis zur Mitte des Geglaubten fortschreiten könnte, und insofern sind auch Randfragen nicht ohne Gewicht. Dennoch ist nicht alles gleich bedeutsam, was wir als Inhalt unseres Glaubens aussagen. Die Bedeutsamkeit variiert sogar auf vielfache Weise.

Es gibt Aussagen, deren Gehalt so zentral ist, daß niemand an ihnen vorbei-

kommt, der sich zu Christus als seinem Erlöser bekennen will, selbst wenn der in solchen Äußerungen festgehaltene Sachverhalt sich immer noch unterschiedlich formulieren läßt und es allein dieser Sachverhalt ist – und nicht die Formulierung –, der als unverzichtbar gelten muß. Daneben gibt es Aussagen, die mich gerade in meiner vorliegenden Lebenssituation treffen und mein Verhältnis zu Christus gestalten, die aber in einer anderen Lebenslage in den Hintergrund treten können, an Gewicht für mich also verlieren. Und ebenso kann es gesellschaftliche oder geschichtliche Umstände geben, für die ein bestimmter Glaubenssatz den Schlüssel zum rechten Zugang zu Christus bilden kann, ohne daß er deswegen in einem anderen historischen oder sozialen Kontext die gleiche Funktion haben müßte. Gerade wenn man dem ersten Wunsch Lohses gemäß beachtet, daß Glaubensaussagen nicht mit beliebigen anderen Tatsachenfeststellungen gleichgesetzt werden dürfen, weil ihre Wahrheit nicht neutral beobachtend hingenommen werden kann, sondern unser Leben ändern muß, kann diese individuell und geschichtlich unterschiedliche Bedeutsamkeit der gleichen wahren Aussage kaum übersehen werden.

Auch die Zitate Küngs, Barions und Rahners belegen nicht, daß dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit die von mir bestrittene sachliche Gewichtigkeit zuerkannt werden müsse. Küng etwa meint, die Unfehlbarkeitsfrage habe einen entscheidenden Einfluß auf die theologische Methode und berühre sämtliche Lehraussagen der katholischen Kirche. Das mag in dem Sinn zutreffen, daß bei einer theologischen Argumentation der Berufung auf eine unfehlbar garantierte Lehräußerung ein ausschlaggebendes Gewicht zukommt, wo sie berechtigt ist, und daß kirchliche Lehraussagen in der Überzeugung aufgestellt werden, daß in ihnen eine verbindliche Autorität zu Wort kommt. Dadurch werden aber weder die Theologen unfehlbar noch kann die verbindliche Autorität der Kirche, ohne die es allerdings keinen christlichen Glauben geben kann, in vom Papst unfehlbar garantierten Sätzen so an den einzelnen Gläubigen herangetragen werden, daß sie dessen Glauben umfassend oder auch nur in den entscheidenden Punkten bestimmten; denn erst als übersetzte, interpretierte, ihm von einem Prediger oder den Eltern oder einem religiösen Schriftsteller in einem bestimmten Kontext vermittelte erreichen sie ihn. Gewiß, für Glaubensfragen mag irgendwo im Hintergrund „die bleibend verbindliche Norm", wie Rahner sagt, einer durch Unfehlbarkeit (ganz selten päpstliche Unfehlbarkeit) garantierten Lehraussage stehen, zu der ich mich – und das oft auch nur, wenn ich Theologe bin – zurücktasten kann; der im Alltag gelebte Glaube des einzelnen Christen gewinnt seine Gewißheit nicht durch solche Rückfragen auf Dogmen in ihrer, etwa vom Papst formulierten, unfehlbar garantierten Fassung. Gerade in dieser Form bleiben sie für ihn von geringem Belang. Und eben das wollte die hier diskutierte These behaupten.

Immerhin zeigen diese Einwände, daß es dieser These nicht besser geht als

vielen kirchlichen Äußerungen: sie kann mißverstanden werden. Um Mißverständnisse auszuschließen, muß man sie ungefähr orten; dafür, daß dies gelingt, sind Einwände unentbehrliche Hinweise. Deshalb bin ich dafür dankbar. Soweit sie feststellen, daß die Unfehlbarkeitsfrage tatsächlich eine wichtige Rolle in der Auseinandersetzung innerhalb der Theologie wie in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben gespielt hat und noch spielt, widerstreiten sie der genannten These nicht, sondern verweisen auf die Frage, wie das möglich ist, wenn der (päpstlichen) Unfehlbarkeit nach meinem Dafürhalten keine sachlich erhebliche Bedeutung zukommt. Diese Frage also gälte es weiterzudiskutieren. Wenn die Einwände jedoch meinen, es müsse dem Problem der Unfehlbarkeit von der Sache her ein viel größeres Gewicht eingeräumt werden, dann muß ich meinerseits zurückfragen: weshalb?

Eine klar gefaßte Antwort auf diese Frage liegt nicht vor, aber man kann und muß sie zu entwerfen versuchen, und dazu geben auch die Ausführungen von Professor Lohse genügend Hinweise. Deshalb kann ich in meinem zweiten Schritt dieser Erläuterungen die Diskussion in die Richtung einer solchen Antwort lenken.

## Das weiterzudiskutierende Problem: Verbindliche Glaubensaussagen – Unfehlbarkeit

Meine Frage nimmt ihren Ausgang vom einzelnen, in seinem Zugang zu den Glaubensquellen nicht besonders privilegierten Christen. Sein Glaube besteht im Kern in der Hingabe an die Person Jesus Christus. Von dieser weiß er jedoch nur, weil ihm davon berichtet wurde („Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben?", Röm 10,14). Jesus selbst hat nichts niedergeschrieben, was uns überliefert wäre. So sind wir völlig auf das Wort anderer Menschen angewiesen, die von ihm reden, weil sie an ihn glauben, und die durch diesen ihren Glauben zusammengebunden sind in der Kirche, die deshalb „Gemeinschaft des Glaubens" genannt wird (z. B. Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Kirche, Nr. 8). Alles, was wir als Christen, welcher Konfession auch immer, von Christus glauben, entnehmen wir der Kirche und ihren Aussagen. Bereits die Heilige Schrift des Neuen Testaments ist nämlich ein Zeugnis der Kirche, in ihr entstanden, von Männern der Kirche verfaßt und mit der Annahme des Kanons von ihr beglaubigt. Sie stellt dann für alle nachfolgenden Generationen der Christen die fundamentale Glaubensnorm dar. Daneben stützt sich deren Glaube aber auch auf das, was in Liturgie und Verkündigung, im mündlichen Weitererzählen und vor allem in den feierlichen Zusammenfassungen des kirchlichen Glaubens, den Glaubensbekenntnissen und Konzilsbeschlüssen, als Überzeugung der Kirche weitergegeben worden ist.

Die Kirche, diese Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, beansprucht nun zunächst, daß ihre Glaubensaussagen verbindlich seien, und sie beruft sich mit diesem Anspruch auf Christus, etwa auf die Worte: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat" (Lk 10,16), oder auf die Verheißung: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein" (Mt 18,18). Aber es scheint auch von der Sache her unerläßlich, ihr eine derartige Autorität zuzuerkennen, falls der Glaube an Jesus Christus über die Zeit hinweg möglich bleiben soll. Ohnehin kann jeder Mensch, der mir berichtet, was mich angeht, beanspruchen, als Autorität anerkennt zu werden – wenn auch nur in diesem bescheidenen Rahmen; denn seine Aussage ohne besonderen Grund zu ignorieren, zu bezweifeln oder abzulehnen hieße, ihn als unzuverlässig oder lügnerisch behandeln. Meine Verpflichtung, mich einer derartigen Aussage zu stellen und auch prinzipiell bereit zu sein, sie anzunehmen, kann nun aus mehrfachen Gründen wachsen: nicht allein, weil etwa die Zahl der Zeugen größer ist oder ihre Glaubwürdigkeit besser verbürgt; sie nimmt vielmehr vor allem auch dann zu, wenn nicht ein beliebiger Sachverhalt berichtet wird, sondern wenn mir jemand seine innerste, ihn als Menschen im Kern prägende Überzeugung kundtut – und ferner in dem Maß, als ich begreife, daß diese Überzeugung auch mich in meiner Personmitte trifft und zu wandeln beanspruchen kann. Falls nun zudem noch diese menschlichen Aussagen den einzigen Weg darstellen, auf dem mir ein derartiger Anspruch begegnen kann, dann kommt ihnen dieser verpflichtende Charakter in einem einzigartigen Maß zu, sie sind für mich von einer eminenten Verbindlichkeit.

Durch diese Überlegung läßt sich gewiß der von der Kirche erhobene Anspruch, ihre Glaubensaussagen seien verbindlich, gleichsam von außen stützen. Ist aber dadurch schon gewährleistet, daß sie nicht dennoch irrig sein könnten? Daß die Kirche von sich behauptet, sie könne in bestimmten Fällen garantieren, daß sie sich in ihren Glaubensaussagen nicht geirrt habe oder irre, kann den, der bereits zu dieser Gemeinschaft des Glaubens gehört, nachträglich bestärken, daß er sich auf sie in dieser Hinsicht verlassen kann. Aber eine derartige dogmatische Feststellung allein wird dem „Außenstehenden" die Kirche und ihre Glaubenslehre nicht akzeptabler machen, sie nicht als auch für ihn verbindlich sprechend erscheinen lassen. Keine Aussage wird nämlich bereits dadurch als wahr verbürgt, daß jemand sie als wahr behauptet oder seine eigene Wahrhaftigkeit und Kompetenz bezüglich derartiger Behauptungen versichert; sonst gäbe es weder Irrtum noch Lüge. Eben deswegen kann die kirchliche Lehre von ihrer eigenen Irrtumsfreiheit auch für den Glaubenden nur eine sekundäre, nachträglich orientierende Rolle spielen, nicht aber diese Verbindlichkeit kirchlicher Aussagen selbst begründen. Sie muß ihm – und wohl letztlich jedem, der sich mit der For-

derung des christlichen Glaubens konfrontiert sieht – vielmehr auf andere Weise deutlich werden.

Diese kann hier – eben als weiter auszudiskutierende – nur kurz umrissen und mit einigen Hinweisen auf Folgeüberlegungen versehen werden: Jemand begegnet der Botschaft von Jesus Christus entweder, indem er langsam in sie hineinwächst, falls er christlich erzogen wird, oder indem er – in einer anderen Weltanschauung groß geworden – bei anderen, ihrem Leben oder ihren Äußerungen, auf sie stößt. Wenn und soweit er nun begreift, daß allein in dem Maß, als er sich auf Jesus Christus einläßt, ihm auch das ihm vorgegebene Ziel seines Lebens klarer erkennbar und erst durch die Verbindung mit Christus erreichbar wird, ergibt sich für ihn die Pflicht, zu glauben.

Glauben bedeutet dabei höchstens am Rand, daß er irgendwelche Aussagen für wahr hält; zentral heißt es, sich in Jesus Christus hineinzuleben und von ihm her die gesamte eigene Wirklichkeit zu gestalten. Das kann er allerdings nicht, wenn er die ihm angebotenen Aussagen über Jesus ignoriert, und zwar gerade jene Aussagen, die selbst aus dem Glauben stammen und daher auch zum Glauben zu führen vermögen. Hierin gründet zuletzt alle ihre Verbindlichkeit. Weiter wird ihm aber auch aufgehen müssen, daß zum Glauben, zu diesem Leben – in Christus hinein und von ihm her – unaufgebbar gehört, daß man sich auch auf die Mitmenschen einläßt, und zwar vor allem insofern diese selbst ebenso an Christus glauben. Ein Glaube, der sich von dieser Gemeinschaft isolierte, höbe sich selbst auf. Weil er aber andererseits das ganz individuelle Leben, gerade die persönlichste Entschiedenheit des einzelnen darstellt, wird der Glaube des einen nicht in der bloßen Wiederholung des Glaubens eines oder vieler anderer bestehen können, sondern seine jeweils unverwechselbare Eigenheit und Eigenständigkeit besitzen, die sich erst im Gesamt der „Gemeinschaft des Glaubens", der Kirche, zu „dem christlichen Glauben" zusammenfügt. Insofern dieser gesamte Glaube – auch in einzelnen Aussagen – zum Ausdruck kommt, können diese Äußerungen folglich von sich, das heißt von diesem Glaubenskontext, her nicht irrig sein, sondern höchstens durch ein Mißverständnis glaubenshindernd verbogen werden.

Damit ist aber auch der Rahmen abgesteckt, in dem allein „Unfehlbarkeit" ihren Platz hat (und außerhalb dessen sie auch von der Kirche nicht – folglich auch nicht für den Papst – beansprucht wird). Gerade die Überlegung, daß die Kirche nicht in erster Linie die Menge derer ist, die beinahe „zufällig" das gleiche Lehrgebäude für wahr halten, sondern der sozial sichtbare Ausdruck der mit Christus und von ihm her geeinten Menschen, darf schon deshalb bei einer Erörterung der Unfehlbarkeit nicht übergangen werden, weil nur von dieser Einheit her Glaubensaussagen, mögen sie im übrigen noch so „unfehlbar garantiert" sein, richtig und glaubensdienlich verstanden werden können.

In einem solchen Kontext dürften auch die drei Wünsche, die Professor Lohse

am Ende seines Beitrags äußert, ohne Schwierigkeit erfüllbar sein: Von diesen Überlegungen her wird deutlich, daß Glaubensaussagen weder mit sonstigen Tatsachenfeststellungen gleichgesetzt werden können noch eine bloß „juridische" Funktion erfüllen (obwohl sie diese auch wahrnehmen können). Es wird weiter deutlich, was im Ersten Vatikanischen Konzil bereits hinreichend gesagt wird, daß nämlich die Unfehlbarkeit des Papstes nicht losgelöst von jener der gesamten Kirche gesehen werden darf, daß sie vielmehr nur in der Auslegung des gesamtkirchlichen Glaubens zustande kommt.

Schließlich ergibt sich daraus dann auch ohne weiteres, daß in allen Äußerungen, mögen sie sonst noch so nützlich und angebracht erscheinen, in denen nicht gerade dieser Glaube zu Wort kommt, Fehlentscheidungen des Lehramts nicht ausgeschlossen werden können. Zwar ist ihre Annahme nie einfach in das Belieben des einzelnen Glaubenden gestellt, da er seinen Glauben empfängt und ihn sich nicht selbst fingieren kann, ja sich von ihm geradezu in Frage stellen lassen muß; aber ihre Verbindlichkeit gewinnen sie für ihn andererseits auch nur dort, wo er erkennt, daß sie seinen eigenen Glauben, seine Bewegung auf die Einheit mit Christus hin, voranbringen. Diese Erkenntnis kann man ihm nicht vorschreiben, sondern nur, daß er sich darum bemüht. Wo dieses ehrliche Bemühen fruchtlos bliebe, hätte der einzelne noch keinen Grund, eine Glaubensaussage als falsch zu verwerfen – selbst glauben aber könnte er sie dennoch nicht. Das dürfte er sich auch unbesorgt eingestehen im Wissen, daß auch sein Glaube Stückwerk ist, ergänzt zur Fülle nur in der Gemeinschaft aller Glaubenden, geeint in Christus.

## ANMERKUNG

[1] A. Keller, Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage, in dieser Zschr. 198 (1980), H. 3, 147–158.

# UMSCHAU

## Der Jugendliche und seine Sexualität

Die junge Generation wird heute oft in den Blick genommen, ist dabei eher Gegenstand der Sorge und des Unverständnisses als der Zustimmung oder gar der Bewunderung. Grund für diese Entwicklung mag sein, daß die Generationen nicht nur unterschiedliche Sprachen sprechen, sondern auch in ihren Werten andere Prioritäten setzen. Eine der größten Differenzen scheint im Bereich sexuellen Verhaltens vorhanden zu sein. Will man nicht Vorurteilen anhängen und nur Verurteilungen aussprechen, wird man möglichst sachlich sich des eigenen Standpunkts vergewissern müssen, bevor man seinen Blick auf die Lebenssituation junger Menschen richtet. Nirgendwo nämlich verzerrt die Optik der Wahrnehmung mehr die Realität als im Bereich der Sexualität. Der Wahrnehmung hätte die Selbstwahrnehmung vorauszugehen.

Es ist nicht zu übersehen, daß Sexualität (und ihre Erfüllung) heute zu jenen Lebenswerten zählt, die an erster Stelle der Rangordnung menschlicher Werte bei unserer westdeutschen Bevölkerung – und da vor allem bei den Jugendlichen – stehen. Diese Tatsache ist einfach anzuerkennen, ob dies einem gefällt oder nicht. Es nützte auch wenig, eine frühere, vergangene Zeit herbeizusehnen, die man zudem in der Rückschau vergoldet.

Fragt man nach den Ursachen dieser teilweise schockierenden Wertsetzung, so kann man viele Gründe angeben. Einige sollen genannt werden: Da ist die Reaktion auf eine nicht bestreitbare frühere Prüderie zu nennen. Da ist das Zerfallen herkömmlicher gesellschaftlicher Ordnungen wahrzunehmen. Da kann der Einfluß der Massenmedien nicht zu gering eingeschätzt werden. Da wirken sich ideologische Imperative wie „Emanzipation" aus. Da kommen neue, nicht gerade christliche Wertsetzungen zum Tragen. Da zeigt sich eine Unfähigkeit, die Erfüllung der Lust in eine unüberschaubare Zukunft zu verschieben. Da wird „Bedürfnis" zum entscheidenden Begriff innerhalb einer modernen, gesellschaftsorientierten Erziehung. Da hat sich der Mensch überhaupt von Autoritäten freigemacht und sich für seine je eigenen Erfahrungen entschieden.

Vermutlich könnten noch weitere Ursachen hinzugefügt werden. Wichtig ist allerdings, daß in diesem Gewirr der Ursachen auch die Kirchen nicht übergangen werden. Auch sie haben eine nicht immer menschenfreundliche Rolle gespielt. Das muß man angesichts der geschichtlichen Tatsachen zugeben, selbst wenn man nicht alle Fehlentwicklungen in diesem Bereich den Kirchen in die Schuhe schieben will und nach dem Aufweis der sexualgeschichtlichen Forschung auch nicht kann.

Nimmt man aber die Situation des jungen Menschen ganz in den Blick, muß man – um gerecht zu sein – auch manches Positive erkennen. In den letzten Jahren hat sich ein neues, sensibles Leibgefühl entwickelt. Es entstand eine beachtliche Empfindung für die von Gott geschaffene Schönheit des Menschen. Es wuchs ein großes Verständnis für personale Werte in Sexualität, Zärtlichkeit und Liebe. Es wuchs leider nicht in gleichem Maß das nötige Verständnis für Institution und soziale Ordnung, das erst die personale Orientierung vor dem sie gefährdenden Egoismus bewahrt.

Erkennt man diese neuen Werte auch an, so ist zugleich einzuräumen: Die sogenannte emanzipierte Sexualität hat Jugendliche – nach den Aussagen der Sexualreformer selbst, etwa von H. J. Gamm – in eine neue Form der Unfreiheit, gar Unmenschlichkeit getrieben, nämlich in den sachlichen Konsum: Sex als Ware. Diese Aussage trifft nur für eine Minderheit zu, macht aber so etwas wie eine drohende Stimmung aus, mit allen Suggestionen des Billigen und Beliebigen. Würde diese Mentalität

weiter um sich greifen, wäre das Ende der Emanzipation schlimmer als ihr Anfang. Aber auch in dieser Hinsicht ist noch nicht aller Tage Abend.

Die heutige Situation des Jugendlichen – in seiner Sexualität und in seinem sexuellen Verhalten – ist also mit ihren Licht- und Schattenseiten wahrzunehmen. Nur wenn man bereit ist, die Wirklichkeit so zu erfassen, wie sie ist, wird man Einfluß auf sie nehmen können. Wer die Wirklichkeit verdrängt, wird an ihr vorbeigehen; ob fromm oder ideologisch fixiert, das ist gleichgültig.

Die alten Normen im Bereich der Sexualität sind bei jungen Menschen nicht mehr so unbestritten, wie sie es früher schienen. Es wird absichtlich gesagt „schienen"; denn es gab früher gerade im Bereich der Geschlechtlichkeit eine doppelte Moral, die Dichtern und Zeitkritikern immer wieder ihre Themen brachte. Es sei nur an Frank Wedekinds „Frühlings Erwachen" (1891) erinnert.

Nachdem in den letzten Jahren die Freiheit zugenommen hat, in der Öffentlichkeit über das eigene sexuelle Verhalten zu reden, nachdem Umfragen über sexuelle Einstellungen und Verhaltensweisen junger Menschen publiziert wurden, ist es offensichtlich: Die überkommenen Normen des sexuellen Verhaltens sind in der Öffentlichkeit weithin in Frage gestellt; sie gelten dort weithin nicht mehr. Auch das ist eine Tatsache.

Dadurch befinden sich junge Menschen bei ihrer Normfindung in einer schwierigen Situation. Es gibt heute in der westdeutschen Öffentlichkeit beinahe für jede sexuelle Norm auch deren Gegenteil als „sittlichen" Maßstab, welche Fragwürdigkeiten dabei auch herauskommen mögen.

Wo soll sich ein junger Mensch orientieren? Wer lebt ihm die Maßstäbe vor, die man bei ihm verwirklicht sehen möchte? Wie kann er eine Gemeinschaft oder eine Gruppe finden, die ihm hilft, sich seinem Gewissen gemäß zu verhalten, die ihn aber nicht in ein Getto hineinmanövriert? Wie kann er sich ein Gewissen bilden, gleichweit entfernt von Ängstlichkeit wie Leichtsinn? Schwierige Fragen.

Wer den Zerfall des Vergangenen bedauert und das Gegenwärtige nur ablehnt, hilft damit keinem jungen Menschen. Im Gegenteil: Durch die extreme Polarisierung sittlicher Normen trägt er nur dazu bei, den Aufbau eines sittlichen Bewußtseins (gerade im sexuellen Bereich) wenn nicht zu verhindern, so doch zumindest zu erschweren.

Wichtig wäre in diesem Zusammenhang zuerst die Einsicht, daß jede Norm, also jeder sittliche Imperativ, auf einem Indikativ aufruht. Es war das Verhängnis der bisherigen Moralverkündigung im sexuellen Bereich, daß man immer Befehle, Gebote und Verbote erließ, ohne hinreichend zu sagen, warum dies alles so sein solle. Der Grund des Imperativs ist der Indikativ. Christlich gesprochen: Ihr seid durch Jesus Christus erlöst, deshalb lebt wie Erlöste, wie Befreite, wie österliche Menschen (Röm 6). Das sittliche Leben des jungen Christen ist eine Konsequenz aus seiner Gotteserfahrung, seiner Christuserfahrung, seiner Gemeindeerfahrung.

Was bedeutet dies für den Bereich sexueller Normen? Paulus antwortet: „Um einen teuren Preis seid ihr erkauft worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib" (1 Kor 6,19). In diesem Satz des Apostels sind Indikativ und Imperativ miteinander verbunden. Die Verherrlichung Gottes im Leib wird aber immer die von Freien (nicht von Getriebenen) und von Liebenden sein, die sich von Gott geliebt wissen. Demnach sollten sich alle, die sich über manche Entwicklungen des sexuellen Verhaltens Sorgen machen, fragen: Wo konnten diese jungen Menschen eigentlich erfahren, daß sie um einen „teuren Preis" erkauft sind? Daß ihr Leib ein „Tempel des Heiligen Geistes" ist (1 Kor 6,18)? Wenn dieser Zusammenhang nicht gesehen wird, kann man nur von bedenklicher Kurzsichtigkeit sprechen. Sexuelle Normen ruhen auf christlichen Grunderfahrungen auf.

Ein zweites wäre zu bedenken: Sittliche Normen werden nicht in Vorträgen und Predigten übernommen, sondern in jenen Norm einübenden Sinn-Spielen in Familien, Gruppen, Gemeinden, in denen junge Menschen alltäglich leben. Einige Beispiele dafür: Die Annahme seines Leibes und seiner Geschlechtlichkeit gelingt einem jungen Menschen des-

halb, weil er Eltern hatte, die sich als Mann oder Frau akzeptierten, ja sich darüber freuten, als Mann oder Frau begehrenswert zu sein. Die Integration der Sexualität in personale Liebe „glückt" dem Jugendlichen deshalb, weil er Liebe erfahren hat. Die Freiheit, die ein Jugendlicher immer wieder allen inneren sexuellen Trieben und allen äußeren Suggestionen zum Trotz erkämpft, wird ihm dadurch ermöglicht, daß er mit Freien zusammenlebt, an denen er Maß nehmen kann. Daß Treue und Vertrauen, Partnerschaft und Liebenswürdigkeit, Zärtlichkeit und sexuelle Begegnungsfähigkeit christliche Werte sind, hat er in der Familie, in der Gruppe, in der christlichen Gemeinde erlernt. Und den Mut zum Verzicht hat er jenen abgeschaut, die so souverän in ihrem christlichen Leben stehen („haben, als hätten sie nicht", 1 Kor 7, 29 ff.), daß sie nicht den nächstbesten begehrenswerten Gegenstand haben müssen. In Werte wird dort eingeübt, wo ein Mensch alltäglich lebt. Alle Mitmenschen sind „Normen", an denen ein Jugendlicher sich orientiert. An allen nimmt er letztendlich Maß.

Endlich sei nicht übersehen: Auch dort, wo ein junger Mensch die Indikative eines christlichen Lebens kennt, auch dort, wo ihm Werte vorgelebt werden, ist er ein Wesen der Reife und der Entwicklung. Er sucht noch seine Lebensorientierung. Er ist auf dem Weg zur Freiheit. Er ist unterwegs zu sich. Meist wagt er sich selbst in der einzelnen Tat gar nicht in jener radikalen Freiheit, die ihm Erwachsene (und überkommene moraltheologische Theorien) unterstellen. Dennoch: Er macht Fehler. Er sieht auch ein, daß er oft Liebe mit Eigenliebe verwechselt, daß er in Gefahr ist, den geliebten Menschen zu einem „sexuellen Funktionär" (H. Thielecke) zu degradieren, daß er die ordnende Funktion der Gemeinschaft unterschätzt (eben alles, was Institution heißt und ausmacht). Dieses Versagen kann junge Menschen schwer belasten. Sie erfahren dann in einer solchen Not, daß sie vor eine absolute Instanz geraten, die nicht das Produkt ihres eigenen Willens ist. Darin erfahren sie Entfremdung von Gott und erleiden sie Schuld. In dieser Not brauchen sie Menschen, die mit ihnen diese Last tragen und die Versöhnung suchen. Aber wichtiger als das Erleiden dieser Grenzsituationen wäre für junge Menschen, daß sie in Sexualität und Liebe immer wieder das erfahren, was Josef Pieper einmal als Liebe formulierte: „Liebe sagt, es ist gut, daß es dich gibt."

*Roman Bleistein SJ*

## Der Paragraph 218 vor dem Bundesverfassungsgericht

Am Abend des 21. Juni 1974 setzte das Bundesverfassungsgericht wenige Stunden vor dem Inkrafttreten der sogenannten Fristenlösung den Vollzug dieses Gesetzes aus (5. Gesetz zur Reform des Strafrechts vom 18. Juni 1974). Die Dokumentation dieses Verfahrens[1] enthält ein Stück deutscher Rechtsgeschichte, jene Phase aus dem „erregenden" und „aufwühlenden" (Vorwort) Streit um die Abtreibungsvorschriften, wie sie dem Bundesverfassungsgericht vorgelegt und von ihm beurteilt wurden.

Die in dieser Auseinandersetzung geäußerten Argumente, Prognosen, Befürchtungen und Hoffnungen sind somit der Öffentlichkeit unterbreitet, können von ihr gewogen und gewertet, ihr Eintritt und ihre Erfüllung erwartet werden. An Dokumenten sind weiterhin zugänglich gemacht: die im Sommer und Herbst 1974 gestellten Anträge auf verfassungsrechtliche Prüfung des Gesetzes, die daraufhin ergangenen Stellungnahmen der Bundesregierung, des deutschen Bundestags (seiner Mehrheit) und des Bundesministers der Justiz. Es folgt der Ablauf der mündlichen Abhandlungen vor dem Ersten Senat des Bundesverfassungsgerichts, die am 18. und 19. November 1974 stattfand. Das Urteil dieses Senats vom 25. Februar 1975 samt der abweichenden Meinungen der Richterin Rupp von Brüneck und des Richters Dr. Simon beschließt die Dokumentensammlung. Im Kernsatz der Entschei-

dung wird der Paragraph 218 a des geprüften Gesetzes insoweit für verfassungswidrig und nichtig erklärt, „als er den Schwangerschaftsabbruch auch dann von der Strafbarkeit ausnimmt, wenn keine Gründe vorliegen, die ... vor der Wertordnung des Grundgesetzes Bestand haben" (428). Die Fristenregelung war damit gescheitert, der Gesetzgeber aber aufgerufen, eine Indikationenregelung zu treffen.

Nur streckenweise begegnet der Leser Paragraphengestrüpp, eher stellt er fest, daß die Antragsbegründungen, die Stellungnahmen und Äußerungen das Umfeld weltanschaulicher Grundsätze, wissenschaftlicher Ergebnisse, kühner Prognosen und düsterer Prophezeiungen einbeziehen, ohne allerdings die Problematik des Sprechens über Abtreibung abstreifen zu können. Wie in jeder Auseinandersetzung zeigt sich allerdings auch hier, daß die Argumente nicht ins Unendliche vermehrbar sind, die Wiederholungen daher nicht zufällig auftreten. Diese Begrenztheit wiederum rechtfertigt das gerichtliche Urteil und seinen Zeitpunkt.

Die hauptsächlichen und immer bemühten Themenkreise seien für das bessere Zurechtfinden zusammengestellt. Einmal geht es um die rechtliche Einstufung des Embryos: ist er ein Rechtsgut, gar ein verfassungsrechtlich geschütztes, oder zusätzlich Grundrechtsträger? Ausgiebig wird über Würde, Freiheitsrecht und Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren gestritten und über die zutreffende Berücksichtigung ihrer Konfliktlage. Auf das Recht des Erzeugers wird nur gelegentlich eingegangen. Die Verantwortung des Arztes ist wiederholt angesprochen. Die Diskussion über die rechtliche Rolle der beteiligten Personen mündet unausweichlich jeweils in den Streit um die Rolle des Staats und seines Strafrechts. Kommt ihm sittenbildende Kraft zu? Sind – dies ist bereits polemisch ausgedrückt (421) – präventive Maßnahmen den repressiven vorzuziehen? Wird nicht, was nicht unter Strafe gestellt ist, als erlaubt betrachtet? Damit aber spätestens dringt die Auseinandersetzung zu dem beherrschenden Thema vor und erzwingt Bekenntnisse zum Grundgesetz, besonders seinem Grundrechtsteil. Sind die Grundrechte Abwehrrechte, die die Privat- und Intimsphäre schützen und die Selbstbestimmung garantieren wollen, oder sind sie Ausdruck einer objektiven Wertordnung, in deren Mittelpunkt der Schutz des Lebens und seiner Würde steht?

Ein Kampf um die Interpretation der Verfassung spielt sich in diesem Streit ab. Während dabei die CDU/CSU als zwanzigjährige Gestalterin der Bundesrepublik ihre Auslegung der Verfassung verteidigt, versucht die Koalition ihr Verständnis zum herrschenden aufzuwerten. Die SPD verläßt sich dabei nicht nur auf den Wortlaut und die Systematik des Grundgesetzes, sondern beschwört an zentralen Stellen der Auseinandersetzung (55, 142, 174, 190, 200, 396 u. a.) ihre Initiativen für Abtreibung während der Weimarer Zeit. Das Herauskehren geschichtlicher Treue, von den zwanziger Jahren bis 1974, sollte die (junge) CDU/CSU zurückdrängen sowie der Koalitionsauffassung vom Grundgesetz Nachdruck verleihen. Denkt so die Koalition eher vom menschlichen Konflikt her, so schlußfolgert die CDU/CSU von Normen (Ehmke: Sie kämpfen für das Prinzip, wir für die Wirkung, S. 335). Ist die Besorgnis der christlichen Parteien von der Vergangenheit her bestimmt, auf die Zukunft ausgerichtet und bezieht die kommenden Staatsbürger mit ein, so sieht die Koalition auf die Lage hier und jetzt. Unterstreichen die einen die Aufsichts- und Erziehungspflicht des Staats, so schreiben die anderen ihm die Rolle des Helfenden zu, der im Zweifelsfall sich zurückzuziehen hat. Betonung der Institution, wie der Familie, auf der einen Seite, Herausheben der Grundrechtsposition des einzelnen auf der anderen.

Das Bundesverfassungsgericht hat entschieden und das Gesetz in seinem wesentlichen Teil verworfen. Zwei Voraussagen, die anläßlich der Diskussion vor dem Gericht getroffen wurden, seien hier angeführt. So äußert sich Prof. Dr. J. Baumann: „Wir waren uns ... einig, daß jede Indikationslösung eine gewisse Gefahr mit sich bringt, nämlich je stärker der Gesetzgeber die Indikation verfestigt und je enger die Rechtsvoraussetzungen sind, mit denen er sie umschreibt, um so eher entsteht in der Bevölkerung natürlich ein Anspruchsden-

ken, die Vorstellung, daß wenn diese Rechtsvoraussetzungen vorlägen, daß dann auch ein Rechtsanspruch bestünde" (294 f.). Frage ist, ob dies bei der Fristenlösung hätte verhindert werden können. Die Prognose von Prof. Dr. Ehmke lautet: „Wir sind der Meinung, die Fristenlösung wird einen Rückgang der illegalen Aborte bewirken, die legalen werden zwar zunächst anwachsen, weil sie die illegalen absorbieren, werden sich dann aber stabilisieren und auf Dauer sogar abnehmen" (279). Bislang – und unter der Indikationenlösung – ist kein Rückgang der Abtreibungen erkennbar, soweit sich dies überhaupt feststellen läßt, wohl hat sich die Zahl der illegalen und der Auslandsabtreibungen verringert (vgl. Die Zeit, 8. 2. 1980, 58 f.). Ob sich die Angriffe gegen die „Beratungsstelle" und das Verlangen nach Abtreibungskliniken noch verstärken werden, wird die Zukunft erweisen.

Der Wunsch, Verbotsnormen aufzugeben, ohne jedoch völlige Freigabe oder Freiheit zu eröffnen, führt wie im Fall des Zugangs zum öffentlichen Dienst und der Kriegsdienstverweigerung (ohne die Unterschiede verkennen zu wollen) zu einer Prüfung des Gewissens und der Lebensführung durch eine fremde Institution. Die Ermöglichung von mehr Freiheit scheint somit paradoxerweise gegen ein stärkeres Eindringen des Staats (oder der von ihm ermächtigten Organisationen, wie der Beratungsstellen) eingehandelt worden zu sein. Der Dokumentationsband weist ebenso wie die Nachgeschichte auf die Grenzen von Gesetzgebung und Rechtsprechung hin. Die kommenden Jahrzehnte werden zeigen, welche Freiheiten unsere Gesellschaft auf dem Gebiet der Weitergabe des Lebens in Anspruch nehmen wird und welche Kräfte den Schutz des ungeborenen Lebens gewährleisten können und werden.

Wer sich für die geschichtliche Abfolge der Auseinandersetzung interessiert, sei auf Hermann Tallen, Die Auseinandersetzung über § 218 StGB (München 1977) verwiesen (vgl. diese Zschr. 196, 1978, 63 f.). Ärzten dürfte die Schrift von G. Hirsch und W. Weißauer, Rechtliche Probleme des Schwangerschaftsabbruches (Erlangen 1977) hilfreich sein. Noch wenig beachtet ist das Bemühen von Walter Sax, das der rechtlichen Einordnung der Indikation gilt (Der verbrechenssystematische Standort der Indikationen zum Schwangerschaftsabbruch nach § 218a StGB, in: JZ 1977, 326–336). Dies zur Ergänzung dieses verdienstvollen Dokumentenbands. *Norbert Brieskorn SJ*

[1] Der § 218 StGB vor dem Bundesverfassungsgericht. Dokumentation zum Normenkontrollverfahren wegen verfassungsrechtlicher Prüfung des Fünften Strafrechtsreformgesetzes (Fristenregelung). Hrsg. v. Claus Arndt, Benno Erhard und Liselotte Funcke, unter Mitarbeit von Kurt Brockelmann. Heidelberg: Müller 1979. XIV, 465 S. (Motive, Texte, Materialien. 7.) Kart. 88,–.

## Mission als Dialog

### Horst Bürkles Theologie der Mission

Mission steht heute vor einer Vielzahl von Problemen, die ihr aus einer sich verändernden Welt zuwachsen und ihre Arbeit nicht nur erschweren, sondern in Frage stellen. Die „Hörer des Wortes", die Missionsempfänger, leben in einem anderen „Zusammenhang der Dinge", einer anderen Welt, deren kulturelle, anthropologische, soziale und politische Voraussetzungen und Entwicklungen für das gegenseitige Verstehen Barrieren erzeugen und eine gemeinsame Sprache zu verhindern scheinen. Zu dieser äußeren Barrierenproblematik tritt hinzu eine innere Krise des christlichen Glaubensverständnisses in Theologie und Kirche; denn ein Glaube, der auf seine Sache nicht mehr felsenfest und selbstgewiß zu bauen vermag, reicht nur zur Selbsterhaltung und Apologetik, erreicht aber nicht mehr das Sendungsbewußtsein eigenen Ursprungs. In dieser Situation gewinnt Mission die umfassende Bedeutung von „äußerer" und „innerer" Mission, in der sie auf den Verständnishorizont

und die Glaubenskraft der von ihr Angesprochenen Rücksicht nehmen muß. Mission kann daher nicht mehr als einseitige Weitergabe von Wahrheit und als Durchsetzung eines Sprach- und Glaubensmodells verstanden, sondern muß *dialogisch* konzipiert und in Sendung und Botschaft auf den gemeinschaftsstiftenden Grund ihrer Glaubensüberzeugung – Jesus – neu bezogen werden.

Mit dieser Lage der Mission setzt sich das material- und inhaltsreiche Werk „Missionstheologie" des Münchner Ordinarius für evangelische Missions- und Religionswissenschaft, *Horst Bürkle*[1], auseinander. Bürkle entwickelt eine „Grundlegung" der Mission auf ihren Auftrag, denn erst eine Theologie der Mission erlaubt es, die Fragen nach Vorgehen und Methode der Mission verbindlich zu beantworten, und zeigt, daß Mission nicht ein Rand- und Überflußphänomen christlichen Glaubens ist, das allenfalls ein „Sondergebiet" behandelt, sondern in innerer und äußerer Mission die kommunikative Zentralstelle des Glaubens, seine Selbstübersetzung, bezeichnet – „weil wir glauben, reden wir" (2 Kor 4, 13). Hierbei liegt das Grundmodell, mit dem Bürkle Missionstheologie fundiert, in der paulinischen „Übersetzung des missionarischen Selbstverständnisses Jesu in die kirchliche Praxis" und damit auf dem Stellvertretungsgedanken des Paulus (35–39); denn nach Bürkle ist bereits Jesus „selber die Verkörperung des missionarischen Prinzips" (34) aufgrund der grenzüberschreitenden Dynamik seines Reich-Gottes-Gedankens, und ist Paulus der Missionar, der die Mission der Kirche als „Konsequenz des Christusgeschehens" und als Stellvertretung der Sendung Jesu verstehen läßt.

Überblickt man das Werk, so widmet sich der Hauptteil (C, D) nach einer Erörterung der Mission hinsichtlich ihrer geschichtlichen Voraussetzungen und ihrer gegenwärtigen Situation (A, B) dieser Transposition, der „Grenzüberschreitung" der Mission und dem missionarischen Handeln unter den Aspekten von 1. *Kommunikation* und Mitteilung der Botschaft, wobei das missionarische Vermittlungs- und Barrierenproblem entfaltet wird, das entsteht, wenn die geschichtlich gewachsene und kulturell bedingte christliche Glaubenssprache, die ihrer Herkunft verpflichtet und treu bleibt, auf den andersgearteten Verständnis- und Sprachhorizont des Missionsempfängers trifft; 2. kulturell-gesellschaftlichem *Kontext*, der durch die Bekehrung zerstört zu werden droht, da der Bekehrte aus den unmittelbaren Bindungen an seine Welt herausgerissen zu sein scheint; 3. missionarischem *Dienst*, in dem sich die christliche Aufgabe des Dienstes am Nächsten in Wort und Tat erfüllt. Gerade ein „Verlust des Handlungsbezuges" (83) christlicher Mission oder seine Neutralisierung durch Eingliederung (oder gar Ersetzung) des missionarischen Dienstes in rein sachorientierte Dienstleistungen wie z. B. Entwicklungshilfe würden für die Mission ruinös wirken. Diese drei Elemente bestimmen Mission zum *Dialog* und wechselseitigen Interaktionsprozeß, der die Rollen von Geber und Nehmer ineinander verschränkt. Und es liegt schließlich in der Konsequenz des Dialogs, den „theologischen Ertrag der Mission" (E) zu erarbeiten und den kommunikativen Rückstoß für Theologie und Kirche, insbesondere auch für den Gedanken der Ökumene, fruchtbar zu machen.

Die Stringenz und systematische Geschlossenheit bei gleichzeitiger universaler Aufgeschlossenheit der Missionstheologie Bürkles beruht auf dem sie beherrschenden dialogischen und ökumenischen Interesse: „Wo die Kirche ihre Mission im ursprünglichen Sinne des Wortes wahrnimmt, wird sie alles versuchen, um den Empfänger der Botschaft selber zu Wort kommen zu lassen" (29). Der ökumenische Gedanke, gefordert von der Mission selbst aus der „Not . . ., die eine Botschaft von dem einen Herrn der Kirche in einem getrennten Nebeneinander oder gar Gegeneinander ausrichten zu müssen" (80), meint die christliche Gemeinschaft der Weltkirchen, das Zusammenwachsen von entsendender Kirche und Missionskirche, die zur Partnerkirche wird, und nicht zuletzt den konfessionellen Ausgleich, da es um die Einheit der Kirche in ihrem „Sendungsauftrag" (76) geht.

Mission – und darin liegt ihr spezieller Er-

trag für Theologie und Kirche – ist nicht nur „Schrittmacher ... der ökumenischen Bewegung" (55), sondern der Dialog der Mission fordert geradezu den innerchristlichen Dialog; denn wie sich bei der Erörterung des „Kontextes", in den Mission immer schon hineingestellt ist, zeigt, liegen die Grundlagen des Glaubens nicht in seinen verschiedenen weltlichen Ausdrucksformen, sondern in der gemeinsamen Teilhabe der Christen an Christus. Es ließe sich also unterscheiden zwischen dem christlichen Glauben im Sinn einer Neuorientierung an Christus und dem „Frömmigkeitsstil" (122) dieses Glaubens, der sich im besonderen Kulturzusammenhang ausprägt. Ferner führt der Dialog der Mission zu einem „Lernprozeß", durch den die Senderkirche nicht allein Pluralität tolerieren und verstehen lernt, sondern auch Einsicht in ihre eigenen Beschränkungen und „Barrieren" (149) gewinnt (z. B. im Blick auf die Überbetonung „verbaler Kommunikation" 97, 151). Für die interkonfessionelle Ökumene hätte allerdings eine breitere Ausführung und Detaillierung des dialogischen Ertrags der Mission noch stärkere Impulse geben können.

Das Problem, das aller gelingenden Ökumene und christlichen Gemeinschaft vorgelagert ist, liegt in den Sprachbarrieren zwischen den verschiedenen Erfahrungshorizonten. Missionarische Vermittlung setzt daher umfassende Sachkenntnis und hermeneutische Kompetenz voraus, ein Wissen um die auftretenden Barrieren in Sprache, Bewußtseinsform, Kontext, Geschichtlichkeit und dem daraus resultierenden Verständnishorizont. Die Mission wird diese möglichen Rezeptionsschwierigkeiten antizipieren müssen, um ihnen in der Praxis begegnen zu können. Daraus erhellt aber auch, daß Mission aus dem „Bereich möglicher geschichtlicher Erfahrung" (83) nicht abstrahiert werden darf, da es sich um die geschichtliche Verwirklichung der Glaubenden handelt, um ihre Konkretion, ihr Eingebunden- und Verwurzeltsein im Raum ihrer Herkunft.

Für den missionarischen Kommunikationsprozeß ergibt sich daraus die Aufgabe, die Spannungsfelder von geschichtlichem Erfahrungsraum bzw. Identität des Empfängers und authentischer Mitteilung der Botschaft barrierenfrei zu verspannen. Dies setzt voraus, daß in der sprachlichen Interaktion eine Mitteilung der ganzen Existenz zum Tragen kommt, daß sich „Teilhabe überhaupt zwischen Menschen abspielt" (85); daß ferner Existenzmitteilung und Rede von Gott nicht in zwei Kommunikationsebenen auseinanderfallen und der „Kommunikationsvorgang von der Basis seiner religiösen Natur getrennt wird", vielmehr eine „das Leben in seiner Ganzheit umfassende Kommunikation" (87) gewahrt bleibt.

Dies gilt insbesondere von der Sprache selbst. Der sprachliche Übersetzungsvorgang, der sich der Worte und Begriffe der anderen Sprache bedient, um darin die christliche Botschaft auszudrücken, stellt dann keine Verfremdung oder „Verdünnung", sondern eine Vertiefung und Erweiterung des neuen Sprachmediums im Blick auf die neue Gotteswirklichkeit dar: Der Missionsempfänger bleibt in seiner gegebenen Welt- und Sprachwirklichkeit beheimatet, aber er bezieht seine personale Identität nicht mehr aus ihr, vielmehr aus dem Aufleuchten des Christusgeschehens und des Offenbarungswortes in seiner Welt. So heißt Bekehrung in dieser Sicht mehr als Annahme einer neuen Lehre; sie bedeutet eine Änderung der „Gesamtorientierung" (98) aus einer neuen „Sinnmitte" (104), zumal für den „Menschen der Dritten Welt ... die Einheit von Religion und Leben unverzichtbar" (100) ist. Der Missionar kann daher nicht mehr nur „Seelsorger" sein, der sich allein für die Spiritualität seiner Gemeinde zuständig fühlt, sondern wird als Mensch unter den Bedingungen einer anderen Kultur mitten im Leben stehen und in gemeinsamer Weltarbeit beispielhaft sein Christentum *vorleben*.

Mit dem Zurücktreten der reinen Glaubenslehre zugunsten des „neuen Seins" kraft Glaubens verstärkt sich also die Handlungsdimension und der Praxisbezug des Glaubens, sein Gespür für den Kontext politischer und sozialer Gegegebenheiten und Heilserwartungen (wie sie Bürkle vor allem an konkreten Fallstudien aus Indien und Afrika erörtert: 107 bis 127). Immer aber bleiben die die Mission begleitenden Dienste (Sozialbereich, Bildung,

Entwicklung) zurückgebunden an den christlichen Auftrag und zeigen damit den Zusammenhang zwischen „der christlichen Botschaft und der Möglichkeit welthafter Entwicklungsprozesse" (143) und ferner, daß es nicht ein katholisches, protestantisches oder orthodoxes Handeln, sondern nur ein *christliches* Handeln gibt, das „anderen zu ihrer Weise des Christseins verhilft" (161). Als missionarisches Leitbild ergibt sich somit eine dialogisch strukturierte Ökumene.

Vielleicht liegt es im Zug der Betonung des ökumenischen Dialogs, daß Bürkle die Wahrheitsfrage zurückdrängt. Er behandelt sie eher indirekt im christlichen Universalitätsanspruch, im Aufzeigen einer durch das Christentum vertieften Menschlichkeit und im Glauben an die Selbstdurchsetzung christlicher Wahrheit in der Mission aufgrund der „Partizipation am Christusgeschehen" (31, 96–107): „Die Funktion des Missionars ist die Initiation, die Einleitung des Prozesses, der der noch verborgenen Christuswirklichkeit ihre Leibhaftigkeit und damit ihre Gestalt werden läßt" (31) – ein „mäeutischer Christusdienst". Wie hoch hier dennoch der Wahrheitsanspruch liegt, zeigt sich an der behaupteten „Primärveränderung des Menschen" (25) durch Christus und dem „Neuen Sein in Christus" (101). Bürkle betont zwar immer wieder den „Ganzheitscharakter" der Bekehrung (96–101, 104), von dem her sich die Wahrheitsfrage nicht im Sinne eines „intellektualistischen Glaubensbegriffes" (101) stellen läßt, so daß dem Verständnis des Glaubens die Glaubensentscheidung nur zu folgen brauche; vielmehr steht ein *ganzheitliches Wahrsein* zur Entscheidung.

Gleichwohl erledigt sich damit nicht die mit Ernst Troeltsch ihren Höhepunkt erreichende und von ihm problematisierte Wahrheits- und Absolutheitsfrage des Christentums, und es bliebe zu fragen nach der Wahrheitsrezeption der Missionsempfänger, nach ihrer Haltung zum Faktum der Mission selbst. In der Praxis jedoch wird die Mission, wie Bürkle zeigt, gut daran tun, statt des unterscheidend Christlichen mehr den gemeinschaftsstiftenden Grund in Christus zu betonen und christliches Glauben und Handeln vorzuleben, um den „Hörern der Botschaft" damit die „Einübung im Christentum", die Nachfolge, zu ermöglichen.

Die moderne Situation des Glaubens macht es jedenfalls dringlich, zurückzufinden zum ursprünglichen grenzüberschreitenden Akt des Glaubens, zur „missio". Missionstheologie läßt dies als Chance verstehen, denn gerade das Problem der Mission stößt den Glauben in seiner kirchlichen und konfessionellen Fixierung, dogmatischen Einsargung und Selbstvergessenheit zurück auf seinen Anfang in Wort, Tat und Auftrag Jesu Christi, um aus einem neuen, durch Christus vermittelten Gottesverhältnis ein neues Verhältnis zu sich selbst und zum anderen zu gewinnen, d. h. Christ zu werden. Bürkles Missionstheologie bietet daher nicht nur einen wesentlichen Beitrag zur Theologie und Praxis der Mission, sondern auch zur Fundamentierung des sich in ihr bekundenden Glaubensverständnisses. *Franz Josef Fuchs*

[1] Horst Bürkle, Missionstheologie. Stuttgart: Kohlhammer 1979. 212 S. (Theologische Wissenschaft. 18.) Kart. 28,–.

# BESPRECHUNGEN

## Religionspädagogik

*Zur Freude des Glaubens hinführen.* Apostolisches Schreiben über die Katechese heute Papst Johannes Pauls II. Kommentar von Adolf Exeler. Freiburg: Herder 1980. 174 S. Kart. 8,80.

Die Bischofssynode des Jahrs 1977 hatte als Thema „Die Katechese in der Welt von heute". Wie schon bei der vorausgegangenen Synode überließen es die Bischöfe dem Papst, die Frucht ihrer Beratungen in einem Apostolischen Schreiben zusammenzufassen. Diesen Text legte nun Papst Johannes Paul II. am 16. 10. 1979 unter dem Titel „Catechesi Tradendae" vor. Die handliche Publikation enthält dieses Schreiben in deutscher Übersetzung. Für den Kommentar wurde A. Exeler, Professor für Pastoraltheologie in Münster, gewonnen, der wie kein anderer für diese Aufgabe berufen war, hatte er doch als Berater an dieser Weltbischofssynode teilgenommen und ihre Themen und Ergebnisse bereits 1979 in einer eigenen Publikation „Katechese in unserer Zeit" (vgl. diese Zschr. 197, 1979, 789 f.) zusammengefaßt.

Die Fülle der Aussagen verhindert es, im einzelnen auf den Inhalt des Apostolischen Schreibens wie des ausgreifenden Kommentars einzugehen. Nur Weniges sei herausgehoben. Der Papst unterstreicht – in Fortführung des „Katechetischen Direktoriums" (1971) – die Notwendigkeit der Katechese, die er als Teil der Evangelisation, zumal in der heutigen Zeit, versteht. Dabei scheint er eher einer Katechese im engeren Sinn des Wortes zuzuneigen. A. Exeler kommentiert: „Dieser enge Begriff genügt zwar nicht allem, was bisher gesagt wurde, für sich allein; aber er bietet Konzentrationspunkte an, die dazu helfen können, daß der weite Begriff nicht zerfließt" (136). Diese Ausrichtung wird dann fortgeführt anhand von „Reizworten: Vollständigkeit, Integrität und Systematik" (144). „Der Papst läßt keinen Zweifel daran, daß er großen Wert legt auf einen systematischen Unterricht, der nach einem klaren Programm dargeboten wird und das Wesentliche des Christseins behandelt" (145). Selbst wenn diese Aussagen keineswegs in einen Gegensatz zum Arbeitspapier der Synode „Das Katechetische Wirken der Kirche" gebracht werden können, setzen sie dennoch Akzente. Bemerkenswert ist, wie A. Exeler nicht nur die Familie als Ort der Katechese (143) und die ökumenischen Perspektiven der Katechese (151 f.), sondern ebenso die Bedeutung der Mariologie (146) und des „Auswendiglernens" (160) herausarbeitet; letztere mögen für manche deutsche Religionspädagogen ungewohnte Tatbestände sein.

Der Kommentar von A. Exeler, der treu dem Text die Aussagen des Papstes in die konkrete deutsche Situation hineinstellt, macht unübersehbar deutlich: In diesem Apostolischen Schreiben werden wichtige Impulse auch für die deutsche Situation gegeben. Sie sollten nicht zuletzt in einer ausgearbeiteten Erwachsenenkatechese und in einer eigentlichen Gemeindekatechese für junge Menschen aufgegriffen werden. *R. Bleistein SJ*

Baudler, Georg: *Religiöse Erziehung heute.* Grundelemente einer Didaktik religiösen Lernens in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft. Paderborn: Schöningh 1979. 240 S. (UTB. 898.) Kart. 17,80.

Die Frage, wie in einer pluralistischen Gesellschaft eine religiöse Erziehung gelingen könne, ist hochaktuell; sie wird zu einer bedrängenden Frage, wenn man durch neuere religionssoziologische Untersuchungen Kenntnis davon erhält, daß die Familie als Raum der religiösen Erziehung fortschreitend ausfällt. So zeigen sich als Felder der religiösen Erziehung vor allem der Religionsunterricht

in der Schule und die Gemeindekatechese. Für beide trägt G. Baudler wichtige theoretische Überlegungen und praktische Anregungen vor.

Er entfaltet nach einem Einführungsteil, der das religiöse Leben in der heutigen Gesellschaft (etwas zu idealtypisch) behandelt, in einem ersten Hauptteil das gegenseitige Verhältnis von Glaube und Religion (dabei spielt ein synthetischer Religionsbegriff aus Werken von P. Tillich und K. Rahner eine tragende Rolle), in einem zweiten Hauptteil die Verflechtung von überliefertem Glauben und gegenwärtiger Lebenssituation. Beide theoretischen Ansätze stehen unter dem für die heutige Religionspädagogik entscheidenden Begriff der „Korrelation" (jegliche Lebenswirklichkeit ist auf die andere bezogen) und fordern auch eine „Didaktik der Korrelation". Die Aussagen Baudlers greifen immer wieder auf den Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" zurück, dessen bleibende Aktualität dadurch erneut bestätigt wird. Was diese Kapitel auszeichnet, ist die Rückbindung der Theorie an die alltägliche Praxis, etwa in der situativen Aneignung biblischer Texte (106–136) und in der Arbeit an und mit „Kurzformeln des Glaubens" (178–191). Im Schlußteil reflektiert Baudler das Grundproblem einer modernen Religionspädagogik, nämlich wie Gnade und Offenbarung sich zum konkreten Menschen verhalten. Auch in dieser Frage greift er im wesentlichen auf die Gnadentheologie K. Rahners (Selbstmitteilung Gottes, übernatürliches Existential) zurück und bringt darin deren pastorale Tragweite in den Blick. In der Frage des „weiten" Katechesebegriffs hätte man sich über die „inhaltliche Auffüllung" (170 f.) hinaus noch eine systematische Entfaltung der Methode gewünscht. Nicht ganz überzeugt die Kritik an „mystagogischen Texten", da diese nur als Impuls zur Kristallisation der je individuellen Tiefenerfahrung gedacht waren.

Das Buch Baudlers wird vor allem Studierenden der Religionspädagogik eine große Hilfe sein; denn es stellt den neuesten Stand der religionspädagogischen Diskussion weiterführend dar. Leider entzieht es sich – vor allem seiner Sprache wegen – dem Verständnis der Eltern, die eigentlich die Hauptbetroffenen angesichts der Herausforderung einer religiösen Erziehung heute sind.

*R. Bleistein SJ*

## Theologie

Grillmeier, Alois: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Band 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). Freiburg: Herder 1979. XXIV, 856 S. Lw. 98,–.

Im Jahr 1965 hatte der Frankfurter Dogmenhistoriker A. Grillmeier den ersten Band einer englischsprachigen Geschichte der Christologie veröffentlicht (Christ in Christian Tradition, London 1965, ²1975), deren (Rück-)Übersetzung ins Deutsche man seither mit Interesse erwartete. Das vorliegende Werk stellt aber nicht nur diese Übersetzung dar, sondern eine sehr stark erweiterte und auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte Überarbeitung, wofür dem Autor besonderer Dank gebührt.

In der neueren deutschen Jesus-Literatur wird der Bruch zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens, der zu einer Engführung in der christologischen Fragestellung geführt hatte, überwunden. Von dem vorösterlichen Jesus zur Glaubensaussage der nachösterlichen Gemeinde führt ein Umformungsprozeß, der nach F. Hahn durch Selektion, (Um-)Prägung und Neuinterpretation der Jesus-Überlieferung gekennzeichnet wird. Dabei lassen sich sowohl ein gewisser Traditionsverlust als auch eine Entfaltung der Tradition beobachten – ein Prozeß, der sich auch in der Väterzeit fortsetzt (9) und dem Grillmeier in seinem Werk nachgeht.

Der Ausgang jeder Christologie hebt an bei der Hl. Schrift. Der Autor gibt eine geraffte Übersicht über zentrale Hoheitstitel Jesu Christi, ihre Verankerung im AT und ihre

Wirkungsgeschichte in den ersten drei Jahrhunderten. Die darauffolgende Darstellung der Christologien der neutestamentlichen Autoren ist zwar sehr knapp gehalten, es beeindruckt dabei aber die Auswertung der christologischen Hymnen des Corpus Paulinum, besonders von Kol 1, 15–20.

In der Behandlung des zweiten Jahrhunderts ist vor allem die Analyse des apokryphen Materials hervorzuheben, welche wohl besser als die Schriften der orthodoxen Lehrer und ihrer häretischen Widersacher einen Zugang zum populären Christusglauben eröffnet; dessen mythische Ausgestaltung zeigt sich nicht nur als Bedrohung der authentischen Glaubenssubstanz, sondern trägt auch positive theologische Relevanz in sich (168 ff.). Es gelingt Grillmeier zu verdeutlichen, wie die Lehrer dieser Zeit, von Ignatius v. Antiochien bis hin zu Irenäus, einerseits im Kampf gegen die Gnosis die Universalität der Heilsökonomie herausarbeiten, andererseits in der Abwehr sowohl des Doketismus als auch eines rationalistischen Adoptianismus die Menschheit bzw. Gottheit Christi für die Glaubensüberlieferung sichern. Doch bleibt diese christologische Fragestellung bis weit über Tertullian und Origenes hinaus noch eingebettet in das umfassendere Problem des Verhältnisses vom einen Gott zu seinem Logos, vom Vater zum Sohn, „wenn dieses auch in engem Nexus zur Oikonomia der Inkarnation gesehen wird" (280).

Der Autor zeigt, wie sich mit dem beginnenden vierten Jahrhundert der Horizont christologischen Fragens auf das Verhältnis Logos – Fleisch verschiebt (Logos-Sarx-Schema), welches auf die arianische Krise nur ungenügende Antworten bietet, das aber, wie bei Athanasius, eine Weiterentwicklung offenhält hin auf eine Christologie, welche die Inkarnation unter dem Vorzeichen einer Beziehung des Logos zum vollständigen, d. h. mit Leib und Seele konzipierten Menschen Jesus deutet (Logos-Anthropos-Schema). In Chalkedon findet diese Konzeption einen ersten Höhepunkt, ohne jedoch die christologische Frage zu einem endgültigen Abschluß zu bringen.

Bei aller – oft notwendigen – Schematisierung arbeitet Grillmeier aber die individuellen Positionen und Nuancen heraus, wodurch er vermeidet, daß Strukturen und Modelle den Zugang zu den einzelnen Persönlichkeiten in ihrer jeweiligen Entwicklung und gegenseitigen Beeinflussung verschütten. Als Musterbeispiel hierfür darf das Verhältnis zwischen Nestorius und Cyrill v. Alexandrien gelten. So relativiert sich auch der klassische Gegensatz zwischen „Antiochenern" und „Alexandrinern", wenigstens bis hin zu Cyrill (535 und 610 ff.).

Besonders hervorzuheben ist auch das Bemühen Grillmeiers, in der späteren Tradition verketzerte Theologen aus dem Umfeld ihrer zeitgenössischen Fragestellung und des ihnen zur Verfügung stehenden terminologischen Instrumentars verständlich zu machen (z. B. Theodor v. Mopsuestia oder Nestorius). Ohne die Unzulänglichkeit ihrer Systematik, vor allem ihrer Begriffsbildung, zu verschweigen, eröffnet er damit neue Wege des ökumenischen Gesprächs, indem er gerade auch ihren positiven Beitrag zur Entwicklung der Christologie erarbeitet. *B. Kriegbaum SJ*

Schierse, Franz Joseph: *Christologie.* Düsseldorf: Patmos 1979. 140 S. (Leitfaden Theologie. 2.) Kart. 12,80.

Der Titel dieses von dem bekannten Neutestamentler Schierse veröffentlichten Bändchens (der gleiche Verfasser hatte 1978 schon als „Leitfaden Theologie 1" eine „Einführung in das Neue Testament" publiziert) sollte nicht dazu verführen, eine ausgearbeitete, breite oder gar spekulative Christologie zu erwarten. Das Werk versteht sich vielmehr als ein kurzgefaßtes Lehr- und Lernbuch für Schüler, Studenten und interessierte Laien. Für diese Zielgruppe bietet der Verfasser in einfacher Sprache und einleuchtender Gliederung, aus dem Fundus seines umfassenden Wissens heraus, eine „kurzgefaßte, für den praktischen Gebrauch bestimmte Darstellung", die „gewiß nicht mit größeren wissenschaftlichen oder popularisierenden Werken in Wettbewerb" treten will. Das ist zu begrüßen, da sich Schierse auf das Wesentliche

beschränken muß, und gerade für diese Beschränkung wird ihm mancher Leser dankbar sein. Denn nicht jeder, der sich über den neuesten Stand exegetischer Forschungsergebnisse informieren möchte, wird Zeit und Lust haben, sich in die Lektüre umfangreicher Werke zu vertiefen, um etwas mehr über Leben, Lehre und (vorösterliches) Selbstverständnis Jesu zu erfahren. Das Kapitel „Der österliche Christusglaube" umfaßt – leider – nur wenige Seiten, dafür aber ist das vierte Kapitel „Titel und Vorstellungen neutestamentlicher Christologie" weit umfangreicher und darf sicher als Kern- und Höhepunkt der Ausführungen des Verfassers gelten. Schierse hat in diesem Kapitel eine geglückte Einteilung gefunden. Er untersucht die Christologie der Urgemeinde aus deren verschiedenen Lebensäußerungen, aus dem genau umschriebenen Stellenwert in den jeweiligen Situationen der Gemeinde: Die Christologie der Missionspredigt, der Taufkatechese, liturgischer Texte und schließlich die Formen christologischer Schriftauslegung, die eine wertvolle Gegenüberstellung alttestamentlicher Aussagen in ihrem Bezug zu Christus bieten. Das folgende Kapitel geht kurz auf die nachapostolische christologische Dogmenbildung ein, und schließlich wird am Ende des Buchs auf die „Hauptprobleme heutiger Christologie" verwiesen. Dort finden sich auch weiterführende Literaturhinweise in übersichtlicher, klar gegliederter Auswahl. *K.-H. Weger SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Das Verhältnis zwischen dem römischen kirchlichen Lehramt und den Theologen ist schon immer von großen Schwierigkeiten belastet und kann wohl nie konfliktfrei sein. Karl Rahner ist jedoch der Meinung, daß mehr Frieden und Eintracht möglich wäre. Er sucht zu formulieren, was jede Seite der anderen ausdrücklicher als üblich zugestehen und auch in der Praxis verwirklichen müßte.

Im Maiheft legte Medard Kehl die wichtigsten Streitpunkte der Theologie von Hans Küng dar. In diesem Heft fragt er: Ist aufgrund dieser Unterschiede und Abweichungen der Entzug der Lehrerlaubnis berechtigt gewesen?

Im November 1979 wurde der Abschluß der im Jahr 1962 begonnenen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift bekannt gemacht und das schon im Druck vorliegende Neue Testament der Öffentlichkeit übergeben. Franz Joseph Schierse stellt die Entstehungsgeschichte dieses Werkes dar und würdigt die Bedeutung.

Konrad Weiss (1880–1940) hat den Traum als Metapher und Stilmittel, ja als zentrale Denkform verwendet. Zum 100. Geburtstag des Dichters zeigt Lorenz Wachinger, wie die Eigentümlichkeiten des Traumes diese Dichtung erschließen können.

Bernhard Lohse, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte am Fachbereich evangelische Theologie der Universität Hamburg, nimmt aus der Sicht eines evangelischen Theologen Stellung zu den Ausführungen von Albert Keller über die Bedeutung der Unfehlbarkeit des Papstes (Märzheft). Albert Keller verdeutlicht seinen Standpunkt mit ergänzenden Anmerkungen, die die Diskussion beschließen.

# Stil im Wahlkampf

In Wahlzeiten herrschten schon immer rauhe Sitten. Vorbilder für Fairneß und gegenseitige Rücksichtnahme waren sie nie. Blickt man auf die Vorzeichen des kommenden Bundestagswahlkampfs, dann scheinen die Politiker nicht die Absicht zu haben, ihre Methoden zu ändern. Schon jetzt, wo die sogenannte heiße Phase noch gar nicht begonnen hat, praktizieren sie einen Stil, der nur abstoßend wirken kann: Keine argumentative Auseinandersetzung, sondern pauschale Vorwürfe und globale Behauptungen, für die man sich die Beweise sparen zu können glaubt; nicht sachliche Urteile und differenzierendes Abwägen, sondern primitive Schwarz-Weiß-Malerei und maßlose Polemik; nicht die Fairneß, die unter zivilisierten Menschen auch in den schärfsten Kontroversen erhalten bleiben sollte, sondern Herabsetzung, Verunglimpfung, ja Verteufelung der anderen Partei und ihrer Repräsentanten. Statt daß sich die Parteien als Konkurrenten verstehen, die gemeinsam die Grundwerte unserer Demokratie bejahen und um die Zustimmung der Wähler zu ihren politischen Zielen werben, verhalten sie sich wie unversöhnliche Gegner, ja Feinde, die nur noch die totale Konfrontation kennen, arbeiten mit Unterstellungen, werfen der anderen Seite Dummheit und Unfähigkeit vor und schrecken auch vor Beschimpfungen und Beleidigungen nicht zurück. „Größenwahnsinnig", „reif für eine Nervenheilanstalt", „gezeichnet von Unfähigkeit, Primitivität und Skrupellosigkeit", „Symbol einer Ellenbogengesellschaft", „Brandstifter" – das sind nur wenige Beispiele aus dem Wortschatz der Spitzenkandidaten. Wenn schon im Vorfeld der Bundestagswahlen solche Formulierungen gebraucht werden, dann kann man nur fürchten, was noch kommen wird. Die Schiedskommission – deren Errichtung wohl der letzte gemeinsame Akt der Parteien bis zur Wahl bleiben wird – sollte nach dem Willen ihrer Begründer solche Auswüchse verhindern. Es ist schwerlich zu erwarten, daß ihr dies gelingt.

Lassen wir einmal die Frage beiseite, ob die Parteien mit einem solchen Stil ihre Wahlchancen überhaupt erhöhen können. Viel verhängnisvoller als eine Wahlniederlage der einen oder anderen Partei sind die Folgen dieses Verhaltens für unsere Demokratie und für das Zusammenleben der Menschen. Wenn schon die politischen Eliten das Gegenteil des Stils praktizieren, den sie in ihren Reden und Proklamationen mit Recht als Voraussetzung jeder funktionierenden Demokratie erklären, wie soll dann der schlichte Bürger die Forderungen nach Fairneß, Toleranz und Achtung vor den Andersdenkenden ernst nehmen?

In einer Zeit, in der die Menschen allen Institutionen gegenüber kritisch sind, werden die Parteien und die Regierung nicht allein aufgrund der Tatsache

akzeptiert, daß sie legitim konstituiert sind. Sie müssen sich ihre Legitimation und das Vertrauen der Bevölkerung immer wieder neu erwerben, und zwar durch die Überzeugungskraft ihres politischen Handelns und durch das vorbildliche Verhalten ihrer Repräsentanten. Ist es angesichts der immer mehr verrohenden politischen Sitten verwunderlich, wenn Parteien-, ja Staatsverdrossenheit um sich greift, vor allem bei den jungen Menschen? Müssen sich die Wähler nicht als dumm und unmündig behandelt fühlen, wenn die beiden großen Kontrahenten einander totale Unfähigkeit vorwerfen und dem Volk einzureden versuchen, die Katastrophe sei unabwendbar, falls die Konkurrenz die Macht übernehmen oder weiterhin behalten sollte? Wie können die Wähler den Politikern noch Achtung und Vertrauen entgegenbringen, wenn ihnen zugemutet wird, solche Behauptungen für bare Münze zu nehmen?

Die freiheitliche, rechts- und verfassungsstaatliche Demokratie hat vor allem ein Ziel: das Zusammenleben der Menschen in Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit zu sichern. Das kann in einer pluralistischen Gesellschaft nur erreicht werden, wenn sich alle politischen Kräfte um tragbare Kompromisse zwischen den gegensätzlichen Auffassungen bemühen, wenn sie also trotz aller Unterschiede in den politischen Auffassungen zusammenarbeiten. Wie soll aber diese Zusammenarbeit zustande kommen, wenn man im Wahlkampf alle Brücken abgebrochen und die Unterschiede der politischen Programme zu unvereinbaren Widersprüchen aufgebauscht hat? Zwar versichern viele Politiker, in der täglichen parlamentarischen Arbeit herrsche ein durchaus kollegiales Klima und die meisten Gesetze würden mit Stimmen aus allen Parteien verabschiedet. Aber wenn dem so ist, welchen Sinn haben dann die wilden Attacken der Wahlkämpfe und die maßlose Polemik der Rede- und Propagandaschlachten? Sollen sie dem Wähler Sand in die Augen streuen und die tatsächlich vorhandenen Gemeinsamkeiten vernebeln? Meinen die Politiker, die Bürger begriffen nur dann, worum es geht, wenn man ihnen vorspiegelt, es stünden sich absolute Gegensätze gegenüber und die Entscheidung falle gleichsam zwischen Gut und Böse?

Wo die Politiker nicht mehr sachlich argumentieren, wo sie nicht mehr an die persönliche Freiheit, das Verantwortungsbewußtsein und die Einsicht des einzelnen appellieren, sondern mit Schlagworten, unbewiesenen Behauptungen und Diffamierungen arbeiten, untergraben sie letztlich die Grundlagen der politischen Kultur, ohne die eine Demokratie auf Dauer nicht bestehen kann. Sie tragen selbst dazu bei, daß der von ihnen oft so wortreich beklagte Verfall der Normen des menschlichen Zusammenlebens voranschreitet und daß sich immer mehr Menschen die Frage stellen, ob die Demokratie unter solchen Voraussetzungen noch eine Zukunft habe.

*Wolfgang Seibel SJ*

*K. Suso Frank – Oskar Köhler*

# Kein Weg zurück

## Zum 1500. Geburtsjahr Benedikts von Nursia

Wir lieben es heute, Gedenkjahre zu feiern, und manche wollen darin Zeugnisse der Verbundenheit mit der Geschichte sehen. Der Eifer, der dabei dem historisch authentischen Datum gewidmet wird, scheint dies zu bestätigen. Wenn es freilich *darauf* ankäme, könnten gute Gründe dafür angegeben werden, daß 1980 die 1500. Wiederkehr des Geburtsjahrs von Benedikt von Nursia um zehn Jahre zu früh gefeiert wird.

Dies schiene nun freilich so ziemlich jedermann eine törichte Beckmesserei von Historikern zu sein. Doch sowohl das ganze Leben Benedikts wie auch die Benediktusregel sind hinsichtlich historischer Daten derart mangelhaft belegt, daß der Eifer für das Authentische, für das historisch Richtige, das gesichert Positive zuschanden werden muß, wenn auf solches allein die geschichtliche Erinnerung an diesen Mann gegründet werden sollte. Vielleicht geht sogar die Vermutung nicht zu weit, daß es gar keinen Anlaß zu einer Anderthalb-Jahrtausend-Feier gäbe, wenn das Andenken Benedikts von Nursia nicht auf eine Weise zustande gekommen und weitergetragen worden wäre, die von unserer Weise des Umgangs mit „Historischem" so grundverschieden ist.

### Eine Geschichte und ihre Aufklärung

Da gab es also, wie weiter unten in diesem Aufsatz dargestellt werden wird, eine Mönchsregel unter vielen anderen Mönchsregeln. Und da gab es einen Mann, den ein bedeutender Papst, Gregor der Große, einige Jahrzehnte nach dessen Tod als einen außerordentlichen Heiligen beschrieben hat – als erster zwar, und dennoch schon nur noch vom Hörensagen. Und da kamen noch Jahrzehnte später recht zufällig Regel und Mann, eigentlich zunächst nur der Name des Mannes, zusammen. Von diesem Zusammentreffen ging zwar eine mächtige Wirkung aus, aber keineswegs wie von einem Blitzstrahl, sondern nur ganz allmählich im Gang einer Geschichte noch langen Atems. Daß die Mönchsregel, die so mit dem vom Papst gefeierten und durch ihn dem Abendland vorgestellten Abt verknüpft wurde, ein Extrakt aus einer älteren Regel unbekannter Herkunft war, weiß man erst seit kurzem.

Der zuletzt genannte Umstand ist peinlich für eine Zeit, in der das Urheberrecht eingeführt ist und jeder, der da schreibt oder macht, auf seine Originalität aus ist, sei es auch nur auf das, was er dafür hält. Wenn aber Originalität – von lateinisch „origo" = Ursprung, Geburt, Stamm – die Wirkungskraft bezeichnet, dann gibt es nicht gar zu viele Schriftstücke, die es der Benediktusregel gleichtun.

Eine solche Wirkungsgeschichte hat allerdings ihre besonderen Bedingungen. Sie gedeiht nicht in der allgegenwärtigen Öffentlichkeit der Tagesnachrichten. Sie braucht lange Zeit, und keine Zeit, die sich in ihrer rapiden Beschleunigung selber auffrißt. Man kann auch ganz einfach sagen: Sie braucht eben Geschichte, sie braucht Zufälle, in denen es zu solch seltsamen Verknüpfungen wie bei Benedikt von Nursia, seinem Hagiographen Gregor und der Benediktusregel kommen kann. Und sie braucht das erzählende Weiter-Sagen, das *tradere,* die „Überlieferung".

Über den hohen Titeln, die dem Heiligen in seinem Jubiläumsjahr zugedacht werden, sollte die gerade in seinem Fall besonders exemplarische Art von „Wirkungsgeschichte" nicht übersehen werden. Denn sie ist nichts Beiläufiges – und sie kann unter den Bedingungen unserer Zeit nicht mehr geschehen. Genau dies macht den Unterschied aus zwischen Geschichte und Historie, zwischen unmittelbar gelebter Überlieferung und dem Wissen von der Vergangenheit, das sich die Frage gefallen lassen muß, „was es uns nützt".

Es gibt Anzeichen in unserer Gegenwart, welche die Absicht vermuten lassen, hinter das historische Wissen zurückzukommen in eine scheinbar naive Geschichte. Man kann gar nicht bestreiten, daß darin, in der „Überlieferung", noch viele Menschen leben, und daß es töricht wäre zu meinen, im historischen Wissen sei man der Geschichte selbst näher. Aber wenn der „Cherub der Aufklärung" (J. P. Hebel) erschienen ist, kann man sich nicht an ihm vorbeimogeln, will man nicht in die Hände eines verheerenden Pseudo-Mythos fallen.

In einer solchen Versuchung bieten die Geschichte Benedikts von Nursia und ihre wissenschaftlich-kritische Erforschung zusammen eine überraschende Hilfe. Der Heilige aus Umbrien ist nicht zu einem Weisen auf dem Berge oder im Walde geworden, zu einem mythischen Heilbringer. Was ihm immer an historischen Sicherheiten fehlt, er ist als eine geschichtliche Gestalt überliefert. Dies ist zunächst dem Papst Gregor zu verdanken, für den sich die Bedeutung des Verehrten in seinen Wundern bekundete, und der darüber dennoch nicht die Notwendigkeit übersah, gewöhnlichere Daten mitzuteilen. Und wenn auch die Benediktusregel geschichtlich aus anderen Mönchsregeln deshalb herauswuchs, weil sie mit einem Namen Benedikt verbunden war, so ist es doch zugleich dieses schriftliche Dokument, das dem Heiligen die wesentliche geschichtliche Kontur gegeben hat.

Was uns auch trennt von der Art, wie die Wirkungsgeschichte Benedikts von

Nursia zustande kam, es verbindet uns jenes Bedürfnis nach Rationalität, das dem Abendland von der Antike überkommen ist und unsere Kultur weltgeschichtlich auszeichnet. Es ist die gleiche Rationalität, die dann dazu geführt hat, daß das Andenken Benedikts auf den Objektträger der historischen Methode gelegt wurde – aber auch die gleiche Rationalität, aus der die großartigen klassizistischen Benediktinerklosterkirchen zu Asbach in Niederbayern (1776–1780), in Wiblingen (1772–1781), in St. Blasien (1771–1783) hervorgegangen sind – nicht viel mehr als zwei Jahrzehnte vor dem Ende der Klöster in der Säkularisation.

Was wir von Benedikt wissen und was wir von Benedikt haben, soll im folgenden dargestellt werden, und dann: Was uns Benedikt heute bedeutet. Zur heutigen Bedeutung gehört auch die Einsicht in seine Überlieferungsgeschichte *und* in ihre historische Aufklärung. Mit *beiden* zu leben, das ist eine Herausforderung, vor die uns nicht nur Benedikt von Nursia stellt.

## Was wir von Benedikt wissen

Joseph Lortz schreibt in seiner „Geschichte der Kirche": „Vom Leben Benedikts haben wir so wenig gesicherte Nachrichten, daß man neuerdings seine Existenz geleugnet hat; das sei nur als Kuriosität angemerkt. Eines bleibt auf alle Fälle, die unter seinem Namen gehende Regel."[1] Der bekannte Historiker hat diese Worte erstmals 1930 niedergeschrieben, beeindruckt von einer in den vorangegangenen Jahren geführten Kontroverse um die Historizität des Heiligen aus Nursia. Der Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schroers hatte schon 1921 die Quellen zum Benediktusleben arg zerpflückt[2]. Eine wenig ältere Veröffentlichung vom Maria Laacher Abt Ildefons Herwegen[3] hatte ihn zu seiner scharfen Kritik verführt. Ein lebhaftes Hin und Her in den zwanziger Jahren[4] glättete schließlich die Wogen, ohne freilich zu einem allseits angenommenen Konsens über den historischen Wert der Quellen des Benediktuslebens zu finden. Und die Dissonanz in deren Beurteilung ist auch heute noch nicht verklungen.

Von welchen Quellen ist da die Rede? Papst Gregor der Große schrieb in den Jahren 593–594 vier Bücher „Dialoge über die Wunder italischer Väter". Sie sind Trost- und Erbauungsliteratur, die ins Gewand der Biographie gesteckt ist. Trost für den Erzähler selbst, der unter den Pflichten seines Amtes leidet, sich voll Sehnsucht an die ruhige Zeit erinnert, da er in der geistlichen Muße des Klosters lebte und nun durch die Erinnerung an Leben und Werk der Heiligen das festhalten oder wiedergewinnen möchte, was er an geistlichem Gut zu verlieren droht (Prol. 5). Trost und Erbauung aber auch für das italische Volk, sein Volk, das halb von den Langobarden erobert, verarmt, geschlagen, hilflos und hoffnungslos dahinlebt, dem gegen alle Erfahrung gezeigt werden

soll, daß „Gott der Herr bis jetzt wirkt und auch sein Sohn noch wirkt" (Joh 5, 11 in Dial I 7, 6). Das Wirken Gottes zeigt sich in den Heiligen des eigenen Landes. Sie sind zwar fast übersehen – der Gesprächspartner Petrus will es kaum glauben, daß Italien jemals solch greifbaren Glanz der Heiligkeit erlebt habe (Prol. 7) –, aber Gregor hat sich eifrig umgeschaut und umgehört und meint nun, daß der Tag eher zur Neige gehen würde als sein Erzählen, wenn er alles in Erfahrung Gebrachte wiedergeben möchte (ebd. 8)! Der Schluß liegt auf der Hand: Man kann auch in Italien heilig werden und sogar in gegenwärtiger Zeit.

Deshalb soll etwas von solch gelebter Heiligkeit erzählt werden, deren Erweis die überraschenden, aufsehenerregenden Mirakel sind, die zur Nachahmung anregen und zu neuer Heiligkeit führen: Aus der Erzählung der Wundertaten (virtutes) erkennen wir, wie erworbene und bewahrte Heiligkeit (virtus) an den Tag kommt. Und manche werden ja eher durch Beispiele zur Liebe zum himmlischen Vaterland angeregt als durch Belehrungen. Die Großtaten der Heiligen schrauben die überhebliche Selbsteinschätzung zurück, zwingen zum Geständnis der eigenen Kleinheit (ebd. 9). Sie weisen zum „himmlischen Jerusalem, dessen Bürger man in ihnen schon auf Erden schauen darf" (Dial III 35, 6). Intellektuelle Neugier kommt in diesen Ausführungen nicht auf ihre Rechnung; die besorgte Anfrage des Historikers ist da reichlich fehl am Platz. Und wo sie zu Recht am Werk ist, da findet sie vieles und Beachtliches über den Erzähler, wenig Sicheres und Zuverlässiges im Erzählten.

Und zu diesem Erzählten gehört die Auskunft über Benedikt von Nursia; die älteste und ausführlichste Aussage, die wir überhaupt besitzen, ist es. Gregor widmet dem Heiligen das ganze zweite Buch der Dialoge (Prolog und 38 Kapitel). Er entbehrt der persönlichen Kenntnis des Heiligen; aber soll er deswegen nicht über ihn schreiben? „Es ist mir sonnenklar, daß Markus und Lukas ihr Evangelium nicht als Augenzeugen verfaßt haben, sondern auf Grund von Gehörtem" (Prol. 9). Und genau das will auch er tun: Was er von Männern gehört hat, die er mit dem lebendigen Benedikt in Verbindung bringt, will er weitergeben[5]. Doch man sollte sich von dieser Berufung auf Gewährsmänner nicht zu sehr beeindrucken lassen, denn die Wundererzählung wird nun mal durch Hinweis auf Zeugen bekräftigt. Nicht das Leben eines Mannes namens Benedikt, sondern die Wundertaten des Gottesmannes Benedikt, „des der Gnade und dem Namen nach Gesegneten" (Benedictus = der Gesegnete; Dial II, prol.) interessierten Gregor. Davon will er von jenen Zeugen so viel gehört haben, daß er für diesen Heiligen ein ganzes Buch beansprucht und ihm in seinem vierteiligen Werk der Dialoge eine zentrale Stellung geben muß. Die jüngsten Arbeiten über Gregors Dialoge haben die einheitliche Komposition und wohldurchdachte Strukturierung der vier Bücher erwiesen. Da entspricht dem zweiten Buch, das von *einem* Heiligen erzählt, das vierte Buch, das sich

einem Thema widmet, dem Jenseitsgeschick des Menschen. Da lassen sich die drei ersten Bücher nach Art eines Triptychons zusammenfassen: Im großen Mittelfeld die Gestalt des Heiligen von Nursia, in den beiden Seitenfeldern die Vielzahl der kleineren Heiligen, von denen nur ein besonderer Charakterzug, vielleicht nur eine Wundertat festgehalten sind, während Benedikt seine Lebensgeschichte erhält und alles auf sich einsammelt, was Gregor von christlicher Vollkommenheit und Heiligkeit zu sagen weiß[6].

Freilich bedarf die Aussage über die Lebensgeschichte einer Korrektur. Zwar gibt Gregor ein paar Auskünfte dazu; er spricht sogar von „geordneter Erzählung über das Leben des großen Vaters“[7]. Aber man darf ihn da nicht allzu ernst beim Wort nehmen. Was sagt er zum Lebensgang des bewunderten Heiligen? Herkunft und Jugendzeit sind im knappen Prolog in ein paar Zeilen erzählt. Benedikt kommt aus vornehmer Familie (genus liber), die in der Gegend von Nursia ansässig war. Die soziale Einordnung entspricht dem Milieu, für das Gregors Herz in seinen Dialogen schlägt. Der Heranwachsende wird nach Rom zum Studium geschickt. Aber kaum hat er seinen Fuß in die große Welt gesetzt, zieht er ihn angewidert zurück. Bestimmt und entschlossen geht er auf einen anderen Weg: Er will allein Gott gefallen (soli Deo placere) und deshalb das Mönchskleid anziehen. Das kaum begonnene Studium wird abgebrochen; auf die von ihm gebotene Weisheit verzichtet er, um in der Einsamkeit die wahre Weisheit zu finden: „Mit Wissen unwissend und in Weisheit ungelehrt zieht er sich zurück“ (recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus; prol.). Der klare Entschluß des Knaben zeigt, daß er an Charakter reifer war als an Jahren, als Kind schon das Herz eines Greises in sich trug[8]. Gregor folgt in dieser Aussage einer alten Weise, frühe Auserwählung und Begnadung eines Menschen zu rühmen.

In der Gegend von Subiaco geschieht die erste Einübung in das Mönchsleben. Benedikt haust allein in einsamer Höhle. Nach drei Jahren holt ihn eine benachbarte Mönchsgemeinde und wählt ihn zu ihrem Abt. Aber seine Strenge und deren Behäbigkeit passen nicht zusammen. Nach einem mißglückten Anschlag auf sein Leben verläßt der junge Abt die verlotterte Mönchsgemeinschaft: „Geht und sucht euch einen Abt nach euren Sitten, denn mich könnt ihr von nun an nicht mehr haben“ (II 3, 4). Nach dem neuen Rückzug in die Einsamkeit sammeln sich besser gesinnte Schüler um Benedikt und er wird zum Vater einer zahlreichen Mönchssiedlung. Auf zwölf Klöster verteilt er die Mönche. Wieder zerstört teuflischer Angriff das begonnene Werk. Jetzt ist es der Neid eines Priesters, der Benedikt und den Seinen nach dem Leben und nach der Seele trachtet (II 8, 1–5). Benedikt versteht den Anschlag als Wink Gottes. Er verläßt mit einigen Mönchen den Ort und zieht nach Süden. Auf dem Monte Cassino läßt er sich nieder, erbaut dort ein Kloster und wandelt zwei heidnische Heiligtümer in Kirchen zu Ehren des hl. Martinus und Johannes des Täufers

um (II 8, 11). Für einen Augenblick wird er zum Missionar unter der noch heidnischen Bevölkerung. Dann aber interessiert Gregor nur noch der Wundertäter, der fortan in seinem Kloster bleibt.

Läßt sich im ersten Teil, den Geschehnissen in und um Subiaco, noch eine schwache Erinnerung an zeitliche Ordnung ablesen, so erscheint der Heilige auf dem Monte Cassino gleichsam aus der Zeit ausgestiegen. Selbst der Tod wird zeitlich nicht festgelegt. Auf was es Gregor dabei ankommt, ist die Vorhersage und die genaue Vorbestimmung des eigenen Sterbens durch Benedikt und dazu die Vision vom Aufstieg des Heiligen zum Himmel, die zwei in der Ferne weilenden Brüdern zuteil wird: „Das ist der Weg, auf dem der vom Herrn geliebte Benedikt zum Himmel aufsteigt" (II 37, 3).

Dieses Wort am Ende des zweiten Dialogbuchs kann als Schlüssel zum ganzen Buch aufgegriffen werden. Gregor zeichnete da den „Weg eines Menschen zum Himmel". In seinem geistlichen Itinerarium hielt er sich an bewährte Muster. Die Wundertaten stellen Benedikt an die Seite der biblischen Gottesmänner Mose, Elischa, Elija, David und Petrus: „Wie ich sehe, war der Mann erfüllt vom Geist aller Gerechten" (II 8, 8). Die erbauliche Erzählung wird zum Substrat für geistliche Unterweisung. Das Fiasko als Abt im Kloster bei Subiaco bietet die Möglichkeit einer langen Erörterung darüber, ob man eine verdorbene Mönchsgemeinschaft verlassen darf. Gregor bejaht diese Frage; wo keinerlei Erfolg mehr zu erhoffen ist, da ist der Auszug gerechtfertigt. Auch der Apostel Paulus ist aus Damaskus entflohen, als es ihm zur tödlichen Gefahr wurde: „er erhielt sich so am Leben, um an anderem Ort mit Erfolg zu arbeiten" (II 3, 11)[9].

Benedikts zweiter Rückzug in die Einsamkeit veranlaßt Gregor zu einer längeren Erörterung über den Wert solch zurückgezogenen Lebens: „In sich selbst wohnen" (habitare secum; II, 3,5), und der Biograph kann dabei alte, klassische Tradition, die zu dem bekannten „Erkenne dich selbst" zurückführt, auf die Askese Benedikts anwenden. Eine Vision des Heiligen bringt Gregor zum Vortrag vom Zentralgedanken seiner mystischen Lehre: Durch das Licht der inneren Beschauung wird die Seele des Schauenden über sich selbst hinausgehoben[10]; der Schauende selbst ist dann außerhalb dieser Welt (extra mundum). Der zum Mönchsleben bekehrte Gregor hat einst dieses „extra mundum fieri" als Ziel seines Lebens angesehen: „Täglich wollte ich außerhalb dieser Welt, außerhalb dieses Fleisches weilen ..." (Ep. I 5); aber was ihm durch die Berufung in den kirchlichen Dienst verwehrt blieb, wollte er in Benedikt verwirklicht sehen. So bietet er in seinem „Leben und Wundern des Benediktus" seine eigene Vollkommenheitslehre in biographischer Form. Ganz ähnlich sind Athanasius mit dem ägyptischen Mönch Antonius und Sulpicius Severus mit Martinus von Tours verfahren. Eine Biographie darf man in solcher Art des Schreibens nicht suchen, wenn man darunter den genau dokumentierten Bericht

über ein Menschenleben versteht, wohl aber dann, wenn man Biographie zu verstehen gewillt ist als den ins Wort gefaßten Traum, den jemand in sich trägt, als das zum Leben erweckte Bild, das man von sich selber hat, als die mit Fleisch und Blut umkleidete Lehre vom vollkommenen Menschen, an die man sich selber hält.

Was also wissen wir von Benedikt? Außer dem vielen und außerordentlich Wertvollen des von Gregor Gesagten bleibt wenig Greifbares und Zuverlässiges für die Anfrage des Historikers. Ein italischer Abt, der in Subiaco und schließlich in Monte Cassino unter Mönchen gelebt und gewirkt hat, wie übrigens viele neben ihm. Der seine Umgebung tief beeindruckte und zu prägen verstand, so daß er den jüngeren Mönchspapst Gregor dank des vermittelten Eindrucks zu faszinieren vermochte. Seine ungeahnte Wirkungsgeschichte verdankt dieser „bescheidene Provinzabt" eben dem Umstand, daß „er zur Lieblingsfigur des besten Autors seines Jahrhunderts wurde" (A. de Vogüé).

Ein paar beiläufig eingestreute Daten helfen der von Gregor völlig vernachlässigten Chronologie ein wenig nach. Da ist mehrmals von einer Hungersnot die Rede (II 21); sie ist für die Jahre 537–538 belegt. Da wird der Gotenkönig Totila erwähnt (II 15), der nach 542 nach Süditalien zog. Die Umtriebe des Goten Zalla (II 31) mögen in der gleichen Zeit anzusetzen sein (542–547). Bischof Germanus von Capua (II 35) ist zu Anfang des Jahres 541 gestorben; Bischof Sabinus von Canosa (II 15) war sicher im Jahr 536 Bischof der süditalischen Stadt. Sein Besuch in Monte Cassino gehört in die Zeit nach 546. Die Daten stehen in Zusammenhang mit Benedikts Zeit in Monte Cassino, wonach seine Ankunft dort in das vierte Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts hinaufzuschieben ist. Wie die Zeit davor abzustecken ist, dazu hilft Gregor ganz und gar nicht. Freundliches Übereinkommen mit alter Tradition wird an der Geburtszeit in den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts festhalten (eher 490 als schon 480). Das Sterbejahr wird sicher später als das traditionelle 547 anzusetzen sein (um 560 ist anzunehmen).

## Was wir von Benedikt haben

„Eines bleibt auf alle Fälle, die unter seinem Namen gehende Regel", schreibt der oben erwähnte Kirchenhistoriker J. Lortz. In der Tat ist die *Benediktusregel* ein geschichtliches Dokument von hervorragender Bedeutung. Allein auch sie ist von einer Fülle von Rätseln umgeben. Das Zeugnis des päpstlichen Biographen steht wohl für die Niederschrift einer Mönchsregel durch Benedikt ein: „Er schrieb nämlich eine Mönchsregel, ausgezeichnet durch ihre weise Mäßigung und klare Darstellung. Will jemand sein Tugendleben genauer kennen, so kann er in der Festlegung dieser Regel alles finden, was er als Lehrer selbst übte;

denn der hl. Mann konnte unmöglich anders lehren als er lebte" (II 36). Das klingt wie eine Anwendung des im Prolog zum ganzen Werk Gesagten auf den Einzelfall Benedikt und seine Regel: Die Regelniederschrift ist ebenso Ausweis der erworbenen Heiligkeit wie die Wundertaten des Heiligen.

Also könnten die wenigen Zeilen über die Regel als „hagiographisches Muß" abgetan werden. In sorgfältiger Recherche wurde längst ermittelt, daß sich Papst Gregor in seinen Entscheidungen zum monastischen Leben keineswegs an die von ihm so hoch gelobte Regel von Monte Cassino gehalten hat. Freilich besagt dieses Ergebnis nicht allzuviel. Eine Mönchsregel des sechsten Jahrhunderts darf nicht mit einer aus dem Mittelalter verglichen werden, die einen bestimmten Orden mit ausgeprägtem Selbstbewußtsein von einem anderen absetzen will. Die altkirchliche Mönchsregel kennt solchen Anspruch nicht. Sie ist nur Festlegung, genaue Beschreibung dessen, was eigentlich allgemein bekannt ist: So lebt der Mönch in der Gemeinschaft des Klosters. Sie will kein benediktinisches Mönchtum von einem basilianischen oder augustinischen absetzen. Deshalb kann der Papst in den aus italischen Klöstern an ihn herangetragenen Fragen auch anders entscheiden, eben aus der ihm vertrauten monastischen Tradition, und trotzdem einer Regel von Monte Cassino Bewunderung schenken. Ob er sie überhaupt genau gekannt hat? Die auszeichnenden Attribute, die er ihr zulegt, helfen da nicht weiter, ebensowenig mögliche Anklänge in den Schriften Gregors an die Regel. Auch jener Text in Gregors Kommentar zum ersten Königsbuch (IV 70), in dem Benediktusregel 58, 2, 8 erkannt wird, bringt keine letzte Klarheit. Der Kommentar kennzeichnet das Zitat nicht als Wort Benedikts, sondern legt es dem „besten Magister dieses strengen Lebens und gelehrten Schüler der höchsten Wahrheit" in den Mund. Allerdings ist auch nicht von der Hand zu weisen, daß uns aus Gregors Umgebung kein anderer monastischer Magister bekannt ist, der solches gesagt hätte.

Der Papst hilft selber wenig zur Identifizierung der von ihm bezeugten Benediktusregel. Da erweisen sich erst Zeugnisse aus nachgregorianischer Zeit als hilfreich. Vom frühen 7. Jahrhundert an taucht in gallischen Klöstern die „Regel eines hl. Benediktus aus Rom" auf[11]. Von dieser Zeit an wird die Regel des „römischen Abtes Benedikt" als monastische Wegweisung respektiert. Nicht in dem Sinn, daß plötzlich alle Klöster sich auf diese Regel verpflichten. Sie erwandert sich das gallische Mönchtum über den Weg der „Mischregel", d.h. ein Kloster lebt aus der Verbindung mehrerer bekannter Mönchsregeln, z. B. „nach der Regel des hl. Benedikt und der Art von Luxeuil", „nach der Regel des hl. Benedikt und des hl. Columban", „nach der Regel der hl. Basilius, Makarius und Benedikt" usw.[12] Die „Mischregel" bestätigt noch einmal den nicht exklusiven Charakter einer alten Mönchsregel. Aber genau durch diese Aufnahme einer Benediktusregel unter die verbindlichen Aussagen zum Mönchsleben wird der Abt von Monte Cassino zur kanonischen Autorität, wobei die irrtümliche

Bestimmung als „römischer Abt" noch nachgeholfen hat. Es ist, wie häufig in der Geschichte, die langsame, aber schließlich doch erfolgreiche Rezeption, die aus der italischen Klosterregel eine allseitig respektierte Mönchsregel werden ließ. Die karolingische Klosterreform zog daraus Nutzen und machte sie zur offiziell verordneten Klosterregel. Die damit dekretierte Uniformität darf freilich nicht überschätzt werden. Die volle Rezeption ließ sich nicht einfach und schlagartig in allen Ländern durch kaiserliches Dekret erzwingen; zum anderen paßte sich die Regel einem inzwischen geprägten und unterschiedlich geformten Mönchsleben an, das nun als benediktinisches Mönchsleben etikettiert wurde.

Läßt sich in dieser Weise die Ausbreitung der Benediktusregel nachzeichnen, so bleiben doch noch einige Fragen, die ihren Text selbst betreffen. Ein Originalexemplar einer Benediktusregel aus Monte Cassino gibt es nicht. Von Benedikt bis zu den ältesten Handschriften klafft eine lange Lücke (150 bis mehr als 200 Jahre). Und die ältesten Handschriften zeigen bei weitgehender Übereinstimmung doch beachtliche Unterschiede[13].

In den jüngst vergangenen Jahrzehnten hat eine andere Entdeckung Verwirrung und dann auch Bereicherung in die Diskussion um die Benediktusregel gebracht. Im Jahr 1937 trat der französische Benediktiner A. Genestout mit der aufsehenerregenden These an die Öffentlichkeit: Die bislang als frühmittelalterliche Klosterregel angesehene „Magisterregel" sei in Wirklichkeit eine viel ältere Regel und die unmittelbare Vorlage der Benediktusregel. Tatsächlich stimmen beide Regeln in weiten Partien bis in den Wortlaut hinein überein. Die traditionelle Erklärung hatte in der Regel des unbekannten Magisters nichts anderes gesehen als eine lange und umständliche Ausschreibung der Benediktusregel. Die Neuentdeckung löste eine heftige Kontroverse aus. Sie ist inzwischen zu ruhiger Auseinandersetzung abgeklungen, und die Kontrahenten fanden sich mehr oder weniger einhellig zu freundlicher Übereinkunft zusammen. Der Magister ist der ältere Regelschreiber, Benedikt der jüngere, der in enger Anlehnung an den Magister seine Regel als die lebbare und anpassungsfähige Klosterordnung niederschrieb. Die vorübergehend auf den Tisch gelegte Lösung, nach der Benedikt selbst der Magister ist, und die Benediktusregel eine jüngere, im fränkischen Mönchtum produzierte Klosterregel, fand wenig Gefolgschaft.

Die gelehrte Diskussion um die Magisterregel erbrachte eine kritische Ausgabe dieses Textes[14] und eine außerordentlich reiche und anregende Neubeschäftigung mit der Benediktusregel, die hinfort nur noch im Gespräch mit der Magisterregel verstanden und gedeutet werden kann[15].

Was ist nun diese Benediktusregel? Eine lateinische Klosterregel unter und neben vielen anderen ihrer Zeit. Sie will das gemeinsame Leben im Kloster ordnen; rechtes, vor Gott und der Welt verantwortbares Mönchsleben sichern und es von allen Zerrformen und Karikaturen dieses Lebens absetzen. Sie will

nichts Neues und Unerhörtes vorschreiben. Um das bewährte und anerkannte Leben in einer Gemeinschaft von gleichgesinnten und Gleiches wollenden Brüdern unter der starken Leitung des Vater-Abtes geht es, um ein Leben, das „unter der Führung des Evangeliums" (Prolog 21) steht. In diese Gemeinschaft tritt man ein, „um wahrhaft Gott zu suchen" (58, 7). Der Ernst des Gott-Suchens wird bewiesen im schlichten Vollzug des Mönchslebens, das in seinem Dreiklang von Gebet, Lesung und Arbeit den Mönch beansprucht. Das Kloster ist eine Schule, in der nicht intellektuelles Wissen vermittelt, sondern die „geistliche Kunst" erlernt wird (Kap. 4). Der Abt ist der Lehrer, der dadurch die Mönche zu geistlichen Menschen formen will. Das Kloster ist auch die Werkstatt, in der die Lehre in die Praxis umgesetzt wird (4, 78). Der Abt wird so zum Meister, der durch sein Beispiel das zeigt, „was gut und heilig ist" (2, 12). Das Ganze ist auch ein Haus, in dem jeder die „Pflichten des Bewohners erfüllen muß, um schließlich im Zelt Gottes wohnen zu dürfen" (Prolog 39). Freilich ist es ein Haus eigener Art, schon durch seine jenseitige Bestimmung. Zur „Welt" hin ist es abgeschlossen; seine Bewohner haben dort nichts zu suchen. Aber es ist auch ein Haus von Ordnung und Stil: „Alles soll darin weise und von Weisen verwaltet werden" (53, 22), jedes Gerät „wie heiliges Altargerät" behandelt werden (31, 10), und „der Abt soll ein würdiger Verwalter des Hauses Gottes sein" (64, 21).

Im Abt, den der Gläubige an Christi Stelle im Kloster stehen und wirken sieht (2, 2), den im Normalfall die Klostergemeinde aus ihrer Mitte wählt (Kap. 64), hat diese Gemeinschaft den für alles und für jeden einzelnen Verantwortlichen. Seine Autorität, fast erschreckend, wird weniger abgeschwächt durch den Rat und die Mitverantwortung der Brüder (Kap. 3 und 72) als durch den Ernst der peinlichen Rechenschaftsforderung im Letzten Gericht (2, 6–9; 64, 7). Für seine schwierige Aufgabe, „Seelen zu leiten und der Eigenart vieler zu dienen" (2, 31), gibt ihm die Regel hilfreiche Weisung: „niemand im Kloster bevorzugen" (2, 16); „mehr helfen als befehlen" (64, 8), „immer zu unterscheiden wissen und Maß zu halten, eingedenk der weisen Mäßigung des heiligen Jakob, der sagte: Wenn ich meine Herden auf dem Marsch überanstrenge, gehen sie alle an einem Tag zugrunde" (Gen 33, 13) (64, 18); sein eigentliches Führungscharisma soll deshalb die weise Mäßigung (discretio) sein, „die Mutter aller Tugenden", mit der er entscheiden kann, „was die Starken fördert und die Schwachen nicht abstößt" (64, 19). Denn auch das gehört zu dieser Regel: Sie ist nicht die Magna Charta einer Gemeinschaft von Vollkommenen, sie will eine schlichte Anfängerunterweisung sein (73, 1, 8) für Menschen, die sich auf den beschwerlichen und engen Weg wagen in der Hoffnung, daß sich da doch eines Tages das Herz weitet und sie in unsagbarer Freude und Liebe den Weg der Gebote Gottes gehen können (Prolog 48–49 mit Mt 7, 14 und Ps 118, 32).

Diese betonte Schlichtheit hebt freilich den hohen Anspruch dieser Lebens-

ordnung nicht auf. In gelungener und ansprechender Weise hat sie die Tradition des älteren Mönchtums zusammengefaßt, auf eine lebbare Formel gebracht und so das reiche monastische Erbe der Alten Kirche an die des Mittelalters weitergegeben. Diese hat das „Gesetz, unter dem der Mönch dient" (58, 10), dankbar angenommen, es in der Annahme freilich auch umgeformt und so jenen Prozeß der je neuen Aneignung eingeleitet, dem sich die Benediktusregel bis heute freundlich gestellt hat.

## Was uns Benedikt heute bedeutet

Wir kehren zum Anfang dieses Aufsatzes zurück, wenn wir nach der Bedeutung fragen, die der heilige Benedikt von Nursia heute für uns haben kann. Von der Art, in der er zu seiner geschichtlichen Bedeutung gekommen ist, trennt uns das historische Wissen. Diese Trennung betrifft das Verhältnis selbst zwischen dem Heiligen und uns Heutigen. Feierliches Gedenken gerät zu leerer zeitkritischer Programmatik oder zu sentimentaler Nostalgie, wenn nicht wahrgenommen und wahrgehalten wird, daß der Heilige einer Geschichte angehört, die abgeschlossen ist.

Gewiß, es gibt Prinzipien in der Benediktusregel, die in eine geradezu anthropologische Dimension ausgelegt werden können, und dabei ist es von nur sekundärem Belang, ob sie alle wörtlich in der Regel vorkommen. Die Kombination in der Mahnung *Ora et labora* ist oft gepriesen worden, und die Aktualität der Mahnung liegt zutage angesichts der Rede vom „Leistungsstreß". Daß dieser nicht das Beten zur Folge hat und oft nicht einmal ein wenig Besinnung, sondern nur den Streß der Freizeit, dies zu wiederholtem Mal zu sagen, kann das Benediktjubiläum veranlassen. Aber man kann darüber nicht vergessen, daß die Mahnung aus agrarischer Gesellschaft kommt, in der das *Ora et labora* in natürlicher Weise beieinander sein konnte. Papst Johannes Paul II. hat bei seinem kürzlichen Besuch in Nursia von der „entfremdeten Arbeit" gesprochen und damit auf die Notwendigkeit hingewiesen, das „Ora et labora" zu übersetzen, statt vergeblich zu Benedikt zurückkehren zu wollen.

Etwa ebenso häufig wird die *Auctoritas* des Abtes genannt, und es liegt nahe in einer Zeit, die mit Untergangslust jede Autorität demontiert, sich darauf zu berufen. Doch man wird genauer hinschauen müssen auf die geschichtliche Bedingtheit nicht nur dieser absoluten Autorität, sondern auch ihrer Legitimation in der Berufung auf das göttliche Gericht. Wir haben nicht nur Beispiele aus der Geschichte, zu welcher Anmaßung dies führen kann, wir erleben es gegenwärtig. Auch hier gilt es zu „übersetzen".

Die *Stabilitas*, die Bindung des Wandermönchtums an eine örtliche Kommunität, gehört zwar in eine universale Geschichte des christlichen Mönchtums

und kann nicht als Besonderheit der Benediktiner angesehen werden. Aber auch dieses Prinzip klingt als ein volltönendes Contra im Zeitalter des Tourismus und speziell des Campings. Wird man jedoch im Lobpreis einer Stabilität, die wiederum ihren Sitz in einer agrarischen Gesellschaft hat, die für eine Industriegesellschaft nötige Mobilität als bloßes Übel verachten dürfen?

Der Christ steht angesichts des Benediktjubiläums vor Fragen, die in eine tiefere Schicht dessen hineinführen, was einem Menschen gemäß ist. Kann er die *Frömmigkeit* des Mannes aus Umbrien am Ende des fünften Jahrhunderts nachvollziehen, wie sie Gregor der Große feiert, dieser Papst, der den kirchlichen Grundbesitz in Ordnung brachte und zugleich im Bewußtsein des Weltuntergangs lebte? Nun, da scheint sich eine geradezu faszinierende Zeitgemäßheit anzubieten. Aber man wird auch hier genauer zuschauen müssen. Das Gerede von der mönchischen „Weltflucht" ist töricht; aber es ist auch allzu simpel, mit der späteren „Kulturleistung" der Benediktinerklöster zu argumentieren. Wonach sich Gregor sehnte und was ihm sein päpstliches Amt nicht erlaubte, der gefeierte Heilige konnte es leben: den aristokratischen Rückzug aus einer widerlichen Gesellschaft, gewiß nicht in ein ciceronianisches Tusculum genießerischen Lebens, sondern in den harten Dienst Gottes, so sehr auch die Benediktusregel Wert legt auf den Stil ihrer Ordnung. Aber nicht eben doch ein Rückzug? Was da zeitgemäß erscheint, kann auch eine Verführung sein.

Vor dem schlimmsten Mißverständnis kann uns ein zentrales Prinzip der Benediktusregel selbst bewahren, die *Discretio,* wenn wir sie über die Abtspflicht hinaus auslegen auf Unterscheidung schlechthin und so auf die Unterscheidung von Zeitaltern. Es gibt eine Neigung, den Untergang der antiken Welt mit unserer weltgeschichtlichen Situation zu vergleichen. Die Neigung ist verhängnisvoll, weil daraus falsche Folgerungen gezogen werden. Zur Zeit Benedikts ging eine alte Hochkultur zu Ende, in unserer Zeit sind alle Hochkulturen, verstanden als geschichtliche Sinneinheiten, in ihr Ende gekommen, und heraufgestiegen ist, was „One World" genannt wird. Aber diese „Eine Welt" ist alles andere als die Komplettierung der Welt um das Mittelmeer oder anderer Kultur-Welten. Sie ist eine unheimliche Größe, wie jedermann fast alltäglich erfahren kann. Und in dieser „Einen Welt" gibt es keine Germanen oder andere Barbaren mehr, an die man eine Überlieferung vererben kann – so wie man es post festum von Benedikt oder Gregor sagen mag, obwohl diese nicht im entferntesten daran dachten, solches zu „planen", vielmehr taten und lebten, was ihnen möglich war und was ihnen als das Nötige erschien.

Mit Benedikt in die Zukunft – diese Losung wäre simpel. Zwischen Benedikt und uns ist vieles geschehen, wovon die Anwendung der „Historischen Methode" nur eines der ambivalenten Zeugnisse ist. Zwischen Benedikt und uns ist zu vermitteln. Diese Vermittlung des Heiligen in unsere Gegenwart und in die Zukunft steht im Aspekt einer epochalen Zuschickung an die Christenheit.

## ANMERKUNGEN

[1] (Münster [2]1962) 159.

[2] Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen, in: ZKTh 49 (1921) 169–207.

[3] Der hl. Benedikt. Ein Charakterbild (Düsseldorf 1917, [4]1951); 1980 erscheint eine Neuauflage, besorgt von E. v. Severus.

[4] G. Morin, A. Wilmart, C. Lambot, St. Hilpisch und J. Chapman waren die wichtigsten Gesprächspartner.

[5] Es sind Konstantius, der Nachfolger des Abtes Benedikt von Monte Cassino, Valentinian, der Obere des Lateranklosters, Simplicius und Honoratus, die Nachfolger des Konstantius, Äbte von Monte Cassino; Dial. II prol., vgl. II 13,1; 15,4; 27,3, wo diese Namen wieder auftauchen.

[6] Vgl. die Neuausgabe der Dialoge durch A. de Vogüé, Sources chrétiennes 254; 260 (Paris 1978/79).

[7] De vita tanti patris ordo narrationis; II 3, 12.

[8] Ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile; prol.

[9] Die Theorie trug übrigens schon Basilius von Caesarea vor (Längere Regeln 36); vielleicht eine Reminiszenz an Platos „zu große Seele in einem zu kleinen Staat".

[10] Fit vero ipsa videntis anima etiam super semetipsam; II 35,6.

[11] Brief eines Abtes Venerandus an Bischof Constantius von Albi (um 625).

[12] Diesen Vorgang hat F. Prinz eindrucksvoll nachgezeichnet: Frühes Mönchtum im Frankreich (München 1965).

[13] Kurz und vereinfachend gesagt, sind es zwei Versionen: Die eine liegt in der St. Galler Handschrift (frühes 9. Jh.), auf der unsere anerkannten Textausgaben beruhen (letzte Ausgabe: R. Hanslik, in: CSEL 75, Wien 1977). Die andere zeigt sich in einer alten englischen Handschrift (frühes 8. Jh.). Ob die traditionelle These von der großen Zuverlässigkeit der St. Galler Überlieferung durchgehalten werden kann, ist noch nicht abzusehen. Die Klärung dieser Frage wird freilich nicht zu einer revolutionären Neubestimmung des Benediktinischen führen.

[14] A. de Vogüé, Sources chrétiennes 105–107 (Paris 1964/65).

[15] Exemplarisch der reichhaltige Kommentar zur Benediktusregel von A. de Vogüé, Sources chrétiennes 181–186 (Paris 1971/72), mit einem Ergänzungsband: Commentaire doctrinal et spirituel (Paris 1977); ebenso informativ die Neuausgabe der Benediktusregel von B. Steidle (Beuron [2]1975).

*Erwin Teufel*

# Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft

Die Frage nach der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche ist eigentlich ein theologisches Thema. Die Antwort auf diese Frage hängt letzten Endes davon ab, wie man – in Entfaltung des Zeugnisses von Schrift und Tradition – die Kirche theologisch versteht. Es hat im Lauf der Kirchengeschichte recht unterschiedliche Kirchenbilder gegeben und dementsprechend recht unterschiedliche Einschätzungen des Verhältnisses der Kirche zur Gesellschaft.

Man braucht sich nur einige Stationen der Kirchengeschichte zu vergegenwärtigen, die jeweils auch ihren Niederschlag in theologischen Theorien gefunden haben: von der kleinen, am Anfang noch mit dem Judentum eng verbundenen, bald von den Römern verfolgten Gemeinschaft der Jesus-Jünger zur staatstragenden Religion des späten Römerreichs; von der im Konzert der europäischen Mächte voll mitspielenden Papstkirche des hohen Mittelalters und der frühen Neuzeit bis zur schweigenden Kirche der unterdrückten Minderheiten in den meisten Staaten Osteuropas; von der stark auf die Hierachie konzentrierten Kirche vergangener Jahrhunderte bis zur Kirche der kleinen Basisgemeinschaften in vielen Diözesen des heutigen Lateinamerika.

In allen diesen Formen hat die Kirche versucht, gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen. Es wäre die Aufgabe kirchengeschichtlicher und theologischer Überlegungen, darüber nachzudenken, was daran gut und was weniger gut war, wo die Kirche ihrem Auftrag mehr und wo sie ihm weniger gerecht geworden ist, wo sie versagt hat und was daraus für heute zu lernen ist. Diese Fragen fallen in die Kompetenz des Theologen, nicht in die des Politikers.

## Dienst am einzelnen

Allerdings muß auch der Politiker, wenn er sich in *seiner* Sicht über die Kirche äußert, von theologischen Voraussetzungen ausgehen. Diese leitende Voraussetzung ist für mein Verständnis am prägnantesten in dem Satz von Dietrich Bonhoeffer formuliert: „Kirche ist nur dann Kirche Christi, wenn sie Kirche für andere ist." Genau das gleiche hat das Zweite Vatikanische Konzil gesagt, wenn es die Kirche immer wieder als dienende Kirche beschreibt. Kirche für andere, dienende Kirche – was heißt das „politisch", was ergibt sich daraus für den gesellschaftlichen Auftrag der Kirche?

Meiner Überzeugung nach sollte eine Antwort auf diese Frage zunächst von dem scheinbar widersprüchlichen Grundsatz ausgehen: Die Kirche tut dort der *Gesamtgesellschaft* den größten Dienst, wo sie für den *Einzelmenschen* da ist. Damit ist nicht gemeint, daß sich die Kirche in den privaten Bereich zurückziehen sollte. Ganz im Gegenteil. Natürlich hat die Kirche eine unveräußerliche öffentliche Verantwortung. Aber gerade im Rahmen dieser öffentlichen Verantwortung ist der Dienst am einzelnen Menschen vielleicht das Allerentscheidendste und Unersetzlichste, was die Kirche tun kann.

Der einzelne ist in der modernen Industriegesellschaft in Gefahr, in tausenderlei Rollen zu zerfallen und nicht mehr er selber zu sein. Er ist Arbeitnehmer, Vater oder Mutter, Wähler, Vereinsmitglied, Konsument, Fernsehzuschauer, Zeitungsleser, Tourist, Autofahrer und noch alles mögliche andere. Die Bürger eines modernen Gemeinwesens werden ständig auf eine dieser Rollen angesprochen – Rollen, die sie jeweils mit sehr vielen anderen teilen – und sie müssen sich ständig sachgerecht in einer dieser Rollen bewegen. Der Ort, wo jeder nicht in irgendeiner Funktion, sondern als ganzer Mensch, als er selber angesprochen wird, wo er Forderung *und* Trost erfährt, ist die Kirche. Die Gewerkschaft kümmert sich um ihn als Arbeitnehmer, die Parteien interessieren sich für ihn als Wähler, die Wirtschaft bemüht sich um ihn als Käufer – die Kirche interessiert das alles auch, aber in erster Linie interessiert sie dieser Mensch als solcher.

Im Gebet und im Gottesdienst kommen keine Funktionsträger vor, von denen es jeweils Millionen gibt, sondern einzelne Menschen mit ihrem unverwechselbaren Lebensweg, ihren guten und schlechten Seiten, ihren Sorgen und Hoffnungen, ihrem Glauben und ihrem Kleinglauben. Bei der Taufe geht es nicht um den späteren Steuerzahler oder Studenten, sondern um diesen ganz konkreten Menschen mit seiner unvertretbaren Freiheit und Verantwortung; bei der Eheschließung geht es nicht um spätere Kindergeldempfänger oder Eigenheimbesitzer, sondern um den Bund von zwei Menschen mit nicht austauschbaren Gesichtern; und wenn wir mit der Kirche unsere Toten begraben, dann bekunden wir damit, daß hier nicht ein Rädchen ausgefallen und durch ein anderes ersetzt worden ist, sondern daß ein einmaliges Leben zu seiner letzten Verantwortung und ewigen Seligkeit gerufen wurde.

Die Kirche tut in einer Zeit, in der der einzelne sich vielfach bloß noch als austauschbares Element komplizierter gesellschaftlicher Strukturen fühlt, einen schlechthin unschätzbaren Dienst, wenn sie dem einzelnen die Möglichkeit gibt, zu sich selber zu kommen. Denn gerade eine komplizierte, durchorganisierte und durchrationalisierte Gesellschaft kann nur menschlich bleiben, wenn möglichst viele Menschen wissen, daß sie *mehr* sind als die zahlreichen gesellschaftlichen Rollen, die sie spielen.

## Bewährung in der Diasporasituation

Den Dienst am einzelnen Menschen kann die Kirche freilich nur richtig leisten, wenn sie sich angemessen in der Gesellschaft bewegt, in der sie lebt. Wenn sich die Kirche verständlich machen will, muß sie ein realistisches Bild von der Situation haben, in der sie sich befindet.

Diese Situation ist heute dadurch gekennzeichnet, daß die Kirche den bestimmenden und prägenden Einfluß auf die Öffentlichkeit verloren hat. Die Grenzen der Kirche und des Gemeinwesens sind heute nicht mehr deckungsgleich. Bis auf das letzte Dorf ist der Pluralismus der Weltanschauungen und Lebenseinstellungen vorgedrungen. Das Konstantinische Zeitalter ist unwiederbringlich vorbei. „Die Kirche der Zukunft", so Karl Rahner, „wird nicht mehr eine Kirche sein, in der sich Volk und Kirche decken, sondern die Kirche der Zukunft wird eine Kirche der Minderheit, eine Kirche der Diaspora sein." Und: „Der Christ muß mit dieser Diasporasituation fertig werden und ein positives Verhältnis zu ihr finden."

Es ist aber ein gewaltiger Unterschied zwischen Diaspora und Getto. Die Kirche muß sich heute in der Diaspora bewähren, sie darf sich aber unter keinen Umständen in ein Getto abdrängen lassen oder sich gar freiwillig in ein Getto zurückziehen. Auch wenn sie die Gesellschaft nicht mehr normieren kann, richtet sich ihr Auftrag an die gesamte Gesellschaft.

Um das Ausmaß des geschichtlichen Wandels im Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft zu begreifen, braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, wie es früher in einer Gemeinde aussah. Kirchengemeinde und politische Gemeinde waren eng verzahnt, sie bildeten geradezu ein soziales Ganzes. Die Kirche bestimmte ganz wesentlich alle Verhaltensnormen, sie prägte den Tageslauf und Jahreslauf, sie repräsentierte das Wertsystem der Gesellschaft. Wer es nicht – zumindest formell – anerkannte, war ein gesellschaftlicher Außenseiter.

Diese Einheit von Pfarrgemeinde und politischer Gemeinde, von kirchlichem und religiösem Leben prägte das Leben jedes einzelnen von der Wiege bis zur Bahre, zumal sich in der Regel das ganze Leben an ein und demselben Ort abspielte. Früher wuchs ein Mensch in seiner Gemeinde auf, ging dort zur Schule, fand dort Arbeit, heiratete, zog seine Kinder groß und wurde schließlich auch dort begraben – und begegnete dabei so gut wie ständig immer wieder der Kirche.

Heute ist an die Stelle der Verwurzelung in einer Gemeinde eine weitgehende *Mobilität* getreten und dort, wo früher die Kirche die für die Gesellschaft verbindlichen Werte repräsentierte und garantierte, steht heute eine *Pluralität* von Wertsystemen, an denen sich der einzelne orientieren, nach denen er sein Verhalten bestimmen kann. Christen – ob sie nun in der Kirche, in der Politik oder wo immer ihre Arbeit zu tun versuchen – tun gut daran, sich der gegebenen

Situation als Realisten zu stellen, statt in eine angeblich bessere Vergangenheit oder in eine erträumte bessere Zukunft zu flüchten.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft war nie problemlos und wird nie problemlos sein. Genauso wie es falsch wäre, frühere Verhältnisse zu verklären und die heutigen bloß als bedrohlich zu empfinden, genauso falsch wäre es, die Vergangenheit zu verdammen und nur unsere gegenwärtigen Verhältnisse zu loben. Jede Konstellation zwischen Kirche und Gesellschaft birgt ihre Chancen und ihre Gefahren. Unsere Aufgabe ist es nicht, früheren Konstellationen nachzutrauern oder künftige herbeizusehnen, sondern mit den heutigen fertig zu werden.

Auch die Einheit von kirchlicher und politischer Gemeinde, von kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem hat nicht zu einer so vollkommenen Christianisierung geführt, wie es im Rückblick manchmal scheinen mag. Der französische Kirchenhistoriker Jean Delumeau, der einerseits sehr viel über solche Mangelerscheinungen in der Geschichte des christlichen Europa geforscht hat und der andererseits überzeugt ist von den Chancen des Glaubens und der Kirche in der heutigen Zeit, hat einen bemerkenswerten Satz formuliert. Er lautet: „Gott war vielleicht früher weniger lebendig, als man oft glaubte, und er ist heute weniger tot, als man meint."

Gerade unsere heutige Gesellschaft braucht den Dienst der Kirche. Die Kirche darf sich nicht auf sich selber zurückziehen. Ihr Forum ist heute wie gestern und in Zukunft die Gesamtgesellschaft. Nur steht ihr Handeln heute nicht im Zeichen von Macht und Einfluß, sondern im Zeichen des Dienstes. Verkündigung und soziale Aktivität der Kirche müssen „zeichenhaftes Angebot, nicht machtvolle Behauptung einer gesellschaftlichen Eigensphäre" (H. Maier) sein. Zeichenhaftes Angebot von was? Was hat die Kirche der Gesellschaft zu bieten? Was soll sie bieten? Was wünscht sich ein Politiker, besonders wenn er sich selber in der Kirche zuhause fühlt, daß die Kirche bieten möge?

In der abgekürztesten Form wird die Antwort lauten müssen: daß die Kirche die drei Grundvollzüge praktiziert, die von jeher ihr Wesen ausmachen: die Verkündigung, die Martyria; den Gottesdienst, die Liturgia; und den Bruderdienst, die Diakonia. Alle drei Vollzüge gehören engstens zusammen. Der Inhalt der Verkündigung wird im Gottesdienst gefeiert und im Alltag gelebt. Wortverkündigung und Tatverkündigung gehören ebenso zusammen wie Gottesdienst und Bruderdienst.

## Verkündigung der christlichen Botschaft

Was die Verkündigung der christlichen Botschaft für den Politiker so wichtig macht, ist zuerst und zuletzt die Tatsache, daß sie den Menschen Hoffnung und Zuversicht vermitteln kann, daß sie dem Leben einen Sinn gibt.

Es sind ja heute zwei Einstellungen verbreitet, die beide auf einem dunklen Gefühl der Sinnlosigkeit des Daseins beruhen. Die eine von diesen Einstellungen heißt Resignation und Zukunftsangst. Sie beruht auf dem Verdacht, daß alles sinnlos sein könnte. Das führt dazu, daß man die Zukunft als bedrohlich empfindet und sich nicht einmal mehr entschließen kann, den nächsten notwendigen Schritt zu tun. Diese Einstellung ist mit ein Grund für das, was an Staats- und Parteienverdrossenheit, aber auch an Angst vor technischen und wirtschaftlichen Entwicklungen verbreitet ist.

Die andere Einstellung geht im Grund auch von dem uneingestandenen Verdacht der Sinnlosigkeit aus und zieht daraus die Konsequenz, daß der Sinn gemacht werden muß, daß man den vermißten Sinn durch größte Perfektion auf allen Gebieten des Lebens herstellen kann.

Wird in der ersten Einstellung der Mensch unterfordert und geradezu gelähmt, so wird er in der zweiten überfordert. Die erste Einstellung führt zur Lethargie, die zweite zur Überanstrengung, jede von beiden zur Frustration. Was gebraucht würde, ist eine Haltung, die den Mut hat, Schritte in die Zukunft zu tun, und die trotzdem von der Zukunft keine Wunder erwartet, die sie nicht bringen kann.

Genau das besagt die christliche Botschaft der Hoffnung. Sie geht über das Machbare, vom Menschen Herstellbare hinaus. Sie betet „zu uns komme *Dein* Reich" und nicht „es komme *mein* bzw. *unser* Reich". Und gleichzeitig ist sie tätige Hoffnung, Hoffnung für das, was ist, und nicht an ihm vorbei.

Je mehr und je ansteckender ein Christ, eine christliche Gemeinde, eine Kirche diese Hoffnung lebt, desto mehr bedeutet sie für alle anderen Menschen. Natürlich hat niemand Patentrezepte dafür anzubieten, wie das geht. Ganz entscheidend dürfte es jedenfalls sein, wie weit es in der Predigt und im Religionsunterricht gelingt, etwas davon zu vermitteln. Wenn hier – fern sowohl von kleinlauter Ängstlichkeit wie von falscher Besserwisserei – im besten Sinn des Wortes *offensiv* die christliche Hoffnung verkündet wird, dann ist der Gesellschaft, auch soweit sie nicht direkt mitgeht, sehr viel geholfen.

Denn soviel ist klar: Für fast alle zentralen Fragen, vor denen wir heute in Gesellschaft und Politik stehen, gilt, daß sie an religiöse Dimensionen rühren, wenn man sie nur tief genug auslotet. Besonders augenfällig gilt das für drei Fragen:

1. *Das Verständnis der Freiheit.* Von Freiheit wird heute sehr viel geredet, aber fast jeder versteht etwas anderes darunter. Für die einen ist die Freiheit

die Freiheit des Individuums von allen Bindungen und Normen, Überlieferungen, Autoritäten, schließlich auch von Bindungen an andere Menschen mit dem Ziel der Selbstverwirklichung, was immer das ist. Für andere ist diese Freiheit so unheimlich geworden, daß sie ihre Einbindung ins Kollektiv zum Ziel erklären, daß sie den gefährlichen Sprengsatz Freiheit durch von oben verordnete Gleichheit möglichst entschärfen wollen.

Für andere wieder ist Freiheit zu einer bloßen Wunschvorstellung, einem Luftschloß geworden, dem die Wirklichkeit des Menschen nicht entspricht, weil diese Wirklichkeit in dieser Sicht durch biologische, psychologische und gesellschaftliche Determination bestimmt ist.

Im Unterschied zu diesen folgenreichen Mißverständnissen der Freiheit sagt das christliche Freiheitsverständnis, daß die Freiheit des Menschen an den *Anspruch* gebunden ist, den er im Gewissen erfährt, und daß sie *begrenzt* wird durch die Freiheit anderer Menschen. Für die Botschaft der Kirche gehören Freiheit und Verantwortung engstens zusammen: *Verantwortung vor dem Gegenüber, das wir im Gewissen erfahren* – so daß wir wissen, daß wir unsere Freiheit weder uns selbst noch der Gesellschaft verdanken und daß wir nicht das letzte Maß aller Dinge sind; *Verantwortung vor uns selber* – so daß wir uns nicht für alles, was wir falsch machen, auf Veranlagung oder äußere Umstände hinausreden können; *Verantwortung gegenüber unseren Mitmenschen* – so daß wir unsere Freiheit nicht auf Kosten und zu Lasten der anderen ausleben dürfen. Wie sehr diese Botschaft in einer Zeit, in der sowohl Freiheitsüberschwang wie Freiheitsangst herrschen, an der Zeit ist, bedarf keiner weiteren Begründung.

2. Als zweites politisches Thema wäre die *Familie* zu nennen. Die Familie genießt bei uns Grundrechtsschutz. Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung. Wir wissen, daß die Familie nicht nur die erste, sondern auch die wichtigste Gemeinschaft für den Menschen ist. Wenn er in der Familie nicht Vertrauen, Gemeinschaft, Geborgenheit und Verantwortung erfährt, kann er es später nicht weitergeben. Ohne diese Grundhaltungen gibt es aber kein menschliches Zusammenleben.

Obwohl das alles bestens bekannt ist, erleben wir gleichzeitig, daß der Mut zur lebenslangen Bindung zurückgeht, daß eine wachsende Zahl von Paaren zusammenlebt, ohne zu heiraten, daß ebenfalls eine wachsende Zahl von Paaren nur noch höchstens ein bis zwei Kinder oder überhaupt keine will. Wir haben heute in der Bundesrepublik die niedrigste Geburtenrate der Welt. Man kann und muß auch in der Politik diesen Entwicklungen entgegensteuern.

Aber völlig unstrittig ist, daß letztlich ausschlaggebend eine Bewußtseinsänderung ist, die in das Religiöse reicht. Wenn jemand davon überzeugt ist, daß das Leben ohnehin sinnlos ist, dann werden ihn auch die schönsten politischen Programme nur schwer dazu bewegen können, Leben weiterzugeben.

Wenn dagegen jemand nach der Devise zu leben versucht, daß man ein sinnvolles Leben nicht in Egoismus, sondern in Liebe und Treue erreicht, haben politische Maßnahmen eine ganz andere Basis.

3. Die dritte aktuelle politische Problematik, die geradezu nach dem Wort der kirchlichen Verkündigung schreit, ist der Komplex *Wachstum – Umwelt.* Ganz überraschend hat hier eine Grundaussage des christlichen Glaubens geradezu politische Aktualität bekommen: der Schöpfungsglaube. Wir erkennen heute vielleicht besser als jemals zuvor, was es heißt, die Welt als Schöpfung zu verstehen. Es heißt, daß dem Menschen seine natürliche Umwelt gewissermaßen treuhänderisch anvertraut ist. Es heißt, daß der Mensch weder Sklave seiner natürlichen Umwelt ist noch ihr unumschränkter Herr.

Jahrzehnte-, wenn nicht jahrhundertelang hat die zivilisierte Menschheit Raubbau an der Schöpfung getrieben. Es wurde sowohl die uralte Erkenntnis vergessen, daß der Mensch – zu seinem eigenen Nutzen! – nicht alles tun darf, was er technisch und wirtschaftlich tun könnte, und ebenso wurde vergessen, daß die Erde als Schöpfung endlich ist, daß sie Grenzen hat, und daß man sie deshalb nicht unbegrenzt ausbeuten kann. Und was passiert heute, wo man diese vergessenen Wahrheiten wiederentdeckt? Man verfällt mit den gleichen pseudoreligiösen Gefühlen der *Fortschrittsangst,* mit denen man früher dem *Fortschrittsglauben* anhing.

Auch hier könnte die Kirche einen ganz wichtigen Beitrag leisten: Zum einen dadurch, daß sie die Politiker, die Wirtschaftsbürger und den einzelnen Menschen an ihre Verantwortung für die Schöpfung erinnert; zum anderen dadurch, daß sie auf die verborgenen religiösen Ängste und Hoffnungen hinweist, die in der Umwelt- und Wachstumsdiskussion im falschen Flußbett schwimmen. Durch eine solche Bewußtseinsbildung könnte das Verständnis für notwendige Maßnahmen des Haushaltens vergrößert und die Diskussion versachlicht werden.

## Gottesdienst

Genauso notwendig wie die Verkündigung ist für unsere Gesellschaft die Liturgie der Kirche. Was sie für den einzelnen bedeutet, der hier die Gelegenheit findet, zu sich selber zu kommen, wurde schon angedeutet. Sie hat darüber hinaus eine eminente *soziale Bedeutung.*

Es ist für ein Gemeinwesen wichtig, wenn sich in seiner Mitte Menschen Sonntag für Sonntag und besonders an den Festtagen des Jahres zur Feier des Gottesdienstes zusammenfinden. Natürlich ist das heute auch nicht mehr die ganze Gemeinde. Aber die Tatsache, daß es geschieht, hat trotzdem Bedeutung für die ganze Gemeinde. Während fast alles in unserem öffentlichen Leben durchorganisiert und nach zweckrationalen Gesichtspunkten geordnet ist, gibt es im

Gottesdienst einen Raum, wo permanent daran erinnert wird, daß Zweck und Nutzen nicht das Einzige und schon gar nicht das Höchste im Leben sind.

Und noch ein weiteres: Wir haben zwar keine Klassengesellschaft, aber wir haben eine Gruppengesellschaft, in der der einzelne vor allem durch die Rollen definiert ist, die er in bestimmten gesellschaftlichen Gruppen spielt. Es ist nun für eine solche Gesellschaft geradezu lebensnotwendig, daß es Orte und Zeiten gibt, in denen die Grenzen aller Gruppen aufgehoben sind, wo Menschen aller Berufe, aller Einkommensklassen, aller Gesellschaftsschichten, aller Generationen in einem gemeinsamen Rahmen zusammenkommen. Wo gibt es das außer im Gottesdienst?

Und schließlich ist der Gottesdienst der Ort, wo gemeinsam und öffentlich *gefeiert* wird. Ohne Fest und Feier gibt es keine menschliche Gemeinschaft. Wirklich menschlich ist aber nur eine Feier, bei der eine Gesellschaft mehr feiert als sich selber. Im Gottesdienst, wo die verschiedensten Menschen jeweils als sie selber, als Personen, den Sinn des Ganzen, den Sinn ihres Lebens feiern, geschieht deshalb etwas für die gesamte Gesellschaft äußerst Wichtiges.

## Bruderdienst

In der Diakonia, im Bruderdienst, muß das, was in Verkündigung und Liturgie geschieht, die Probe auf seine Glaubwürdigkeit ablegen. Dazu nur einige Konkretionen. Es wäre eine große Täuschung, wenn man meinte, das Netz der sozialen Sicherung sei heute so dicht, daß den kirchlichen Gemeinden nichts mehr zu tun übrig bliebe. Denn erstens ist in unserem bewährten System der Mitwirkung der freien Träger die Kirche selbst in den Bereich der sozialen Dienste einbezogen, und zweitens gibt es immer noch genügend soziale Problemfelder, wo zwischenmenschliche Hilfe gefragt ist, für die eben nur eine Gemeinde sorgen kann und nicht eine staatliche Behörde. Die Diakonie der Kirche wird heute nicht weniger, sondern eher noch mehr gebraucht als früher. Die kirchliche Gemeinde muß die *Stimme derjenigen sein, die in unserer Gesellschaft keine Stimme haben.* Das sind diejenigen, die nicht in Verbänden und Vereinen organisiert sind und die keine mächtigen Repräsentanten haben: die Kinder, die Hausfrauen, die alten Menschen, die Behinderten, die Kranken, die sozialen Absteiger, die Obdachlosen, die Umsiedler, die Flüchtlinge, die Gastarbeiter, die Kinderreichen, die Einsamen, diejenigen, denen nicht mit Sozialhilfe geholfen ist, sondern nur mit menschlicher Nähe und brüderlicher Hilfe.

Eine Gemeinde kann *zeichenhaft Dienste organisieren,* für die sich größere Organisationen nicht zuständig fühlen: Besuchsdienste, Kinderbetreuung, Entlastung von Hausfrauen, Integration von Behinderten, Wohnungsvermittlung für kinderreiche Familien, Partnerschaft mit Gastarbeitern, Hausaufgaben-

betreuung für Gastarbeiterkinder usw. Hier können Zeichen gesetzt werden und hier werden Gott sei Dank viele Zeichen gesetzt.

Schließlich hat die Kirche – und jede kirchliche Gemeinde – eine *Verpflichtung gegenüber ihren gesellschaftlichen und politischen Partnern.* Jede kirchliche Gemeinde hat auch eine Aufgabe darin zu sehen, zu einem guten Klima, zu einem guten Geist des Zusammenlebens beizutragen. Zu den wichtigsten Verpflichtungen der Christen gehört es, Frieden zu stiften. Es gehört deshalb auch zu den sozialen Diensten der Kirche und der Gemeinde, den Frieden zu fördern, sich dafür einzusetzen, daß Leidenschaften in Grenzen gehalten werden, daß Meinungsverschiedenheiten menschenwürdig gelöst werden, daß Ungerechtigkeiten, die das friedliche Zusammenleben bedrohen, beim Namen genannt und beseitigt werden. Damit ist schon gesagt, daß es sehr wohl auch einmal die Aufgabe einer Kirchenleitung oder einer Gemeinde sein kann, im öffentlichen Leben für heilsamen Unfrieden zu sorgen.

Ob solche „politischen" Erwartungen an die Kirche zu hoch sind? Auf jeden Fall sollte man lieber zuviel als zuwenig von ihr erwarten. Niemand – auch nicht die Kirche – kann allen Erwartungen gerecht werden. Die angemessene Reaktion darauf ist aber nicht, die Erwartungen herunterzuschrauben. Die angemessene Reaktion darauf ist, daß sich jeder an seinem Platz selber den Ansprüchen aussetzt, unter die er andere stellt.

*Werner Huth*

# Psychotherapie und Seelsorge

Man hört gelegentlich sagen, der Psychotherapeut sei in der heutigen Zeit der eigentliche Nachfolger des Seelsorgers. Bemerkenswerterweise reden nicht nur Laien so, sondern manche Psychotherapeuten haben sich im gleichen Sinn geäußert. Besonders im Gefolge von C. G. Jung wurde öfters gesagt, die Psychotherapie sei eine logische Weiterentwicklung der Beichte.

Untersucht man allerdings derartige Behauptungen näher, so erweisen sie sich als falsch. Zwar trifft es zweifellos zu, daß sich viele Zeitgenossen an den Pfarrer nur noch zur würdigen Ausgestaltung der großen Ereignisse unseres Lebens wenden: Geburt, Geschlechtsreife, Hochzeit und Tod. Gleichzeitig ist erwiesen, daß viel mehr Menschen den Psychotherapeuten aufsuchen wollen als behandelt werden können. Dennoch steht das wachsende Interesse an der Psychotherapie und die zunehmende Abwanderung weiter Schichten von den Pfarrern nicht miteinander in Beziehung. Es ist also nicht so, daß diejenigen, die den Analytiker konsultieren, statt dessen den Seelsorger aufsuchen sollten. Davon kann keine Rede sein, obwohl manche prominente Analytiker wie Rangell die Tatsache mit Sorge betrachten, daß sich der Gegenstandsbereich der Psychoanalyse immer mehr vom Symptom zum Charakter und schließlich zum Leben überhaupt erweitert hat. Unbeschadet dessen ist die Indikation zur Psychoanalyse, wo sie nicht außenseiterisch oder sektiererisch gehandhabt wird, streng auf die Heilung von psychisch bedingten Symptomen bezogen, weswegen sich auch die Krankenkassen in immer größerem Umfang an den Kosten einer derartigen Behandlung beteiligen oder sie sogar voll übernehmen.

Allenfalls kann man *indirekte* Beziehungen zwischen dem wachsenden Zulauf zu den Psychotherapeuten und dem immer stärkeren Meiden der Seelsorger insofern annehmen, als man sich von den Pfarrern oftmals nicht als *ganzer* Mensch angesprochen fühlt und im übrigen bei den Psychotherapeuten eine größere Freiheit von Vorurteilen vermutet. So wenig man durch solche Vermutungen der Haltung und den Bemühungen mancher Geistlicher gerecht wird, so sehr steckt in ihnen doch ein wahrer Kern, nämlich die Tatsache, daß viele Seelsorger die *irdische* Seite der Probleme ihrer Klienten zu wenig berücksichtigen, sei es aufgrund ihrer eigenen Leibfeindlichkeit, sei es aufgrund einer mangelnden Fähigkeit, sich auf deren seelische Nöte angemessen einzustellen. Andere dagegen gebärden sich als Amateurpsychoanalytiker oder als Pop-Sozialarbeiter und vergessen darüber ihren geistlichen Auftrag.

## Fundamentale Unterschiede zwischen Psychotherapie und Seelsorge

Sowohl die eine wie die andere Form von Seelsorge ist ein Mißgriff. Ihr soll eine erste These entgegengesetzt werden: *Psychotherapie und Seelsorge sind ihrem Wesen nach etwas völlig Verschiedenes.* Gemeinsam ist ihnen lediglich ein *formales* Merkmal, nämlich daß dabei mit einem anderen Menschen über innere Vorgänge gesprochen wird.

Die Unterschiede zwischen Psychotherapie und Beichte werden klar, wenn man sich verdeutlicht, daß es in der *Beichte* primär um Bekenntnis und Vergebung von *Schuld* geht, und zwar um Schuld im theologischen Sinn, also um einen Verstoß gegen den Willen Gottes. Die *Psychotherapie* dagegen will etwas ganz anderes erreichen, nämlich nach Freud eine „tiefgehende *Veränderung der Person*" (XVI, 68). Praktisch spielt sich das so ab, daß der Patient wegen bestimmter ihn quälender psychischer oder auch leiblicher Symptome zum Psychotherapeuten kommt oder zu ihm geschickt wird. Dabei will er von seinen Symptomen befreit werden. Im Lauf der Behandlung wird ihm allerdings klar gemacht, daß dies – isoliert für sich – nicht möglich ist, daß man also, bildlich gesprochen, nicht lediglich irgendwelche Symptome ausreißen kann, wobei der Patient im übrigen in Ruhe gelassen wird. Vielmehr soll durch die Umgestaltung seiner gesamten Persönlichkeit gleichsam der „Symptomflora" der Boden entzogen werden.

Natürlich gehört auch zur Buße – und die Beichte ist ja ein Bestandteil der Buße – eine Metanoia, eine Umgestaltung der Gesinnung und nicht nur ein mechanisches Abwickeln irgendwelcher Bekenntnisse oder Bußübungen. Diese Metanoia bezieht sich aber auf mein Verhältnis zu Gott und von da ausgehend auf mein Verhältnis zu seiner ganzen Schöpfung. Das heißt also: Durch das aufrichtige Bekenntnis meiner Sünden und die Lossprechung im Namen Jesu Christi wird zwar ein Vorsatz zu einem christlichen Leben, aber keine psychologisch erkennbare Umwandlung in der Persönlichkeit des Beichtenden angestrebt.

Unter „Umgestaltung der Persönlichkeit" im Rahmen einer analytischen Psychotherapie ist etwas davon ganz Verschiedenes zu verstehen, das sich folgendermaßen verdeutlichen läßt: Die Neurose besteht, innerpsychisch gesehen, darin, daß sich der Betreffende in einer Zwickmühle befindet, einerseits von unbewußten Triebansprüchen, die dem Ich aber trotz ihrer Unbewußtheit unannehmbar sind, und andererseits von Forderungen einer mehr oder minder starren Gewissensinstanz, des sogenannten Über-Ichs. Unter dem Druck dieser Situation versucht das Ich gleichsam auf zwei Hochzeiten zu tanzen: Einerseits verdrängt es die unannehmbaren Triebansprüche aus dem Bewußtsein, um den Forderungen des Über-Ichs gerecht zu werden. Damit sind diese Triebansprüche aber nicht vernichtet. Vielmehr wirken sie insgeheim als störende

seelische Kräfte weiter. Zugleich – und das wäre gewissermaßen die zweite Hochzeit – geht das Ich bestimmte Verbiegungen und Veränderungen ein, um sich trotz seiner schwachen Kräfte weiterhin in der Realität behaupten zu können. Es tritt also der Welt nicht in aller ihm möglichen potentiellen Fülle gegenüber, sondern nur noch eingeschränkt und deformiert, indem es gewisse Abwehrhaltungen aufbaut. Psychotherapie ist unter dieser Voraussetzung der Versuch, einerseits derartige Abwehrstrategien des Ichs aufzudecken und andererseits die verdrängten Triebansprüche wieder dem Erleben zugänglich zu machen. Es wäre nun falsch, den Erfolg der Psychotherapie nur als Folge der vermehrten inneren Einsicht des Patienten anzusehen. „Den Ausschlag in diesem Kampfe gibt", wie Freud sagt, nicht des Kranken „intellektuelle Einsicht . . ., sondern einzig sein Verhältnis zum Arzt" (XI, 463).

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen: Ziel der *Beichte* ist, daß ich Vergebung der Sünden empfange „als von Gott selber" (Luther). Die *Psychotherapie* dagegen setzt sich das Ziel, durch die vollzogene Veränderung des Ichs eine gesunde Triebbeherrschung zu erreichen, oder in Freuds Worten: „Wo Es war, soll Ich werden" (XV, 86).

Ein weiterer unüberbrückbarer Unterschied ist, daß sich die Sünde nur als *bewußte* Entscheidung gegen den Willen Gottes verstehen läßt, während es sich beim neurotischen Symptom um den Ausdruck eines *unbewußten* Konflikts zwischen bestimmten Triebansprüchen und dem Ich beziehungsweise Über-Ich handelt. Deshalb ist es auch falsch, zu meinen, Neurosen beruhten auf persönlicher Schuld. Dies ist genauso verkehrt wie die gegenteilige Meinung, persönliche Schuld führe zu Neurosen.

## Unterschiede in der Praxis

Psychotherapie und Seelsorge unterscheiden sich aber nicht nur in ihrer Zielsetzung, sondern auch in ihrer *Praxis:* Die Wirkung der Beichte wird völlig auf Gott hingeordnet, sie ist Gegenstand des Glaubens. Wiederum stehen wir vor einer Einstellung, die – abgesehen von ihrem religiösen Anspruch – jener anderen Haltung völlig entgegengesetzt ist, die bei der Psychotherapie vom Analysanden gefordert wird. Von vornherein wird diesem klargemacht, daß der Erfolg der Behandlung beinahe ausschließlich von ihm selber abhängt: „Der beste Psychotherapeut der Welt ist knapp so gut wie sein Patient", sagt man ihm. Der behandelnde Arzt ist in dem ganzen Geschehen, wie Viktor von Weizsäcker es ausgedrückt hat, weder ein Führer noch ein Deuter noch gar ein Weiser, sondern ein Ermöglicher.

Wird bei der Beichte jede Hoffnung auf Gott gesetzt, so bei der psychotherapeutischen Behandlung auf die im Klima der Arzt-Patienten-Beziehung

sich heranbildende emotionale Einsicht, die zu einer Nachreifung führen muß. Der Patient hat sich, wie Freud sagt, in den Zustand einer „kritiklosen Selbstbeobachtung" zu versetzen. Jede Beeinflussung durch den Therapeuten hat dabei zu unterbleiben. Dessen Selbstverständnis beruht sogar zu einem gewissen Teil auf dem Durchhalten dieser Haltung. Voller Stolz bekennt der Begründer der Psychoanalyse: „Ich kann ohne Ruhmredigkeit behaupten, daß ein solcher Mißbrauch der ‚Suggestion' in meiner Tätigkeit sich niemals ereignet hat" (XVI, 49).

Wenngleich sich der Analytiker bei der Psychotherapie eine gewollte Distanz auferlegt, entwickelt sich dennoch – genauer gesprochen: teilweise gerade deswegen – zwischen seinem Analysanden und ihm eine intensive Gefühlsbindung. Sie ist – trotz der formalen Distanz – vom Analytiker durchaus beabsichtigt. Freud sagt dazu: „Der Arzt bedient sich bei seinem Erziehungswerk irgend einer Komponente der *Liebe*. Er wiederholt bei solcher Nacherziehung wahrscheinlich nur den Vorgang, der überhaupt die erste Erziehung ermöglicht hat. Neben der Lebensnot ist die Liebe die große Erzieherin, und der unfertige Mensch wird durch die Liebe der ihm Nächsten dazu bewogen, auf die Gebote der Not zu achten und sich die Strafen für deren Übertretung zu ersparen" (X, 365 f.).

Wir sehen also, daß sowohl von seiten des Analytikers als auch von seiten des Analysanden eine gewisse gegenseitige Sympathie erforderlich ist. Freud sagt dazu: „Ich könnte mir nicht vorstellen, daß ich es zustande brächte, mich in den psychischen Mechanismus ... bei einer Person zu vertiefen, die mir gemein und widerwärtig vorkäme, die nicht bei näherer Bekanntschaft imstande wäre, menschliche Sympathie zu erwecken" (I, 264). Daher auch die Forderung nach einer Probeanalyse, das heißt, es werden von vornherein 10 bis 15 Sitzungen vereinbart. Nur wenn sich herausstellt, daß beide Teile das Gefühl einer fruchtbaren Zusammenarbeit haben, wird die Analyse endgültig fortgeführt.

Durch das Gesagte wird zugleich deutlich, daß sich der zwischenmenschliche Aspekt der Analyse als ein Dialog definieren läßt, der auf bestimmten Spielregeln sowie auf bestimmten Voraussetzungen auf beiden Seiten aufbaut. Zu den genannten Voraussetzungen auf seiten des Analytikers gehört vor allem dessen Eigenerfahrung im Sinn einer Lehranalyse. In die Beziehung zwischen Analytiker und Analysand fließen nun alsbald von seiten des Analysanden dessen Gefühlserfahrungen, Wünsche und Ängste der Vergangenheit und Gegenwart ein, ein Phänomen, das man „Übertragung" nennt. Gerade dadurch, daß sich der Analytiker zurückhält, wird sein Handeln beim Leidenden leicht als eine Art von Heilsgeschehen mißdeutet: der Patient fängt an, den Analytiker zu überschätzen. Was dieser sagt, wird Evangelium. Psychotherapie scheint Glück und Lösung aller Probleme zu bringen. Das Leben wird zeitweilig förm-

lich um den Gang zur Analyse herumgeordnet und man lebt sozusagen nur noch von Behandlungsstunde zu Behandlungsstunde. Warum eigentlich?

Gerade weil der Analytiker nicht richtet, sondern sich um Verstehen bemüht, und die Symptome des Patienten nicht isoliert für sich betrachtet, sondern in den Gesamtzusammenhang, in den Kontext der Biographie zu stellen versucht, fühlt sich der Analysierte angenommen, wodurch das Auftauchen unreifer Wünsche, Befürchtungen, Hoffnungen und Ängste erleichtert wird. Diese sind, ähnlich wie die ethischen Normen, die der Patient an sich selber und an seine Umgebung heranträgt, um so übersteigerter, je kränker er ist. Die Folge davon ist, daß sich in einem solchen Menschen vor der Analyse zwangsläufig eine immer tiefere Kluft auftut zwischen Forderungen, Wünschen und Erwartungen, mit denen er sich und der Umwelt gegenübertritt, einerseits und den Möglichkeiten, diese zu erfüllen, andererseits. Der meistens schweigsame Analytiker hinter der Couch scheint der erste zu sein, bei dem diese Kluft nicht mehr besteht. Durch sein freundlich akzeptierendes Verhalten ermöglicht er, daß z. B. alte Wunschregungen wach werden, die eigene Selbständigkeit aufzugeben und wieder in den glücklichen Zustand zurückzukehren, wo man noch so schön in Mutters Schoß geborgen war.

Aber es kann in der Analyse auch leicht zu einer umgekehrten Reaktion kommen. Sie drückt sich darin aus, daß ein bloßes menschliches Verständnis bereits als Angriff auf die eigene Integrität mißdeutet wird. Viele Menschen fühlen sich ja nur in der Weise als Ich, daß sie sich ihrer Umgebung gegenüber im Protest absetzen, wie wir es notwendigerweise in der Pubertät getan haben sollten. Oder man mißversteht das Verhalten des Analytikers in dem Sinn, daß man glaubt, dieser sei machtgierig oder unpersönlich oder nachgiebig oder unverständig, sei es, weil man derartige Erfahrungen an den ursprünglichen Beziehungspersonen, also namentlich an den Eltern, gemacht hat und sie jetzt auf die Menschen überträgt, sei es, weil man selber ähnliche Impulse in sich trägt.

Daß solche Projektionen auftauchen, ist ein notwendiger und sinnvoller Schritt. Wo man diese Reaktionen bei sich selber nicht durchschaut und annimmt, kann man sie auch nicht ändern. Nur auf diesem Weg können die lebensfremden Gebote im Patienten, seine Ängste und kindlichen Wünsche aus ihm heraustreten, so daß er sich mit ihnen auseinanderzusetzen vermag. Dies ist um so wichtiger, als derartige Wünsche, Ängste und Befürchtungen ja nicht nur während der Analyse auftreten, sondern überhaupt das Gesamtverhalten des Patienten bestimmen. Das Besondere bei der Analyse besteht darin, daß er sie hier gleichsam in Reinform erfahren und studieren kann. Natürlich werden sie im Lauf der Analyse mit zunehmender Einsicht abgebaut. Damit versachlicht sich dann auch die Einstellung zum Analytiker.

Ganz anders ist die Beziehung mit dem *Seelsorger*. Dieser soll – jedenfalls von seinem Auftrag her – nicht primär die Dynamik der Aussagen seines Ge-

sprächspartners zu begreifen suchen. In erster Linie wird er diesem vielmehr die Einsicht vermitteln müssen, daß Gott ihn hält und liebt. Ein derartiger Auftrag schließt sowohl eine tröstende wie eine in seelsorgerischer Gesprächsführung erfahrene Haltung in sich. Ja, der Seelsorger wird meiner Auffassung nach sogar auf gewisse Einsichten der Tiefenpsychologie nicht verzichten können. Aber der Schwerpunkt liegt nicht bei diesen Einsichten, sondern bei seinem geistlichen Auftrag.

Geht er über diese Grenze hinweg, das heißt, versucht er sich sozusagen aktiv als Amateurpsychoanalytiker, so wird er dabei zweifellos bald in verschiedener Weise „in Teufels Küche" kommen. Er erschleicht sich nämlich damit beim Beichtenden Projektionen, die dazu führen, daß er zwangsläufig als etwas mißdeutet wird, das er weder sein kann noch von seinem Amt her sein darf. Die Beichtenden werden dann genauso unausweichlich wie bei der Psychotherapie Liebe, Haß, Eifersucht usw. auf ihn übertragen. Nur mit dem Unterschied, daß dies weder beabsichtigt ist, und vor allem, daß es kaum von einer der beiden Seiten durchschaut, bestimmt jedoch aufgrund der vorgegebenen Situation nicht aufgearbeitet und abgebaut werden kann. Der Seelsorger löst so beim Beichtenden Reaktionen aus, die er einfach nicht mehr in der Hand hat und die außerdem mit großer Wahrscheinlichkeit die religiöse Entwicklung des ihm Anvertrauten erheblich stören. Der katholische Theologe Josef Goldbrunner verweist deshalb mit Recht darauf, daß es mit zum Wesentlichsten der Seelsorge gehört, sich nicht in derartige Übertragungen einzulassen, wie es der Psychotherapeut tun kann, sondern ihnen vorzubeugen.

## Unterschiede in den Inhalten

Nicht nur in ihrer Zielsetzung und in der Stellung der beiden Gesprächspartner, also Analytiker/Analysand beziehungsweise Beichtvater/Beichtender, unterscheiden sich Psychotherapie und Seelsorge. Sie unterscheiden sich auch in dem, was jeweils zur Sprache kommt. Das wird deutlich, wenn wir vom sechsten Hauptstück des Kleinen Katechismus Martin Luthers ausgehen, wo er fragt: „Welche Sünden soll man denn beichten?" und antwortet: „Vor Gott soll man aller Sünden sich schuldig geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vaterunser tun; aber vor dem Beichtiger sollen wir allein die Sünden bekennen, die wir wissen und fühlen im Herzen." Luther sagt damit also – und dies ist auch die katholische Ansicht –: Man braucht nur dasjenige zu beichten, was man bei ruhiger Gewissensentscheidung als Sünde erkannt hat. Der Tatsache, daß wir wegen unseres oft wenig geschärften Gewissens das faktisch Sündhafte als solches gar nicht erkennen, ist hier bereits Rechnung getragen.

Auch in dieser Hinsicht ist es bei der Psychotherapie völlig anders: Sehen wir auch hier wieder vom grundsätzlichen Unterschied ab, daß es dabei nicht um den Menschen in seiner Schuldhaftigkeit geht, sondern um den Menschen in seinen Gehemmtheiten und den daraus resultierenden Ichveränderungen, dann stoßen wir auf das Phänomen, daß Psychotherapie gerade an der Stelle anfängt, wohin auch die kritischste Selbsterforschung des Gewissens nicht mehr vordringen kann. Daß der Psychotherapie ein weiteres Eindringen ins eigene Innere möglich ist, vermag sie dank einer speziellen Methodik. Sie führt an jene Teile des Bewußtseins heran, die prinzipiell der Selbstbesinnung nicht mehr zugänglich sind. Voraussetzung dafür ist die sogenannte analytische Grundregel, die, von Freud auf eine kurze Formel gebracht, lautet: „Wir legen es dem Kranken auf, sich in einen Zustand von ruhiger Selbstbeobachtung ohne Nachdenken zu versetzen und alles mitzuteilen, was er dabei an inneren Wahrnehmungen machen kann: Gefühle, Gedanken, Erinnerungen, in der Reihenfolge, in der sie in ihm auftauchen ... Wir schärfen ihm ein, ... jede wie immer geartete Kritik gegen das, was er findet, zu unterlassen" (XI, 297).

Zu dieser Methodik gehört außerdem von seiten des Psychotherapeuten eine bestimmte Bewußtseinshaltung, die „freischwebende Aufmerksamkeit", die sich allen Äußerungen des Analysanden in gleicher Weise zuwendet, sowie bestimmte Deutungs- und Verhaltensweisen, die das Auftauchen neuen Materials aus dem Unbewußten ermöglichen und so dem Analysanden ein vertieftes Selbstverständnis vermitteln.

Wie radikal Psychotherapie und Beichte voneinander geschieden sind, wird einem vollends klar, wenn man sich besinnt, was Beichte eigentlich ist, nämlich ein Teil der Buße. Diese aber schließt für den Christen eine tiefe Hoffnung in sich. In Lukas 15, 10 steht: „Ich sage euch: Ebenso herrscht auch bei den Engeln Gottes Freude über einen einzigen Sünder, der Buße tut." Das ist eine Aussage, für die es in der Psychotherapie keine Entsprechung geben kann.

## Schließen sich Psychoanalyse und Christentum gegenseitig aus?

Im ersten Teil wurden die Unterschiede zwischen Psychotherapie und Seelsorge herausgestellt. Wer diese verwischt, ist entweder intellektuell unredlich oder er hat nicht begriffen, was Beichte ist, beziehungsweise er mißdeutet die Aufgabe der Psychotherapie.

Heute stehen wir einer außerordentlichen Polarisierung vieler Theologen in bezug auf die Psychotherapie gegenüber, die eingangs schon erwähnt wurde. Auf der einen Seite finden wir ein immer intensiveres Andienen vieler Pfarrer an die Psychotherapie. Als Psychotherapeut wird man dies aus den geschilderten Gründen unhaltbar und als Christ wird man es gefährlich finden, weil auf

diese Weise immer mehr mit ihrem Glauben ans Ende gekommene Pfarrer in ideologischer Weise ihre religiöse Krise kaschieren, statt sich mit ihr auseinanderzusetzen und irgendeine Form von Konsequenz zu ziehen. Auf der anderen Seite findet man eine genauso ideologische Ablehnung der Psychotherapie durch viele traditionell Gläubige. Auch ihr kann nicht zugestimmt werden.

Die Skepsis und Ablehnung gegenüber der Psychoanalyse wird auch heute noch – 80 Jahre nach deren Einführung durch Freud – mitunter mit religiösen Bedenken gegenüber psychoanalytischen Grundkonzeptionen motiviert. Tatsächlich ist unbestreitbar, daß die ältere Psychoanalyse durch zahlreiche Grenzüberschreitungen und durch Freuds fehlendes Gespür für die Eigenart des Religiösen zu Gegenangriffen aus dem christlichen Lager förmlich eingeladen hat. Geht man allerdings näher darauf ein, dann ist die Situation wesentlich komplexer. Sie soll hier lediglich an einem Beispiel veranschaulicht werden. Näher Interessierte seien auf die zahlreichen Beiträge über Religionspsychologie von Autoren unterschiedlicher Ausgangspositionen im neuerschienenen Band 15 der „Psychologie des 20. Jahrhunderts" verwiesen.

Freud untersuchte zum Beispiel in seiner Schrift „Zeitgemäßes über Krieg und Tod" (X, 324–355) den Unsterblichkeitsglauben, der ja ein konstituierender Bestandteil der christlichen Botschaft ist. Dabei ging er von der zweifellos unbestreitbaren Tatsache aus, daß dem Unbewußten das Erlebnis des zeitlichen Endes nicht möglich ist. Das hängt damit zusammen, daß – kantianisch ausgedrückt – im Unbewußten die Anschauungsform der Zeit nicht existiert. Was das bedeutet, sei an zwei Beispielen veranschaulicht:

Eine chronisch schizophrene Patientin, deren Ich jahrelang von unbewußten Inhalten überschwemmt war, schilderte immer wieder in ihrer Therapie, wie ein Ereignis, das viele Jahre zurücklag, für sie erlebnismäßig genauso nahe oder fern war wie ein anderes, das sich am Vortag abgespielt hatte. „Es war, als wäre alle Vergangenheit in einen schwarzen Sack hineingefallen", versuchte sie zu erklären.

Eine Möglichkeit, die Zeitlosigkeit des Unbewußten bei sich selber zu erleben, ist unter der Wirkung von LSD möglich. Ich bin nach einem derartigen Selbstversuch von einem Kollegen im Auto nach Hause gefahren worden, wobei aber die Wirkung des LSD noch nicht ganz abgeebbt war. Als der Wagen vor einer roten Ampel halten mußte, hatte ich den Eindruck, der Bremsvorgang dauere „mehrere Leben lang".

Ein solches Erleben ist im normalen Alltag nicht zu machen, außer in unseren Träumen. Daß Freud dieses Phänomen entdecken konnte, würde allein schon ausreichen, ihn zu den wenigen ganz großen Forscherpersönlichkeiten aller Zeiten zu rechnen. Auch seine nächsten Denkschritte beruhen noch auf einer Beobachtung. Er schreibt: „Was wir unser ‚Unbewußtes' heißen, die tiefsten, aus Triebregungen bestehenden Schichten unserer Seele, kennt überhaupt nichts Negatives, keine Verneinung – Gegensätze fallen in ihm zusammen – und kennt darum auch nicht den eigenen Tod" (X, 350). Anders verhalte es sich

beim Tod fremder Menschen. Bei ihm werde das Lebensende ohne weiteres als Seinsvernichtung erfahren.

Die genannten Beobachtungen werden nun aber von Freud in ein System eingebaut, in dem er dem Urmenschen bestimmte Überlegungen unterstellt, die vermutlich seine eigenen Überlegungen waren: Die Zeitlosigkeit des Unbewußten und die Erfahrung des Todes fremder Menschen stießen konflikthaft zusammen beim Tod eines geliebten Menschen, des Ehepartners, des Kindes oder eines nahen Freundes. Hier mußte der Mensch „in seinem Schmerz die Erfahrung machen, daß man auch selbst sterben könne, und sein ganzes Wesen empörte sich gegen dieses Zugeständnis" (X, 346). Die Lösung bestand – historisch – in einem Kompromiß. Man akzeptierte den Tod auch für sich, nahm ihm aber seine Bedeutung als Lebensaufhebung, indem man den Menschen in Leib und Seele zerlegte und nur ersterem Sterblichkeit, letzterer dagegen Unsterblichkeit zuordnete (X, 347).

Auch am eben Zitierten wird deutlich, daß Freuds Überlegungen nicht ausschließlich rationalistisch waren, sondern daß er dennoch ein Gespür für das – gerade von den Christen hervorgehobene – Empörende des Todes beibehielt. Dieser ist ja keineswegs lediglich ein Kunstgriff der Natur, neues Leben zu erzeugen, sondern ein zutiefst widergöttlicher Angriff auf Gottes Schöpfungswerk.

Dennoch wird zugleich die Problematik sichtbar, die darin besteht, daß Freud fraglos den verengten, rationalistischen Wirklichkeitsbegriff des 19. Jahrhunderts übernahm. Für diesen existierte nichts, was sich nicht beweisen ließ. Alles Wirkliche, so schien es damals, ist erkennbar und beweisbar. So meinte Freud, am Gläubigen einen Mangel an intellektueller Redlichkeit feststellen zu müssen; denn es nahm diesem in seinen Augen jeglichen Ernst, daß er jenseits jeder naturwissenschaftlich aufweisbaren Empirie glaubte. Noch weniger hätte er mit seinen Denkprinzipien die Hoffnung auf eine Auferstehung oder den Glauben an einen in Christus Mensch gewordenen Gott vereinen können. Kurz zusammengefaßt: Für Freud gab es weder eine Metaphysik als Wissenschaft noch Antinomien noch einen Glauben als Phänomen der personalen Hingabe an ein absolutes Du noch gar Glaube als Ausdruck meines Verhältnisses zu Gott. Vielmehr mußte er von seiner weltanschaulichen Position her geistig-geistliche Tatbestände auf nichtgeistige – hier triebhafte – reduzieren.

Nach Freuds Tod hat sich die Psychoanalyse weitgehend von einer Gleichsetzung ihres Systems mit bestimmten spekulativen Positionen gelöst. Freilich war diese Reinigung von allem möglichen zeitgebundenen Beiwerk zugleich von einem Verlust an Geschlossenheit des Gesamtsystems begleitet, während die ältere Psychoanalyse von ihrer Gruppenstruktur her noch praktisch eine Sekte war, mit typischen Merkmalen einer solchen. Ihre Vertreter waren fast durchgehend von glühendem Entdeckerdrang besessen, dabei rationalistisch und anti-

religiös, abgesehen von einzelnen Ausnahmen wie dem Pfarrer Pfister, der zur Psychoanalyse schon in den Gründerjahren stieß (später auch Maeder, Silberer und C. G. Jung). Heute findet man unter dem Oberbegriff „Psychotherapie" nicht nur alle möglichen Schulen und Methoden vereinigt, sondern es gibt unter ihren Vertretern so gut wie alle Spielarten weltanschaulicher und religiöser Ausrichtung.

Das genannte Beispiel der Überlegungen Freuds zum Unsterblichkeitsglauben zeigt, wie zu einer Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse sowohl Sachkenntnis wie kritische Besinnung gehören. Zum Stichwort „Sachkenntnis" zählt z. B. auch, daß viele Streitgespräche zwischen Theologen und Psychoanalytikern um Fragen gehen, über die die eigentliche psychoanalytische Forschung schon längst hinweggeschritten ist. Und was das Stichwort „kritische Besinnung" angeht, so ist gerade Freud in seinen Schriften immer wieder für sie eingetreten, wenngleich er selber trotz aller kritischen Besinnung manche seiner eigenen theoretischen Voraussetzungen nicht zu analysieren vermochte. Das lag vor allem daran, daß er sich ausschließlich als Empiriker verstand und die nichtempirischen Voraussetzungen jeder Empirie, auch seiner eigenen, nicht genügend durchschaute.

Die Bereitschaft, sich von der Empirie leiten zu lassen und nicht zu spekulieren, wird oft gerade von christlicher Seite, soweit sie an Psychotherapie interessiert ist, nicht geteilt. Immer noch findet man die Neigung, spekulative Theorien und Aussagen der Psychoanalyse mit einer christlichen Anthropologie vorschnell zu harmonisieren. Dabei wird aber der Unterschied zwischen der Psychotherapie als einer empirischen Wissenschaft und theologischen Aussagen über den Menschen verkannt. Bei der Psychotherapie liegt der Schwerpunkt, wie bei jeder empirischen Wissenschaft, ganz entschieden auf der Tatsachenfindung und nicht auf der Theorie. Zwar muß auch sie Hypothesen und Theorien bilden, da es ohne Hypothesen und Theorien keine Wissenschaft gibt. Sie muß aber ihre eigenen Prämissen immer wieder empirisch verifizieren und denkerisch überprüfen, weshalb die psychoanalytische Theorie, genau wie jede andere Theorie übrigens auch, weder wahr noch falsch, sondern lediglich brauchbar oder weniger brauchbar ist. Eine christliche Anthropologie dagegen setzt zwar die Einsichten der empirischen Wissenschaften, etwa der Medizin, Psychologie oder Soziologie voraus. Ihrem Kern nach geht es aber nicht darum, sondern um den Versuch, das Selbstverständnis des Menschen von der Offenbarung Gottes her zu begründen.

## Gewißheit und Zweifel

Deshalb unterscheiden sich Psychotherapie und Seelsorge auch in ihrem Verhältnis von Gewißheit und Zweifel. Als Wissenschaftler muß ich die Richtigkeit meiner Aussagen ständig in Frage stellen. Es gibt für mich ausschließlich eine sogenannte *pragmatische Gewißheit,* das heißt ich kann mich auf meine Theorie lediglich in bezug auf ihre praktische Anwendbarkeit verlassen. Trotzdem läßt sich damit zum Beispiel durchaus praktische Psychotherapie treiben, denn der Zweifel zielt ja primär auf den Charakter der Theorie.

Während sich bei jeder anderen Wissenschaft der Zweifel immer auf die – theoretischen – Grundannahmen des eigenen Ansatzes richtet, ist es bei der Theologie oder irgend einer Form der christlichen Anthropologie genau umgekehrt. Sie beruht auf Glauben und Glauben ist immer der Glaube an die Wahrheit einer Sache. Zweifel ist insofern unvereinbar mit ihm.

Auch im Bereich des Glaubens gibt es natürlich Zweifel. Aber es handelt sich dabei nicht um den methodischen Zweifel des Wissenschaftlers, sondern, wie es Paul Tillich formuliert hat (122 ff.), um den existenziellen Zweifel des einzelnen. Dieser Zweifel ist Zweifel, der das Wagnis des Glaubens ständig begleitet; denn wo Wagnis ist, da ist immer auch Zweifel. Es geht ja beim Glauben nicht um eine mehr oder minder große Richtigkeit, sondern um Sein oder Nichtsein. Im übrigen sind Phänomene im Umfeld des existenziellen Zweifels die Hauptursachen für die religiösen Schwierigkeiten vieler Neurotiker, sei es, daß diese in einem skrupulösen Zweifel alles in Frage stellen müssen, sei es, daß sie unfähig sind, das Wagnis des Glaubens einzugehen, weil sie aufgrund ihrer inneren Angst zu jedem Wagnis unfähig sind.

Gedankengänge wie die eben gebrachten, die auf eine strenge Trennung zwischen Theologie und Psychotherapie in deren theoretischem und empirischem Ansatz hinauslaufen, stoßen bei vielen Christen auf Widerspruch. Sie argumentieren mit der *einen* Welt, in der letztlich alle Dinge widerspruchslos nebeneinander existierten. Deshalb dürfe man zumindest das Fernziel einer christlichen Anthropologie nicht aus dem Auge verlieren, die dazu berufen sei, eine gemeinsame Basis für Psychotherapie und Seelsorge abzugeben. Dazu ist zu sagen, daß der Gedanke an die eine Welt zwar ein kostbarer Gedanke ist. Er kann jedoch zu einem Instrument ideologischen Denkens werden, wenn damit die Tatsache verdeckt wird, daß wir in einer Welt leben, in der es ein letztlich gesichertes Wissen nicht gibt und auch nicht geben kann. Es ist deshalb nicht nur richtiger, sondern auch ehrlicher, den Zustand des Nichtwissens oder eventuell sogar unaufhebbare Widersprüche in Kauf zu nehmen, als das verwaschene Kunstprodukt einer Schein-Einheitlichkeit zu schaffen. Und was gar eine christliche Psychotherapie angeht, in der der Psychotherapeut den, wie einmal jemand so schön gesagt hat, Archetypus des Heilbringers verkörpern

soll: de facto handelt es sich dabei um eine Abart von Christian Science, um ein Sektierertum.

Um einer sauberen Grenzziehung willen müssen in unsere Kritik auch die Gedankengänge des bedeutenden Internisten Arthur Jores einbezogen werden, eines Vorkämpfers der psychosomatischen Medizin. Er erregte seinerzeit dadurch viel Aufsehen, daß er Krankheit und Schuld in einen Zusammenhang bringen wollte (96 ff.). Dazu ist zu sagen, daß die Bibel zwar betont, die Menschheit sei krank in Schuld und Sünde; aber dieses Kranksein liegt auf einer ganz anderen Ebene als die Krankheiten des Leibes oder der Seele. Ein so klarer Denker wie Thomas von Aquin hat darauf wiederholt mit Nachdruck verwiesen.

## Gemeinsamkeiten zwischen Psychotherapie und Seelsorge

Bisher wurde mehr das Trennende zwischen Psychotherapie und Seelsorge herausgearbeitet. Dadurch wurde aber zugleich der Raum definiert, innerhalb dessen die tatsächliche Berührungsebene zwischen beiden Gebieten zu suchen ist. Sie umfaßt sowohl die Forderung, sich gegenseitig zu respektieren, voneinander zu lernen und sich von den verschiedensten Standpunkten her des *einen* Menschen in allen Lebensbereichen anzunehmen, wie auch die Notwendigkeit, sich mit der anderen Seite auseinanderzusetzen, mit dem Ziel, so zu einem vertieften Verständnis der eigenen Position zu kommen. Das Ideal wäre sicherlich eine möglichst ausgiebige Kenntnis der anderen Sichtweise, wobei diese Kenntnis weder hier noch dort in einem abstrakten Buchwissen aufgehen sollte. Eine Personalunion zwischen Psychotherapeut und Theologen in dem Sinn, daß dieser beide Funktionen ausübt, dürfte dagegen in den wenigsten Fällen wünschenswert sein.

Für die Vereinigung der beiden Ämter des Arztes und des Seelsorgers gibt es zwar in der Geschichte des Christentums großartige Beispiele, angefangen bei den Aposteln über die mittelalterliche Klostermedizin, die russischen Starzen bis in die neuere Gegenwart, wie die Beispiele etwas des älteren Blumhardt oder von Albert Schweitzer bezeugen. Diese waren aber aus ihrer gottgegebenen und menschlichen Autorität heraus handelnde Persönlichkeiten und keine in Übertragung und Gegenübertragung verstrickte Psychoanalytiker. Begrüßenswerte Ausnahmen von dieser Regel sind dagegen Theologen, die sich psychotherapeutische Kenntnisse erworben haben, einschließlich von Selbsterfahrung, um auf gewissen Zwischengebieten besser arbeiten zu können, sei es theoretisch, sei es praktisch, wie etwa in der Eheberatung.

Während also eine Personalunion von Psychotherapeut und Seelsorger – von Ausnahmen abgesehen – abzulehnen ist, ist es dringend notwendig, daß sich der

Seelsorger mit der Sichtweise des Psychotherapeuten und darüber hinaus mit Aspekten der modernen Psychologie und Psychopathologie vertraut macht. Man wird dabei zwar nicht soweit gehen können wie der verstorbene Psychotherapeut von Gebsattel, der sich davon eine völlige Wiedergeburt der Seelsorge versprach, dennoch kann man ihm beipflichten, wenn er sagt, daß durch ein solches Kennenlernen unermeßlicher Schaden vermieden werden könnte.

Diese Verbindung ermöglicht vor allem ein besseres Wissen, mit dessen Hilfe ein Seelsorger zum Beispiel erkennen kann, wann es sich bei seinem Klienten nicht mehr primär um ein religiöses, sondern um ein medizinisches Problem handelt. Beispiele dafür sind ein übertriebener Skrupulantismus und vor allem depressive Schwankungen, die heute immer noch häufig nicht als solche erkannt und entsprechender fachärztlicher Behandlung zugeführt werden.

Mit einer ersten diagnostischen Feststellung ist freilich noch nicht alles getan, sondern es bedarf auch während der Behandlung einer Zusammenarbeit zwischen Arzt und Seelsorger, wobei letzterer zwar nicht therapieren, aber wissen soll, wie man sich seelisch Kranken gegenüber verhält. Dazu gehört unter anderem auch, daß der Pfarrer dem Betreffenden mit allem Nachdruck sagt, daß er nicht als Sünder vor Gott steht, sondern als Kranker. Die Zusammenarbeit in solchen Fällen ist um so wichtiger, als es ja simpel wäre, dem Arzt sozusagen die Natur und dem Seelsorger die Übernatur zuzuweisen. Das wäre genauso einseitig wie das andere Extrem, aus dem Psychotherapeuten einen Heilbringer und aus dem Seelsorger einen verkappten Psychotherapeuten machen zu wollen.

Auch weitere Formen tiefenpsychologisch-theologischer Zusammenarbeit sind noch keineswegs ausgeschöpft. Dazu gehört zum Beispiel die Auswertung von Einsichten, die die moderne Tiefenpsychologie erarbeitet hat und die dazu verhelfen könnten, den Symbolhintergrund bestimmter biblischer Texte tiefgründiger zu verstehen. Vor allem wäre es aber wichtig, mit Hilfe von psychologischen und tiefenpsychologischen Einsichten eine Form religiöser Verkündigung anzubieten, die auch von modernen Menschen aufgenommen werden kann.

Diese Aussage darf freilich nicht als Plädoyer für den oftmals unternommenen Versuch verstanden werden, Religion an den Mann bringen zu wollen wie ein Waschmittel, nämlich nach der jeweils neuesten Werbemasche. An die Stelle werbepsychologischer Gags und beeindruckender kirchlicher Selbstdarstellung sollte etwas anderes treten, nämlich ein stärkeres Engagement an der geistig-geistlichen Wirklichkeit. In deren Vernachlässigung liegt ja der eigentliche Mangel unserer Zeit. Warum sonst die vielen Jugendreligionen, warum der Drang zur Meditation, warum überfüllte Tagungen über Yoga, Zen und so weiter? Will man den geistigen Hunger stillen, der sich darin manifestiert, dann muß man zunächst akzeptieren, daß wir in einem geistig-geistlichen Entwicklungsland leben, und versuchen, das Fehlende nachzuholen und einzuüben.

Der Psychoanalytiker E. Fromm nannte unsere Gegenwart „die erste vollkommen verweltlichte Zivilisationsepoche der Menschheitsgeschichte" (158). Die Schuld dafür läßt sich sicherlich nicht den Naturwissenschaften in die Schuhe schieben. An deren Beginn standen so tief religiöse Gestalten wie Kepler. Und auch die wissenschaftlichen Entdeckungen der letzten Jahrzehnte, zum Beispiel auf dem Gebiet der Physik, degradieren den platten Materialismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem dümmlichen Atavismus. Selbst die Errungenschaften unserer Zivilisation einschließlich unseres Wohlstands beschwören nicht zwangsläufig einen Materialismus herauf. Das haben wir selber getan, indem wir sie zum Fetisch machten.

Es dürften ganz andere Gründe sein, die die Menschen vom Religiösen weggebracht haben. Da ist einerseits die Unangemessenheit, Langweiligkeit und Plattheit vieler religiöser Äußerungsformen, die gerade dort sichtbar wird, wo man sie modern aufputzt. Da ist aber vor allem die Tatsache, daß seit langem die geistig-geistliche Wirklichkeit zu wenig sichtbar gemacht wird, aus der man als Christ eigentlich leben sollte. Beides hängt insofern zusammen, als vermutlich die religiösen Äußerungsformen dann nicht mehr so langweilig wären, würden sie mehr vom Geist durchweht sein. Dieser Geist weht zwar, wie in der Bibel steht, wo er will, aber wir haben im Verlauf der Kirchengeschichte fast alles getan, um einen fabelhaften Windschutz dagegen aufzurichten. Daher besitzen wir zum Beispiel eine scharfsinnige Orthodoxie, aber eine weitgehend verkümmerte Orthopraxie, also eine fehlende Übung im Umgang mit dem Numinosen.

## Die Bedeutung der Psychotherapie für die Kirche

Was haben in dieser Situation die Kirchen von seiten der Psychotherapie zu erhoffen? Sicher weniger, als manche Utopisten erwarten. Dafür ist sie selber noch zu uneinheitlich und befindet sich außerdem gegenwärtig in einer „Goldgräberphase", wo zwar dauernd neue „Goldkörner" gefunden werden, wo aber das Vorgehen dabei über weite Strecken abenteuerlich ist. Was sie anzubieten hat, sind nur in zweiter Linie gewisse praktische Ratschläge hinsichtlich der Verkündigung: So werden gerade viele differenzierte Menschen in unserer Gegenwart durch autoritäres, triumphalistisches Gebaren genauso abgestoßen wie durch die Weltfremdheit oder durch den salbungsvollen Ton vieler Pfarrer.

Wichtiger aber noch als derartige Äußerlichkeiten ist der Hinweis auf den Bewußtseinswandel, der sich bei den meisten Zeitgenossen als Ausdruck der enormen sozialen und mentalen Veränderungen in unserer Gegenwart eingestellt hat. Er hat auch seine Auswirkungen bezüglich der religiösen Verkündigung. Um nur ein Beispiel zu geben, das für viele stehen kann: Der Gedanke

an ein Fortleben nach dem Tod hat heute für viele Menschen im Unterschied zu früheren Zeiten nichts Tröstliches mehr. Es ist kein Zufall, wenn eine begabte, sensible Frau vor einiger Zeit in der Analysestunde folgendes sagte: „Die Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod lockt mich überhaupt nicht. Im Gegenteil! Ich finde diese Vorstellung quälend und furchtbar. Mir würde es ausreichen, wenn es den Menschen auf dieser Welt – mich eingeschlossen – zu Lebzeiten etwas besser ginge."

Mit Plakaten wie: „An Jesus Christus kommt niemand vorbei!" wird man diese Menschen sicher nicht ansprechen können, wohl aber vielleicht, wenn man die Erfahrungen aus der Psychotherapie jener Depressiven mit heranzieht, die vor ihrer Erkrankung sozusagen die Prototypen von in der Welt aufgehenden, scheinbar „normalen" und „ordentlichen" Menschen waren, die sich aber in ihrem Leben nichts mehr von dem zu verwirklichen getrauten, was sie „unbedingt angeht" (Tillich, 111).

Oder eine andere Aufgabe: Viele traditionelle Christen waren Virtuosen im Befolgen sogenannter Erfüllungsgebote, das heißt von äußeren Vorschriften. Zielgeboten gegenüber, das heißt also Geboten, die auf die Forderung hinauslaufen, ein glaubender, hoffender oder liebender Mensch zu sein, erwiesen sie sich als ziemlich blind. Auch heute noch fehlt weitgehend die Methode, auf der einen Seite ideologische Haltungen aufzulösen und auf der anderen Seite gläubige Haltungen zu befördern. Hier wäre ein weites Feld für die Orthopraxie!

Ein Angebot gibt dabei zweifellos die moderne Gruppendynamik. Aber wiederum, in welcher orientierungslosen Zeit leben wir, wenn ein Theologieprofessor, der gruppendynamisch arbeitet, in einem Buch schreibt: „Christus bezeichnet die Identität der Gruppe Kirche", „Theologie (ist) nur als Anthropologie möglich", „als Credo stellt Theologie den Konsensus der Glaubenden dar" (Stollberg, 186, 187, 191). Das alles zeigt, wie sehr unsere Gesellschaft einschließlich vieler ihrer Theologen dazu neigt, sich in Extremen zu bewegen.

Das wichtigste Angebot, das wir Psychotherapeuten angesichts einer solchen Situation den Kirchen anzubieten haben, dürfte wohl darin liegen, daß wir sie ermutigen, sich endlich auf ihre eigentlichen Aufgaben zu konzentrieren – und das sind in unserer zutiefst „Geist-losen" und geistig verwahrlosten Zeit geistig-geistliche Aufgaben. Wir Psychotherapeuten können heutzutage fast jedem helfen, mit sich selber und seinen Symptomen besser fertig zu werden, wenn er sich keine Illusionen macht und wenn er lange, intensiv und ehrlich an sich arbeitet. Aber das Heil kommt bestimmt nicht von uns!

Die Aufzählung der gemeinsamen Aufgaben von Psychotherapie und Seelsorge mußte notgedrungen unvollständig bleiben. Dies ist zweitrangig gegenüber der Herausarbeitung des Grundverhältnisses zwischen beiden Gebieten. Es wurde gezeigt, daß es zwischen Psychotherapie und Seelsorge – zwischen

„Seelen-Heilkunde" und „Seelenheil-Kunde" – einige grundsätzliche, unüberbrückbare Unterschiede gibt. Das Verhältnis zwischen beiden Lagern muß ein dialogisches und darf kein symbiotisches sein. Dennoch gehen wir mit dem *einen* Menschen um. Vermutlich haben Theologen wie Bonhoeffer oder Karl Rahner recht, wenn sie betonen, daß dieser Mensch in einem nachchristlichen Zeitalter lebt und daß auch die christlichen Restbestände noch weiter reduziert werden. Zugleich scheint aber alles dafür zu sprechen, daß wir in einer Zeit leben, in der humane und inhumane Züge unter den Menschen derartig polarisiert sind wie selten zuvor, mit einem deutlichen Vordringen des Inhumanen. Dies müßte dringend dazu führen, daß diejenigen, die sich um den Menschen kümmern und die ihn besser begreifen wollen, stärker als früher zusammenrücken, um miteinander zu reden, trotz allen Wissens um die Unvereinbarkeit der Standorte.

*Literatur:* Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. G. Condrau, Bd. 15: Transzendenz, Imagination und Kreativität (Zürich 1979); *S. Freud,* Gesammelte Werke (London 1950); *E. Fromm,* Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung (Frankfurt $^{3}$1969); *J. Goldbrunner,* Sprechzimmer und Beichtstuhl. Über Religion und Psychologie (Freiburg 1965); *W. Huth,* Wahl und Schicksal. Voraussetzungen, Grundprinzipien und Kritik der Schicksalsanalyse von Leopold Szondi (Bern 1978); *A. Jores,* Der Mensch und seine Krankheit. Grundlagen einer anthropologischen Medizin (Stuttgart $^{3}$1962); *C. G. Jung,* Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion: Ges. Werke, Bd. 11 (Zürich 1963); *L. Rangell,* Perspektiven der Psychoanalyse, in: Psyche 28 (1974) 933–950; *D. Stollberg,* Seelsorge durch die Gruppe (Göttingen $^{2}$1972); *P. Tillich,* Offenbarung und Glaube: Ges. Werke, Bd. 8 (Stuttgart 1970).

*Helmut Schorr*

# Die Industriegesellschaft und ihr Preis

## Zu den Ursachen des politischen Unbehagens

Die politische Szenerie in der Bundesrepublik bot in diesen Monaten den Kulminationspunkt einer eigentümlichen Aufführung. Etablierte Parteien, die seit Jahren über 90 Prozent der Wählerstimmen auf sich vereinen, sehen sich nach der Landtagswahl in Baden-Württemberg im März dieses Jahres einem Angstgegner gegenüber, der selbst in Ängsten lebt. Mit 5,3 Prozent der Stimmen realisierten die Grünen erstmalig in einem Flächenstaat politisch ein weiter verbreitetes Unbehagen, das im plebiszitären Vorfeld vieler Wählerinitiativen bereits seit langem die wirtschaftliche Entwicklung der Bundesrepublik nicht unerheblich beeinflußt. Nun mögen sechs Sitze in einem Landtag, die nicht einmal eine Fraktion zu bilden vermögen, noch keine besonderen politischen Effekte hervorrufen. Dennoch bleibt festzuhalten, daß die Grünen diesen Anfangserfolg erringen konnten, obwohl sie 1. über keine gefestigte Organisation verfügten, 2. wesentlich geringere finanzielle Mittel einsetzen konnten, 3. zum damaligen Zeitpunkt noch kein einheitliches Programm verabschiedet hatten, und 4. durch ihre Repräsentanten in der Öffentlichkeit eine seltsame Mischung aus Naivität, Unerfahrenheit und Unbestimmtheit zeigten, sobald sie ein wenig vom Pfade der Umweltprobleme abkamen.

Schaut man lediglich auf die Bewertung der politischen Problemfelder, so gibt es offenbar einen Bereich, der Wählerstimmen aus anderen Bereichen anzuziehen vermag, obwohl er weniger der Tagesaktualität unterliegt. Umweltprobleme als Folgeerscheinungen der Technikentwicklung der Industriegesellschaft sind vielmehr für deren Zukunft und für die Lebenschancen der Weltbevölkerung dauerhaft signifikant.

Obwohl eine genaue Wahlanalyse noch nicht vorliegt, zeigen die Einzelergebnisse bereits einen generationenbezogenen Trend. Baden-Württemberg ist der Flächenstaat mit den meisten Hochschulen. In Hochschulstädten erzielten die Grünen ein überproportionales Wahlergebnis. Erste Zwischenergebnisse machen deutlich, daß einschließlich der Studenten jüngere Wähler über das Gesamtergebnis hinaus Kandidaten der Grünen bevorzugten. Will man den Problemen aus dem Weg gehen, so kann man leichthin darauf verweisen, junge Wähler seien unerfahrener und zeigten seit jeher einen Hang zu Randgruppen. Daß dies keine hinreichende Erklärung ist, und das Unbehagen in der Jungen

Generation wesentlich differenzierter sein muß, zeigt sich nicht nur im Wahlverhalten, sondern deutlicher in der Wahlenthaltung. Eine Untersuchung über das kommunale Wahlverhalten in Bayern 1966–1978 bietet auf die Frage nach dem Anteil der Nichtwähler für die Städte München, Nürnberg und Erlangen bei der Unterscheidung nach Altersgruppen ein ernstzunehmendes Bild[1]:

Nichtwähler (Kommunalwahl 1978)

| | 18–24 J. | 25–34 J. | 35–44 J. | 45–59 J. | 60 J. u. ä. |
|---|---|---|---|---|---|
| Nürnberg | 47,5% | 45,9% | 34,3% | 26,3% | 23,1% |
| Erlangen | 38,4% | 35,0% | 23,1% | 15,8% | 16,2% |
| München | 47,1% | 45,4% | 34,9% | 28,7% | 27,6% |

Der berechtigte Einwand, Wahlenthaltung und gesellschaftlicher Integrationsgrad (Rollenvielfalt) oder Verantwortung nur für sich selbst oder auch für andere verliefen parallel, wird durch diese Ergebnisse nur teilweise gestützt. Schließlich sind 25–34jährige zum weit überwiegenden Teil vollintegriert, und auch in dieser Altersgruppe ist der Anteil der Nichtwähler unverhältnismäßig hoch.

Wahlenthaltung ist nur eines unter mehreren Indizien für ein weit verbreitetes Unbehagen, das nicht zwangsläufig identisch ist mit Kritik an der Industriegesellschaft und einigen ihrer spezifischen Ausdrucksformen. Die Kehrseite des Unbehagens ist vielmehr der nachlassende Glaube an die Identität von Fortschritt und Industrialisierung. Die Hippie-Bewegung als eine Art Vororganisation zur provokativen Ablehnung von Prinzipien der industriellen Leistungsgesellschaft und viele junge Menschen mit bestimmten Bekleidungs- und Wohnformen sowie unkonventionellen Formen der Gastlichkeit und der Beziehungsaufnahme und -pflege distanzieren sich deutlich von hergebrachten Darstellungsriten unserer Gesellschaft.

## Industriemoral – nur eine materielle Kosten-Nutzen-Rechnung?

Industrielle Moral ist, wie schon Max Weber in seinen nach wie vor vieldiskutierten Thesen feststellte, ihrem Wesen nach puritanisch. Sie weckt negative Empfindungen gegenüber der Unbefangenheit des Lebensgenusses und ist auf Ordnung und Planung der Lebensführung aus[2]. Ihre wichtigsten Maximen sind die Rechenhaftigkeit des Lebens und die Wirtschaftlichkeit des Handelns. Sie erschienen nur erreichbar durch ein Höchstmaß an Rationalität menschlichen Verhaltens, das, je radikaler angestrebt, ein um so entschlosseneres Zurückdrängen der Emotionalität voraussetzte. Immer stärker orientierte sich die Ein-

schätzung des Lebenserfolgs an der Arbeitsleistung und am Arbeitserfolg. Die technischen Möglichkeiten der industriellen Fertigung schufen zugleich eine Mentalität des „immer mehr und immer besser", die Expansion wirtschaftlicher Bemühungen und damit die heute vielfach umstrittene, zumindest aber angezweifelte Wachstumsmentalität. Der weithin verinnerlichte Wandel der Einstellung zum Verhältnis Mensch-Leben-Arbeit hat im Verein mit einer ungeheuren Kapitalkumulation, einer explosiven Entwicklung technischer Möglichkeiten und immer differenzierteren Organisationsverfahren einer wachsenden Bürokratie in den vergangenen 150 Jahren ungeheure Leistungen erbracht. Ohne sie wären viele Millionen Menschen mehr an Hunger gestorben, obwohl dieser bitterste Feind menschlicher Existenz immer noch nicht besiegt ist. Industrialisierung wurde zum Maßstab für Reichtum und Armut eines Landes, zugleich aber auch in widersprüchlichster Weise in ihren Fehlkonstruktionen Hemmnis der Entwicklung armer Länder und in ihrer positiven Leistungskraft Chance für die Heilung ihrer Nöte zugleich, soweit unsere gegenwärtige Erkenntnis reicht.

In all diesen Jahren wurden im Rahmen der Kosten-Nutzen-Rechnung die sozialen Kosten nicht übersehen. Eine Sozialgesetzgebung, die in der Bundesrepublik optimalen Erwartungen nahezu genügt, ja in einer immer enger aufeinander angewiesenen Menschheit – man denke an die zur Zeit diskutierten Asylverfahren – angesichts weltweiter Armut und unbefriedigender nationaler Entwicklungshilfe sogar etwas kritisch gesehen werden muß, sorgt für materielle Sicherheit. Dieser Sachzusammenhang ist nahezu allen Bürgern bewußt, weithin tabuisiert und, wie die jährlichen Tarifverhandlungen zeigen, sogar ritualisiert im Sinn eingeübter und allgemein anerkannter Konfliktregelungsmechanismen. Solange die vorhin erwähnte Wachstumsmentalität immer neue Zielvorgaben setzte, wurden die sozialen Folgen technischen Wandels, die durch materielle Leistungen nicht oder kaum ersetzt oder geheilt werden können, nur selten bewußt wahrgenommen. Selbst die Diskussion um die durch die Arbeitsteilung herbeigeführte Entfremdung am Arbeitsplatz blieb nur eine politische Randdiskussion, die nicht zuletzt deshalb ideologisiert wurde, weil man ihr in der Produktion zu wenig nachging, wodurch sie fast ohne Einfluß auf die industrielle Entwicklung blieb.

Vor allem die erste Phase der Industrialisierung trug erheblich zur Verringerung der Sensibilität in der Gesellschaft gegenüber solchen Vorgängen bei. Zuviele Prozesse verliefen gleichzeitig. Bedingt durch die erfolgreiche Bekämpfung der Volksseuchen, vor allem des Kindbettfiebers, stieg die Bevölkerungszahl im Deutschen Reich in den Grenzen von 1871 von 34,5 Millionen im Jahr 1850 auf 42,6 Millionen im Jahr 1871 und schließlich auf 65 Millionen im Jahr 1910. Die deutsche Kohleproduktion war 1914 siebenmal größer als 1870, den elffachen Wert erreichte die deutsche Roheisenproduktion. Die Herstellung von

chemischen und elektrotechnischen Produkten umfaßte 1914 ein Volumen, das so groß war wie das der USA, Großbritanniens und Frankreichs zusammengenommen. Beträchtlich war auch die Unruhe, die durch die starke Binnenwanderung hervorgerufen wurde. Im Jahr 1905 wohnte jeder zweite Deutsche nicht mehr dort, wo er geboren war.

## Industrialisierung und Sozialstruktur

Mit der Entwicklung der Industriegesellschaft wurden vorindustrielle Normen natürlich nicht völlig bedeutungslos. Die Geburt und damit Familie und Schicht, in die man hineingeboren wurde, bestimmten in der vorindustriellen Zeit die soziale Stellung eines jeden Bürgers. In der industriellen Lebenswelt machen andere Faktoren die soziale Bedeutung eines Menschen aus: die ökonomische Rolle, die Konsumfähigkeit und die soziale Wertschätzung seines Berufs und, mit etwas weniger Gewicht, die anderer Funktionen im gesellschaftlichen Leben. So kann in unserer Gesellschaft die überwiegende Mehrheit der Bürger die eigene Stellung in der Wertschätzung der Mitbürger nicht als gesichert ansehen. Allzu leicht werden Anstand, Rücksichtnahme und Zufriedenheit mit einer bestimmten Rolle, die wertvolle Ergebnisse bringt, oder mit mangelndem Durchsetzungsvermögen, ja Dummheit gleichgesetzt. Aufstieg, ein Zauberwort der Leistungsgesellschaft, wird, wie auch immer erreicht, über Gebühr honoriert, während ausbleibender Erfolg bis weit in den Intimbereich hinein Versagerneurosen produziert.

Seit es nach dem Zusammenbruch der Sippenverbände Familien gibt, die begrifflich mit den heutigen vergleichbar sind, werden ihre Charakteristik und ihre Rollenstruktur durch das wirtschaftliche Umfeld erheblich beeinflußt. Die zunehmende Konzentration von Arbeitskräften an einem Ort und die dadurch ausgelöste Wanderungsbewegung waren für Großfamilien mit mehreren Brüdern und Schwestern, teils in Elternrollen, und für größere Familien mit drei Generationen wegen des erheblichen Umsetzungsaufwands kaum tragbar. Die heute vorherrschende Klein- oder Kernfamilie erwies sich wegen ihrer weit größeren Anpassungsfähigkeit als die einer Industriegesellschaft gemäße Form einer Intimgruppe. Die durch Konkurrenz, Aufstiegswillen und Leistungsdruck geprägte Berufswelt des Industriebürgers bewirkt jedoch eine Erwartungshaltung gegenüber den übrigen Rolleninhabern in der Kleinfamilie, die sie als eine absolut andere Welt erscheinen läßt, als eine Fluchtburg der Emotionalität, der Geborgenheit, der Wärme, der bedingungslosen Annahme, die in Konkurrenz steht zur außerfamilialen Welt des Erfolgszwangs, des Durchsetzungsvermögens, der Kalkulierbarkeit und der Kontrolle.

Die der Industriegesellschaft eigene Trennung zwischen Familienwohnsitz und

Arbeitsstätte erhöht außerdem die Barriere zwischen Familienatmosphäre und Umwelt mit verhältnismäßig harten Übergängen. Da sich mit der Entwicklung zur Kleinfamilie die Zahl der Rollen (Vater, Mutter, Kinder) und die der Rolleninhaber verringert hat, treffen die Erwartungen des gestreßten Industriemenschen außerdem immer wieder auf die gleiche verringerte Anzahl der übrigen Familienmitglieder. Wilhelm Schwarz spricht daher zu Recht von der heutigen Familie als dem „überlasteten Ort all unserer Vollkommenheitswünsche"[3].

Die Trennung von Arbeitsstätte und Familienwohnsitz hat aber noch zu weiteren Kosten im familialen Bereich geführt. Die Rolle des Vaters erfuhr aus der Sicht der Kinder eine fast totale Einbuße durch den Wegfall der Einblickmöglichkeit genau in dem Sektor, der für sein Ansehen besonders bedeutsam war: in der Berufstätigkeit. Zu bedauern ist dabei weniger der Autoritätsabbau als vielmehr der Rückzug aus der erzieherischen Verantwortung. Gewiß ist schon immer in und an Familien gelitten worden. Die Industriegesellschaft aber läßt die Menschen in doppelter Weise an und in der Familie leiden: Einmal an der übersetzten Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit und zum anderen an der Aufspaltung der Lebensbereiche in eine überhitzte privatistisch abgesonderte Kleingruppe „Familie" und eine beargwöhnte, kontaktferne und zum Teil kontaktarme Umwelt.

Das Ergebnis ist die überall zu beobachtende Scheu vor der Eheschließung und erst recht vor der Gründung einer Familie. So ging in Bayern die Zahl der Eheschließungen in den letzten 15 Jahren um rund 24 000 und damit um 27 Prozent zurück. In der Bundesrepublik sank in vier Jahren, das heißt von 1974–1978, die Einkinderfamilie um 10 Prozent, die Zweikinderfamilie um 25 Prozent, die Dreikinderfamilie um 42 Prozent und die Vierkinderfamilie um 65 Prozent[4].

Die in einer Industriegesellschaft unverzichtbare Berufstätigkeit der Frau ließ bis 1977 nach Angaben der Bundesanstalt für Arbeit 9,6 Millionen Frauen, das sind 38 Prozent der erwerbstätigen Bevölkerung, ins Berufsleben eintreten. Bei Familien mit Kindern dürfte es bei der derzeitigen familialen Rollenverteilung der berufstätigen Mutter schwer fallen, ihre dritte Rolle als berufstätige Frau als „Selbstverwirklichung" zu empfinden. Nach dem Maß ihrer Belastung ist nicht nur sie, sondern auch ihre Familie überfordert[5].

## Soziale Verantwortung als bewußte Selbsterfahrung?

Noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein waren die meisten Normen lokal begrenzt. Treuebindungen im Verhältnis zu anderen Menschen überwogen. Das gegebene Wort galt noch etwas; wer sich nicht daran hielt, fiel

der Verachtung seiner Mitbürger anheim. Die sich entwickelnde Industriegesellschaft bewirkte eine so hohe Intensität der Rechtsbeziehungen zwischen Einzelmenschen, Gruppen und Institutionen, daß bis in den Intimbereich hinein die zwischenmenschlichen Beziehungen durch Gesetz und Vertrag geordnet werden. Dies hat neben unverkennbaren Vorteilen vor allem auf seiten der Schwachen die persönliche bewußte Erfahrung des sozial Notwendigen aus Einsicht und Hineinversetzen in das Leid des anderen erheblich verringert.

Die relativ anonyme Sozialorganisation nagt an den Resten unseres bewußten Mitleidens. Das erfahren vor allem die vielen, die selbst die differenzierteren Nöte unserer Tage zu ertragen haben. Mittelbewilligung allein ist bei aller Bedeutung des Materiellen eben doch viel weniger als wenn sie im Verein mit menschlichem Zuspruch und persönlicher Zuwendung geschieht. Lokale Normen und persönliche Zuwendung allein würden sicher den heutigen Ansprüchen an ein leistungsfähiges soziales System nicht gerecht. Der beträchtliche Abstand weiträumiger Normen und großer Organisationen von denen, die sie tragen, und jenen, deren Nöte sie lindern sollen, ist leider im Hinblick auf seine sozialen Wirkungen viel zu wenig untersucht worden, und die vorliegenden Ergebnisse und Erfahrungen trugen in viel zu geringem Maß dazu bei, die Nachteile großräumiger Sozialsysteme durch personale Individualisierung und durch Erhaltung und Entwicklung sozialer Hilfsbereitschaft auszugleichen. Manches Curriculum unserer Bildungsinstitutionen widmet in seiner Zielansprache dem Sozialverhalten rühmliche Aussagen. Der Schulalltag, mit seinen ständigen Lernkontrollen eher dem Konkurrenz- und Leistungsdenken zugewandt, läßt hierfür jedoch wenig Raum.

Die vielen guten Absichten, die die Reformbemühungen in Schulen und Hochschulen begleiteten, ließen außer acht, daß in der industriellen Leistungsgesellschaft eigentümlicherweise die *Leistungsmaßstäbe* am ungesichertsten sind. Hier stützt sich jeder auf jeden. Entscheidend sind Leistungs*anreiz* und Effektivität. Selbst bei einem Lohnberechnungssystem höchster Differenzierung wie der Analytischen Arbeitsplatzbewertung spielen Fachkenntnisse (= Ausbildung) eine entscheidende Rolle. So lauten die Wertzahlen (Auszug) für die Eingruppierung in Lohngruppen im Lohntarifvertrag für die Volkswagenwerk AG vom 2. Dezember 1971 u. a.: Fachkenntnisse: 0–7 Punkte, Verantwortung für das Werkstück: 0–3 Punkte, Temperatureinflüsse: 0–2 Punkte, eigene Unfallgefährdung: 0–1,5 Punkte[6].

*Fachkenntnisse*, wo immer sie verlangt werden, drücken sich in Abschlußzeugnissen aus, deren Noten durch Prüfungen festgestellt werden. Kenntnisse werden gleichgesetzt mit Wissen, das am leichtesten abprüfbar ist. Wer also Reformen mit dem Ziel größerer Soziabilität will, muß mit den Leistungsmaßstäben und in den Bildungsinstitutionen mit den Prüfungszielen und Prüfungsmethoden beginnen, die, wollte man den Prüfern glauben, jeder beherrscht,

der den entsprechenden Informations- und Erfahrungsvorsprung hat. Da Affen bekanntlich auf Nachahmung und Wiedergabe spezialisiert sind, könnte man sagen: Affige Prüfmethoden produzieren Affen. Diese Art von Selbsttäuschung ist jedoch in die Gesellschaft voll integriert. Die Personalchefs in Wirtschaft und Verwaltung schauen fasziniert auf Zeugnisnoten und unterstellen, daß sie Fähigkeiten und Kreativität wiedergeben. Auf diese Weise entstehen immer neue Unlusterscheinungen und Demotivationen zwischen undurchsichtigen Leistungsmaßstäben der Industriegesellschaft und denkhemmenden Prüfungsverfahren unseres Bildungssystems. Wer aber gar zwischen beiden wechselt – und dies braucht eine Gesellschaft mit raschem Wandel besonders dringend –, hat wenig Grund, sich auf das jeweils andere System zu freuen. Um aber gar soziales Verhalten ausfindig zu machen, braucht er eine scharfe Lupe.

## Der Arbeitsplatz als Ort des Unbehagens

Es gibt bezeichnenderweise keine herrschende Ideologie auf dieser Welt, die eines der wichtigsten Institute der industriellen Gesellschaft, nämlich die Arbeitsteilung, grundsätzlich negativ beurteilt. Die von ihr ausgelöste Massenproduktion führt durch die zunehmende Anhäufung von Waren an einem überschaubaren Platz und durch die ständig in den Wohnstuben flimmernden Armutsbilder aus vorindustriellen, nicht arbeitsteiligen Gesellschaften zu derart unmittelbar sichtbaren und oft greifbaren Eindrücken, daß Kritik zum Sakrileg zu werden droht.

So ist an der Effizienz industrieller Produktion und an der Tatsache, daß über umfassendere Konsummöglichkeiten auch unser Freiheitsspielraum gewachsen ist, kaum zu zweifeln. Die üblichen Instrumentarien verblaßter Kultur- und modischer Technikkritik können daher kaum überzeugend wirken. Was bleibt, ist die Feststellung, daß der Mensch als Konsument in der industriellen Gesellschaft unbewußt Leiden verursacht, die er teilweise sogar selbst zu ertragen hat.

Zunehmende Arbeitsteilung gliedert einen Arbeitsprozeß in immer kleinere einzelne Arbeitsvorgänge, die immer spezifischere Bereiche psychophysischer Leistungsfähigkeit immer intensiver belasten. Zugleich vermindern sich Überblick, Durchsicht und Sinnbezug und hinterlassen in bezug auf Deutung und Wertung im Selbstwertgefühl des Menschen eine im Berufsfeld kaum ausfüllbare Leere. Zwar hat sich der Anteil schwerer, die Muskulatur beanspruchender Arbeit in den vergangenen Jahrzehnten ständig verringert, doch wurde sie weitgehend abgelöst durch größere psycho-physische Belastungen, hervorgerufen durch Verantwortung, Mehrfachbelastungen, Termin- und Normerfüllung, Konkurrenzkampf, Hetze und Zeitnot, Schichtarbeit und die dadurch

hervorgerufene Verringerung der Erholungsfähigkeit, Monotonie der Arbeitsvorgänge, schlechte Licht- und Luftverhältnisse, Lärm und Umgang mit gefährlichen Stoffen.

Ist auch die Reflexion von Arbeitsvorgängen abhängig von der Persönlichkeitsstruktur dessen, der sie zu bewältigen hat, so stellt doch Monotonie der Arbeit eine erhebliche Quelle der Belastung dar. Sie zeigt sich vor allem in der fehlenden oder unzureichenden Inanspruchnahme geistiger und körperlicher Anlagen und der dadurch begrenzten Persönlichkeitsentfaltung, im Ausbleiben des Erlebnisses vollbrachter Leistung, in der Beschränkung der Spontaneität und der individuellen Eigenheiten und damit verbunden in der Nichtberücksichtigung des persönlichen Lebensrhythmus und der spezifischen Ermüdung.

Wer immer an seinem Arbeitsplatz eine solcherart eintönige und uninteressante Arbeit zu bewältigen hatte, versuchte bisher und vermag oft heute noch diesen Nachteil durch eine gruppenbezogene Kommunikation mit gleichermaßen betroffenen Kollegen auszugleichen. Doch in manchen Produktionsbereichen und Behördenorganisationen schwindet auch diese Möglichkeit. Nach Mitteilung des Präsidenten der Bundesanstalt für Arbeitsschutz und Unfallforschung in Dortmund nehmen derzeit 300 000 Arbeitnehmer Arbeitsplätze an Bildschirmgeräten ein. Ende der achtziger Jahre werden an mehr als einer Million Arbeitsplätzen solche Geräte stehen; dies ist bereits als sicher prognostiziert. Hier wird nach vorliegenden Erfahrungen die Monotonie und die Einseitigkeit der psycho-physischen Belastung auf die Spitze getrieben. Der Präsident der Bundesanstalt hat angekündigt, er wolle Folgeerscheinungen dieser „neuen" Technik untersuchen lassen. Aber was ist an diesen Techniken neu? Warum sind die Folgen nicht zu einem Zeitpunkt untersucht worden, als sie wirklich neu waren, nämlich vor mehr als drei Jahren? Schon heute weiß man zuverlässig, daß solche Geräte bei voller Auslastung nicht mehr als vier Stunden in ununterbrochener Folge bedient werden können. Haben wir nach 150 Jahren Erfahrung mit Technikfolgen immer noch nicht gelernt, negative Entwicklungen prophylaktisch anzugehen?

Ein soziales Hauptproblem unsrer Tage ist in der Bundesrepublik schon längst nicht mehr die Ausnutzung von Menschen durch andere, sondern die unbedachte, auf rein wirtschaftlichen Erfolg ausgerichtete Gestaltung von Arbeitsmethoden und -mechanismen, die zur Selbstausnutzung verleiten, und eine Mentalität bei Berufstätigen, die solche Mechanismen begünstigt. Dazu gehören nicht nur bestimmte Leistungsbewertungssysteme, sondern auch die gesamte Arbeitsorganisation eines Betriebs, wie sie sich zum Beispiel in der Schichtarbeit zeigt. Längst ist erwiesen, daß sich Menschen, die Jahrzehnte Schichtarbeit leisten, selbst in derart langen Zeiträumen physisch und psychisch nicht anzupassen vermögen. Wer einmal nach New York fliegt und zurück, der hat es leichter, sich die dadurch entstehenden und in einem lange andauernden Arbeitsverhältnis immer

weniger selbst kontrollierten Folgeerscheinungen vorzustellen. Selbst wenn man bereit ist, diesen längst bekannten Sachverhalt als für manche Produktionszweige unabänderlich hinzunehmen, so darf doch nicht übersehen werden, daß der Umfang der Schichtarbeit weiter steigen wird. Ursache dieser Entwicklung sind Automatisierung und Automation mit einer Ausstattung, die wegen der Höhe der Investitionen eine Nutzung rund um die Uhr erforderlich mache.

Wie sehr Zufriedenheit und Unzufriedenheit am Arbeitsplatz mit dem eigenen Dispositionsspielraum, der personalen Einbeziehung in den Arbeitsablauf, den Arbeitsbedingungen und den Wechselwirkungen zwischen der privaten Sphäre und dem jeweiligen Arbeitsprozeß zusammenhängen, wie sie sich aus monotoner Arbeit und Schichtbetrieb ergeben, zeigt eine betriebssoziologische Untersuchung, orientiert an *Faktoren* (F) von 1753 Ereignissen *während der Arbeit*, die zu *extremer Zufriedenheit* (Z), und von 1844 Ereignissen, die zu *extremer Unzufriedenheit* (U) führten:

| | Z | : | U | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | 43% | : | 10% | Erfolgserlebnis | F = 4,3 |
| 2. | 32% | : | 8% | Anerkennung | F = 4,0 |
| 3. | 23% | : | 13% | Arbeit selbst | |
| 4. | 21% | : | 4% | Verantwortungsgefühl | F = 5,2 |
| 5. | 13% | : | 5% | Fortschritt | |
| 6. | 8% | : | 5% | Wachstum | |
| 7. | 5% | : | 35% | Firmenpolitik und Verwaltung | F = — 7,0 |
| 8. | 4% | : | 17% | Technische Kompetenz des Vorgesetzten | F = — 4,2 |
| 9. | 6% | : | 10% | Persönliche Beziehungen zu Vorgesetzten | |
| 10. | 3% | : | 10% | Arbeitsbedingungen | F = — 3,3 |
| 11. | 6% | : | 7% | Einkommen | |
| 12. | 4% | : | 5% | Persönliche Beziehungen zu Kollegen | |
| 13. | 2% | : | 4% | Einfluß auf Privatleben | F = — 2,0 |
| 14. | 4% | : | 3% | Persönliche Beziehung zu Untergebenen | |
| 15. | 2% | : | 3% | Status | |
| 16. | 1% | : | 2% | Sicherheit | |

Erfolgserlebnis, Anerkennung und Verantwortungsgefühl stellen jene sensiblen Bereiche dar, die zur Monotonie im Arbeitsprozeß führen, wenn sie zurückgedrängt oder durch bestimmte Formen der Arbeitsorganisation mit forcierter Arbeitsteilung nicht mehr benötigt werden oder ihren Sinn verlieren. Die Firmenpolitik und die Verwaltung sind gleichsam Agenten der fortschreitenden Einengung des Arbeitsvorgangs. Unter technischer Kompetenz des Vorgesetzten ist vorwiegend die absolute Inanspruchnahme des Fachwissens und des durch Erfahrung gewonnenen Dienstwissens zu verstehen, die letztlich selbst bescheidene Ansätze von Teilnahme durch Mitdenken im personalen verbalen Umgang unmöglich macht.

## Zu den Auswirkungen von Automatisierung und Automation

Mit welcher Geschwindigkeit sich in wenigen Jahren die Technik, die Arbeitsorganisation und damit die Rolle des arbeitenden Menschen am Arbeitsplatz verändern, zeigt der Vergleich zwischen zwei Untersuchungen aus den Jahren 1962 und 1970. Das IFO-Institut für Wirtschaftsforschung ging 1962 den beruflichen Anforderungen nach, die sich aus der Automatisierung ergaben[7]. Dabei zeigte sich folgendes Bild:

In den wenigen Fällen, in denen der Einsatz körperlicher Arbeit nach wie vor überwog, blieben die beruflichen Anforderungen fast unverändert. In der unmittelbaren Produktion verringerten sich die qualifizierteren praktischen und die theoretischen Anforderungen. Hier wurde jetzt weit überwiegend rasches Reaktionsvermögen verlangt. Im Bereich der Wartung und Instandhaltung benötigte man erheblich mehr Qualität, wozu die bis dahin eingebrachte Fachausbildung meist nicht ausreichte. In der Folge sprangen hier spezialisierte Service-Firmen oder die Service-Abteilungen der Lieferfirmen ein.

Die Untersuchung zeigte, daß körperliche Muskelkraft, wie bereits angedeutet, viel weniger beansprucht wurde. Dafür erhöhten sich die psychisch-nervlichen Belastungen. Als Ursachen wurden erkannt die Beschleunigung von Arbeitstakt und Arbeitsgeschwindigkeit, die erhöhte Wachsamkeit und Konzentration als Folge ununterbrochener Fertigung, die drückendere Verantwortung durch die Bedienung eines wesentlich teureren Aggregats und die konzentrierte Belastung für Nerven und Sinne durch visuelle Kontrolle und Druckknopfsteuerung. Auch in diesem Bericht wurde bereits auf die Unzuträglichkeit hingewiesen, die durch die zunehmende Gleichförmigkeit der Arbeitsvorgänge entstand.

Im Rahmen des Forschungsprogramms des Rationalisierungskomitees der deutschen Wirtschaft erschien 1970 ein Forschungsbericht, der sich unter anderem mit dem Thema „Soziale Voraussetzungen und Folgen des technischen Wandels" befaßte[8]. In ihm zeichnete sich ein wesentlich differenzierteres Bild arbeitsplatzbezogener Technikfolgen ab. Wo noch handwerkliche Arbeit am Produkt feststellbar war, gab es viel Arbeitsautonomie und guten sozialen Kontakt. Dieser Bereich erwies sich auch sogar als begrenzt entwicklungsfähig. Bei den repetitiven Teilarbeiten, worunter motorische und sensorische Bandarbeit und Maschinenbedienung zu verstehen war, hatten sich bei sehr geringen Qualifikationsschancen die Dispositionsmöglichkeiten verringert. Die Arbeitsbelastung erwies sich als hoch bei schwachen sozialen Bindungen bzw. sozialer Isolation. Bei den Steuer- und Führungsarbeiten wie Apparateführung und Anlagenführung ergaben sich bei beachtlichen Qualifikationsanforderungen größere Entfaltungsmöglichkeiten und ein breiter Spielraum für eine individuelle Gestaltung der Arbeit. Sie wurde lediglich durch eine gewisse Routinierung der

Tätigkeiten eingeengt. Ein ähnlich ungünstiges Bild wie im Bereich der repetitiven Teilarbeiten zeigte sich in dem umfangreichen Arbeitsplatzpool der Automatenkontrolle. Auch hier gab und gibt es geringe Qualifikationschancen, soziale Isolation und hohe Arbeitsbelastung. Ein im ganzen ähnlich günstiges Bild wie bei den Steuer- und Führungsarbeiten weisen die konventionellen qualifizierten Automationsarbeiten auf.

Die Meßwartentätigkeit ergibt sich aus den Besonderheiten halbautomatischer Apparatsysteme. Ein zusammengefaßtes Signal- und Kontrollsystem informiert unübersehbar über den Zustand der Produktionsmittel und über den Prozeßverlauf. Hier wird technische Qualifikation im Sinn von Abstraktionsvermögen verlangt. Die Arbeitsbelastung ist gering, die sozialen Kontaktmöglichkeiten sind günstig.

Entsprechend diesen signifikanten Eigenheiten der Arbeitsplätze entwickelt sich die Einstellung der Mitarbeiter zum technischen Wandel und seinen Folgen. Der höchste Anteil von Unzufriedenen ist mit 50 Prozent bei den Mitarbeitern der Automatenkontrolle und der zweithöchste mit 24 Prozent im Bereich der repetitiven Teilarbeiten zu verzeichnen.

Zusammenfassend kann man feststellen: Automation im Produktionsbereich, und ihr gehört die Zukunft, verändert die Qualifikationsstruktur, die Entlohnungsformen (eher Grundlohn statt Leistungslohn: kann man doch Signalknöpfe nur richtig drücken und nicht etwa gut, mittelmäßig oder schlecht) und den gesamten Lebensrhythmus des Menschen durch Erweiterung der Schichtarbeit. Die Anpassungsprozesse sind nicht kurz-, sondern langfristig und in der Regel irreversibel. Sind sie einmal angelaufen, muß man ihre Folgeerscheinungen hinnehmen oder eine Existenzgefährdung, eine spezifische und zur Zeit vieldiskutierte Folgeerscheinung moderner Technik.

Zu vielen Entwicklungen, wie sie hier geschildert werden, gibt es nicht nur Auswege und Verbesserungen, sondern in begrenzten Bereichen auch Alternativen durch „job rotation" (Arbeitswechsel im Betrieb), „job enlargement" (Aufgabenvergrößerung), „job enrichment" (Aufgabenbereicherung) und durch die (halb-)autonome Arbeitsgruppe. Schon seit Beginn der sechziger Jahre werden einige der obengenannten Versuche aufgrund einer Vereinbarung des norwegischen Arbeitgeberverbands (NAF) mit dem norwegischen Gewerkschaftsbund (LO) in Verbindung mit der norwegischen Technischen Hochschule und dem angesehenen Tavistock-Institut in London mit ermutigendem Erfolg praktiziert[9], so zum Beispiel bei der Firma Cristiania Spigerverk, einem Betrieb der Metallindustrie, in der Hunsfos-Fabrik (Papierverarbeitung) in Kristiansand und in einer neu erbauten Fabrik des staatlichen Konzerns Norsk-Hydro in Porsgrunn.

## Die Folgen: Betriebsunfälle, Berufskrankheiten, Invalidität

1971 veröffentlichte das rheinland-pfälzische Sozialministerium eine Untersuchung über Arbeitsunfälle und Berufskrankheiten im Jahr 1970, die vor allem durch eine Ursachenbezeichnung im Bereich der Arbeitsunfälle besonders auffiel. Auf 1000 Vollarbeiter ereigneten sich 1970 102,6 Arbeitsunfälle. Von diesen waren 30 Prozent durch Leichtsinn verursacht, 45 Prozent durch subjektiv entschuldbare Unzulänglichkeit der menschlichen Natur und 25 Prozent durch technische Mängel am Arbeitsplatz. Die größte Ursachengruppe kann doch nur bedeuten, daß der Mensch, so wie er strukturiert und ausgestattet ist, den Anforderungen derjenigen Arbeitsplätze, an denen die Unfälle sich ereigneten, nicht gerecht werden konnte. Kurz: es ist eine prinzipielle Überforderung der menschlichen Natur. Womit läßt sich dies rechtfertigen?

Die folgenden Daten sollen daher nicht in erster Linie Auf und Ab, bzw. Zu- und Abnahme und damit Fortschritt und Rückschritt in verschiedenen Leidensbereichen, sondern vor allem die Problematik selbst, auf welchem Niveau auch immer, vorführen. Es erscheint daher sinnvoll, Ursachen und Folgen zunächst an einer Reihe von Fällen aus dem Bereich der Berufskrankheiten darzustellen, wie sie in der knapp zusammengefaßten Fallsammlung einer arbeitsmedizinischen Dissertation von Dieter Devynck festgehalten sind[10].

Devynck berichtet aus dem Bereich der Chemiewerker und Chemiker zum Beispiel über die Wirkung aromatischer Amine, die ausschließlich Neubildungen im Bereich der Harnorgane verursachten, davon fünf gutartige Tumore, die entfernt werden konnten. In sieben Fällen jedoch entwickelten sich Karzinome, von denen nur eins erfolgreich entfernt werden konnte, während die übrigen sechs zum Tod führten. Phosphorverbindungen verursachten Schäden am Zentralnervensystem, an den Atemwegen, am peripheren Nervensystem, am Kreislaufsystem und am Verdauungstrakt. Es entstanden Verwirrtheitszustände, Schleimhautschädigungen und hier im weiteren Verlauf asthmatische Anfälle, die zum Tod führten. Durch arsenhaltige Substanzen wurden Schädigungen hervorgerufen, von denen das periphere Nervensystem, die Leber, die Nieren, die Lungen und die Haut betroffen waren. Der Nieren- und der Lungenschaden führten zum Tod. Durch Benzol wurden Erkrankungen bewirkt, die in allen Fällen das blutbildende Knochenmark schädigten und Leukämie, Blutungen und andere schlimme Schäden hervorriefen. Von fünf Fällen verliefen vier tödlich. Diese Reihe ließe sich beliebig fortsetzen. Doch mag dieser kurze Auszug genügen, um einen Eindruck von den Leiden zu vermitteln, die über die Betroffenen und ihre Familienangehörigen hereinbrachen. Ist hier nicht die Frage berechtigt, ob die zahlreichen unsinnigen, überflüssigen, etwa im Begleitservice des Absatzes leichtfertig angebotenen chemischen Produkte auch nur ein einziges dieser Menschenleben rechtfertigen?

Die Verwalter des beruflichen Elends sind die gewerblichen Berufsgenossenschaften. Unter ihren Aufgaben bringen die Berufskrankheiten die langwierigsten Prozesse ein, die sich oft über mehrere Jahrzehnte hinziehen. Sie haben den tiefsten Erlebniswert. Ihre ursächliche Bindung an den Beruf ist am intensivsten, weil sie von den Produktionszielen abzuleiten sind. Die Statistik des Hauptverbands der gewerblichen Berufsgenossenschaften von 1980 bringt für den Zeitraum von 1950–1979 folgende Zahlen von angezeigten Berufskrankheiten[11]: 1950: 35 262, 1960: 31 502, 1970: 23 160, 1977: 44 477, 1979:40 800 (geschätzt). Die letzte Zahl ist die vierthöchste seit 1950. Sie gestattet die Feststellung, daß sich seit 1970 die angezeigten Berufskrankheiten auf einem ziemlich hohen Niveau halten. Dabei befinden sich die Haupturheber dieser Entwicklung in der fragwürdigen Abfolge ihrer Rangordnung in den Berufsgruppen:

| | 1950 | 1978 |
|---|---|---|
| Eisen und Metall | 2397 | 13133 |
| Bau | 914 | 3975 |
| Nahrungs- und Genußmittel | 669 | 2475 |
| Elektrotechnik, Feinmechanik, Optik | 735 | 2390 |
| Gesundheitsdienst | 1643 | 4727 |

Daß langjährige Erfahrungen und intensive Bemühungen auch Erfolge erzielen können, zeigt sich an dem eklatanten Rückgang der Berufskrankheiten in der Gruppe Bergbau: 1950: 24 421, 1978: 7383.

Arbeitsunfälle sind nicht begrenzt auf industrielle Produktionsbereiche. Das darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß zum Beispiel selbst das Holzfällen in seinem Arbeitsablauf häufig durch industrielle Planungsabläufe entscheidend bestimmt wird. Auch die Statistik der Berufsunfälle und der indirekt mit ihnen zusammenhängenden Wegeunfälle ist alles andere als erfreulich. Nach den bewältigten Höhepunkten von 1961 (2 410 456) und 1970 (2 010 395) im Bereich der Arbeitsunfälle und 1960 (248 474) und 1970 (215 692) bei den Wegeunfällen steigen die Ziffern seit 1975 wieder[12].

| Jahr | Arbeitsunfälle im engeren Sinn | Wegeunfälle |
|---|---|---|
| 1950 | 879 146 | 69 150 |
| 1960 | 1 701 904 | 209 678 |
| 1965 | 2 223 316 | 217 141 |
| 1970 | 2 010 395 | 215 692 |
| 1975 | 1 406 998 | 140 782 |
| 1976 | 1 471 240 | 155 223 |
| 1977 | 1 456 301 | 155 059 |
| 1978 | 1 454 617 | 161 256 |
| 1979 | 1 536 000 | 198 000 |

Angezeigte Berufskrankheiten nach Krankheitsgruppen[13]
(Auszug derjenigen Gruppen, die stark steigende Tendenzen zeigen)

| | 1950 | 1978 |
|---|---|---|
| Durch physikalische Einwirkungen verursachte Krankheiten | 2740 | 21696 |
| Lärm | 50 | 17634 |
| Hautkrankheiten | 3500 | 9517 |
| Löse-, Schädlingsbekämpfungs- und sonstige chemische Mittel | 480 | 1157 |

Unsere Mitbürger in der Industriegesellschaft müßten an Leidensfähigkeit erheblich hinzugewonnen haben, würden diese harten Kosten für die Erstellung der industriellen Produktion ohne Wirkung auf ihr Urteil über die Industriegesellschaft und ihre Glaubwürdigkeit im Sinn von Fortschritt bleiben. Im Schnitt 1,8 Millionen angezeigte Berufs- und Wegeunfälle und Berufskrankheiten in jedem Jahr bedeuten rund 3,6 Millionen Betroffene und allein einen Rentenbestand im Jahr 1979 von 724 241 bei einer Gesamtausgabensumme der gewerblichen Berufsgenossenschaften im Jahr 1978 in Höhe von 7,36 Milliarden Mark[14].

In 150 Jahren war die Industriegesellschaft ständig von Kritik und Zweifel begleitet. Der Zukunftsglaube, den die Menschen an sie knüpften, blieb dadurch ungebrochen, ja Kritik trug durch Korrekturen im materiellen Bereich zu ihrer Festigung bei. Zu Ende gehende Rohstoffe, Unsicherheit produzierende technische Entwicklung und Mängel in den kommunikativen Entscheidungsprozessen, die noch das 19. Jahrhundert signalisieren, führen zu wachsender Unsicherheit, vor allem in der jungen Generation. Dies zeigt sich in deren Einstellung zur Arbeit, die in den vergangenen 20 Jahren deutlich negativer wurde, wie die Emnid-Untersuchungen (im Auftrag der Deutschen Shell-AG) bei 13–24jährigen zeigen[15]:

| Einstellung zur Arbeit | 1955 | 1964 | 1975 |
|---|---|---|---|
| Schwere Last | 1% | 1% | 2% |
| Notwendiges Übel | 7% | 5% | 14% |
| Möglichkeit, Geld zu verdienen | 32% | 30% | 28% |
| Befriedigende Tätigkeit | 38% | 36% | 22% |
| Erfüllung einer Aufgabe | 21% | 28% | 22% |

Die tieferen Ursachen des politischen Unbehagens liegen in der Gefahr, daß die kritischen Folgen von Technik und Industrieproduktion zum erstenmal in der Entwicklung der Industriegesellschaft, begünstigt durch Veränderungen der physikalischen Wirklichkeit, sorgfältiger differenzierende und prüfende Zukunftsorientierungen beeinträchtigen, ja überwältigen könnten. Die Grünen Listen sind in diesem Zusammenhang nur ein Indikator der zunehmenden Unsicherheit. Statt sich in Teilproblemen zu verlieren, bedeutet politische Füh-

rung heute Offenlegung der Gesamtproblematik der Industriegesellschaft mit einer weit über den materiellen Bereich hinausgehenden Kosten-Nutzen-Rechnung und morphologische Zuordnung der Teilprobleme, damit der Sinn der weiteren Entwicklung deutlich und vor allem glaubhafter wird.

## ANMERKUNGEN

[1] E. Hübner, Kommunales Wahlverhalten in Bayern 1966–1978, S. 69.
[2] M. Weber, Die protestantische Ethik (München 1965).
[3] W. Schwarz, Die Familie im sozialen Wandel, in: Material zu Probl. d. Familienpolitik (Bonn 1974).
[4] Arbeitsgem. Dt. Fam.-Org. in Bayern, Der Geburtenrückgang in der BR Deutschland, 2.
[5] U. Lehr, Die Frau im Beruf (Frankfurt 1969) 63 ff., 342 f.
[6] Dazu F. Vilmar, Industrielle Arbeitswelt (Nürnberg 1974) 48 f.
[7] IFO-Inst. f. Wirtsch.-Forsch., Soziale Auswirkungen des techn. Fortschritts (Berlin 1962).
[8] H. Kern, M. Schumann, in: Sieben Berichte, Forsch.-Progr. d. RKW (Frankfurt 1970).
[9] G. Bihl, Von der Mitbestimmung zur Selbstbestimmung (München 1973).
[10] D. Devynck, Erwerbstätigkeit u. Berufskrankheiten (Arbeitsmedizin, Bd. 49) 21 ff.
[11] H. Verb. d. Gew. Ber.-Gen., Unfallstatistik für die Praxis (Bonn 1980) 24. [12] Ebd. 15.
[13] HVdBG, Übersicht über die Geschäfts- u. Rechn.-Ergebnisse d. Gew. BG im Jahr 1978 (Bonn 1978) 19.
[14] Arbeitsunfallstatistik, 54, 56.
[15] 6. Untersuchung zur Situation der dt. Jugend im Bundesgebiet, Bd. 3, 41.

*Raymund Schwager SJ*

# Orthodoxe und römisch-katholische Kirche

## Chancen der Einheit

Die ökumenischen Bemühungen zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche sind in eine neue Phase getreten. Am 30. November 1979 wurde eine gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und vom Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. veröffentlicht, in der es unter anderem heißt: „Bei der Suche nach der reinen Ehre Gottes durch Erfüllung seines Willens bekräftigen wir noch einmal unsere feste Entschlossenheit, alles uns Mögliche zu tun, um den Tag zu beschleunigen, an dem die volle Gemeinschaft zwischen der katholischen und orthodoxen Gemeinschaft wiederhergestellt ist und wir endlich gemeinsam die Eucharistie feiern können . . . Der in der Vorbereitungsphase erreichte Fortschritt erlaubt uns, den Beginn des theologischen Dialogs zu verkünden und die Liste der Mitglieder der damit beauftragten gemischten katholisch-orthodoxen Kommission zu veröffentlichen." [1]

Einen Tag später, am 1. Dezember 1979, wurde die Liste der Kommissionsmitglieder tatsächlich bekanntgegeben. Damit war der theologische Dialog offiziell eröffnet. Wie er sich in Zukunft entwickeln wird, hängt zu einem beachtlichen Teil von der Einschätzung des gegenwärtigen Zustands zwischen den „Schwesterkirchen" ab. Ein Mitglied der neuernannten Kommission, der französische Oratorianer *Louis Bouyer* (Konvertit aus der lutherischen Kirche), hat dazu bereits 1970 in seinem Werk „L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de Dieu" [2] entscheidende theologische Überlegungen veröffentlicht, die hier kurz vorgestellt werden sollen. Dazu ist allerdings ein kurzer Blick auf die gesamte Ekklesiologie von Bouyer nötig.

### Die Kirche – Eucharistiegemeinschaft der Ortskirchen

Die Kirche ist das Volk Gottes und die Versammlung der Gläubigen. Als solche ist sie in erster Linie nicht eine internationale Organisation, „die überall Filialen ihrer selbst errichten müßte und zu diesem Behuf ein zentripetales Netz systematischer Evangelisierung herstellte" (II, 122). Sie verwirklicht sich in ursprünglicher Weise vielmehr dort, wo Menschen im Gedenken an die Heilstaten Christi sich tatsächlich versammeln und brüderlich zusammenleben. Die Kirche wurde

nicht als internationale Organisation gegründet, sie wird vielmehr durch die Eucharistiegemeinschaft von den Ortskirchen her aufgebaut[3].

Die „Mutter aller Kirchen" war deshalb die erste Ortskirche in Jerusalem, die durch die Apostel (und die übrigen Jünger Jesu) in der Kraft des Heiligen Geistes ins Leben gerufen wurde, die sich regelmäßig zur eucharistischen Feier versammelte und die durch das Band brüderlicher Liebe zusammengehalten wurde. Dieser Ansatz ging trotz großer geschichtlicher Veränderungen nicht verloren: „Wenn die erste Kirche von Jerusalem bei den Ereignissen des Jahres 70 verschwand und die römische ihr in ihrer Funktion als ‚Mutter und Haupt aller Kirchen des Erdkreises' nachfolgte, so wurde diese Bezeichnung von ihr selbst nie auf die vatikanischen Büros angewendet, sondern auf die Laterankirche, wo die Päpste Jahrhunderte lang einer glaubenden Versammlung das Evangelium verkündet, getauft, gebetet und der Eucharistiefeier vorgestanden haben" (II, 123).

Die Kirche als Versammlung ist Communio, Gemeinschaft der Lehre, des Brotbrechens und des Gebets. Sie realisiert sich in einer Gemeinschaft der tätigen Liebe, „wobei die innerlichste Teilgabe sich in den Realismus gemeinsamen äußerlichen Lebens übersetzt" (II, 123).

Die Einheit besteht zunächst in der Ortskirche (und sollte dort in wachsendem Maß lebendig werden). Dazu gehört jedoch ebenso die Einheit der vielen Ortskirchen. Diese Ganzheit nimmt aber nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften „nie den Charakter einer übergeordneten Organisation an" (II, 123). Sie entfaltet sich vielmehr von der konkreten Mutterkirche her. Die *vielen* Versammlungen sind letztlich nur *eine* Versammlung. Für diese Sicht der Kirche ist das Eucharistieverständnis ausschlaggebend. Der Leib Christi, der die Kirche ist, erhält seine Realität und Einheit durch die Einigung mit jenem Leib, der uns am Kreuz mit Gott versöhnt hat. Durch die Auferweckung und Erhöhung wurde der historische Leib Jesu zu einem „lebenspendenden Pneuma", und als solcher umfaßt, nährt und eint er alle Gläubigen. Die Aussage, die Kirche sei der Leib Christi, erhält ihren Realismus aus der Tatsache, daß alle Gläubigen in der Eucharistie den einen Leib empfangen. Da dieser aber als pneumatischer Leib zugleich alle Gläubigen umfaßt, konnte Augustinus sogar sagen, die Kommunizierenden würden sich selber empfangen: „Wenn ihr kommunizieren werdet, wird man euch sagen: ‚Der Leib Christi', und ihr werdet ‚Amen' antworten. Aber ihr müßt selber der Leib Christi sein. So werdet ihr das Mysterium eurer selbst empfangen" (II, 144)[4].

Durch die Kommunion am pneumatischen Leib des Herrn, der nicht nur der erhöhte Christus ist, sondern alle mit ihm geeinten Glieder umfaßt, steht jede Ortskirche in einer wahren Verbindung und Einheit mit allen Gläubigen und allen anderen Ortskirchen: „Somit ist die örtliche, die Eucharistie feiernde Kirche, in der das gemeinsame eucharistische Leben der Liebe seine Grundlage hat, weit mehr als die sichtbare Gemeinschaft der leiblich Anwesenden: sie ist die Epipha-

nie einer universalen, einen und einzigen Kirche, die keine leblose Abstraktion, keine unpersönliche Organisation, sondern eine voll lebendige und wirksame, freilich nur dem Glauben zugängliche Kommunion ist, unter allen, die hier und allerorts ‚in Christo Jesu' leben" (II, 145).

Im Unterschied zur römischen Ekklesiologie, die die Einheit der gesamten Kirche vorwiegend durch rechtliche Kategorien zu fassen versuchte, betont Bouyer in Übereinstimmung mit der Schrift und den Kirchenvätern die pneumatische und sakramentale Dimension der Kirche. Diese nur dem Glauben zugängliche Einheit steht allerdings nicht im Gegensatz zur äußeren Einheit. Sie braucht diese als ihre sichtbare Darstellung und Verwirklichung und findet sie im Kollegium der Bischöfe, als den Nachfolgern der Apostel, mit ihrem hervorragenden Glied, dem römischen Bischof.

Bouyer sieht die Funktion des Papstes darin, für die Einheit des Episkopats und damit für die Einheit der gesamten Kirche in besonderer Weise verantwortlich zu sein: „Weder ist der spätere Papst ein zweiter ‚Petrus' noch der spätere Bischof ein zweiter ‚Apostel'. Man hat vielmehr nur einzusehen, daß die Sorge um die Einheit, für die Christus seinem Apostel eine besondere Funktion und Fähigkeit verliehen hatte, es wahrscheinlich macht, daß auch ein Bischof unter den anderen, mutatis mutandis, eine analoge Verantwortung wird tragen müssen" (II, 230).

Dem Papst kommt demnach die besondere Aufgabe zu, darüber zu wachen, daß die grundlegende Einheit der Kirche, die pneumatischer und sakramentaler Art ist, in der Eintracht des Bischofskollegiums ihren konkreten Ausdruck findet und von daher weiter gefördert wird. Was aber ist zu denken, wenn tatsächlich genau das Gegenteil eintritt, wenn das Amt der Einheit zu einem Hauptanlaß der Spaltung wird, wenn es das Gegenteil von dem bewirkt, was es erreichen soll? Bouyer stellt sich ehrlich dieser Frage und spricht diesbezüglich vom „ersten und vielleicht größten Skandal für den Glauben": „Auf den ersten Blick scheint es heute zwei Kirchen zu geben, die katholische, deren unterscheidendes Zeichen die Communio mit dem Nachfolger Petri ist, und die orthodoxe, die dieser Communio entbehrt oder zu entbehren scheint. Aber beide fordern, ebenso exklusiv, die Identität mit der Una Sancta Catholica für sich ein, und beide bekennen sich zum gleichen Credo. Es scheint, daß nur eine von beiden recht haben kann, nicht beide zugleich. Und ihre anscheinende Unfähigkeit, sich nach so vielen Jahrhunderten zu versöhnen, legt sogar den Gedanken nahe, beide befänden sich im Irrtum, und die Una Sancta Catholica sei einfach vom Erdboden verschwunden" (II, 371).

## Fundamentale Einheit zwischen Ostkirche und Westkirche?

Die großen traditionellen Kriterien für die eine und wahre Kirche sind: Anerkennung der Hl. Schrift, des Credos, der Sakramente, des Amts, der Tradition, der apostolischen Sukzession. In all diesen Punkten treffen sich die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche fast vollständig. Trotzdem erheben beide Seiten auf exklusive Weise den Anspruch, die volle Wahrheit zu besitzen. Gegen die römische Definition der päpstlichen Souveränität und Unfehlbarkeit mit ihrem Anathema steht ein Anspruch, wie er sich etwa im „Sendschreiben der Bischofssynode der Orthodoxen Kirche in Amerika über christliche Einheit und Ökumenismus" findet:

„Liebe Brüder und Schwestern, es ist unsere Pflicht als Bischöfe der Kirche und Wächter des apostolischen Glaubens zu bekennen, daß die Orthodoxe Kirche die eine Kirche Christi ist. Wir legen dies Bekenntnis ab, weil es unsere Überzeugung ist, daß von der Zeit unseres Herrn Jesus Christus und seiner Apostel an die Orthodoxe Kirche keine falschen Lehren und keine falschen Lebensideale angenommen hat, abgesehen von korporativen und persönlichen Schwächen der Glieder der Kirche . . . Die Orthodoxe Kirche ist die eine, unteilbare Kirche Christi. Nicht auf Grund der Werke von Menschen, sondern auf Grund der Gnade Gottes, die ihren Ausdruck gefunden hat im Blut der Märtyrer und im Zeugnis der Heiligen, hat die Orthodoxe Kirche bis zum heutigen Tage ihre gottgegebene Sendung bewahrt, für die Welt die Kirche zu sein, ‚welche da ist sein Leib, nämlich die Fülle Des, Der alles in allen erfüllt' (Eph 1,23). Es kann nur eine Kirche geben, weil Christus nur eine gegründet hat. In diese eine Kirche müssen alle eintreten, um in vollkommener Gemeinschaft mit Gott, miteinander und mit allem Geschaffenen zu leben." [5]

Bei solcher gegenseitiger Exklusivität der Nachfolger der Apostel droht sich, wie Bouyer mit Recht sagt, der Gedanke einzuschleichen, *beide Seiten* seien – ob ihrer Selbstgerechtigkeit und Verhärtung – im Irrtum, und die Una Sancta Catholica sei vom Erdboden verschwunden. Womit kann dieser drohende Gedanke überwunden werden, der die ganze östliche und westliche (römische) Ekklesiologie ruinieren würde? Bouyer urteilt: „Dem kann wohl nur eine einzige Antwort entgegengehalten werden: daß die orthodoxe und die katholische Kirche, trotz beiderseitiger heftiger Versuchung zur Trennung, trotz allem gegenteiligen Anschein faktisch und rechtlich eine einzige Kirche bleiben" (II, 371).

Durch eine Reihe kirchengeschichtlicher Hinweise und systematischer Überlegungen sucht Bouyer diese These zu erhärten. Danach ist jene Einheit der Kirche, die im Credo bekannt wird, auf einer Ebene anzusetzen, die durch den herrschenden Streit nicht voll getroffen wird. Damit ist keine Flucht ins Unsichtbare gemeint. Die Einheit zeigt sich auch im Sichtbaren durch die gegenseitige Anerkennung des Credos, der Eucharistie und des Amts [6]. Gegen Bouyer ist allerdings festzuhalten, daß man wohl kaum von einer rechtlichen Einheit sprechen kann, weil die orthodoxen Kirchen gerade das römische Recht ausdrücklich ablehnen. Die Einheit ist nur gegeben auf sakramentaler Ebene. Zwar sollten Recht und Sakrament nie in einen Gegensatz zueinander treten. Die Geschichte der Kirchen

zeigt uns, daß dies leider trotzdem geschehen ist und daß dieser Gegensatz, obwohl er gerade dem römischen Sakramentsverständnis zuwiderläuft, de facto dennoch weiterdauert.

Die These, daß die fundamentale, sakramentale Einheit zwischen Ost und West nie gebrochen wurde, kann gestützt werden durch eine Aussage der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, das im Blick auf nichtkatholische christliche Gemeinschaften von „Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften" (Lumen gentium Nr. 15) spricht. Nach dem übereinstimmenden Urteil der Kommentatoren sind mit dem Wort „Kirchen" die orthodoxen Kirchen gemeint. Nimmt man diese Aussage ernst, bleibt nur die Folgerung: entweder gibt es auch theologisch gesehen mehrere getrennte Kirchen oder diese Kirchen sind im wahren Sinn Teilkirchen der Una Sancta Catholica. Da die erste Alternative sowohl aus römisch-katholischer wie aus orthodoxer Sicht völlig unhaltbar ist, bleibt nur die zweite Möglichkeit.

Diese Annahme wird übrigens auch durch eine Formulierung nahegelegt, die Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache nach der Liturgiefeier zu Ehren des hl. Apostels Andreas im Phanar am 30. November 1979 gebraucht hat: „Der theologische Dialog, der jetzt beginnt, hat die Aufgabe, die Mißverständnisse und Disharmonien, die noch zwischen uns – wenn nicht auf der Ebene des Glaubens, so doch auf der der theologischen Formulierungen – bestehen, auszuräumen."[7] Wenn die Mißverständnisse und Disharmonie nicht zum Bereich des Glaubens, sondern zu den theologischen Formulierungen gehören, können sie die fundamentale Einheit der Kirche nicht zerstören.

## Neuinterpretation des Ersten Vatikanums

Darf man folglich von der These der ungebrochenen Einheit der Una Sancta Catholica (Ost und West)[8] ausgehen, ergeben sich notwendigerweise Folgerungen für das Verständnis des Ersten Vatikanischen Konzils. Die Texte über die päpstliche Souveränität und Unfehlbarkeit müssen durch eine klare Scheidung zwischen dem dogmatischen und kirchenrechtlichen Aspekt neu gedeutet werden.

Eine derartige Neuinterpretation drängt sich übrigens auch von der Geschichte der westlichen Teilkirche her auf. Es gab nämlich Situationen, in denen das Papsttum nicht nur Anlaß zum Streit war, sondern sich auch als unfähig erwiesen hat – am deutlichsten beim großen Schisma –, die Spaltung selber zu überwinden. Die Einheit der Westkirche konnte mehrfach nur durch die Intervention des Gesamtepiskopats und politischer Instanzen (als Vertreter der Laien) gelöst werden. Das Papsttum bedurfte und bedarf des Gesamtepiskopats und des ganzen Volkes Gottes, damit es immer wieder zu seiner Funktion befähigt wird. Desgleichen zeigt die Geschichte, daß der römische Bischofssitz oft durch

Simonie oder durch brutale Gewalt von unwürdigen Personen „erobert" wurde. Manche dieser Eindringlinge wurden wieder vertrieben, andere setzten sich durch. Von den Erfolgreichen schalteten einige sogar rechtmäßige Amtsinhaber aus und wurden dennoch selber als rechtmäßig anerkannt.

Die Frage nach der Legitimität der römischen Bischöfe kann deshalb unmöglich von rein kanonischen Kriterien her beurteilt werden. Man ist zur Annahme gezwungen, daß die Reihe der rechtmäßigen Päpste entweder längst abgebrochen ist oder daß für die Frage der Legitimität – jenseits aller kanonischen Kriterien – letztlich nur die tatsächliche Anerkennung durch die Gesamtkirche und im besonderen durch den Episkopat ausschlaggebend ist. Trifft das zweite zu, dann ist der Papst in all seinem Tun mindestens insofern vom Konsens der Gesamtkirche abhängig, als nur von ihr her seine Legitimität feststeht. Über diese fundamentale Problematik ist das Erste Vatikanische Konzil aber mit Stillschweigen hinweggegangen.

Bouyer wirft die Problematik der rein römischen Konzilien noch von einer anderen Seite her auf. Er fragt nach dem ökumenischen Charakter dieser Konzilien. Wenn nämlich die Una Sancta weder mit der westlichen noch mit der östlichen Kirche identifiziert werden kann, sondern beide „Schwesterkirchen" umfaßt, dann sind die Konzilien, an denen nur der römisch-katholische Episkopat beteiligt war, nicht im vollen Sinne ökumenisch. Entsprechend müssen sie dann auch bewertet werden: „Daraus folgt nicht, daß die dogmatischen Entscheidungen der der Trennung nachfolgenden Konzilien nicht von sehr hoher Autorität seien. Die Kirche hat ja immer angenommen, daß auch Teilkonzilien in bestimmten Fällen die mens Ecclesiae auf endgültige Art ausdrücken können. Dies muß bis zu einem gewissen Grad von allen Konzilien gelten, die der Papst einberuft und die er, wenn eine ansehnliche Anzahl Bischöfe anwesend waren, nachträglich bestätigt. Aber auch wenn ihre Entscheide als unfehlbar und insofern als unumstößlich gelten können, kann doch die Tatsache, daß diese in Abwesenheit eines beträchtlichen Teils des Episkopats getroffen wurden, der eine ehrwürdige theologische Tradition repräsentiert hätte, spätere Ergänzungen zulassen, die bei einem ökumenischen Konzil im alten und wahrhaft umfassenden Sinn nicht nötig gewesen wären" (II, 414).

Die römisch-katholische Kirche hat demnach ihre Entscheidungen nicht aufzugeben, wohl aber muß sie diese nochmals zur Diskussion stellen, damit Formulierungen gefunden werden können, die für beide Seiten annehmbar sind.

Gibt es aber eine Chance, daß man sich bezüglich des römischen Primats einigen kann? Der Ökumenische Patriarch Dimitrios hat anläßlich des Besuchs von Kardinal Willebrands im Phanar am 30. November 1973 erklärt: „Um klar, aufrichtig, ehrlich einander und der ganzen Welt gegenüber zu sein, sollen wir wiederholen und betonen, daß kein Bischof der christlichen Kirche ein von Gott oder von den Menschen gegebenes universales Privileg über die Eine, Heilige,

Katholische und Apostolische Kirche Christi hat. Wir alle, sei es in Rom, in dieser oder irgendeiner anderen Stadt, ... sind einfach und allein Ko-Bischöfe unter dem einen höchsten Hohenpriester, dem Haupt der Kirche, unserem Herrn Jesus Christus – nach der seit jeher bestehenden und kirchlich anerkannten hierarchischen Ordnung." [9]

Wenn der Osten sagt, nach anerkannter und seit jeher bestehender kirchlicher Ordnung könne es nur Ko-Bischöfe geben und wenn demgegenüber Rom erklärt, der Papst habe „die volle und oberste Gewalt der Rechtsbefugnis über die ganze Kirche" (DS 3064), ist dann ein Konsens überhaupt denkbar?

Um dieses schwierige Problem einer Lösung näher zu führen, muß man meiner Ansicht nach von der Frage der Konzilien ausgehen. Gerade die orthodoxen Kirchen haben immer betont, daß die großen ökumenischen Versammlungen ein entscheidender Ausdruck der Einheit der Kirche sind. Die Geschichte zeigt nun aber eindeutig, daß große Konzilien nie funktioniert haben, außer sie wurden vom Kaiser oder vom Papst einberufen und lebensfähig erhalten. Da es heute keinen christlichen Kaiser mehr gibt, muß man folglich dem Papst über den „Primat der Liebe" hinaus mindestens so viele rechtliche Vollmachten zuerkennen, daß er Konzilien einberufen und lebensfähig erhalten kann. Andernfalls droht das Bekenntnis zur Konziliarität der Kirche ein bloßes Lippenbekenntnis zu bleiben.

Diese Argumentation wird von orthodoxen Theologen vorläufig allerdings abgelehnt. So meint etwa Anastasios Kallis, ein Konzil könne „nur als ein pneumatisches Ereignis den bereits gegebenen Konsens definieren und feierlich verkünden", und man dürfe nicht eine Instanz fordern, die „gleich einem Deus ex machina" [10] die anstehenden Probleme löse. Ist diese Argumentation aber stichhaltig? Die orthodoxen Kirchen erklären doch ausdrücklich, daß es auf der Ebene der Ortskirche (der Pfarrei, der Diözese und des Patriarchats) nach dem Willen Christi ein Amt gibt, das für die Einheit und für die Lösung der anstehenden Probleme hauptverantwortlich ist. Wieso soll aber das, was auf den niederen Ebenen selbstverständlich angenommen wird, auf der Ebene der Gesamtkirche plötzlich undenkbar und dem Willen Christi widersprechend sein? Liegt hier nicht eine theologische Inkonsequenz vor?

Vor allem aber ist zu bedenken, daß die orthodoxen Kirchen dem oströmischen Kaiser – solange es ihn gab – selbstverständlich die Vollmacht zuerkannt haben, Konzilien einzuberufen und lebensfähig zu erhalten. Kann aber das, was dem Kaiser zuerkannt wurde, nicht in analoger Weise auch dem Papst zugestanden werden? Dazu wäre doch – wie mir scheint – kein Abweichen von der grundlegenden Tradition der orthodoxen Kirche nötig. Die Annahme, Konzilien hätten nur „einen bereits gegebenen Konsens" zu definieren, erweist sich zudem angesichts der sehr turbulenten Geschichte der ersten ökumenischen Konzilien als unhaltbar.

Ein Entgegenkommen der orthodoxen Kirchen ist allerdings nur denkbar, wenn auch Rom deutlicher macht, daß es die Eigenverantwortung der Ortskirchen voll respektiert. Dazu gibt es meiner Ansicht nach kein dogmatisches Hindernis. Das Erste Vatikanische Konzil hat nämlich einschränkend erklärt, daß der Papst nur unfehlbar ist, wenn er „ex cathedra" spricht, das heißt, wenn er seines Amts als Hirt und Lehrer aller Christen waltet. Als „doctor privatus" ist er fehlbar wie jeder andere Christ, nur als „persona publica" kommt ihm ein besonderes Privileg zu. Ob der Papst aber als Privatmann oder ex cathedra spricht, hängt nicht einfach von seinem augenblicklichen Gutdünken ab. Bevor er in Glaubens- und Sittenfragen endgültig entscheidet, obliegt ihm vielmehr die schwere moralische Pflicht, mit allen angebrachten Mitteln zu überprüfen, ob die beabsichtigte Äußerung tatsächlich dem Glauben der gesamten Kirche entspricht oder ob sie nur seine Privatmeinung oder die Ansicht einer theologischen Schule wiedergibt. Wenn der Papst nun bindend erklären würde, daß in Zukunft die nötige Prüfung vor einer definitiven Entscheidung immer in Form eines Konzils durchgeführt wird, würde er damit in keiner Weise gegen das Erste Vatikanische Konzil verstoßen, sondern nur ein dort einschlußweise gegebenes Element ausdrücklich machen und näher präzisieren. Durch eine derartige Erklärung käme Rom aber den orthodoxen Kirchen in einem Punkt, der für sie sehr wichtig ist, in entscheidender Weise entgegen.

Daneben gäbe es noch andere Fragen, wo Rom deutlicher machen müßte, daß es die Eigenverantwortung der Ortskirchen voll ernst nimmt. Besonders wichtig dürfte das Problem der Bischofsernennungen sein. Doch hier gibt es am allerwenigsten dogmatische Schwierigkeiten. Wenn die Päpste bis in neueste Zeit hinein selbst Staatsmännern (vgl. Franco) das Recht zu Bischofsernennungen (unter Approbation Roms) zuerkennen konnten, dann muß es um so leichter möglich sein, das gleiche Recht als dauernde Vollmacht auch den Ortskirchen zuzugestehen. In ähnlicher Weise ließen sich andere Fragen gemäß dem bekannten Subsidiaritätsprinzip lösen[11].

Von unseren Überlegungen her drängt sich folglich auf, daß es keine fundamentalen theologischen Schwierigkeiten gibt, auch bezüglich des päpstlichen Primats zu einem Konsens zwischen Ost und West zu kommen. Keine der beiden „Schwesterkirchen" müßte einen wesentlichen Punkt ihrer Tradition aufgeben. Eine Umkehr und Buße wäre nur im praktischen Verhalten erfordert. Trotzdem ist es fraglich, ob die Einigung in absehbarer Zeit zustande kommen wird. Kirchliche Verhaltensweisen sind sehr stark durch Tradition bestimmt, und ein Abrücken davon kostet viel. Hier muß sich deshalb in aller Schärfe zeigen, ob den Kirchen ihre liebgewordenen Gewohnheiten oder der Wille Christi, der die Einheit verlangt, wichtiger sind.

Solange Episkopat gegen Episkopat steht, erweckt das kirchliche Amt in den Augen vieler Gläubigen einen sehr zweideutigen Eindruck. Es ruft die Christen

auf, sich von sündigen Gewohnheiten abzuwenden und bleibt doch selber darin verstrickt. Noch fragwürdiger wirkt das Amt aber nach außen. Gemäß dem Willen Christi soll die Welt durch die Einheit der Jünger zum Glauben kommen, daß er vom himmlischen Vater gesandt wurde (vgl. Joh 17,21). Sind nun aber gerade jene, die den Anspruch erheben, in besonderer Weise für die Einheit unter den Jüngern Jesu verantwortlich zu sein, selber hartnäckig uneins, dann unterlassen sie es, den Glauben der Menschen zu fördern, ja sie errichten sogar noch ein schweres Hindernis. So wird die Frage noch drängender, ob der Wille Christi die Schwesterkirchen tatsächlich zur Umkehr zu bewegen vermag oder ob sie weiterhin in ihren liebgewordenen, sündigen Gewohnheiten verharren wollen.

## ANMERKUNGEN

[1] L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 7. 12. 1979, S. 1.

[2] L. Bouyer, Die Kirche, 2 Bde. (Einsiedeln 1977); zitiert mit Band- und Seitenzahl.

[3] A. Kallis, Orthodoxie. Was ist das? (Mainz 1979).

[4] Augustinus, Sermo 272 (PL 38, 1246).

[5] Zit. in: K. C. Felmy, Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht, in: EvTh 37 (1977) 462.

[6] Papst Paul VI.: „Was wäre das für eine Erneuerung, die unseren Glauben nicht antreiben würde zu der engen geheimnisvollen Gemeinschaft, die zwischen uns bewirkt wird durch den gleichen Gehorsam, worin wir dem Evangelium Christi folgen, durch die gleichen Sakramente, vor allem durch die gleiche Taufe und das gleiche Priestertum, durch die Feier derselben Eucharistie, des einen Opfers Christi, durch das gleiche Bischofsamt, das uns von den Aposteln weitergegeben wurde, um das Volk Gottes zu leiten, zum Herrn zu führen und ihm Gottes Wort zu verkünden" (Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976, hrsg. v. Pro Oriente, Innsbruck 1978, 127).

[7] Anm. 1, S. 2 (vgl. „Unitatis Redintegratio", Nr. 15–17).

[8] Die Frage nach dem Verhältnis zu den kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, stellt sich theologisch anders, weil es hier zu einem Bruch auf der Ebene der Sakramente (Eucharistie, Amt) gekommen ist.

[9] Zit. in: D. Papandreou, Das Papsttum im Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, in: Una Sancta 34 (1979) 41.

[10] Siehe Anm. 3, 84 f.

[11] Vgl. dazu: K. Rahner, Offene Fragen in der Lehre vom päpstlichen Primat, in: Una Sancta 34 (1979) 44–47.

# UMSCHAU

## Auf der Suche nach dem Grundmythos

Nach der kritischen Destruktion des Mythos durch die Theologie – für viele Tendenzen in dieser Richtung sei hier nur auf das Werk R. Bultmanns verwiesen –, die von der Philosophie ausgegangen ist, läßt sich gegenwärtig in der Philosophie so etwas wie eine Rehabilitierung des Mythos feststellen; sie scheint ihrerseits mit der Revision der Mythenrezeption durch die Gegenwartstheologie zu korrespondieren.

Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Mythos war lange geprägt vom Schema der steten Entwicklung vom Mythos zum Logos, das noch verstärkt wurde durch die idealtypische Rekonstruktion des abendländischen Rationalisierungsprozesses durch Max Weber; ihr lag die Annahme „fortschreitender Entzauberung der Welt durch Wissenschaft" zugrunde. Diesem Paradigma entsprechend konnte die Idee des Fortschritts mit dem konsequenten und erfolgreichen Zurückdrängen des Mythos zusammengesehen werden. Unausgesprochen leitete diese Einschätzung des Mythos die Entmythologisierungsdiskussion in der Theologie der fünfziger und frühen sechziger Jahre. In gleicher Weise bestimmte sie auch die Reaktionen der Gegner einer entmythologisierten Theologie. Beide charakterisierte die „Berührungsangst" vor dem Mythos: galt dies auf seiten der Befürworter der Entmythologisierung für einzelne Glaubensaussagen, die als durchweg vom Mythos geprägt zu verwerfen waren bzw. purgiert werden mußten, damit sie dem neuzeitlich-wissenschaftlichen Selbst- und Weltverständnis nicht mehr anstößig erschienen, so galt Gleiches den Gegnern der Entmythologisierung bereits im Blick auf die Methode derartiger Theologie, die gerade deshalb verdächtig schien, weil in ihr schon „rein formal" Mythos und Theologie als verwandte Größen behandelt wurden.

An die Stelle dieses Verdikts über den Mythos tritt in jüngster Zeit eine eigentümliche Wertschätzung, durchaus verschieden von den Mythenforschungen des Strukturalismus, die ja weniger im Dienst einer Rehabilitierung des Mythischen als vielmehr im Dienst einer Rechtfertigung der Diskursivität, selbst durch die Welt des Mythos hindurch, standen. Charakteristisch für diese erneute Wertschätzung ist die umfangreiche Arbeit Hans Blumenbergs[1], die in diesem Zusammenhang näher vorgestellt werden soll. Angemerkt sei noch, daß der Widerspruch derartiger Mythenrezeptionen zu den Rekonstruktionen des abendländischen Rationalisierungsprozesses im Bannkreis Max Webers sich keineswegs auflösen läßt in einer eher fragwürdigen Hinwendung zu den Irrationalismen sogenannter Mythen des 20. Jahrhunderts.

Dabei ist der Ausgangspunkt Blumenbergs der Fragestellung, die bei Max Weber begegnet, durchaus verwandt. Beide rekurrieren auf die Unmöglichkeit von Erklärungsmodellen, die wissenschaftlich vertretbar auf die Gesamtheit der Erscheinungen angewandt werden könnten (die Unmöglichkeit sogenannter „Weltformeln"). Erst recht gilt dies beiden für die Philosophie als die Reflexion über Wissenschaft. Webers Konsequenz aus der Unmöglichkeit totalitätsbezogener Deutungen war die Hinwendung zur „idealtypischen Rekonstruktion", in einem die Verabschiedung von kausalen und teleologischen Interpretationskategorien. Das Ergebnis ist hier die Absage an jedwede Sinnerwartung in bezug auf wissenschaftliche Forschungen.

Blumenberg macht nun umgekehrt dieses Resultat zur Legitimationsgrundlage einer erneuten Hinwendung zum Mythos. Dessen Aktualität sei grundgelegt in der strikten Dichotomie von wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Weltdeutung: „Der Verzicht auf Totalität zugunsten von Wissenschaft ist so endgültig wie der auf Wahrheit von der Art, die man sich glaubte einmal von ihr verspre-

chen zu können, wie der auf bestimmte Warum-Fragen, wie schließlich der auf Anschaulichkeit" (193 f.). Der in der ständigen Erweiterung des Wissens notwendig gewordene Verzicht auf Totalität zwingt die Menschen, Zuflucht zu nehmen zu Surrogaten, die nicht etwa beliebig sind, sondern in bestimmter Form auf den Mangel an Totalität reagieren.

Wie für diesen Mangel nicht eine bestimmte Wissenschaft verantwortlich gemacht wird (etwa die Philosophie, die hier das Medium der Erörterungen bildet), so kann es auch nicht um bestimmte (beliebige) Mythen gehen – etwa um die verschiedenartigsten Alltagsmythen, an denen der Charakter des Surrogats noch am ehesten deutlich würde; es geht vielmehr um einen allen (abgeleiteten) Mythen zugrunde liegenden generellen Mythos, den *Grundmythos*. Er müßte das garantieren, was „Wissenschaft" ihren „Gläubigen" zwar zu verheißen scheint, ihnen aber dann überlegen verweigert, nämlich *Totalität*. Entsprechend müßte dieser Mythos die narrativen Elemente einer gleichsam imaginären, der Wissenschaft unzugänglichen „Weltformel" enthalten, welche die unterschiedlichen Mythen dann entfalteten und so interpretierten, daß diese Formel übertragbar würde auf die unterschiedlichen Subjekte und ihre unterschiedlichen Lebenswelten.

Blumenberg verweist auf einen solchen Grundmythos, den Hans Jonas zuerst am Gerüst der gnostischen dualistischen Systeme festmachte; es wäre dies die Annahme eines „erschlossenen transzendentalen Geschichtsfaktors" (198). Auf ein weites Feld sogenannter „sinnvoller Deutungen" ist damit verwiesen; *mythisch* wäre entsprechend alles, was der These von der „Endlichkeit des Menschen", radikal zu Ende gedacht, widerspräche. Der Grundmythos (und die Erwartungen an ihn) bedarf deshalb einer Präzisierung und Einschränkung, die bei Blumenberg hier ein zentrales Problem aus seinen früheren Publikationen aufgreift und weiterführt: das Theodizeeproblem und seine unterschiedlichen Varianten, bei Blumenberg den von den spätmittelalterlichen Nominalisten übernommenen und nicht gelösten Widerspruch zwischen „potentia Dei absoluta" und „kontingenter" Welt: „Je intimer der Zweck im Gotteswesen eingeschnitten ist, um so höher der Wert bei der Ponderation der Mittel, ihn zu erreichen. Die Gleichung der Remythisierung läßt den Menschen in dem Maß gewinnen, in dem der Gott verliert, um durch den Menschen erst und mit ihm zu gewinnen. Die Welt und der Mensch sind die Umständlichkeit schlechthin im Verfahren Gottes mit sich selbst" (238).

Diesem generalisierenden Schema kann Blumenberg sodann die unterschiedlichen (und vielfach konträren) Bemühungen der Geschichte der Philosophie und der Theologie, zu konsistenten Interpretationsrastern zu gelangen, mühelos zuordnen. Das Schema scheint weit genug, so gegensätzliche Bewegungen wie die Gnosis, die mittelalterliche Scholastik und die neuzeitliche Geschichtsphilosophie auf den Generalnenner zu bringen, sie folgten ausschließlich der Intention, die Umwege der Gottheit bei der Realisierung ihres Heilsplans zu rechtfertigen. Größen wie „Gottheit", „Umweg" und „Heilsplan" sind dabei vielfältiger „Umbesetzungen" fähig, gleichgültig, ob es darum geht, die Güte Gottes gegen das Negative und Dysteleologische zu verteidigen (die sog. „klassische Theodizee") oder Theoreme vom möglichen bzw. notwendigen Verlauf der Geschichte mit der tatsächlichen Geschichte in Übereinstimmung zu bringen – all diese Versuche, ihrerseits differenziert in sehr verschiedenartige Systeme und Lösungsangebote, zehren von der Annahme eines Subjekts der Geschichte, die entweder als Heilsgeschichte oder als an der Idee eines Fortschritts bzw. eines Verfalls säkularer Geschichte orientierter Prozeß thematisiert wird.

Beide Nuancierungen „nichtwissenschaftlicher" totalitätsstiftender Weltdeutung verweisen – im Paradigma der Interpretation Blumenbergs – auf den erwähnten möglichen Grundmythos. Auf diesen Zusammenhang aufmerksam zu machen ist jedoch nur ein vordergründiges, nicht aber das eigentliche Anliegen Blumenbergs. Die Möglichkeit, um die es ihm geht, ist diejenige dessen, dem keines der beiden möglichen Denkschemata bleibt und dennoch Fragen stellt, welche die Wissenschaft nicht zu beantworten vermag. Angesprochen

ist also das nachneuzeitliche Welt- und Selbstverständnis des Menschen, vorwiegend der westlichen entwickelteren Industriegesellschaften, der sich von Religion im weitesten Sinn ebenso emanzipiert wähnt wie von säkularisierten Heilslehren marxistischer oder nichtmarxistischer Provenienz.

Das Vorhaben, diese These zu untermauern und an ein bestimmtes Referenzsubjekt zu binden, führt Blumenberg auf weite Strecken in die Nähe zu den Rezeptionen des antiken Mythos des Prometheus durch *Goethe*. In unserem Zusammenhang können nur die wichtigsten Ergebnisse dieser Beschäftigung berücksichtigt werden. Gleichzeitig können sie als Veranschaulichung des Grundmythos am konkreten lebensgeschichtlichen Entwurf (nämlich Goethes) und als Beispiel für jene „Arbeit am Mythos" gewertet werden, die Blumenberg der Hinwendung zu angeblich überwundenen Totalitätskonzepten (der Religion bzw. der Geschichtsphilosophie) als Alternative gegenüberstellt.

Durch eine biographische Episode wird auf die Grundstruktur des Verhältnisses Goethes zum Mythos aufmerksam gemacht. Anläßlich des Todes des Sohnes von Zelter (1827) tröstet Goethe den Freund mit dem Hinweis auf eine „Unsterblichkeit", die begrifflich zwar nicht expliziert werden könne, an der – wie unbegrifflich auch immer – festzuhalten das endliche Leben erst erträglich machte. Erst vom Gedanken an die Unsterblichkeit her erfährt die fragile endliche Existenz ihre Dignität. Goethe begibt sich mit dieser „kontrafaktischen Unterstellung" – so Blumenberg – in das Dilemma, auf etwas zu beharren, das mittelbar zu machen kein Medium zur Verfügung steht. Auch der Brief an Zelter muß sich mit einem indirekten Hinweis begnügen. Mit dieser Unentschiedenheit wird für Blumenberg präzise ausgesprochen, „weshalb sich die Vernunft Bedürfnisse zugesteht, die sie selbst erweckt, ohne sie in ihrer regulären Disziplin erfüllen zu können, nicht nur sich den versagten Überfluß doch noch anzueignen, sondern um die Unvernunft nicht Macht übers Unbesetzte gewinnen zu lassen" (437). Das Nicht-Widervernünftige im Verhältnis zu dem, das die Vernunft zu erfüllen versagt, sieht Blumenberg durchgehalten in der lebenslangen Auseinandersetzung Goethes mit dem Prometheus-Mythos, der Folie der unentwegten Selbststilisierungen Goethes, die in den „ungeheuren Spruch" Goethes, auf den abschließend noch einzugehen ist, einmünden.

Wenn Blumenberg seine These auch mit einer ungeheuren Fülle von Material belegt und peinlich darauf bedacht scheint, das distanzierte Verhältnis Goethes zur christlichen Tradition (und seine nicht minder eigenwillige Transformation des antiken Mythos) wie zu den historischen Phänomenen seiner Zeit (das Verhältnis zu Napoleon, das zwischen Identifikation und Verachtung schwankt) herauszuhalten aus der bereits verworfenen Alternative zum Mythos (Dogma oder Geschichte), bleibt es doch fraglich, ob es wirklich gelingt, die Dichotomie von magischem und kritisch-geschichtlichem Bewußtsein zu überwinden. Blumenbergs Plädoyer für den Mythos, an Goethe exemplifiziert, könnte durchaus selber regressiv sein. Dort, wo es für den einzelnen wie für ganze Gesellschaften keine Möglichkeit gibt, Subjekt der eigenen Geschichte zu werden, läßt sich auch keine Art geschichtlichen Bewußtseins entwickeln. Das Subjekt ist dann auf Deutungen seines Welt- und Selbstverständnisses zurückverwiesen, die außerhalb seiner selbst liegen und als „Mythen" ihm eingelagert werden. Dies macht die Wahl Goethes zum Paradigma ebenso transparent wie die antigeschichtliche Attitüde Blumenbergs. In der Bewunderung für Goethe treibt er den Kult des einsamen, aus allen konkreten Bezügen sich herausreflektierenden Individuums, das am Ende seiner Überlegungen in der Tat auf den Mythos stößt, der im Gegensatz zu eher dogmatischen Sinnkonzeptionen zu stetem Weiterfragen und „Umbesetzen" einlädt.

Sichtbar wird diese Argumentationsfigur vor allem im Blick auf den Grundmythos, den Blumenberg im Anschluß an Goethe schließlich vorlegt. Die Komprimierung mythischen Weltverhaltens ist in der Konsequenz dieses Gedankens dann das Goethesche Diktum „Nihil contra deum nisi deus ipse", nach Blumenberg die Grundformel des Äquivalenzprinzips, wie

es allen Überlegungen Goethes zugrunde gelegen habe: „Wie man einen Gott nur erkennen kann, wenn man etwas Göttliches einzusetzen hat, kann man einem Gott auch nur widerstehen, wenn man selbst ein Gott ist. Ein Gott kann man aber nur sein, wenn Götter möglich sind, viele Götter" (592).

Der Protest gegen den einen Gott, der keine fremden Götter neben sich duldet, spricht zwar auch aus dem „ungeheuren Spruch", jedoch bloß als eine auch mögliche Lesart. Was ihn dagegen zur Grundformel des Mythos überhaupt macht, ist die Tatsache, daß er Ausdruck einer alternativen Ordnungsfunktion zu den Systemen Recht und Wissenschaft (und im christlichen Verständnis auch zur Religion) ausdrückt. Die frühen Mythen gingen auf in der Funktion, Ordnung in das Chaos, als das die Welt dem Menschen erschien, zu bringen; ähnliche Ordnungen stiften die Mythen des Alltags in der Strukturierung der alltäglichen Lebenswelt und ihrer Zusammenhänge. Der „ungeheure Spruch" ist im Verhältnis dazu „Grenzwert des Absoluten" (Mythos), weil er das „Urschema der Entängstigung des Menschen vor allen ihm unbegreiflichen Gewalten" repetiert, „sofern diese nur gegen den Menschen zu stehen scheinen und daher als auseinander abgeleitet gedacht werden müssen. Götter, indem es viele sind, haben ihre Zuständigkeiten untereinander, das System ihrer Stärken und Schwächen . . . Denn, und das ist eine Begründung für die Eifersucht des herrschenden Gottes, eingeschränkt wird ein Gott immer nur wiederum durch einen Gott" (597).

Der Gedanke liegt nahe, Blumenbergs Plädoyer für den Mythos unbesehen in eines für den Pantheismus zu verwandeln und diesen dann als Ausweg aus möglichen „Sinnkrisen" zu empfehlen; entgegen steht dem freilich der Hinweis auf das wenig exemplarische Leben Goethes, „keins eines möglichen Führers und Geleiters zur Sinnentdeckung oder Sinnerfindung des Daseins" (435). Goethes Leben scheint lediglich auf als eine mögliche Variante der „Arbeit am Mythos", einer Arbeit, die den Mythos nicht voreilig religiösen oder wissenschaftlichen Rationalisierungsprozessen geopfert habe. Zu einer solchen „Arbeit am Mythos" will Blumenberg animieren.

Was meint im einzelnen solche „Arbeit"? Was in der Sprache Goethes einen Gott gegen einen Gott setzen heißt, bedeutet für Blumenberg, sich der Antithese von Mythos und Logos zu verweigern. Blumenbergs Argument für die im Mythos angelegte Vielfalt der Variation bezieht seine Kraft aus dem Scheitern aller bisherigen Theodizeeversuche (und als solche sind letztlich auch die säkularen Interpretationen des Geschichtsprozesses zu deuten – bis hin zu den Evolutionstheorien der Gegenwart); Dogmatik wie politische Ökonomie haben entsprechend diesem Argumentationszusammenhang für die *Umständlichkeit* (Gottes mit der Welt, des geschichtlichen Subjekts bei der Vollendung seiner Freiheiten) keine plausible Erklärung finden können; vielmehr haben sie bestimmte Totalitätskonzepte dogmatisch festgeschrieben. Ihr Programm: „Nichts mehr soll spürbar sein von der formalen Freiheit zur Variation des Mythologems, von der Umgänglichkeit des Stoffes, die eine sich als frei und schöpferisch gebende Attitüde zulassen würde. Die Evidenz der spielraumlosen Dichte, wie sie das Felsgestein hat, wird erzeugt" (688).

Die Rezeption des Mythos, wie sie hier empfohlen wird, ist im Grund nichts anderes als das konsequente Eintreten für den freien, subjektiven Entwurf, der eine Strukturierung der unmittelbaren Lebenswelt jenseits der „spielraumlosen Dichte" geschlossener Systeme gewähren soll. Es wird sicher schwer sein, sich dem Impetus, der aus dieser Konzeption spricht, zu verweigern. Es dürfte jedoch noch schwieriger sein, Stoffwahl und Akzentsetzung Blumenbergs vorbehaltlos zu rezipieren. Die Frage nach den Möglichkeiten einer Philosophie muß erlaubt sein, die angesichts der Probleme der Gegenwart die „heile Welt des Anfangs" – wie kritisch und einfallsreich auch immer – erneut gegenwärtig zu setzen sich anschickt. *Carl-Friedrich Geyer*

[1] Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos. Frankfurt: Suhrkamp 1979. 700 S. Lw. 70,–.

# BESPRECHUNGEN

## Zeitgeschichte

Lowitsch, Bruno: *Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung.* Wiesbaden, Frankfurt: Steiner, Knecht 1980. 143 S. Kart. 38,–.

Nur wer die Jahre der Weimarer Republik bereits mit wachem politischem Bewußtsein miterlebt hat, kann sich eine Vorstellung davon machen, was damals die Rhein-Mainische Volkszeitung, kurz „RMV" genannt, im deutschen Katholizismus und für den deutschen Katholizismus bedeutet hat und welch schwerer Verlust es war, als sie nach zwei Jahren Naziherrschaft, während deren sie mühselig und gequält noch fortbestanden hatte, endgültig unterdrückt wurde. In einer Zeit, da die große Mehrheit der deutschen Katholiken einschließlich der kirchlichen Hierarchie einer Selbstsicherheit huldigte, die wir heute nicht mehr nachzuvollziehen vermögen, fand sich um die RMV ein „Kreis" junger Leute zusammen, die mit intellektueller, moralischer und finanzieller Rückendeckung durch Friedrich Dessauer das Wagnis unternahmen, ausgehend vom festen Boden ihres katholischen Glaubens über Dinge, die man nach damals herrschender Meinung nicht „hinterfragen" durfte, sich nicht nur im stillen Gedanken zu machen, sondern diese Dinge sogar öffentlicher Erörterung zu unterziehen. In dieses geistige Ringen um politische, soziale und nicht zuletzt theologische Fragen und die damit verbundenen Irrungen und Wirrungen eröffnet Lowitsch interessanten Einblick. Seine Darstellung und Wertung erscheint mir gut ausgewogen. Was ich auf Grund eigenen Miterlebens nachprüfen kann, finde ich ausnahmslos zutreffend wiedergegeben. Die Nutzbarmachung für heute drängt sich geradezu auf.

*O. v. Nell-Breuning SJ*

Neumark, Fritz: *Zuflucht am Bosporus.* Deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration 1933–1953. Frankfurt: Knecht 1980. 288 S. Lw. 34,–.

Von den deutschen Gelehrten, Politikern und Künstlern, die in der Hitler-Zeit, um ihr Leben zu retten oder einem unerträglichen Gewissensdruck zu entgehen, Deutschland verlassen mußten, haben viele in der Türkei ein Unterkommen gefunden. Nur wenige sind später wieder in die alte Heimat zurückgekehrt; ein noch Überlebender von ihnen ist der Verfasser, der am 20. Juli sein 80. Lebensjahr vollendet. Was er vorlegt, ist nicht eigentlich eine Biographie. Was das Buch interessant macht, sind nicht so sehr seine und seiner Gefährten Erlebnisse in der Türkei als vielmehr ihr Anteil an der von Kemal Pascha Atatürk eingeleiteten und im großen und ganzen erfolgreich durchgeführten Umwandlung und Erneuerung des Landes, das ihnen Gastfreundschaft gewährte; es ist bewundernswert, welch starken Einfluß diese kleine Gruppe hochqualifizierter akademischer Kräfte unmittelbar auf den Wissenschaftsbetrieb, mittelbar auf die Politik ihres Gastlandes auszuüben vermocht hat. Aber auch das macht den eigentlichen Wert des Buchs noch nicht aus; dieser besteht vielmehr in den Gedanken, die der Verfasser sich über die Dinge macht, die sich sowohl während seiner unfreiwilligen Abwesenheit als auch nach seiner Rückkehr in Deutschland abgespielt haben und noch abspielen. Darin verrät er von sich selbst, von seinem menschlichen und politischen Ethos unvergleichlich mehr als in dem, was er von seinen Erlebnissen erzählt. Diese sehr abgewogenen Gedanken eines Mannes, der weit über die Kreise seiner engeren Fachgenossen hinaus internationales Ansehen genießt, sind es, die das Buch wirklich lesenswert machen.

*O. v. Nell-Breuning SJ*

Brico, Rex: *Taizé.* Frère Roger und die Gemeinschaft. Freiburg: Herder 1979. 240 S., 40 Abb. Kart. 19,80.

Der kleine Ort in Burgund, die ökumeni-

sche Brüdergemeinde, das Konzil der Jugend und nicht zuletzt Prior R. Schutz – das sind die Themen, die die Seiten dieses Buchs füllen. Im Unterschied zu J. L. González-Balados Bändchen „Taizé – Frère Roger. Suche nach Gemeinschaft (Freiburg 1978) (vgl. diese Zschr. 197, 1979, 356) kommt in dem Buch eines englischen Journalisten noch mehr die Stimmung zur Darstellung. Diese Stimmung wird eingefangen in Gesprächen mit Brüdern und mit Jugendlichen, in einem langen Interview mit R. Schutz (wohl das Beste in der ganzen Publikation!), in einem Tagebuch, dem der Autor seine Eindrücke über „eine Woche in Taizé" anvertraute. Und das Ergebnis von allem? „Ah, Taizé, dieser kleine Frühling . . .", das war die auch heute noch gültige Antwort von Johannes XXIII. Ausgehend vom Leben der Gemeinschaft der Brüder wächst Hoffnung in jungen Menschen, breitet sich die solidarisierende Erfahrung des Glaubens aus, verändern Jugendliche gemäß dem Motto „Kampf und Kontemplation" Welt und Kirche. Keine Abfolge spektakulärer Ereignisse, aber eine auf die Dauer nicht wirkungslose Metamorphose. Wichtig für die Beurteilung von Taizé scheint mir die Feststellung, daß die Brüdergemeinschaft keinesfalls eigene Taizé-Gruppen, sozusagen eine Super-Jugendbewegung (199) wünscht; sie fordert, daß sich die engagierten Jugendlichen in bestehende Gruppen und Gemeinden integrieren und diese erneuern. So scharfsichtig die Faszination des Autors für die prozeßhafte Wirklichkeit Taizés auch macht, sie bewahrt ihn leider nicht vor Übertreibungen und sie verhindert auch manche Kritik. Deshalb muß – um Taizé ganz in den Blick zu bekommen – hingewiesen werden auf den „Bericht des ökumenischen Arbeitskreises (Arbeitsgemeinschaft Evangelische Jugend und Bund der Deutschen Katholischen Jugend) über einen Aufenthalt in Taizé im Herbst 1977", der im September 1978 unter dem Titel „Taizé – ein Ort der Hoffnung?" publiziert wurde. Trotz der Kritik (zumal an der gelebten Ökumene) in diesem Bericht heißt es an seinem Ende: „Taizé kann der Anfang eines großen Gesprächs der Christen untereinander und mit allen Menschen guten Willens sein." *R. Bleistein SJ*

## Philosophie

Keller, Albert: *Sprachphilosophie*. Freiburg: Alber 1979. 190 S. Kart. 24,–.

Über die verschiedenen philosophischen Richtungen hinweg ist die Sprache eines der zentralen Themen der gegenwärtigen Philosophie. Daß die Frage nach der Sprache verschieden motiviert sein kann, wird bereits an der Mehrdeutigkeit des Wortes „Sprachphilosophie" deutlich. Es kann einmal eine philosophische Beschäftigung mit der Sprache bezeichnen. Es kann jedoch auch ein bestimmtes Verständnis von Philosophie zum Inhalt haben. Dann besagt „Sprachphilosophie", daß die Sprache der einzige oder doch der vorzügliche Ausgangspunkt der Philosophie zu sein habe; die Analyse der Sprache habe an die Stelle der klassischen Metaphysik oder der Transzendentalphilosophie zu treten. Keller versteht das Wort in der zuerst genannten Bedeutung. Sprachphilosophie ist „jene philosophische Disziplin, die sich mit der Sprache befaßt" (12). Von einer nichtphilosophischen Beschäftigung mit der Sprache, z. B. der Linguistik, unterscheide sie sich dadurch, daß sie „die Bedeutung der Sprache für den Menschen als Menschen untersucht" (13). Dabei bleibt allerdings die Frage offen, wie das Wesen des Menschen als Menschen zu bestimmen ist. Ist das unabhängig vom Begriff der Sprache möglich?

Kellers Darstellung beginnt mit einem kurzen Überblick über die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Kapitel 2 behandelt die Frage „Was ist Sprache?" Es geht ein auf die verschiedenen Funktionen der Sprache, die Diskussion über den Ursprung der Sprache und den Unterschied zwischen Menschen- und Tiersprache. In Kapitel 3 „Die Ordnungen der Sprache" kommt Keller u. a. auf verschiedene Grammatikbegriffe, das Verhältnis von Objekt- und Meta-

sprache und die Abhängigkeit der Bedeutung sprachlicher Äußerungen von der Gesprächssituation zu sprechen. Im Zusammenhang mit dem Begriff der Bedeutung behandelt Kapitel 4 u. a. das Verhältnis von Wort und Begriff, Sprache und Denken, das Universalienproblem und die Definition. Von ebenso grundlegendem philosophischem Interesse ist die in Kapitel 5 gestellte Frage nach der Bedeutung der Sprache für die Konstitution der Wirklichkeit. Kapitel 6 behandelt die pragmatische Dimension der Sprache: Austins Theorie der Sprechakte, die Wechselbeziehungen von Sprache und Gesellschaft, Sprachbarrieren und ideale Kommunikationsgemeinschaft, um nur einige Themen zu nennen. Eine wertvolle Orientierungshilfe ist die sorgfältig gegliederte Bibliographie am Ende des Buches.

Keller bringt eine Fülle von Fragen, Theorien, Gesichtspunkten und Unterscheidungen, wobei vieles freilich nur kurz und thesenartig behandelt werden kann. Er vermittelt einen guten Einblick in die gegenwärtige Diskussion. Dabei bleibt er niemals beim Referat stehen, sondern vertritt zu den verschiedenen Fragen eine eigene Position. Anregend ist der häufige Rückgriff auf die scholastische Tradition und der Versuch, immer wieder Zusammenhänge zu anderen philosophischen Disziplinen, z. B. der Erkenntnistheorie oder Ethik, aufzuzeigen. In seinen Lösungsversuchen zeigt Keller sich modernen Ansätzen aufgeschlossen, ohne dabei jedoch einen linguistischen Relativismus und eine ausschließliche Konstitution der Wirklichkeit durch die Sprache zu vertreten.

*F. Ricken SJ*

MÖLLER, Joseph: *Menschsein: ein Prozeß.* Entwurf einer Anthropologie. Düsseldorf: Patmos 1979. 361 S. Kart. 48,–.

Im ersten Teil seiner Untersuchungen gibt der Verfasser eine fast erdrückende Fülle verschiedener Antworten wieder, die im Lauf des Denkens auf das Fragen nach dem Menschen gegeben worden sind; nach dem Register sind es die Antworten von 330 Philosophen und Theologen, Dichtern und Naturwissenschaftlern, und viele von diesen kommen mehrmals zu Wort. Eine auf den ersten Blick mehr verwirrende als klärende Darlegung. Dem Verfasser scheint dies selbst bewußt zu sein, denn er fordert den Leser auf, mit dem zweiten, systematischen Teil zu beginnen und den ersten im ganzen oder in einzelnen Kapiteln nachträglich beleuchtend heranzuziehen (12). Es geht ihm „in erster Linie nicht um geistesgeschichtliche Überblicke oder um eine Sammlung von Sekundärliteratur", sondern vielmehr darum, daß „nur wieder neu nach dem Menschen gefragt und um das Menschliche gerungen wird" (Vorwort).

Die Sprache ist knapp, da und dort – das Denken vorantreibend – fast apodiktisch. Der Verfasser zählt die verschiedenen Antwortversuche nicht nur chronologisch oder thematisch auf, sondern sichtet und wertet sie, was schon durch die einzelnen Überschriften zum Ausdruck kommt, die wie Wegweiser im Irrgarten des Denkens wirken. Freilich tut er dies aus seiner Sicht, von seinem Standpunkt aus. Aber daß er einen Standpunkt hat, läßt den Leser nicht in der Fülle der Antworten hilflos ertrinken, und daß er eine Sicht hat, gibt eine Aus-Sicht aus den oft verwirrenden, teils identischen, teils einander widersprechenden Antwortversuchen auf die große Frage nach dem Menschen.

Dem zweiten Teil gibt der Autor die Überschrift „Auf der Suche nach Identität". Er bleibt nicht bei der Analyse stehen, sondern versucht die Synthese. Die eigentliche Krise des Menschen ist seine Identitätskrise, die jedoch nicht dadurch entsteht, daß es nicht da und dort weisende Antworten gibt, sondern daß einzelne Antworten verallgemeinert, dogmatisiert und versteinert werden, statt das Menschsein stets neu zu wagen, in den Prozeß des Menschseins je neu einzutreten, daß „Patentrezepte von Technokraten" und „Forderungen einer klassenlosen Gesellschaft" gegeben werden, die sich als „die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen ... als das aufgelöste Rätsel der Geschichte weiß", wie es der junge Marx darstellt. Möller verarbeitet nicht nur die Fülle des dargelegten Materials, er versucht auch eine Antwort, warnt jedoch vor jeder Statik: „Grundfrage jeder Anthropologie ... ist die Frage nach

Identität und Differenz" (197). Es geht nicht um die Wiederbelebung eines klassischen Humanitätsideals, sondern um das Humanum, um die Praxis, den Vollzug des Menschseins: „Das Wesen des Menschen ist nicht in einer Definition zu erfassen ... Menschlichkeit zu üben, darum geht es" (354 f.).

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß die kenntnisreichen und souveränen Darlegungen des Autors nicht nur für Studierende, sondern auch für Kollegiaten, deren Semesterthemen hier eingehend behandelt werden, und alle Suchenden eine echte Hilfe sind. *L. Kröner*

# ZU DIESEM HEFT

Zum 1500. Geburtstag Benedikts von Nursia stellen K. Suso Frank und Oskar Köhler dar, was wir von Benedikt wissen und was er und die Benediktusregel für uns heute bedeuten. K. Suso Frank OFM ist Professor für alte Kirchengeschichte, Oskar Köhler Honorarprofessor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg.

Erwin Teufel, Vorsitzender der CDU-Fraktion im baden-württembergischen Landtag und stellvertretender Landesvorsitzender der CDU, fragt nach der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche. Er weist auf die Bereiche hin, wo aus der Sicht des Politikers der Dienst der Kirche heute gefordert ist.

Häufig wird gesagt, die Psychotherapie sei eine logische Weiterentwicklung der Beichte, und der Psychotherapeut sei heute der eigentliche Nachfolger des Seelsorgers. Der Psychotherapeut Werner Huth widerspricht: Psychotherapie und Seelsorge sind ihrem Wesen nach etwas völlig Verschiedenes, aber auf Zusammenarbeit angewiesen.

In den letzten Jahren macht sich immer deutlicher ein weitverbreitetes Unbehagen an der Industriegesellschaft bemerkbar. Helmut Schorr, Professor für Soziologie an der Hochschule der Bundeswehr in München, untersucht die Ursachen dieser Entwicklung.

Durch die Errichtung einer offiziellen katholisch-orthodoxen Kommission Ende 1979 sind die ökumenischen Bemühungen zwischen den beiden Kirchen in eine neue Phase getreten. Raymund Schwager, Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck, vertritt mit zahlreichen anderen Theologen die These, daß die fundamentale, sakramentale Einheit zwischen Ost und West nie gebrochen wurde. Von daher ergebe sich die Notwendigkeit einer Neuinterpretation der Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils über die Souveränität und die Unfehlbarkeit des Papstes.

# Jugend im Zwischenraum Kirche

Nach Freiburg war Berlin nun der zweite „Katholikentag der Jugend". Noch mehr als 1978 bestimmte 1980 die junge Generation sein Erscheinungsbild. Die jungen Menschen machten dabei eine der vier Gruppen aus, die auf dem Treffen der deutschen Katholiken nicht zu übersehen waren – neben den Älteren, den Priestern und Ordensfrauen, den „Funktionären". Dennoch müssen zwei Fragen beunruhigen: Was führte die Jugendlichen in so großer Zahl nach Berlin? Weshalb blieben die dreißig- bis fünfzigjährigen Katholiken fern?

Jugendliche bei kirchlichen Großveranstaltungen, was bedeutet dies allgemein? Jugendliche finden sich heute in einer allzu geordneten Welt vor, ob dies die Schule und Universität, die Berufs- und Arbeitswelt oder die Öffentlichkeit einer Industriegesellschaft ist. In diesen Lebensräumen herrschen feste Gesetze, sind Verhaltensweisen geregelt, ist die jeweilige Zukunft programmiert. Als Gegenwelt bietet sich an eine teilweise alternative Subkultur und der Weg jener, die aus der Gesellschaft „aussteigen". In solchem Ausbruch aus der Ordnung werden nicht zuerst „Freiräume" gesucht, sondern vor allem „Zwischenräume", d. h. Räume zwischen den allzu geordneten Welten junger Menschen.

Vielleicht ist es ein später Nachhall von Konzil und Synode bei den kirchlich Informierten; vielleicht ist es eine Erinnerung an Tage voll Meditation und progressiver Liturgie; vielleicht sind es Orientierungen aus Taizé; vielleicht bewegen engagierte Christen wie Mutter Teresa oder Roger Schutz – wie auch immer die schwer zu klärenden Motivationen aussehen mögen: Jugendliche hoffen in der Kirche einen „Zwischenraum" zu finden, zwischen geordneten Lebensräumen, zwischen festgelegten Verhaltensweisen, zwischen fixierten Ideologien, zwischen verdunkelten, unsicheren Zukunftsaussichten. Ein „Zwischenraum" ist nie etwas Endgültiges; er kann nur Durchgang sein. So nimmt es nicht wunder, wenn die einen jungen Menschen die Großveranstaltungen als erfüllende Intervalle ihres Lebens verstehen und dann wieder in Alltag und Anpassung versinken; wenn andere, vielleicht enttäuscht von einem solchen Massentreffen, sich von der Kirche noch mehr abwenden: Sie erfuhren auch nur eine verfestigte Kirche; wenn endlich eine dritte Gruppe in den Raum der Gemeinde findet, sich dort mit einer gewissen Endgültigkeit niederläßt und sich engagiert.

Im übrigen mag gelten: Was in Großveranstaltungen sichtbar wird, artikuliert zugleich jene Erwartungen, die auch die Pfarrgemeinde am Ort und die kirchliche Jugendarbeit treffen. Wird es diesen gelingen, ein „Zwischenraum" für eine Generation zu sein, die sich allzu eingebunden empfindet und neue Umwelten für ihre Menschwerdung sucht?

Dieser „Zwischenraum" sollte in den Erwartungen junger Menschen bestimmte Bedingungen erfüllen: er sollte dialogisch sein, ohne zu gängeln; er sollte Orientierungen anbieten, ohne allzu viele Informationen vorauszusetzen; er sollte offen sein für eigene Erfahrungen und zugleich das Gefühl der Geborgenheit ermöglichen; er sollte die eigene Lebensgeschichte einbringen lassen, ohne der Angst auszusetzen, sich im Innersten preiszugeben; er sollte Kreativität und Phantasie entbinden, ohne Zwänge auszuüben; er sollte Wege zu politischem und sozialem Engagement weisen, ohne festzulegen. Das widersprüchliche Gemisch von Erwartungen spiegelt gewiß die Zeitsituation und die Entwicklungsphase junger Menschen. Es läßt zugleich erahnen, wie schwierig es ist, sich mit dieser Generation einzulassen; denn die widersprüchlichen Forderungen zu bündeln gelänge höchstens einer unanfechtbaren glaubwürdigen Person, die im hellen Licht des Alternativen (lies: des Anti-„Bürgerlichen") steht.

Gerade diese Schwierigkeit, sich auf die Erwartungen dieser Generation einzulassen, begründet – neben der entscheidenden Tatsache mangelnder Zeit – die Abwesenheit der mittleren Generation bei den religiösen Großveranstaltungen. Die Erwachsenen zwischen 30 und 50 Jahren sind ihrem Lebenserfolg zu nahe, als daß sie ihn durch die Widersprüche der nachfolgenden Generation in Frage stellen lassen wollten. So weichen sie – überfordert, wie sie sind – eher den Problemen aus und bestätigen darin einen Grundsatz in der Theorie des Generationenkonflikts, daß es unmittelbar aufeinanderfolgende Generationen schwer miteinander haben, während Enkel und Großeltern besser miteinander auskommen. Problematisch wird eine solche Feststellung für die Kirche deshalb, weil Traditionen nicht sprunghaft, sondern kontinuierlich weitergegeben werden. Besteht hier nicht die Gefahr, daß innerhalb der religiösen Sozialisation die Glaubenskontinuität abreißt?

Die Kirchen fühlen sich herausgefordert durch die Erwartungen der jungen Generation, für sie einen „Zwischenraum" abzugeben und dadurch einen Dienst an ihrer gefährdeten Menschwerdung zu leisten. Realisiert die Kirche, daß sie selbst im „Zwischenraum" zwischen erster und zweiter Wiederkunft Christi unterwegs ist, also eine eschatologische Gemeinschaft ist? Diese Zeit ist die „Zeit der Kirche". Je mehr sie sich dieser Eigenart bewußt wird (mit allen Konsequenzen an Lernbereitschaft, Glaubenserfahrung, Flexibilität, Toleranz und Unterscheidung), um so mehr wird diese Kirche auch zu einer Kirche für junge Menschen werden. *Roman Bleistein SJ*

*Heinz-Egon Rösch*

# Olympismus und Religion

## Idee – Ideal – Realität

Der Begriff „*Olympismus*" hat bislang in keinem philosophischen oder gar theologischen Lexikon Eingang gefunden. Er findet sich jedoch in den neueren sportwissenschaftlichen Lexika und ist dort in der Regel unter den Begriffen wie „Olympische Bewegung", „Olympische Idee", „olympic movement", „mouvement olympique" nachzusehen. Als Beispiel sind hier einige Ausführungen aus dem neuen „Sportwissenschaftlichen Lexikon" zu nennen, die hier in ihren objektiven und zugleich kritischen Begründungen und Darlegungen aufgezeigt werden:

„In Anlehnung an Coubertins Begriff von Olympismus (seit 1912 geläufig – synonym verwendet zu ‚Olympische Idee' bzw. ‚Olympischer Gedanke') verfolgt die Olympische Bewegung mit dem Sport eine Reihe humanitär-ethischer und pädagogischer Ziele: Insbesondere geht es ihr um Völkerverständigung (Internationalität; Verbot politischer, rassischer und religiöser Diskriminierung; Gleichberechtigung aller Menschen; gegenseitige Achtung; Weltfriede) und menschliche Vervollkommnung (Teilnahme wichtiger als der Sieg; harmonische Ausbildung körperlicher und geistiger Kräfte; Höchstleistung; Fairplay). Ein Kennzeichen der Olympischen Bewegung ist, daß sie diese Aufgaben geradezu missionarisch auffaßt und unter Anknüpfung an die antiken Olympischen Spiele religiös überhöht (kultische Ausgestaltung des Zeremoniells der Spiele und Bindung an die Philosophie des Olympismus). Institutioneller Träger der Olympischen Bewegung ist das Internationale Olympische Komitee (IOC), dessen Unabhängigkeit (Selbstergänzung, Ablehnung einer Nationenwertung, wirtschaftliche Selbständigkeit) die Kontinuität der Spiele verbürgen und den Einfluß von sportfremden Interessen (vor allem politische und wirtschaftliche) verhindern soll. Solche Grundannahmen des Olympismus haben in jüngster Zeit konträre Beurteilungen erfahren: Neben Befürwortung finden sich Vorwürfe des Gigantismus, der Kommerzialisierung und der Politisierung." [1]

In dieser Wiedergabe des Begriffs und Inhalts von „Olympismus" spiegelt sich die Problematik der philosophischen und anthropologischen Aussagen. Vieles scheint noch nicht erfaßt, nicht genügend durchdrungen, ist noch nicht geklärt oder ist überhaupt nicht rational erklärbar. Sein Gehalt scheint vielmehr affektiv-emotionaler Natur zu sein, indem Bestimmbares und Unbestimmbares, Bewußtes und Unbewußtes, Ideologieverhaftetes, Voluntatives, Transzendentales, Mystisches, Rituelles, Quasi- und Pseudo-Religiöses sich im Olympismus mischen.

In diesem Zusammenhang ist auch auf den „personengebundenen" Polytheismus der antiken griechischen Religion und Mythologie, auf den griechischen

„Götterhimmel" hinzuweisen, aus dessen mythenhaften Ereignissen sich eine der möglichen Ursprungstheorien der Olympischen Spiele der Antike herleitet (Kult-Hypothese), Inhalte, die die Kultur nicht nur des antiken Griechenland, sondern auch die des Abendlands, ja der ganzen Welt wesentlich mitbestimmt haben. Hier fand der moderne „Olympismus" eine seiner geistigen Quellen, wie dies von Coubertin unumwunden zum Ausdruck gebracht wurde. Besonders die Feiern zu Beginn und am Ende der Olympischen Spiele sollten durch olympisch-kultische Handlungen überformt werden.

Coubertin und seine Mitarbeiter schufen Symbole, Zeremonien und Rituale, die bei ihnen quasireligiösen Charakter hatten: das olympische Feuer, entzündet von „Priesterinnen" im Heiligen Hain von Olympia, die olympischen Ringe, den „olympischen Eid", Chöre, Hymnen usw. Für Coubertin bedeutete der Sport, wie er selbst sagte „eine Religion mit Kirche, Dogma, Kultus . . . aber besonders mit einem religiösen Gefühl". 1936, vor Beginn der Olympischen Spiele in Berlin, ist er immer noch überzeugt von seiner „Religion": „Der sportreligiöse Gedanke, der religio athletae, ist nur sehr langsam in das Bewußtsein der Sportler eingedrungen, . . . aber nach und nach wird es ihnen voller Ernst damit werden." [2]

Auch Avery Brundage war – auf den Spuren Coubertins wandelnd – von einem sportreligiösen Gedanken durchdrungen. 1964, in seiner Eröffnungsrede zur 62. Sitzung des IOC in Tokio – wie bereits vorher auf der vierten Session der Internationalen Olympischen Akademie in Olympia –, erklärte er mit dem ihm eigenen Pathos: „Die olympische Bewegung ist eine Religion des 20. Jahrhunderts, eine Religion mit universalem Anspruch, die in sich alle Grundwerte anderer Religionen vereinigt. Eine moderne, erregende, lebendige, dynamische Religion, attraktiv für die Jugend, und wir vom Internationalen Olympischen Komitee sind ihre Jünger." [3]

Brundages Nachfolger, der irische Lord Killanin, ist als überzeugter Christ solcher religiös-sentimentaler Pathetik abhold. Die politischen Ereignisse (Boykott der Olympischen Spiele von Moskau) werden manchen begeisterten „Olympier" ebenfalls nüchterner gemacht haben. Doch kehren wir wieder zurück zum Verhältnis von „Olympismus" und „Religion".

## „Olympismus" und „Religion" – Übereinstimmung und Verschiedenheit

Es gibt einige Bereiche, in denen zwischen „Religion" und „Olympismus" Übereinstimmungen feststellbar sind. Dazu gehören die Ideale und die Orientierung am Menschen, das Humanum. Beide, Olympismus und Religion, sind in ihren Strukturen idealisierend angelegt. In der Antike, in Griechenland, in Olympia, zeigte sich, daß zumindest in der Blütezeit Religion, Kult und die anti-

ken Ideale von der umfassenden Gymnastik (im Sinn von Platos Harmonieideal „Kalakagathia") und vom Agon (auch im Sinn der homerischen „Arete") her ähnliche strukturelle Grundlagen und Orientierungsmuster haben, wenn man einer der möglichen Ursprungstheorien des Sports, nämlich der agonal-kultischen, folgt. Dafür sprechen eine Reihe von Indizien, nicht zuletzt die kultischen Bauten und künstlerischen Werke in Verbindung mit den Wettkampfstätten (Tempel und Stadion, Palästra, Gymnasion) und dem zumindest in der Frühzeit der Spiele kultisch abgestimmten Programm der Olympischen Spiele der Antike.

In ihren Strukturen sind beide, „Religion" wie „Olympismus", sowohl im phylogenetischen als auch im ontogenetischen Gefüge charakteristisch für existentielle Vorgänge zu allen Zeiten der Menschheitsentwicklung. Menschsein und aktives Handeln (auch im Sport) sind unabdingbar mit bestimmten Wertvorstellungen, eben mit „Idealen", verbunden. Es gibt keinen Zweifel daran, daß Ideale zum menschlichen Leben gehören. Menschliches Leben wäre nicht möglich ohne Ideale, es ist sonst Destruktion und Resignation, und viele Menschen, besonders heutige Jugendliche, leiden unter dem Mangel an Idealen und Zielen. Es geht dabei nicht so sehr um den „idealen" Menschen, der in sich bereits ein erstrebenswertes Ziel menschlicher Existenz darstellt, sondern um „die übersinnliche Wirklichkeit, die alle Möglichkeiten der Idee gesammelt in sich ausprägt", denn das Ideal kulminiert im „Guten" als dem „Ideal aller Ideale"[4], so Johannes B. Lotz, und mit Rudolf Malter ist hinzuzufügen: „Ideale haben, aufgrund ihrer Bezogenheit auf Zeitliches, pragmatisch-regulativen Charakter."[5]

Wesentlich ist nun, daß diese Ideale sich im konkreten menschlichen und mitmenschlichen Leben, im Verhalten und Handeln dartun und wirksam werden im Sport und in der Religion. Pragmatisch finden sich diese Zusammenhänge im gelebten Ethos, im sportlichen Ethos[6], denen die Ideale Orientierung und Ziele sind.

*Unterschiede* zwischen Olympismus und Religion sind erkennbar in den Erscheinungs- und Aktionsformen des Sports wie auch der Religionen.

Religion als ein menschliches Dasein überformendes Lebenselement hat seinen Ursprung mit dem Beginn der Menschheit und ist wesentlich geprägt von transzendentalen, mystischen, kultischen Erfahrungen, Erlebnissen und Handlungen in einem Prozeß, der besteht in der Abhängigkeit und Relation von Herrschafts- und Gesellschaftsformen durch die Jahrtausende kultur- und religionsgeschichtlicher Entwicklung. Dieser differenzierte sich – ethnologisch-soziologisch betrachtet – in räumlich versetzten Stammes- und Völkerentwicklungen. Der Kult, das Sakrale, das Priester- und Mönchtum, die Kirchen, sie alle sind bestimmende Faktoren und Funktionen in diesem Prozeß.

Der Olympismus hingegen ist *keine Religion.* Er ist im Sinn Coubertins

„Rückerinnerung", ein Faktum, das eine Einengung bedeutet, ein Erfülltsein von einer Idee, die sich in einer Art – vom Ethos mitgetragener – Lebens- und Weltanschauung in idealisierender Weise stellt. Untersuchungen und Darlegungen zur Agonistik, Athletik und Gymnastik in der Antike können zwar von Impulsen ausgehen, die im Olympismus ihren Ausgangspunkt haben, sie stellen aber vorwiegend Aussagen dar, die dem Denken der weiten Bürgerschicht und des Bildungsbürgertums entsprachen. Sie behandeln die vor allem im Neuhumanismus des 19. Jahrhunderts aufkeimende Begeisterung für alles Griechische und lassen die Antike zu einer Art Vorbild werden. Realitäten wurden gar zu oft übersehen, oder genauere Zusammenhänge waren noch nicht hinreichend erforscht.

Die Untersuchungen von Buhmann, Hönle, Lämmer und anderen haben so manche Fehlinterpretation aufgrund neuerer Forschungszusammenhänge korrigiert und mit liebgewonnenen Vorstellungen aufgeräumt[7], alles in allem ein heilsamer Prozeß, der im nachhinein von der Sportgeschichtsforschung realisiert wurde. Diese Untersuchungen zeigen, daß gegenüber den früheren idealisierenden Forschungsansätzen zur kultischen Dimension der Spiele in Delphi, Korinth, Athen, Nemea, Epidauros, Rhodos und Olympia stärker die gesellschaftlichen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen Verflechtungen auf gesamtkultureller Basis Berücksichtigung finden. Coubertin – dies sei zu seiner Ehrenrettung gesagt, wenn man ihn als Begründer des idealisierenden Olympismus versteht – konnte zum Zeitpunkt seines Lebens noch nicht auf dem Forschungsstand sein, den wir heute im Hinblick auf den Sport und die Gesellschaft in der Antike haben.

Ein weiteres wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Olympismus und Religion ist der gesamte Bereich der kultischen Ausformung, der kultischen und der sportlichen *Feier*. Coubertin, Carl Diem und ihre Mitarbeiter waren auf diesem Gebiet ein wenig naiv oder auch unkompliziert, wenn sie versuchten, Elemente der kultischen Feier der antiken Spiele in ihrer ursprünglichen Kultverflochtenheit in die Neuzeit zu übertragen und sie den modernen Spielen zuzuordnen. Waren es damals noch echte kultisch integrierte Formen und Handlungen, so gilt dies für die Neuzeit nicht mehr. Sie sind in die griechische Mythologie integriert und entsprechen ganz der griechischen Vorstellungswelt mit ihren phantasievollen, urwüchsigen, menschlich-existentiellen Licht- und Schattenseiten der anthropomorphen Götter- und Heldengestalten. Hier geht es heiter, dort geht es todernst zu, Menschenwelt und Götterwelt sind eng verbunden, graduell unterschieden, sie prägen das religiöse und gesellschaftliche Leben.

Vieles aus der antiken Götterwelt wurde im Humanismus, im Idealismus und im Neuhumanismus idealistisch verklärt, und manche Erscheinungsweisen des griechischen Kults wurden unumwunden auf den modernen Sport über-

tragen. Das aber mußte zu Fehldeutungen und zu pseudokultischen Handlungen führen, die – antikisierend – nicht mehr in die religiösen Vorstellungen einer weitgehend säkularisierten Welt paßten. So sind manche Formen heutiger Feierlichkeiten rund um die Olympischen Spiele und Weltmeisterschaften nicht in einer kultisch-religiösen Beziehung zu verstehen[8]. Religiöses Leben und kultische Äußerungen vollziehen sich in anderen Formen und Inhalten, in Gebärde, Haltung, Kulttanz, Gebet, Meditation, Sprache und Ritus. Der einzelne Sportler, gleich zu welcher Religion, Konfession oder Weltanschauung er sich zählt, lebt und handelt in seiner religiösen Überzeugung als Christ, Moslem, Buddhist, Jude usw. mehr oder weniger verbunden mit seinen religiösen Institutionen oder Kirchen, denen er angehört. Der Olympismus kann diese nicht ersetzen.

Die Divergenz ist nicht zu übersehen. Allen Guttmann deutet das Wesen des modernen Sports so:

„Ob man nun die Leidenschaften, die Rituale, die Mythen des modernen Sports als weltliche Religion betrachtet oder nicht, der Kontrast zum primitiven und antiken Sport ist offensichtlich. Die Verbindung zwischen dem Heiligen und dem Profanen ist abgebrochen. Der moderne Sport zeigt ein Verhalten, das wir teils um seiner selbst willen, teils wegen anderer genauso weltlicher Zwecke verfolgen. Wir laufen nicht, um die tote Erde wieder fruchtbar zu machen." „Die Götter sind vom Olymp und aus dem Paradies Dantes verschwunden. Es ist uns unmöglich geworden, zu Ehren Apollons oder des christlichen Gottes um die Wette zu laufen." [9]

## Neuinterpretation des Olympismus und der olympischen Idee

Coubertins auf Idealität begründete Illusionen der olympischen Idee und des Olympismus sind heute weitgehend überholt und werden wenig beachtet. Das war zu seinen Lebzeiten kaum anders. Trotzdem finden sich einige Übereinstimmungen, die heute in einer modernen Interpretation von olympischer Idee, Olympismus und Religion zumindest im weiten Sinn Geltung haben, die bei allem Idealismus in verbindlicher Weise auch Realität enthalten. Religion, vor allem ihre aktiven pastoralen Formen – nicht so sehr die direkte Gottesverehrung – wird heute stärker im Dienst am Menschen, am Mitmenschen verstanden und gelebt. Begegnung mit dem Transzendenten, dem Absoluten, dem „Göttlichen", dem personalen Gott vollzieht sich in den meisten Religionen praktisch über und mit den Menschen, so im Christentum im überzeugten handelnden „Christsein" (Hans Küng).

Diese Zuwendung zum Menschen in der Religion als der Umkehrung der Inkarnation ist auch im humanen und sozialen Sport ein Kennzeichen verbindender Gemeinsamkeiten. Es ergeben sich sowohl im religiösen, humanen Leben als auch im Sport Übereinstimmungen – wenn auch gradueller Art –, die für eine notwendige Neuinterpretation der olympischen Idee und ihrer Verankerung

im Olympismus eine bedeutende Rolle spielen. Es handelt sich um vorwiegend vier Grundbefindlichkeiten und -werte, die das Verhalten und Handeln der Menschen mitbestimmen: Freiheit, Fairneß, Freundschaft, Frieden.

*Freiheit* ist eine persönliche und soziale Verfassung, die den Individuen in ihrer Existenz Spielraum und Entfaltung gewährt. Sportler und Funktionäre großer sportlicher Wettbewerbe müssen sich genauso wie die Politiker wieder mehr auf dieses Grundrecht menschlicher Freiheit und Freiwilligkeit im Sport besinnen, diese Freiheit aktualisieren und garantieren. Freiheit in diesem Sinn darf keine Willkürfreiheit sein. Der wirklich freie Sportler anerkennt die Bindung an menschliche und mitmenschliche Normen und Regeln, die es im Sport, trotz mancherlei Mißbräuchen (etwa durch Doping) zu achten gilt und ohne die der Sport zur Farce wird. Zu dieser Freiheit gehört: freie Entscheidung zur sportlichen Betätigung (Breitensport, Hochleistungssport usw.) sowie frei sein und frei sein können von staatlicher und politischer Bevormundung, von kommerziellen Einflüssen, soweit diese massiv einwirken, von psychischen Zwängen und physischen Manipulationen und von ideologischen Pressionen[10].

*Fairneß* ist für den Sportler wie für den Olympiateilnehmer von größter Bedeutung in der zwischenmenschlichen Beziehung, im Verhalten und Handeln des einzelnen oder einer Gruppe, einer Mannschaft im Sport. Bei scharfen Auseinandersetzungen hat sie eine ausgleichende Funktion, so zwischen Einzelsportlern und zwischen Sportmannschaften. In ihrer Befolgung trägt sie wesentlich dazu bei, Konflikte im Sport abbauen zu helfen. Sie vermittelt Chancengerechtigkeit. Fair sein und fair handeln bedeutet, daß sich der Sportler an die Regeln von Spiel und Sport hält. Faires Handeln vermag ausgleichend zu wirken und Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Es hat eine im guten Sinn sportpädagogisch prägende Wirkung. Fairneß ist lernbar und hat etwas mit Großzügigkeit und Vergebung zu tun. Fairneß ist mehr oder weniger konstitutionell im Menschen angelegt. Sie ist nicht ohne weiteres auf andere Lebens- und Berufsgebiete übertragbar, ist aber im Sport das Regulativ[11].

*Freundschaft,* Kameradschaft im Sport vermag sozialisierend und integrierend im Partner-, Gruppen- und Mannschaftsgefüge zu wirken. Sie reduziert und harmonisiert zugleich ungesundes Konkurrenz- und übertriebenes Leistungsdenken und Leistungsstreben. Sie ist in der Regel auf Dauer und auf qualitative, sensible Erfahrung im Umgang mit Partnern, Gruppen- und Mannschaftsmitgliedern angelegt. Freundschaft vertieft das gemeinsame kameradschaftliche Erlebnis beim Sieg oder aber auch bei der Niederlage im Sport[12].

*Frieden* im umfassenden Sinn ist durch den Sport und vorweg durch den internationalen Sport allein nicht machbar. Man wird auf diesem Gebiet keine großen Erwartungen hegen dürfen. Was die Politik nicht fertigbringt, kann erst recht nicht vom Sport erwartet werden. Jedoch können sportliche Begegnungen, auch die Olympischen Spiele, einen Beitrag zum „partikulären Frie-

den" (Schelsky) sein. Die Internationale Olympische Akademie (IOA) in Olympia stellt einen solchen gelebten Beitrag zum Frieden dar.

Friedensbereitschaft und Friedenswillen müssen auf unterer Ebene grundgelegt werden, zwischen Sportlern, Mannschaften und Funktionären. Frieden erhöht und intensiviert den zwischenmenschlichen Kontakt und läßt Isolation von Sportlern und Mannschaften nicht zu. Frieden als grundlegender Beitrag im internationalen Sport sprengt die engen Grenzen nationaler und ideologischer Enge. Friedenspädagogik und Erziehung zum Frieden sollte stärker den Sport und die Lebensumwelt des Sports und der Sportler in Forschung, Lehre und Praxis einbeziehen.

Wenn Olympische Spiele ein echter und oft propagierter Beitrag zum Frieden sein sollen, muß die Begegnung zwischen den Sportlern über einen längeren Zeitraum der Vorbereitung und während der Spiele selbst in umfangreichem Maß gewährleistet werden. Nationale Symbole wie Fahnen, Nationalhymnen (und „Nationenwertungen") bei Olympischen Spielen und Weltmeisterschaften bewirken eher Spannungen, als daß sie einen Beitrag zur Internationalität und zum Weltfrieden darstellen.

Olympische Spiele können, wie dies aus ihrer Geschichte bekannt ist und in der Gegenwart im Zusammenhang mit der internationalen Lage überdeutlich wird, kaum einen Frieden im Sinn des Weltfriedens schaffen. Deswegen müßten sie und die anderen internationalen Sportfeste mehr als bisher dazu beitragen, Konflikte zu entkrampfen, zu entideologisieren, zu entpolitisieren, zu entnationalisieren und zu entkommerzialisieren. Das kann nur gelingen, wenn Olympische Spiele und große internationale Sportwettbewerbe wieder spielerischer gestaltet werden. Das würde bedeuten, daß sie durch die spielerischen Elemente in ihrer ganzen Ausformung immer humaner – und damit auch weniger politisch – werden könnten und den Menschen in den Mittelpunkt des sportlichen Geschehens rückten. Die „Spiele" müßten daher um so mehr zu wirklichen Spielen werden.

## Freiheit, Fairneß, Freundschaft, Frieden – Aussagen christlichen Verhaltens

Religionen und Kirchen ist der Frieden und seine Stabilisierung ein besonderes Anliegen. Bestrebungen des Sports zur Entspannung durch gezielte Maßnahmen, wie sie hier angedeutet werden, finden im allgemeinen ihre volle Zustimmung. In den Friedensbemühungen können sich religiöse und sportliche Initiativen aktuell und mitunter unterstützend begegnen.

Freiheit, Fairneß, Freundschaft und Frieden, erfahrbar im sportlichen Handeln, sind neben humanen und sozialen zutiefst auch mitgestaltende religiöse Werte. Auch sie finden im religiösen Bereich – ebenfalls nicht unproblematisch –

ihr Bezugs- und Bewährungsfeld, weil sie im Menschsein und im Handeln der Menschen als Personen und Gruppen integriert sind. So verstanden meinen, kurz angedeutet, *Freiheit:* Frei sein von religiöser Intoleranz, von institutioneller Bevormundung und Macht, frei sein für Mitmenschen und für Gott; *Fairneß:* Partnerschaftliches, gegenseitiges Verständnis anderer Religionen und Konfessionen, ethisch begründetes Verhalten und Handeln im Leben, Fairneß in der innerkirchlichen Diskussion, in den theologischen Meinungen, Ökumene als gelebte Fairneß; *Freundschaft:* Im Verständnis von Religion stellt Freundschaft im Sinn von Brüderlichkeit eine integrierende Funktion zur Erhaltung religiöser Gemeinschaften dar, die die Formen mitmenschlicher Begegnung bestimmt; *Frieden:* Der „Gottesfrieden" als Schutz-Zeit bei den Olympischen Spielen der Antike ist ein Hinweis auf den „Frieden Gottes" mit den Menschen und der Menschen untereinander – eine in vielen Religionen vorfindbare (aber auch oft mißbrauchte oder pathetisch ausgehöhlte) Friedensidee.

Fragen, Probleme, Lösungsvorschläge eröffnen sich und befruchten sich gegenseitig im Begegnungsfeld von Religion und Olympismus. In dem die beiden Bereiche verbindenden „Prinzip Hoffnung" ergeben sich letztlich Übereinstimmungen, die menschliches Sein und Handeln im Sport wie in der Religion transparenter machen können für eine bessere Zukunft.

## Zur aktuellen Situation des Olympismus

Die derzeitige Lage ist gekennzeichnet durch ein mächtiges Einwirken der Politik auf die Olympischen Spiele in Moskau. Zwar sind Olympische Spiele schon immer ein „Politikum" gewesen[14] – die Olympischen Spiele 1936 im nationalsozialistischen Deutschland zeigten es überdeutlich –, aber noch nie war der Einfluß der Politik so stark wie vor den Spielen in Moskau, einer weiteren Variante von „Politik mit dem Sport"[15]. Ausgelöst durch den Einmarsch sowjetischer Truppen in Afghanistan im Dezember 1979, entzündete sich weltweiter Protest gegen diese den Frieden gefährdende Aktion und die Verletzung der Menschenrechte, die allerdings auch in anderen Ländern flagrant verletzt werden und von seiten der Vereinten Nationen, der Kirchen, der Menschenrechtsorganisationen (Pax Christi, amnesty international u. a.) verurteilt werden. USA-Präsident Jimmy Carter rief das amerikanische Nationale Olympische Komitee und die westlichen Staaten am 20. Januar 1980 zum Boykott der Olympischen Sommerspiele in Moskau auf, weil in einem Staat keine Spiele veranstaltet werden sollten, der die olympische Idee des Friedens und der Völkerverständigung mit seinen Aktionen mißachtet. Der Anspruch dieser Idee ist sicherlich zu hoch gewertet, aber er hat entscheidendes politisches Gewicht. In den folgenden Wochen und Monaten schlossen sich Großbritannien,

Kanada, Australien und andere westliche Länder mit einer Reihe von Nationalen Olympischen Komitees dem Boykottaufruf an. Der Deutsche Bundestag stellte sich am 23. April 1980 fast einstimmig hinter die Empfehlung der Bundesregierung an das Nationale Olympische Komitee der Bundesrepublik Deutschland, keine Mannschaft und keine Einzelsportler zu den Olympischen Spielen nach Moskau zu entsenden. Diese Empfehlung fand am 26. April die Unterstützung des Präsidiums des Deutschen Sportbunds (DSB), dessen Präsident der ehemalige nordrhein-westfälische Innenminister und F.D.P.-Politiker Willi Weyer ist.

Am 15. Mai entschied die Mitgliederversammlung des NOK mit 59 gegen 40 Stimmen, keine Mannschaft nach Moskau zu entsenden, wobei allerdings Sportverbände ihre Stimmen in die Waage warfen, die so gut wie nichts (mehr) mit den Olympischen Spielen zu tun haben, so zum Beispiel der mächtige Deutsche Fußballbund, dessen Amateurmannschaft schon vorzeitig aus dem olympischen Qualifikationsturnier ausschied. Verbandspolitik betrieb auf seine Art der Deutsche Skiverband, der sich gegen die Moskauer Spiele wandte, obwohl seine Akteure voll in den Genuß der Olympischen Winterspiele in Lake Placid gelangten. Bitter enttäuscht waren zahlreiche Olympiakandidaten von ihren Sportfunktionären, die für einen Olympiaboykott votierten, sich selbst aber auf die Reise nach Moskau in Wahrung wichtiger Verbandsinteressen machen wollten. Grundsätzlich gilt festzuhalten: Der Olympia-Boykott ist vom Sportlichen und von der olympischen Bewegung her gesehen wohl kaum zu begrüßen, dient aber indirekt einer dringend notwendigen Reform der Olympischen Spiele und noch mehr der Verdeutlichung der Menschenrechte, auch aus christlicher Sicht.

Um die Zukunft der Olympischen Spiele ist es also schlecht bestellt. Die Schuld trifft dabei die Politiker nicht allein, sondern auch das Internationale Olympische Komitee (IOC) und vor allem dessen Präsident Lord Killanin, die beide offensichtlich zu schwach sind, geeignete Schritte auf eine dringend notwendige Reform der Olympischen Spiele hin zu unternehmen. Eine Entspannung der politisch geladenen Atmosphäre hätte bereits vor Jahren einsetzen müssen[16], so spätestens nach dem Überfall auf die israelische Mannschaft in München 1972. Das Zeremoniell der Spiele mit seinem ideologischen Hintergrund, mit nationalen Emblemen und Hymnen, seinem „Weihecharakter", trägt sicherlich nicht zur Verständigung bei. Ähnliche pseudokultische und „rituelle" Effekte finden sich nur in anderer Hinsicht bei den Politik-Shows der Spartakiaden, bei den früheren Arbeiter-Olympiaden, bei Erdteil- und Weltmeisterschaften[17]. Diese Effekte vermögen zwar für den Augenblick „Stimmung", „Fest" und „Feier" zu suggerieren, sie schaffen aber keine realistische Basis für die im wahrsten Sinne olympische Idee des Friedens.

Nach dem „Fiasko" der Olympischen Spiele von Moskau 1980 wird es höchste

Zeit, daß das Internationale Olympische Komitee eine eigene engagierte Sportpolitik betreibt, wenn es selbst weiterbestehen möchte. Der für das Jahr 1981 nach Baden-Baden einberufene „Olympische Kongreß" muß sich ernsthafter als bisher mit dem Verhältnis von Politik und internationalem Sport beschäftigen und eine tiefgreifende Reform der ideologischen Basis des Olympismus und der Olympischen Spiele bewirken. Es muß verhindert werden, daß die Olympischen Spiele nicht mehr so ohne weiteres zum „Spielball der Politik" gleich welcher Art werden. Neben dem Verzicht auf nationale Symbole ist eine Bereinigung des Zeremoniells und eine Reduzierung ausufernder Sportarten für eine Reform der Olympischen Spiele notwendig. Es müßte ferner ernstlich bedacht werden, die Olympischen Spiele ständig in Griechenland in einem internationalisierten Gebiet bei Olympia durchzuführen, wie dies in den vergangenen Monaten mehrfach erwogen und empfohlen wurde. Nur so können die Olympischen Spiele und die olympische Idee gerettet werden. Es wäre schade, wenn die durchaus positiven Ansätze für einen Weltfrieden nach wechselvoller 84jähriger Geschichte – in der Antike waren es immerhin über 1000 Jahre Olympische Spiele – zunichte gemacht würden.

## ANMERKUNGEN

[1] Sportwissenschaftliches Lexikon, hrsg. v. P. Röthig ([4]1977) 217; E. Hojer, Olympia – oder: Der Sport zwischen Pädagogik und Ideologie (Köln 1969); R. Malter, Der „Olympismus" Pierre de Coubertins. Eine kritische Studie zur Idee und Ideologie der modernen Olympischen Spiele und des Sports (Köln 1969); H. Lenk, Werte, Ziele, Wirklichkeit der modernen Olympischen Spiele (Schorndorf 1964).

[2] P. de Coubertin, Olympische Erinnerungen, hrsg. v. C. Diem (Frankfurt 1959) 107, 218.

[3] Bulletin du Comité International Olympique 88 (Lausanne 1964) 30.

[4] Phil. Wb., hrsg. v. W. Brugger (Freiburg 1967) 167.

[5] Hb. phil. Grundbegr., Bd. 3 (München 1973) 704–708.

[6] W. Kuchler, Sportethos (München 1969); Sport ohne Ethos?, hrsg. v. P. Jakobi u. H.-E. Rösch (Mainz 1979).

[7] H. Buhmann, Der Sieg in Olympia und in anderen panhellenischen Spielen (München 1972); M. Lämmer, Zur ideologischen Krise der Olympischen Spiele aus historischer Sicht (Bensberg 1976) 6.

[8] H.-E. Rösch, Ist das noch Sport? (Freiburg [2]1972) 122–126.

[9] A. Guttmann, Vom Ritual zum Rekord. Das Wesen des modernen Sports (Schorndorf 1979) 35, 62.

[10] Sport zwischen Freiheit und Zwang, hrsg. v. P. Jakobi u. H.-E. Rösch (in Vorb., Mainz 1981).

[11] P. Lippert u. H.-E. Rösch, in: Sport ohne Ethos? (Mainz 1979).

[12] B. Gruber, ebd.

[13] F. Enz u. H.-E. Rösch in: Sport – Dienst an der Gesellschaft, hrsg. v. P. Jakobi und H.-E. Rösch (Mainz 1977).

[14] Ch. v. Krockow, Sport, Gesellschaft, Politik (München 1980); A. Krüger, Sport und Politik. Von Turnvater Jahn zum Staatsamateur (Hannover 1975); H.-E. Rösch, Politik und Sport in Geschichte und Gegenwart (Freiburg 1980).

[15] H.-E. Rösch, Politik mit dem Sport, in dieser Zschr. 197 (1979) 469–477.

[16] Vgl. Kap. „Olympische Spiele" in: H.-E. Rösch, Ist das noch Sport?

[17] H. Eichberg u. a., Massenspiele, NS-Thingspiel, Arbeiterweihespiel und olympisches Zeremoniell (Stuttgart 1977).

*Heinrich Fries*

# Das Problem der Vollständigkeit in Glauben und Lehre

In der bis heute noch nicht verklungenen Diskussion um die Sachfragen, die in der Auseinandersetzung mit Hans Küng zur Sprache kamen, tauchten immer wieder auch der Gedanke, das Bedenken und der Einwand auf, im Werk von Hans Küng werde die Vollständigkeit des Glaubens und der Lehre, auf die, wie es heißt, die Gläubigen Recht und Anspruch hätten, nicht gewahrt, nicht bewahrt, seine Aussagen seien ungenügend. Deshalb sei ein Einspruch dagegen notwendig, deshalb sei auch die gegen den Tübinger Theologen getroffene Maßnahme gerechtfertigt. Denn eine halbe Wahrheit enthalte einen ganzen Irrtum.

Im folgenden geht es nicht um eine Wiederaufnahme des Falls Küng, sondern um eine grundsätzliche Frage: um die Frage der Vollständigkeit im Bereich des Glaubens und der Lehre in theologischem Betracht. Was bedeutet dies, welche Implikate sind darin eingeschlossen?

## Gibt es Vollständigkeit im Bereich des Glaubens?

Wohl ist die in Jesus Christus erfüllte Heilsgeschichte, wohl ist die in ihm erfolgte Selbsterschließung Gottes zum Heil der Menschen definitiv, endgültig und unüberholbar und deshalb vollständig bis zur Vollendung in der uneingeschränkten Gottesherrschaft, da „Gott alles in allem" (1 Kor 15, 28) ist. Dies kann jedoch nicht ebenso vom Glauben gesagt werden, verstanden als Akt der Annahme und Bejahung dieser Offenbarung Gottes, als Entscheidung des ganzen Menschen in Freiheit für dieses Wort, für diese Tat Gottes.

Der Glaube, der seine Antwort sprachlich, im Bekenntnis und deshalb in Sätzen artikuliert und damit auch mitteilbar macht, ist ein Akt des Menschen, der glaubt, ein Akt auch der Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden, der Kirche. Deshalb steht der Glaube im Zeichen der Endlichkeit und der Begrenztheit, die allem menschlichen Tun eigen sind, auch dort, wo der Mensch diese seine höchste Möglichkeit wahrnimmt: in der Möglichkeit, zu glauben. Das gilt sogar dort, wo die Kirche in einem äußersten Engagement des Glaubens, der Lehre und der Verkündigung eine Entscheidung in Fragen des Glaubens und seiner Inhalte fällt, „in statu confessionis", in einem Entscheid, in dem die Kirche steht und fällt: etwa bei den Entscheidungen von Konzilien in der Gestalt der Definitionen und der Dogmen.

Definitionen und Dogmen werden im allgemeinen angesichts bestimmter Situationen, Fragen, Kontroversen, Bestreitungen oder Verwirrungen ausgesprochen. Sie sind eine Antwort auf bestimmte Fragen und auf geschichtlich bedingte Umstände. Deshalb sind sie von diesem Zusammenhang und Kontext her zu erklären und zu interpretieren. Als situativ bedingte Entscheidungen können sie keine Vollständigkeit in der Artikulation des Glaubens und seiner Inhaltsbestimmung enthalten, sondern eben jene eine Seite, die konkret herausgefordert war. Auch und gerade Entscheidungen in Fragen des Glaubens in der Gestalt von Dogmen und Definitionen sind Stationen auf dem Weg des Glaubens, die als Orientierungen ihre Bedeutung haben und behalten, aber gerade nicht Vollständigkeit beanspruchen können und wollen.

Das bedeutet nicht die Wahrheit bestreiten, es bedeutet vielmehr, ihren Ort bestimmen. Der Glaube ist ein Weg zum Ziel, er ist nicht das Ziel selbst. Vollständigkeit im Bereich des Glaubens und seiner Artikulation beanspruchen hieße die viatorische Existenz verfehlen, hieße Ziel und Weg verwechseln. Der Glaube ist kein Schauen „von Angesicht zu Angesicht", sondern ein Erkennen als Stückwerk, ein Erkennen „durch einen Spiegel im unklaren Bild" (1 Kor 13, 12).

Diesen Sachverhalt hat die Synode von Würzburg klar ausgesprochen: „Kein menschlicher Satz vermag das Geheimnis Gottes voll auszusagen. Alle Glaubenssätze tragen das Zeichen geschichtlicher Bedingtheit an sich. Sie sind von den Voraussetzungen ihrer Zeit, von bestimmten Fragestellungen, Auseinandersetzungen und Erfahrungen aus formuliert und können deshalb nicht in jeder Hinsicht den Fragen und Erfahrungen unserer Zeit entsprechen. Deshalb sind Glaubenssätze – unbeschadet ihres bleibenden Wahrheitsgehalts und ihrer Verbindlichkeit – stets auf eine weitere Auslegung hin offen. Sie sind Stufen der geschichtlichen Entwicklung des Glaubensverständnisses" (Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit, 3.3.1).

Wohl gibt es durch die Geschichte des Glaubens sowohl die Kontinuität wie eine Entfaltung des Glaubens, vielleicht sogar ein Wachstum im Glauben und im Glaubensverständnis – eine Auslegung seiner Perspektiven und Dimensionen. Aber diese Geschichte ist nicht einfach Fortschrittsgeschichte, sondern die Bemühung und der keineswegs immer gelungene Versuch, in der jeweils gegebenen Situation den Glauben, seinen Inhalt, seine Forderung und Verheißung, sein Wort als Antwort zur Sprache zu bringen. Die die Geschichte des Glaubens bewegende Kraft heißt nicht Fortschritt, sondern Reformatio.

In diesem Zusammenhang seien einige Fragen wiederholt, die M. Seckler so formuliert hat: „Wer ist weiser als Sokrates? Wer glaubt besser als Abraham? Ist Trient besser als Chalkedon? Kann das Vatikanum I seinen Glauben gegenüber dem des Paulus einen Fortschritt nennen? Werden die großen Gestalten der Dogmen- und Theologiegeschichte überboten? Findet ein Fortschritt von

Epoche zu Epoche statt oder ist jede unmittelbar zu Gott und auf keinen vollkommenen Endzustand terminierbar? Ist die spätere Zeit auch die höhere Zeit oder wird in der Geschichte immer Gewinn mit Verlust bezahlt?“ [1]

Ein unbedachter Fortschrittsgedanke wird der entscheidenden und folgenschweren Tatsache nicht gerecht, daß die Heilige Schrift als „Überlieferung im Ursprung“ (Söhngen), als „Anfang in der Fülle“ (Möhler) aller kirchlichen Überlieferung vorgegeben, ihr vorgeordnet ist und für sie maßgebend bleibt, auch im Sinn einer traditionskritischen Funktion. Kirchliche Überlieferung ist „Überlieferung des Ursprungs“. Dogma und Lehramt stehen, wie das Zweite Vatikanum sagt, nicht über dem Wort Gottes, sondern dienen ihm, „indem es (das Lehramt) nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört“. Das ist Anspruch und Verpflichtung zugleich.

## Die Wirklichkeit ist größer

Wenn schon für das die Wirklichkeit wahrnehmende und erkennende Denken gilt, daß es als vernehmendes Vermögen hinter der Sache selbst zurückbleibt, daß Sein und Seiendes umfassender sind als unser Begreifen, daß Sein und endlicher Geist nicht identisch sind, dann gilt dies in erhöhtem Sinn von der dem Glauben einwohnenden Fassungs- und Begegnungskraft.

Angesichts der Wirklichkeit Gottes, seiner Geheimnisse und seiner Selbsterschließung, angesichts des unerschöpflichen Reichtums Jesu Christi (Eph 3, 8) wird das im Glauben aktualisierte Vernehmungsvermögen zu einer bloßen – indirekten, vermittelten –Annäherung, zu einem Zurückbleiben hinter der Sache selbst, zu einem in der Geschichte der Theologie gerade von den größten Theologen oft geäußerten Suchen und Stammeln. Die sogenannte negative Theologie entspricht diesem Sachverhalt auf eine ganz besonders intensive Weise.

Für die Frage der Trinitätslehre hat Augustinus den theologischen Sachverhalt so umschrieben: „Wir reden von drei Personen, nicht weil wir damit der Wirklichkeit genügen könnten, sondern um nicht ganz verstummen zu müssen“ (De Trinitate 5, 9). Und J. Ratzinger: „Trinitätslehre kann nicht ein Begriffenhaben Gottes sein wollen. Sie ist eine Grenzaussage, eine verweisende Geste, die ins Unnennbare hinüberzeigt, nicht eine Definition, die eine Sache in die Fächer menschlichen Wissens eingrenzt, nicht ein Begriff, der die Sache ins Zugreifen des menschlichen Geistes geben würde ... Jeder der großen Grundbegriffe der Trinitätslehre ist einmal verurteilt worden, sie alle sind nur durch diese Durchkreuzung hindurch angenommen, sie gelten nur, indem sie zugleich als unbrauchbar gekennzeichnet sind, um so als armseliges Gestammel – aber auch nichts mehr – zugelassen zu werden.“[2]

Die Begrenztheit und Nichtvollständigkeit im Bereich des Glaubens und der Lehre wird noch einmal dadurch hervorgehoben, daß die Art und Weise der in der Offenbarung erfolgten Selbstmitteilung Gottes nicht als eine Manifestation von Ideen, nicht als gedankliches System begegnet, wie dies in der Philosophie oder in Weltanschauungen der Fall ist, wo es die Geschlossenheit eines Kreises und damit die Vollständigkeit des Systems geben kann, sondern die *Geschichte,* die geschichtlichen Ereignisse und vor allem die Personen, kulminierend in der Offenbarung Gottes in *Jesus Christus.* All dies läßt sich nicht in ein geschlossenes System à la Hegel bringen und darin „aufheben"; dann wird noch einmal deutlich, wie problematisch das Axiom und das Postulat einer Vollständigkeit im Bereich des Glaubens und der Artikulation seiner Inhalte in der Form der Lehre ist. Vollständigkeit und volles Genügen im Glauben gibt es nicht.

## Hierarchia veritatum

Wer von der Vollständigkeit im Bereich von Glaube und Lehre spricht, bzw. sie postuliert, der behandelt die Lehren des Glaubens wie die Perlen, die an einer Schnur aufgereiht sind, die gezählt werden. Er sieht die Vollständigkeit der Lehre dann gegeben, wenn alle gezählten und addierten Inhalte der Lehren vorliegen, wenn daran kein Buchstabe, kein Jota ausgelassen ist. Nach diesem additiven und quantitativen Prinzip sind alle Perlen gleich wichtig, weil sie als Lehre alle in gleicher Weise wahr sind.

Ein anderes Bild, das diese Form von Vollständigkeit illustriert, ist das vom „Gebäude des Glaubens", aus dem kein einziger Stein herausgebrochen werden darf, ohne das Ganze – des Gebäudes – durch Risse im Fundament zu gefährden oder vielleicht gar zum Einsturz zu bringen.

Beide Bilder, die eine illustrative Begründung für die Forderung nach Vollständigkeit zum Ausdruck bringen, werden indes jenem Programm und Prinzip nicht gerecht, das auf dem Zweiten Vatikanum als „Hierarchia veritatum", als „Hierarchie der Wahrheiten", vorgestellt wurde (Ökumenismusdekret, 11).

Dieses Prinzip rückt von der bloß additiven Zählmethode im Bereich von Glauben und Lehre ab und ersetzt es durch das Prinzip der Proportion und des Profils im Bereich von Glaube und Lehre. Mag die Wahrheit aller Glaubenslehren unbestritten bleiben, so kommt ihnen doch ein verschiedenes Gewicht zu hinsichtlich des Zusammenhangs der Lehren mit dem „Fundament des christlichen Glaubens", mit Jesus Christus, und damit ein verschiedenes Gewicht im Sinn der Bedeutsamkeit für Leben und Existenz des glaubenden Christen und auch der Kirche.

Die Weise, den Inhalten des Glaubens gerecht zu werden, ist deshalb nicht so sehr die Zählmethode, die in der Gefahr steht, die Inhalte des Glaubens zu-

gunsten der darin zur Sprache kommenden Wahrheit auch in ihrer Bedeutsamkeit für das Heil zu nivellieren, sondern die Betrachtung des Zusammenhangs und die Stellung des einzelnen zum Ganzen sowie zur – christologischen und trinitarischen – Mitte des Glaubens. Die Hierarchia veritatum ist kein Auswahl-, sondern ein Verstehensprinzip.

Von da aus ergibt sich eine Unterscheidung der Glaubenslehren, je nachdem sie die Mitte des christlichen Glaubens betreffen oder die Entfaltungen, die – legitimerweise – daraus im Lauf der Geschichte hervorgegangen sind, oder die Unterscheidung, ob einzelne Inhalte der Lehre das Ziel des Glaubens betreffen oder das Mittel und den Weg zum Ziel.

Aus alledem ergibt sich auch die verschiedene Bedeutung der einzelnen Glaubensinhalte für das Heil des Menschen. Daraus entsteht kein immer wieder befürchteter Minimalismus, so als ob die Orientierung an der christologischen und trinitarischen Mitte des Glaubens ein Minimum wäre – sie ist ein Maximum; aber es erwächst ein Verständnis des Glaubens im Sinn der rechten Proportion, im Sinn des entsprechenden Profils. Die Vollständigkeit wird nicht geleugnet, aber von einer ungemäßen Vorstellung im Sinn der Addition und der Quantität befreit. Das Bild vom Glaubensgebäude und einem daraus herausgebrochenen Stein, der das Ganze zum Einsturz bringen kann, erweist sich als nicht zutreffend. Es paßt zu einem philosophischen oder weltanschaulichen System, aber nicht zur bejahenden und annehmenden Entscheidung des Glaubens für Gottes Selbstmitteilung.

Von hier aus versteht man Überlegungen, wie sie Karl Rahner wiederholt vorgelegt hat, daß der künftige Weg des Glaubens wohl nicht darin bestehen wird, daß immer noch mehr Entfaltungen des Glaubens in der Form der Vermehrung von Dogmen und Definitionen vorgelegt werden, um dem Ideal der Vollständigkeit immer näher zu kommen; dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß dadurch der Glaube vermehrt und gestärkt werde. Der kommende Weg wird vielmehr in der „Einfaltung" (H. U. v. Balthasar) geschehen, so daß das Verschiedene und geschichtlich Entfaltete in der möglichen Konzentration auf die Mitte hin und von ihr her gesehen wird und intensiv gelebt werden kann. Das ist wiederum kein Plädoyer für einen Minimalismus, sondern ein Votum für Gewicht und Proportion des Glaubens. Das ist eine andere als bloß eine additive Form von Vollständigkeit und Ganzheit.

## Das Problem der Akzentuierung

Die Vollständigkeit in Glaube und Lehre wird ferner dadurch zum Problem, als es weder dem einzelnen Gläubigen noch der Gemeinschaft der Glaubenden, also der Kirche, möglich ist, sämtliche inhaltliche Bestimmungen des Glaubens

in bewußter Weise stets präsent zu haben und den Glauben mit allen seinen einzelnen Lehren existentiell zu leben. Das ist eine Folge der Enge und Begrenztheit des individuellen und kollektiven Bewußtseins, dem es nicht gegeben ist, stets und allezeit das Ganze im Sinn des „Alles und alle seine Teile" bewußt zu vergegenwärtigen und zu realisieren. Das oft argwöhnisch betrachtete Axiom von der „fides implicita", vom Glauben, der glaubt, was die Kirche glaubt, trägt diesem Tatbestand Rechnung.

Der Glaube lebt faktisch und geschichtlich von Akzentuierungen. Das ist durchaus und so lange zulässig, als daraus kein Auswahlglaube, kein Auswahlchristentum gemacht wird im Sinn der Beliebigkeit. Denn das konkret individuell und situativ nicht Akzentuierte wird nicht bestritten oder geleugnet, aber es steht nicht in jener Mitte und in jener Bedeutsamkeit, aus der der Glaube des einzelnen und der Kirche lebt.

Die Würzburger Synode hat in ihrem Beschlußtext über die „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" diesen Gedanken ausdrücklich zur Sprache gebracht: „Weder der Kirche noch dem einzelnen Christen ist es möglich, sich sämtlicher geschichtlicher Entfaltungen des Glaubens gleichermaßen bewußt zu sein. Immer wird es Schwerpunkte geben. Selbstverständlich muß die dabei getroffene Akzentuierung auf ihre Zuverlässigkeit geprüft werden. Doch sind Unterschiede im Verständnis des einen Glaubens unvermeidlich" (3.3.2).

W. Kasper hat diesen Gedanken in der Weise weitergeführt und zugleich erläutert: „Wenn es stimmt, daß ich gar nicht alle Glaubenswahrheiten in derselben Weise glauben *kann*, darf dann die Kirche verlangen, daß ich sie alle um der Glaubensgemeinschaft willen glauben *muß*? Kann sie alle geschichtlich gewordenen Dogmen für alle verbindlich machen?" Mit Recht weist er darauf hin, daß das Zweite Vatikanum bei Vorliegen besonderer Umstände den orthodoxen Kirchen die Kommuniongemeinschaft und damit faktisch die Kirchengemeinschaft gewährt hat, obwohl die Orthodoxen die Dogmen des Ersten Vatikanums nicht annehmen. „Die Kirche hat also zumindest in diesem Fall das Anathem, das sie seit 1870 mit dem Dogma vom Primat des Papstes verbunden hat, zurückgenommen und die Exkommunikation aufgehoben. Könnte sie das nicht auch in anderen Fällen?" Dabei geht es nicht um die Zurücknahme einer Wahrheit, „sondern um die Aufhebung der mit der Leugnung dieser Wahrheit verbundenen Strafbestimmung der Exkommunikation" [3].

Wenn also in einem theologischen Werk jene Inhalte des Glaubens vorgestellt werden, auf die es in der gegenwärtigen Herausforderung des Christentums infolge von Säkularismus, Positivismus, Atheismus ankommt – es ist die Präsentation der Mitte des Glaubens, des Christseins, der Religion, und es ist die Perspektive der Konzentration –, wenn die vielfältigen, geschichtlichen Entfaltungen des Glaubens aus dieser Mitte weniger bedacht werden, wenn sogar

eine Lehre nicht ausdrücklich zur Sprache kommt und damit der Eindruck der Unvollständigkeit entsteht, so ist das Prinzip der Vollständigkeit so lange nicht verletzt, als diese nicht vorgestellten Inhalte nicht bestritten oder geleugnet werden, sondern der „fides implicita" zugeordnet und damit bejaht bleiben, zu deren Bestimmung es gehört, nicht ständig und jederzeit „fides explicita" zu sein. Das schließt einen „Zusammenhang der Geheimnisse untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen" (Erstes Vatikanum, DS 3016) nicht aus, läßt aber diesen nicht zu einem geschlossenen System werden.

## Die Vollgestalt des Glaubens

Wer das Prinzip und die Forderung der Vollständigkeit zum entscheidenden oder gar zum einzigen Prinzip des Glaubens, des wahren und des rechten Glaubens macht, der gerät in die Gefahr, das Ganze und damit die Vollständigkeit des Glaubens – als Akt, Vollzug und Inhalt, als „fides qua" und „fides quae" – zu reduzieren und die „fides quae" mit dem Inhalt des Glaubens noch einmal einzuschränken, weil er zu einer Sache und Summe von abfragbaren, kontrollierbaren Lehren, also zu einem System gemacht wird, darüber hinaus zu einem Glaubensgesetz.

Dabei wird zu wenig bedacht, daß, wie bereits gesagt wurde, der Inhalt des Glaubens in der Form der Geschichte und in der Gestalt der Person, zuhöchst in Jesus Christus gegeben ist, ein Inhalt, der sicher auch in Sätzen, in wahren Sätzen artikulierbar ist. Aber diese Sätze menschlichen und gläubigen Bemühens weisen nicht nur über sich hinaus, sie verweisen auch darauf, daß sie hinter ihrer Sache zurückbleiben und deshalb nicht genügend sind. Es gibt keine Vollständigkeit in einer unvollständigen Welt und einer endlichen Geschichte. Dazu bleibt zu bedenken, daß die Wahrheit der Glaubenssätze ihre Orientierung, ihre Wahrheit an der „Wahrheit" mißt, die eine Person ist: „Ich bin die Wahrheit" (Joh 14, 6). Ebenso verdient in diesem Kontext der Gedanke Friedrich von Hügels Erwähnung, daß die Geschichte das Kreuz eines jeden Systems ist[4].

Die Anwälte der Vollständigkeit im Bereich von Glaube und Lehre können in Gefahr kommen, zu vergessen, daß sie gerade gegen die Vollständigkeit des Glaubens im Sinn seiner Ganzheit verstoßen, weil sie den Akt des Glaubens als Vollzug, als Entscheidung des „ganzen Menschen in Freiheit" (Zweites Vatikanum, Offenbarungskonstitution, 5) unerwähnt lassen, so als ob er mit der „fides quae" abgedeckt und gleichsam schon gegeben und vollzogen sei – und eben dies ist nicht der Fall, heute weniger denn je. Gerade dieser Grundakt des Glaubens muß heute erweckt werden; für ihn sind in der Welt von Säkularismus und Positivismus Wege und Zugänge zu erschließen.

Wenn die „fides qua", also der Glaube als Gläubigkeit, als Akt und Vollzug, zusammen mit den Bedingungen seiner – anthropologischen – Möglichkeit nicht oder zu wenig bedacht wird, wenn ferner zu wenig gesehen und artikuliert wird, wie die konkreten Inhalte des Glaubens so zu vermitteln sind, daß sie Antworten auf die Fragen des Menschen sind, vor allem Antwort auf die Frage, die der Mensch selbst ist, bzw. Fragen auf die Antworten und Selbstentwürfe des Menschen, geraten die Inhalte des Glaubens in Gefahr, inexistentiell und damit wirkungslos zu sein, wenn sie nicht gerade als Verfremdung oder als Ideologie empfunden werden.

Die Vertreter der Vollständigkeit des Glaubens werden der Ganzheit des Glaubens nicht voll gerecht, wenn sie zu wenig bedenken, daß der Glaube nicht nur eine Lehre ist, die es möglichst rein zu bewahren gilt, oder ein Gesetz, das nach dem Buchstaben zu erfüllen ist und das disziplinäre Maßnahmen erlaubt bzw. fordert, sondern vielmehr eine Praxis, die es radikal zu leben gilt. Glaube ist Nachfolge Christi im Lebensvollzug, in der Praxis.

Nicht die Rufer „Herr, Herr" gelangen in die Gottesherrschaft, sondern jene, die „den Willen meines Vaters tun" (Mt 7, 21). Das Wort des Weltenrichters fragt nicht nach der Vollständigkeit unseres Lehrglaubens, sondern nach dem Maß der Vollständigkeit unserer selbstlosen Liebe zu den „geringsten meiner Brüder" (Mt 25, 34–46). Es fragt nach der Vollständigkeit unseres Glaubens in der Gestalt der Liebe. Hier ist die Wahrheit des Glaubens in der Bewährung gegeben, hier ist jener Glaube gegeben, der Frucht bringt, der sich in den Taten der Liebe verwirklicht. Von ihnen kann wiederum gesagt werden: Es ist nie genug.

Und schließlich: Paulus, ein überragender Zeuge und Apostel des Glaubens, der Verfasser der ersten Glaubensbekenntnisse, gibt zu bedenken: „Wenn ich alle Prophetengabe besitze und um alle Geheimnisse weiß und alle Erkenntnis, und wenn ich allen Glauben habe, daß ich Berge versetze, doch Liebe nicht habe, so bin ich nichts ... Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin" (1 Kor 13, 2, 12).

## Weg und Ertrag der Geschichte

Das Problem der Vollständigkeit im Glauben und in der Lehre ist noch einmal aufzugreifen angesichts der konkreten Frage: Darf im theologischen Werk eines Theologen von heute etwas von dem zu kurz kommen, was auf dem langen Weg der Geschichte des Glaubens und der Kirche bis zur Gegenwart im ganzen und im einzelnen artikuliert oder gar definitiv dogmatisch entschieden wurde? Wäre das theologische Werk eines Theologen heute nicht ein Torso, fehlte ihm die ausdrückliche Präsentation und Repräsentation des Ertrags der

Glaubensgeschichte, der darin erbrachten Glaubenserkenntnis und der dabei getroffenen Glaubensentscheidungen? Ist in diesem Betracht der Glaube heute umfangreicher und vollständiger als der Glaube in früheren Zeiten? Kann dieses Wachstum im Glauben übersehen werden – kann man den Weg des Glaubens auf einen früheren Status zurückschrauben? Muß nicht um dieser Tatsache willen eine Vollständigkeit urgiert werden, die größer ist als etwa im 16. Jahrhundert, auch größer, als sie in der maßgeblichen Urkunde des Glaubens, der Schrift des Alten und Neuen Testaments vorliegt? Wohl ist es, um mit Möhler zu sprechen, ein Anfang in der Fülle, aber es ist erst ein *Anfang*. Anderseits bleibt das Bild von Newman zu bedenken: Der Fluß steigt nicht höher als die Quelle.

Natürlich kann die Geschichte des Glaubens nicht ausgelöscht werden; man kann auch nicht so tun, als ob es diese bis in die Hinführung zur Gegenwart nicht gäbe. Insofern ist das Prinzip der Vollständigkeit zu bejahen. Es nicht tun, hieße auch ungeschichtlich denken.

Aber das – berechtigte – Prinzip der Vollständigkeit muß im Rahmen des Horizonts und Kontexts gesehen werden, von denen die Rede war: Vom Kontext der bleibenden Unvollständigkeit inmitten der bis heute erbrachten Vollständigkeit, im Kontext des Viatorischen, im Kontext des Endlichen und Perspektivischen, das für neue Perspektiven offen ist und bleibt, das weitergeführt wird, das unter neuen Bedingungen und Situationen neu zu interpretieren ist und in einem neuen Kontext neu ausgelegt werden kann und soll, im Kontext schließlich jener Vollständigkeit, die den Glauben als Akt und Vollzug, als Praxis und Nachfolge bestimmt.

Es ist überdies fraglich, ob wir in der jeweiligen, konkret, ob wir in der gegenwärtigen Stunde des Glaubens und der Kirche die ganze Vollständigkeit haben oder ob die Vollständigkeit unseres Glaubens gar größer ist als zu früheren Zeiten: Wir könnten einiges zwar nicht geleugnet, aber zu wenig bedacht und realisiert oder verdrängt und vergessen haben, so daß wir unsererseits und gegenwärtig die Fülle des Anfangs nicht voll bewahrt haben.

Die dabei möglicherweise enstehende Situation hat die Würzburger Synode in folgender Weise beschrieben: „Zwischen überliefertem Glaubensbewußtsein und neuen Erfahrungen des Glaubens kann es zu Konflikten kommen. Sie müssen ausgehalten und aufgearbeitet werden. Hierbei haben insbesondere die Bischöfe und alle Amtsträger in der Kirche ihren einheitsstiftenden Dienst wahrzunehmen. Konflikte sollen alle Beteiligten zu der Frage veranlassen, ob die Überzeugung des anderen nicht doch innerhalb des gemeinsamen Glaubens ihren Platz hat. Nur wo die Einheit des Glaubens zusammen mit seiner Vielgestaltigkeit gesehen und bejaht wird, ergibt sich die sachgemäße Zielvorstellung von der Einheit der Kirche" (Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen, 3.3.4).

Nicht immer alles auf einmal in allen Teilen sagen, heißt nicht die Voll-

ständigkeit verachten; sie bleibt in der Form einer „fides implicita" eingeschlossen, und das ist kein blinder Köhlerglaube; aber es heißt: der Glaube lebt in der Form der Endlichkeit und der damit gegebenen Akzentuierung.

Die christologische Wahrheit, daß Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, wurde nie bestritten. Aber für Jahrhunderte wurde die Gottheit Christi zum primären Akzent im Glauben und in der Praxis der Kirche erhoben. Heute werden in Theologie und Praxis vor allem die Menschheit Jesu und die Mysterien des Lebens Jesu bedacht und ins Bewußtsein gerückt. Damit wird die Gottheit Jesu nicht bestritten. Die „Christologie von unten" muß sich mit der „Christologie von oben" verbinden und umgekehrt.

In der Zeit der kontroversen Situation im Leben des Glaubens und in der Geschichte der Kirche wurde jahrhundertelang das den Kirchen Gemeinsame nie ausdrücklich geleugnet, aber es trat hinter den auch glaubensexistentiell relevanten Unterschieden zurück. Man lernte den Katechismus gegeneinander und man lebte existentiell in seiner Konfession das Konfessionsspezifische, das von der anderen Konfession im Sinn des Widerspruchs getrennt war. Dieses wurde so verstanden: katholisch hieß, nicht evangelisch sein, evangelisch bedeutete, nicht katholisch sein.

Heute leben wir in einer anderen Situation. Situationen können sich Glaube und Kirche nicht aussuchen, sie müssen sich ihnen stellen und darin bewähren. Heute stehen die Zeichen der Zeit als Angebot und als Herausforderung nicht auf dem Konfessionsspezifischen – das wird nicht geleugnet, wird aber in einen anderen Kontext und Zusammenhang gerückt; die Konfessionen lösen sich nicht auf, aber gewinnen zusehends eine andere Dimension: als Vielfalt in Einheit[5]. Die Zeichen der Zeit stehen vielmehr auf der Mitte des Glaubens und des Christseins, wenn man will, auf der Ganzheit und Vollständigkeit des Glaubens, wobei sich diese als ein Ganzes darstellt, das zugleich die Mitte des Christseins betrifft: Das Gründen der Existenz des Glaubenden in Gott, der sich endgültig in Jesus Christus uns vermittelt und zugesagt hat.

## ANMERKUNGEN

[1] M. Seckler, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: Theologie im Wandel (München 1967) 46 f.
[2] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1967) 133.
[3] In: Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen (Freiburg 1970) 82.
[4] P. Neuner, Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus (Frankfurt 1977).
[5] H. Fries, Ökumene statt Konfessionen? (Frankfurt 1977).

*Wolfgang Knauft*

# Widerspruch um der Menschenrechte willen

Zum 100. Geburtstag Konrad Kardinal von Preysings

„Bischof Preysing hat alsbald für die Unterbindung jeglicher Wahlpropaganda durch die kirchliche Presse und für ein Verbot volks- und staatsbejahender Kanzelabkündigungen gesorgt, um die Volksabstimmung vom 10. 4. 1938 möglichst wirksam zu sabotieren."[1] Diese kritische Beobachtung der Geheimen Staatspolizei ist im Jahresbericht 1938 des Sicherheitshauptamts der Reichsführung der SS festgehalten. Die Gestapo registrierte schon seit langem argwöhnisch die klug abgemessene oppositionelle Haltung des Berliner Bischofs. Jetzt, bei dem Versuch, die katholischen Bischöfe im Altreich zur propagandistischen Schützenhilfe bei der Volksabstimmung zur „Heimkehr" Österreichs ins Reich einzuspannen, fiel der Bischof der Reichshauptstadt erneut unangenehm auf. Der aus altem bayerischem Adel stammende Konrad Graf von Preysing-Lichtenegg-Moos durchkreuzte konsequent alle Pläne der Gestapo, die Kirche in der damaligen Reichshauptstadt gleichzuschalten und als moralisches Werkzeug zur Unterstützung der NS-Politik zu mißbrauchen.

Unter Fachhistorikern herrscht heute Einmütigkeit, daß Preysing zu den überragenden Persönlichkeiten der jüngsten deutschen Kirchengeschichte – auch der ersten Nachkriegsjahre – zählt und im NS-Kirchenkampf jahrelang zu Unrecht im Schatten des „Löwen von Münster", Clemens August Graf von Galen, und des Münchener Kardinals von Faulhaber gestanden hat. Es lag einmal an der Charakterstruktur des von 1935 bis 1950 in Berlin wirkenden Bischofs, der von Natur eher der Typ des stillen Gelehrten war, der sich mit der Gedankenwelt alter Kirchenväter beschäftigte, als der eines kontaktfreudigen Volksbischofs und eines harten, öffentlichkeitswirksamen Einzelkämpfers. Er war wohl „ein geborener Stratege, ein Moltke geradezu inmitten kriegsunkundiger Oberhirten, aber dennoch kein Feldherr und zudem wie Moltke ein großer Schweiger"[2]. Zum anderen erschwert die erst lückenhafte Aktenpublikation des Vatikans das Erfassen dieser Schlüsselpersönlichkeit im Konflikt der katholischen Kirche und mit dem Dritten Reich.

In dem strengen, religiös eher nüchternen Elternhaus auf dem niederbayerischen Schloß Kronwinkl bei Landshut wurde Konrad von Preysing am 30. August 1880 als viertes von elf Kindern geboren. Hier empfing der introvertierte, gesundheitlich stets schwächliche Sohn besonders von seiner Mutter, ehemals

Gräfin Walterskirchen und Hofdame in Wien, eine unauslöschliche charakterliche Prägung. Juristische Studien in München und Würzburg verhießen eine steile Karriere. Als Legationssekretär bei der bayerischen Gesandtschaft am Quirinal in Rom festigte er sein unbestechliches Urteil sowie seine Fähigkeit, bei heiklen juristischen Fragen schnell den springenden Punkt zu erfassen. Wenig später genügte ihm allerdings der juristische Schreibtisch-Dienst nicht mehr. Wie zwei seiner Brüder begann er 1908 das Theologiestudium in Innsbruck, wurde 1912 zum Priester geweiht und promovierte ein Jahr später zum Dr. theol. über ein Thema aus dem Gebiet der Kirchenväter.

Bereits ein Jahr später konnte der sprachbegabte Preysing als Geheimsekretär des Münchener Erzbischofs und späteren Kardinals von Bettinger dessen Amtsführung aus nächster Nähe miterleben. Seine weiteren priesterlichen Wirkungskreise waren das Amt des Stadtpfarrpredigers von St. Paul in München, das Predigeramt am Liebfrauendom und die Tätigkeit als Domkapitular in der bayerischen Metropole, bis er 1932 Bischof des traditionsreichen Bistums Eichstätt mit seinen 210 000 Gläubigen wurde.

Der manchmal sogar etwas gehemmt wirkende Preysing – jedenfalls im größeren Kreis – begann in dem kleinen, überschaubaren Bistum Eichstätt verschiedene pastorale Aufgaben, die für Jahre berechnet waren, insbesondere die Erweiterung des Priesterseminars. Aber die Agonie des Staats von Weimar und schließlich die „Machtergreifung" Hitlers überschatteten die ruhige Aufbauarbeit. Unter den Mitgliedern der Fuldaer Bischofskonferenz war Preysing schon damals der entschiedenste und hellsichtigste Gegner des NS-Staats, der sich durch die Schalmeienklänge vom „positiven Christentum" nicht täuschen ließ. In einer Denkschrift plädierte er gegen das von Hitler aus taktischen Gründen angestrebte Reichskonkordat und legte auf der Fuldaer Bischofskonferenz vom 30. Mai bis 1. Juni 1933 ein Memorandum vor, in dem er nachdrücklich von „jedem Bekenntnis zur neuen Ordnung" und zum „neuen Staat" abriet, weil sich der NS-Staat mit der Partei identifiziere. Außerdem sei man es dem „katholischen Volke schuldig, ihm die Augen zu öffnen über die Gefahren für Glauben und Sitte", die mit der braunen Weltanschauung gegeben seien. Im übrigen bestehe eine ähnliche Gefahr „wie zur Zeit des Modernismus". Heute werde wie damals „den Worten Gott, Christentum, Sittlichkeit, Recht ihr Sinn genommen und ihnen ein entleerter, besser gesagt, verdeckter Sinn gegeben" [3]. Es ist schwer vorstellbar, wie die kirchenpolitische Entwicklung in Deutschland weitergegangen wäre, wenn die Fuldaer Bischofskonferenz damals einmütig auf diese Linie eingeschwenkt wäre. Doch leider wollte kaum einer der katholischen Bischöfe zum damaligen Zeitpunkt Preysings hartem Urteil „Wir sind in den Händen von Narren und Verbrechern" zustimmen.

## Bischof in der Reichshauptstadt

Als Preysing 1935 die Berufung zum Bischof des erst 1930 gegründeten Bistums Berlin erhielt, versuchte er zunächst, diesen Auftrag zurückzuweisen. Aber Pius XI. blieb unter dem Einfluß von Kardinalstaatssekretär Pacelli hart. Zeitlebens empfand der hochsensible bayerische Adlige – bei aller bischöflichen Pflichttreue – das Berliner Pflaster als eine nur im Gehorsam angenommene Zweit-Heimat. In NSDAP-Kreisen unterschätzte man übrigens den aus Bayern stammenden Bischof offenbar, und es kursierte damals die Meinung, der Graf sei „gänzlich ungeeignet für den Bischofsstuhl in Berlin". Preysing selbst bekannte in einem Brief an Kardinal Faulhaber: „Es wird kaum eine Diözese in Deutschland geben, die so viele Ansprüche an die Person des Bischofs stellt wie Berlin. Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß der überwiegende Teil der Diözesanen in einem Umkreis von etwa 15 bis 20 Kilometer um den Bischofssitz wohnt, weiterhin aus der Tatsache, daß das Bistum erst vor kurzem aus der Pfarrei St. Hedwig hervorgegangen ist, und endlich aus dem Diasporacharakter des Berliner Bistums, das den persönlichen Einsatz des Bischofs nicht nur wünschenswert, sondern auch notwendig macht." [4]

Tatsächlich fürchtete Preysing, der immer etwas zur Melancholie neigte, den neuen Aufgaben kaum gewachsen zu sein. Das Arbeitsfeld in Berlin unterschied sich zu sehr von dem seiner süddeutschen Heimat: düstere Hinterhöfe, mondäne Amüsierviertel, eine überwiegend kirchenfremde Industriearbeiterschaft und die Riesenentfernungen zu den abgelegenen Diasporagemeinden in allen Himmelsrichtungen. Damals zählte das Bistum Berlin rund 583 000 Gläubige inmitten von 8,1 Millionen Nichtkatholiken. Die Diözese war gegliedert in die Dekanate Berlin West, Berlin Ost, Charlottenburg, Neukölln, Oberschöneweide, Reinickendorf, Steglitz, Frankfurt/Oder, Potsdam, Wittenberge, Köslin in Hinterpommern, Stettin und Stralsund an der Ostsee. Einige dieser Dekanate waren flächenmäßig größer als manches italienische Bistum. Ein Weihbischof stand ihm für Pontifikalhandlungen nicht zur Seite.

Zwar hatte die Reichsregierung gemäß der Bestimmung des Preußenkonkordats von 1929 ihre Zustimmung zur Übernahme des Berliner Bischofsamts durch Konrad Graf von Preysing gegeben, jedoch ohne zu ahnen, wer fortan mit kritischen Augen und wachem Gewissen die totalitäre Regierungspraxis aus nächster Nähe beobachten und stets hinter der Konkordatsmaske das wahre Gesicht des NS-Staats sehen sollte. Die vorgeschriebene Treueidleistung vor dem Reichskirchenminister Hanns Kerrl am 30. August war für Preysing eine unvermeidliche Pflichtübung, bei der er das Wort „Führer" sorgfältig vermied. Auch als er den vom Protokoll vorgeschriebenen Antrittsbesuch beim „Führer" und Reichskanzler machte, ließ er sich vom Dauermonolog Hitlers nicht im geringsten beeindrucken. Aristokratische Kühle und menschliche Reserve standen wie eine

unsichtbare Mauer zwischen den beiden Männern, die zwei verschiedene, gegensätzliche Welten verkörperten.

Die Gunst der ersten „100 Tage", einer allmählichen persönlichen Akklimatisierung in der Weltstadt Berlin, blieb Preysing versagt. Die propagandistisch hochgespielten Sittlichkeits- und Devisenprozesse gegen Repräsentanten der katholischen Kirche sollten deren moralisches Ansehen untergraben. Dabei wurde auch der Bischof von Meißen, Petrus Legge, wegen „zweier fortgesetzter Devisenvergehen" vor Gericht gestellt. Preysing, der nach Legges Verhaftung vom Heiligen Stuhl zum Apostolischen Administrator von Meißen ernannt worden war, verteidigte seinen bischöflichen Mitbruder bei der Verhandlung würdevoll und mit juristischem Scharfsinn, konnte aber dennoch nicht verhindern, daß der Meißener Bischof am 25. November wegen „fahrlässiger Devisenschiebung" zu einer Geldstrafe von 100 000 RM verurteilt wurde, von der 40 000 RM durch die Untersuchungshaft abgegolten waren. Drei Tage zuvor, am 22. November 1935, war der Leiter der Kirchlichen Informationsstelle der bischöflichen Behörden Deutschlands, der Berliner Domkapitular Georg Banasch, verhaftet worden. Die Gestapo warf ihm vor, vertrauliche Informationen an den Nuntius weitergegeben zu haben. Erst nach knapp vier Monaten wurde das Verfahren gegen Banasch, angeblich auf Weisung Hitlers, eingestellt. Die persönliche Intervention Preysings zusammen mit dem Osnabrücker Bischof und Preußischen Staatsrat Wilhelm Berning bei Reichskirchenminister Kerrl dürfte bei dieser Entscheidung mitgespielt haben. Die Zeit, die Institution Kirche frontal anzugreifen, schien dem „Führer" noch nicht gekommen [5].

Die Olympiade 1936, der friedliche Wettstreit der Athleten aus aller Welt, war den NS-Machthabern eine willkommene Gelegenheit, dem Ausland Sand in die Augen zu streuen. Der Glanz des olympischen Feuers in der Reichshauptstadt sollte über das Dunkel der Gestapo-Willkür, der menschenverachtenden Praktiken in den KZs hinwegtäuschen. Bischof von Preysing wußte, warum er in einem Festgottesdienst in der St.-Hedwig-Kathedrale auf die endgültige Berufung des Menschen hinwies und auf die Tatsache, daß christlichen Völkern nur so lange Herrliches in der Geschichte gelungen sei, „als sie das ewige Gesetz geachtet haben und nicht das Gesetz der Selbstdurchsetzung als letzte Richtschnur" [6] gewählt hätten.

Bei Preysings konsequenter Ablehnung jeglicher Taktik gegenüber dem NS-Staat, die auch nur den Anschein eines Wohlverhaltens oder einer einvernehmlichen Koexistenz erwecken konnte, war der offene Zusammenstoß mit dem greisen Breslauer Kardinal Bertram, dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, eigentlich nur eine Frage der Zeit. Der Breslauer Metropolit wollte der Kirche in Deutschland einen ähnlichen Konflikt wie im Kulturkampf ersparen, der die Gemeindeseelsorge schwer in Mitleidenschaft gezogen hatte. Der Berliner Suffragan dagegen hielt die „Eingabenpolitik" Bertrams auf diploma-

tischen Kanälen für eine nicht mehr angemessene kirchenpolitische Reaktion, zumal das totalitäre NS-System trotz des Reichskonkordats keine faire Partnerschaft Staat–Kirche mehr zuließ. Die Position Preysings, der zur Gruppe der fünf deutschen Bischöfe gehörte, die Pius XI. im Januar 1937 zur Vorbereitung der Enzyklika „Mit brennender Sorge" in den Vatikan gerufen hatte, war zwar durch diese weltweit aufsehenerregende päpstliche Verurteilung der Ideologie und Staatsform des Nationalsozialismus gestärkt worden. Aber Bertram wich trotzdem auch in der Folgezeit nicht von seinem „Eingaben-Kurs". Der Berliner Bischof, dem jede eigenständige kirchenpolitische Entscheidung nahezu eine seelische Qual bedeutete, da er immer das mögliche Für und Wider selbstkritisch mitbedachte und sich nie vom Impuls des Augenblicks hinreißen ließ, glaubte dagegen, nicht zuletzt um der Gewissen der Gläubigen willen, „Flagge zeigen" zu müssen. Im Oktober 1937 legte er seinen Verhandlungsauftrag über Schulfragen, den er von der Fuldaer Bischofskonferenz erhalten hatte, demonstrativ nieder, da man mit einem Staat keine „Friedensverhandlungen" führen dürfe, „wenn kein Waffenstillstand vom Gegner gewährt wird".

Die Differenzen Preysing–Bertram verstärkten sich später. Als der Breslauer Kardinal 1940, also während der Siegesserie der ersten Kriegsphase, namens aller deutscher Bischöfe – ohne vorherige Absprache – ein Geburtstagsschreiben an den „hochgebietenden Führer" mit „herzlichen Glückwünschen" und „heißen Gebeten" abschickte, war der Berliner Bischof darüber so erregt und geradezu wütend, daß er aus Protest auch das „kirchenpolitische Referat", also das Pressereferat in der Fuldaer Bischofskonferenz, niederlegte. Später hat sich Preysing zu den unüberbrückbaren Meinungsunterschieden mit Kardinal Bertram einmal so geäußert: „Wenn an dem Vorgehen des Bischofs von Berlin etwas inkonsequent erscheint, so ist es, daß er nicht aus der Fuldaer Konferenz ausgetreten ist. Er war dazu, wie auch zur Resignation auf sein Bistum, bereit, hat sich jedoch durch die dringenden Bitten des Heiligen Vaters von diesem Schritt abhalten lassen." [7]

Berlin, der Sitz der Reichsministerien und zahlreicher zentraler Dienststellen und Behörden, begünstigte den Austausch vertraulicher politischer Informationen. Preysing wurden damals Informationen zugespielt, die so kein anderer deutscher Bischof erhielt. Einer der wichtigsten Informanten war Dr. Hans Globke, der spätere Staatssekretär unter Konrad Adenauer. Preysing gab am 18. Januar 1946 eine Ehrenerklärung für ihn ab, in der es u. a. hieß, Globke habe besonders dem Hilfswerk für die verfolgten Juden die „wertvollsten Dienste" geleistet. Daß zweimal in letzter Stunde das Inkrafttreten eines unter strengster Geheimhaltung vorbereiteten Gesetzes verhindert wurde, das die Scheidung der „rassischen Mischehe" durch den Staatsanwalt zum Ziel hatte, dürfte mit größter Wahrscheinlichkeit auf diesen geheimen Informationsfluß zurückgehen, über den Preysing in der NS-Zeit verfügte.

## Hilfswerk für die verfolgten Juden

Wenn Preysing die geplante und später auf der „Wannseekonferenz" im Januar 1942 beschlossene „Endlösung" der Judenfrage zunächst auch nicht bekannt war, so sah er doch schon früh die unausweichliche Existenzgefährdung jüdischer Mitbürger und gründete einige Zeit nach dem Inkrafttreten der „Nürnberger Gesetze" unter dem unauffälligen Namen „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat" eine Instanz, die Tausenden von Juden im Lauf der Jahre Unterstützung und Beistand gewährt hat. Öffentlichen Protesten gab er in einem totalitären Staat keinerlei Chance und entschied sich statt dessen für ein Maximum geräuschloser Hilfe. Die praktische Arbeit lag in den Händen von Dompropst Bernhard Lichtenberg, Dr. Margarete Sommer[8] und später von insgesamt sechs hauptamtlichen und zehn ehrenamtlichen Mitarbeitern, sämtlich Juden katholischen Glaubens. Als der Berliner Dompropst 1941 verhaftet wurde, stellte sich Preysing persönlich an die Spitze des Hilfswerks.

In Zusammenarbeit mit einer Berliner Zweigstelle des Raphaels-Vereins, einer katholischen Hilfsorganisation für auswanderungswillige Deutsche, arbeitete das Hilfswerk zunächst als Beratungsstelle für Juden, die ein Schicksal in der Emigration den unabsehbaren politischen und menschlichen Schikanen im NS-Staat vorzogen. Sowohl bei der Beschaffung der erforderlichen Auswanderungspapiere, bei der Vermittlung von Arbeitsplätzen und Unterkunft als auch bei der Anbahnung von persönlichen Kontakten in dem häufig unbekannten Zielland stand das Hilfswerk Tausenden von Juden zur Seite. Als 1941 Juden die Auswanderung verboten wurde und der aufgenähte „Davidsstern" an ihrer Kleidung den Status von Bürgern zweiter Klasse demonstrieren mußte, verwandelte sich das Hilfswerk in eine Seelsorgs- und Fürsorgestelle für katholische Juden, aber zunehmend auch für nichtkatholische verfolgte „Nichtarier". Als die Judendeportationen aus Berlin begannen, leistete man – teilweise bis in die Sammellager hinein – seelsorglichen Beistand. Für untergetauchte Juden wurden Unterkünfte und Lebensmittel organisiert. Obwohl die Gestapo dem Hilfswerk mehrfach die Schließung androhte, konnten die Helfer und Helferinnen, stets persönlich gedeckt vom Berliner Bischof, bis zum Kriegsende weiterarbeiten. Preysing versuchte auch noch im Spätherbst 1941 wiederholt in Briefen an Adolf Eichmann die Ausreisegenehmigung für jüdische Familien und Einzelpersonen zu erreichen. Auch für vier jüdische Mitarbeiter des Hilfswerks, die bereits auf Evakuierungslisten standen, setzte sich der Berliner Bischof ein und argumentierte in einem Brief vom 24. November 1941 an die Staatspolizeistelle Berlin C 2, das Hilfswerk sei eine Dienststelle des Ordinariats. „Um die seelsorgerische und fürsorgerische Betreuung der nichtarischen Katholiken in zulässigem Rahmen durchführen zu können, brauchen wir diese katholischen nichtarischen Hilfskräfte, da persönliche Beratungen und Hausbesuche durch

arische Katholiken nicht statthaft sind. Die Anstellung nichtarischer Seelsorgehelferinnen in den einzelnen Pfarreien ist infolge der nur geringen Zahl der in den einzelnen Pfarreien lebenden nichtarischen Katholiken nicht angängig. Die im Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat arbeitenden katholischen Nichtarier werden deshalb in der Pfarrseelsorge des gesamten Bistums Berlin eingesetzt." Soweit aus dem Nachlaß von Dr. Margarete Sommer hervorgeht, hatte diese Intervention keinen Erfolg.

Im Sommer 1942 übermittelte Preysing dem Papst detaillierte Informationen auf sechs engbeschriebenen Schreibmaschinenseiten durch Kurier über die „Abwanderung" von Juden. Das Wort „Evakuierung" war inzwischen verboten worden. Abwanderungsziele waren Lodz (das damalige Litzmannstadt), Minsk, Kowno, Riga, Piaski, Warschau und Theresienstadt. Das Hilfswerk unterhielt teilweise mit den Deportierten noch briefliche Kontakte, die jedoch nach einiger Zeit abrissen. Mehr und mehr verdichtete sich daher bei Bischof von Preysing und seinem Hilfswerk die Vermutung, daß ein großer Teil der deutschen und österreichischen Juden in den Tod transportiert worden war. Der ganze Umfang der Erschießungen und Vergasungen in den östlichen Vernichtungslagern war Preysing – jedenfalls zu diesem Zeitpunkt – noch nicht bekannt. Andererseits konnte er im Sommer 1942 dem Vatikan von Unruhen und Verhaftungen unter der Berliner Bevölkerung berichten, die von den Behörden konsequent totgeschwiegen wurden. Berliner Bürger hatten nämlich scharf dagegen Stellung genommen, daß ein Judentransport nach Theresienstadt auf so „unmenschliche Art" zusammengestellt worden war.

Wenige Tage nach der Zerstörung der St.-Hedwig-Kathedrale durch einen Luftangriff schrieb Preysing am 6. März 1943 an Papst Pius XII. im Blick auf die jüdische Tragödie: „Wohl bitterer trifft uns gerade hier in Berlin die neue Welle von Judendeportationen, die gerade die Tage vor dem 1. März eingeleitet worden sind. Es handelt sich um viele Tausende." Und er fügte die Bitte hinzu: „Wäre es nicht möglich, daß Eure Heiligkeit noch einmal versuchten, für die vielen Unglücklichen und Unschuldigen einzutreten? Es ist dies die letzte Hoffnung so vieler und die innigste Bitte aller Gutdenkenden."[9] Pius XII. glaubte leider, sich diesem inständigen Wunsch eines Mannes, dem er seit den zwanziger Jahren persönlich verbunden war, versagen zu sollen. Er versprach Preysing im Antwortbrief sein Gebet und betonte seine Entschlossenheit, je nach den Umständen erneut seine Stimme zu erheben.

Auch nach dem Krieg hat das Hilfswerk seine Unterstützung für jüdische Mitbürger fortgesetzt, die untergetaucht oder aus Gettos und Konzentrationslagern zurückgekehrt waren. Nach einem Bericht vom 14. Juni 1946 wurden damals ca. 3365 Personen betreut. Davon waren 505 katholische Christen, die als „Volljuden" galten, und 1202 Katholiken jüdischer Abkunft, die „Halbjuden" waren.

## Widerstand im NS-Staat

Bischof Konrad Graf von Preysing lagen keine temperamentvoll vorgetragenen persönlichen Frontalangriffe von der Kanzel, wie sie sein Vetter, der Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen, in den berühmten Predigten gegen Unrecht und Verbrechen im NS-Staat führte. Der Berliner Bischof bevorzugte unrhetorische Analysen, klug abgewogene, klar gezielte Hirtenbriefe, Pastoralschreiben an den Klerus parallel zu den schriftlichen Protesten an staatliche Instanzen. Er verband also die diplomatische Ebene fast immer früher oder später mit dem öffentlichen Appell oder wenigstens mit der Information seiner Seelsorger. Der Berliner Klerus wurde beispielsweise von seinem Bischof über die zwangsweise Verbannung von Bischof Sproll aus dem Bistum Rottenburg im April 1938 informiert, später über die gewaltsamen Ausschreitungen gegenüber dem Wiener Kardinal Innitzer im Oktober 1938.

Am 3. Februar 1939 übersandte Preysing allen Seelsorgern „zur persönlichen Kenntnisnahme" eine umfangreiche Broschüre „Die große Lüge des politischen Katholizismus" und sein Schreiben an Propagandaminister Goebbels wegen der verleumderischen Tendenz des Films „Jugend", der das Vertrauen zum katholischen Priester untergraben sollte. Vermutlich brachte übrigens eine im „Katholischen Kirchenblatt für das Bistum Berlin" veröffentlichte Kritik des Films „Jugend" das Faß des Unmuts bei Propagandaminister Goebbels zum Überlaufen; denn die Gestapo verbot die Kirchenzeitung am 10. September 1938 mit sofortiger Wirkung.

Wie sehr sich die NS-Führung offen brüskiert fühlte, geht aus den Tagebucheintragungen von Propagandaminister Goebbels hervor, der am 21. Februar 1942 notierte: „Der Bischof Preysing von Berlin betätigt sich weiterhin als Hetzer gegen die deutsche Kriegsführung. Ich hatte zuerst die Absicht, ihn mir einmal persönlich zu bestellen und ihm die Leviten zu lesen, bin aber von dieser Absicht abgekommen, da ich der Überzeugung bin, daß ich damit überhaupt nichts erreichen würde." Es sei besser, so Goebbels, dieses Thema nicht anzurühren und bis Kriegsende zu vertagen.

Die Koppelung von diplomatischen Protesten und gezielten Schritten in die Öffentlichkeit unterschied Preysing von Bertram, machte den Oberhirten in der damaligen Reichshauptstadt aber auch zum besonderen Observationsobjekt der Gestapo. Aufmerksam registrierte man alle Hirtenbriefe, so anläßlich der Aufhebung der katholischen Schulen 1938, der Enteignung kirchlicher Grundstücke und der Verhaftung von Jesuitenpatres 1942. Im letzteren Fall beschwerte sich Staatssekretär Weizsäcker sogar formell bei Nuntius Orsenigo, weil Preysing die Vorgänge öffentlich als „das Werk von Kirchenfeinden in Staat und Partei" bezeichnet hatte, die „ohne Rücksicht auf das Konkordat, ohne Rücksicht auf die Freiheit des religiösen Lebens, ohne Rücksicht auf die Gewissensfreiheit, ohne

Rücksicht auf die Volkseinheit" an der Vernichtung des christlichen Lebens arbeiteten. Der Nuntius reagierte nach Weizsäckers Aufzeichnung[10] nicht gerade entschieden solidarisch mit seinem bischöflichen Mitbruder, der allerdings von der weichen Linie des Erzbischofs Orsenigo ohnehin nie etwas anderes erwartet hatte. Mit den beiden außerdem in Berlin amtierenden katholischen Bischöfen verband Preysing übrigens kaum mehr etwas. Bischof Heinrich Wienken, den Leiter des Kommissariats der Fuldaer Bischofskonferenz, sah er – ohne seine guten Absichten zu verkennen – in seiner Verhandlungsführung mit den NS-Behörden ein wenig im Zwielicht des Opportunismus, und dem Feldbischof Franz Justus Rarkowski nahm er manche nationalistisch naiven Töne in Predigt und Ansprachen zur Ehre von „Führer, Volk und Vaterland" übel.

Auf dem Höhepunkt der Stalingrad-Krise (1942/1943) erregte besonderes Aufsehen der berühmte Hirtenbrief über das Recht, der übrigens auch von den Mitgliedern der westdeutschen Bischofskonferenz übernommen wurde. Als Stimme des anderen Deutschlands wurde der Wortlaut im Londoner Rundfunk und im amerikanischen Repräsentantenhaus verlesen[11].

Das Unheilsrad der Geschichte konnte Preysing ebensowenig aufhalten wie andere damals. Für die verhafteten Priester und Ordensleute schrieb er Gnadengesuche, die ausnahmslos abgelehnt wurden. Um so mehr versuchte er, sie durch Besuche in Zuchthäusern und Gefängnissen brüderlich zu trösten. Er selbst entging einer von der Gestapo gestellten Falle. Er sollte technische Zeichnungen und Daten einer angeblichen Geheimwaffe auf dem Weg über die Nuntiatur an den Vatikan und die Alliierten weiterleiten. Preysing durchschaute das Ränkespiel, mußte aber ohnmächtig zusehen, wie man in diesem Zusammenhang mehrere Priester aus dem Raum Stettin verhaftete, von denen drei später hingerichtet wurden. Der Berliner Bischof selbst rechnete übrigens seit dem Fehlschlag des Attentats auf Hitler vom 20. Juli 1944 täglich mit seiner Verhaftung; denn nur etwa drei Wochen zuvor hatte er Oberst Graf von Stauffenberg zu einem persönlichen Gespräch empfangen, über dessen Inhalt der Kardinal jedoch bis an sein Lebensende geschwiegen hat. Auch die Zentralpersönlichkeit des Kreisauer Kreises, Graf Helmut von Moltke, war seit 1941 mehrmals Gast im Bischöflichen Palais in der Behrenstraße gewesen.

## Das Bistum in der Viersektorenstadt und der sowjetischen Besatzungszone

Als die deutschen Truppen am 2. Mai 1945 um 15 Uhr in der Reichshauptstadt kapitulierten, befand sich Preysing im Hermsdorfer St.-Dominikus-Krankenhaus, das er nach zweimaliger Ausbombung als Domizil gewählt hatte. Relativ isoliert von seinen Gemeinden, sah er, getroffen von sich überstürzenden Hiobsbotschaften, düster in die Zukunft des Bistums. Die Pfarreien Stettins und

ganz Hinterpommerns waren unter polnische Verwaltung geraten. Ohne eine päpstliche Entscheidung abzuwarten, war de facto etwa ein Drittel des Bistums abgetrennt worden. Über die kirchenpolitische Konzeption der sowjetischen Militäradministration in Deutschland (SMAD), die das Restterritorium der Diözese verwaltete, gab sich Preysing keiner Illusion hin. In Tagen tiefer Depression zweifelte er an der weiteren Lebensfähigkeit der Berliner Ortskirche und erwog ernsthaft, ob man das verbliebene kirchliche Gebiet nicht besser als Kommissariat dem Erzbistum Paderborn zuordnen sollte[12]. Seinen engsten Mitarbeitern gelang es jedoch, Preysing zur Annahme der aufgegebenen Realitäten zu bewegen. Eine zusätzliche psychische Stärkung des von der Last des Kirchenkampfs ermüdeten Berliner Bischofs war schließlich mit der Erhebung zur Kardinalswürde am Heiligen Abend 1945 verbunden. Preysing bezog diese Auszeichnung, die zweifellos seiner Haltung in der NS-Zeit galt, bescheiden mehr auf die Bewährungszeit des ganzen Bistums und sagte in einer kleinen Feierstunde vor Mitarbeitern: „Die junge Diözese hat in den zehn Jahren, in denen ich ihr im Auftrag des Heiligen Vaters vorgestanden bin, so viel erlebt und so viel durchlitten wie manche Diözese in Jahrhunderten nicht."

Der Zustrom von Flüchtlingen und Vertriebenen aus den Gebieten jenseits von Oder und Neiße in den Nachkriegsmonaten stellte ein Diasporabistum wie Berlin vor besonders schwierige Probleme. Materielle Not, häufig ungesicherte Arbeitsplätze und nicht zuletzt der Mangel an Gemeindezentren für die aus Schlesien, dem Sudetenland und dem katholischen Ermland kommenden Katholiken forderten vom Bischof, von Priestern und Laien umsichtige Entscheidungen und tatkräftige Hilfe. Unter Vorsitz von Preysing beschlossen Erzbischof Lorenz Jaeger aus Paderborn, der heimatvertriebene Bischof Maximilian Kaller aus dem Ermland und Bischof Heinrich Wienken, Vertreter der Fuldaer Bischofskonferenz beim Alliierten Kontrollrat, in West-Berlin am 5./6. Dezember 1945 koordinierende Maßnahmen für karitative Hilfsaktionen. Im Februar 1947 nahm Kardinal Preysing die Strapazen einer mehrwöchigen Goodwill-Reise kreuz und quer durch die USA auf sich, um den amerikanischen Katholiken für die bisherige Unterstützung zu danken und sie für weitere Hilfe zu motivieren. Es dürfe nicht teilnahmslos mitangesehen werden, wie täglich Dutzende, zumeist ältere und alleinstehende Menschen, an Unterernährung stürben. Fast 200 000 Dollar wurden gesammelt und großenteils für katholische Krankenhäuser verwendet.

Inzwischen waren die politischen Uhren in der Viersektorenstadt Berlin und in der sowjetisch besetzten Zone (SBZ) weitergegangen. Nach einer anfänglichen Phase des Wohlwollens den Kirchen gegenüber hatte die SMAD die Weichen für den Aufbau der sozialistischen Gesellschaftsordnung gestellt. Schwerpunkte waren die „demokratische" Boden- und die „demokratische" Schulreform. Sämtliche Betriebe mit mehr als 100 ha Betriebsfläche und teilweise auch unter 100 ha

wurden entschädigungslos enteignet, wenn deren Eigentümer als aktive NSDAP-Mitglieder oder als „Kriegsverbrecher" eingestuft waren. Die unter „Schutz und Hilfe" der sowjetischen Besatzungsmacht durchgeführte Bodenreform lehnte Preysing zwar nicht pauschal ab, wandte sich aber an Ostern 1946 in einem Pastoralschreiben an den Klerus gegen die Methoden der Bodenreform. Wenn Privateigentum angetastet werde, so dürfe „unter keinen Umständen eine gänzliche und entschädigungslose Enteignung stattfinden, es sei denn, daß eine Wiedergutmachung eigener schwerer Schuld in Frage käme".

Zum zweiten Mal in seiner Amtszeit mußte sich Preysing dem totalitären Zugriff weltlicher Behörden auf das Erziehungswesen widersetzen. Ungeachtet des Elternrechts schufen KPD und SPD mit der Einheitsschule ein „Kernstück der Kulturrevolution". In der Argumentation ähnlich wie in seinen Hirtenbriefen gegen die Zerschlagung des katholischen Erziehungswesens im Dritten Reich und unter deutlichem Hinweis auf diese Unrechtsherrschaft erklärte der Berliner Bischof, er wundere sich, daß man die Einheitsschule als die Schule der Zukunft bezeichne. Denn sie sei „die Schule der nationalsozialistischen Vergangenheit". Ebenso wie sich die Kirche damals dagegen zur Wehr gesetzt habe, müsse sie es auch jetzt tun, „wenn wieder Gewissenszwang ausgeübt wird". Im übrigen sei die Kirche völlig im Einklang mit demokratischen Grundsätzen. Dieser öffentliche Protest und Unterschriftensammlungen bei katholischen Eltern konnten dennoch die Einführung der Einheitsschule nicht verhindern, in der Religionsunterricht nicht mehr ordentliches Lehrfach ist. In Berlin (West) wurde später das „Gesetz zur Demokratisierung der deutschen Schule" von den drei Alliierten bestätigt, allerdings in modifizierter Form. Auf diese Weise war wenigstens die Tür für den Wiederaufbau eines freien katholischen Schulwesens geöffnet.

Spätestens seit dem Spätsommer 1945 verstärkte die KPD, gestützt auf ihre sowjetischen Auftraggeber, die eigene Machtposition. Eine Welle von willkürlichen Verhaftungen und Verschleppungen ging durch Berlin und die ganze SBZ. Bei Nacht und Nebel wurden Tausende verhaftet. Die alten KZs aus der NS-Zeit, wie Sachsenhausen und Buchenwald, füllten sich erneut. Auf dem Schreibtisch Preysings, der seine Residenz inzwischen im Bezirk Zehlendorf im amerikanischen Sektor von Berlin aufgeschlagen hatte, stapelten sich die verzweifelten Hilferufe von Frauen, Vätern und Müttern, deren Angehörige häufig Opfer von Denunzianten geworden waren. Soweit bekannt, sind alle Hilfsbemühungen des Berliner Kardinals bei den Sowjets damals gescheitert, während durch die persönlichen Kontakte von Bischof Wienken zu hohen sowjetischen Generälen wenigstens in Einzelfällen Freilassung oder Aufklärung der Schicksale erreicht worden ist.

Am 7. Februar 1947 protestierte Preysing schriftlich bei Sowjetmarschall Sokolowski gegen die unmenschlichen Haftbedingungen und kritisierte „Erscheinungen, die seinerzeit charakteristisch waren für die Konzentrationslager des

NS-Regimes“ [13]. In Sachsenhausen seien beispielsweise „Tausende unschuldig Inhaftierter beiderlei Geschlechts und jeden Alters“. Sie seien vom Verkehr mit ihren Angehörigen abgeschnitten. Die Ernährung sei derartig ungenügend, daß eine erschreckend hohe Zahl von Todesfällen täglich zu verzeichnen sei, abgesehen von schweren körperlichen und seelischen Qualen. Noch offener zog er dann am 12. Januar 1950 in einer Presseerklärung seines Bischöflichen Ordinariats Parallelen zwischen den „braunen“ und „roten“ KZs und erklärte: „Solange die Schmach der Konzentrationslager besteht, wird kein Friede und keine Einheit in unserem Volk herbeigeführt werden.“

Zwei Tage nach dieser Erklärung unterrichtete der Vorsitzende der Sowjetischen Kontrollkommission in Deutschland, Armeegeneral Tschuikow, den Ersten Stellvertretenden Vorsitzenden des DDR-Ministerrates, Walter Ulbricht, über einen Beschluß der sowjetischen Regierung, die Konzentrationslager Buchenwald und Sachsenhausen aufzulösen. 15 038 Häftlinge wurden entlassen. 10 513 Gefangene wurden zur Verbüßung ihrer Strafen dem Ministerium des Inneren der DDR übergeben, während 649 Häftlinge im sowjetischen Gewahrsam blieben.

Von weittragender kirchenpolitischer Bedeutung, geradezu als Weichenstellung für den Weg der katholischen Bistümer und Jurisdiktionsbezirke zwischen Elbe und Oder, wurde ein Runderlaß Preysings an seinen Klerus vom 20. Dezember 1947, der später auch von anderen Bischöfen und Bischöflichen Kommissaren übernommen wurde. Eigentlich war es nur die noch präzisere Anweisung, die der Berliner Bischof bereits wenige Wochen nach Kriegsende am 24. Juni 1945 erlassen hatte, nämlich die Verpflichtung, keine politischen Erklärungen abzugeben, die sich „nicht völlig mit Wahrheit und Ehre vereinbaren lassen“. Zwei Jahre später wurde mit Nachdruck der Grundsatz unterstrichen, daß nur die Gesamtheit der Bischöfe Deutschlands berechtigt sei, im Namen der katholischen Kirche Deutschlands Erklärungen zu Zeitfragen abzugeben. Dieser „Preysing-Erlaß“, der später von Kardinal Döpfner ausdrücklich bekräftigt und daher vielfach als „Döpfner-Erlaß“ von SED und Ost-CDU kritisiert wurde, hat über Jahrzehnte die innere Einheit des Klerus in der DDR wesentlich gefördert, Infiltrationsbemühungen von kirchenfremder Seite blockiert und dürfte den Bischöfen das dornenvolle Problem organisierter „Friedenspriester“ wie in anderen sozialistischen Ländern erspart haben.

Nicht allein durch seine Stellung als Kardinal, sondern mehr noch durch seine unumstrittene Führungsrolle in der NS-Zeit fiel Preysing zunehmend eine Schlüsselposition für die gesamte Kirche in der SBZ und späteren DDR zu. Die Residenz in der Westberliner Bogotastraße war zudem für Treffen mit den mitteldeutschen Bischöfen und Bischöflichen Kommissaren geeigneter als ein stets abhörgefährdeter Ort im Ostsektor oder in der SBZ. Das gute Verhältnis zu den drei westlichen Schutzmächten, das nicht zuletzt durch Preysings exzellente Französisch- und Englischkenntnisse begünstigt war, half wesentlich bei wichti-

gen pastoralen Vorhaben in West-Berlin wie beispielsweise der Lizenz für den Morus-Verlag und die Kirchenzeitung „Petrusblatt". Am 2. Dezember 1945 konnte die erste Nummer des Petrusblatts erscheinen. In einem Leitartikel begrüßte der Bischof die wiedererstandene Bistumszeitung; denn „durch dieses Blatt kann er Tausende und Tausende erreichen", die nie in einer Kirche vereint angesprochen werden könnten. Der Plan, zusammen mit dem Meißner Bischof Dr. Petrus Legge bei der SMAD die Lizenz für einen St.-Hedwig-Verlag für die SBZ zu erhalten, scheiterte hingegen. Ohne über Ökumenismus besonders zu theoretisieren, pflegte der Kardinal ein geradezu freundschaftliches Verhältnis zum gleichaltrigen evangelischen Bischof von Berlin-Brandenburg, Dr. Otto Dibelius.

Mitten in der Blockade Westberlins, im Oktober 1948, erlitt Preysing einen leichten Gehirnschlag. Tagelang war er bewußtlos. Wenn die volle, ungebrochene Schaffenskraft auch nie mehr ganz zurückkehrte, so gab er dennoch das unbestechlich-nüchterne Wächteramt in Kirche und Gesellschaft bis zu seinem Tod nicht auf. Die zermürbende Verwaltungs- und Aufbauarbeit des Bistums lag noch mehr als früher auf den Schultern seines Generalvikars Dr. Maximilian Prange, Weihbischofs Paul Tkotsch und anderer Mitarbeiter. In kirchenpolitischen Fragen stützte er sich wie in der NS-Zeit stark auf Prälat Walter Adolph.

In Anlehnung an seine Informationspraxis im Dritten Reich war Preysing auch in der Auseinandersetzung mit der Ideologie des Marxismus-Leninismus und der sie tragenden Partei kein Freund geheimer Kabinettspolitik. Als die „Volkskongreßbewegung für Einheit und gerechten Frieden" als Instrument der SED ins politische Rampenlicht trat, warnte der Berliner Bischof am 15. Mai 1948 in einem Rundschreiben seinen Klerus vor einer Unterstützung, da diese Partei kein Hehl daraus mache, „daß sie dem christlichen Glauben feindlich gesinnt ist" und staatlich den Kollektivismus in jeder Form anstrebe.

Am 7. November 1949 zeichnete der Berliner Kardinal in einem Brief an den Apostolischen Nuntius Erzbischof Muench auf der Grundlage von Berichten aus der DDR ein ziemlich hoffnungsloses Bild von der kirchlichen Situation. Darin hieß es u. a.: „Das gesamte Schul- und Erziehungswesen in der Ostzone ist säkularisiert, religionslos und wird völlig vom Geist der materialistischen Welt- und Lebensanschauung beherrscht. Die Schule ist vom Staat monopolisiert und ein weltanschaulich und politisch gefügiges Werkzeug in seiner Hand."

Schon knapp ein Vierteljahr nach Gründung der DDR sah sich Preysing erneut gezwungen, in einem Brief vom 29. Dezember 1949 an den Stellvertretenden Ministerpräsidenten Otto Nuschke (Ost-CDU) auf den eklatanten Widerspruch zwischen Verfassungsbuchstaben und Verfassungswirklichkeit im ersten „Arbeiter- und Bauern-Staat" hinzuweisen. De facto war damit der offene Vorwurf des Bruchs der Verfassung und des Potsdamer Abkommens erhoben. Im einzelnen belegte Konrad Kardinal von Preysing diesen Vorwurf in drei Punk-

ten. Einmal halte die DDR am „absoluten Staatsmonopol in der Schulfrage im Widerspruch zum Elternrecht fest". Die Erziehung in der Schule werde nicht nur areligiös, sondern sogar „im Geist der Gottlosigkeit" praktiziert. Und „diese in unversöhnlichem Gegensatz zum christlichen Elternhaus stehende Erziehung hat den Charakter des Zwanges". Zum anderen wies er auf Beschränkungen des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche hin. Bisher sei die Erlaubnis verweigert worden, katholische Zeitschriften und Bücher zu drucken und zu vertreiben. Das führe dazu, daß in der DDR – wohl einzig unter allen europäischen Staaten – die Bischöflichen Ordinariate und Kommissariate nicht einmal ein Amtsblatt für die kirchliche Verwaltung herausgeben dürfen. Ebenso warteten die katholischen Gemeinden in der DDR noch immer auf ein eigenes Kirchenblatt. Schließlich sei die „Anordnung der Deutschen Verwaltung des Inneren vom 1. Juli 1949 über die Anzeigepflicht von Veranstaltungen" eine Verletzung der durch das Abkommen von Potsdam und durch die Verfassung garantierten Religionsfreiheit. Die katholischen Christen nähmen auf Grund der internationalen Abmachungen und der Verfassung für sich das Recht in Anspruch, so führte der Berliner Kardinal weiter aus, „ohne jede polizeiliche Aufsicht sich nicht nur zu gottesdienstlichen Zwecken zu versammeln; vielmehr haben sie auch das Recht der Versammlungsfreiheit zu karitativen und religiös-kulturellen Zwecken". In diesem Schreiben an die DDR-Regierung hatte sich Preysing übrigens ausdrücklich zum Sprecher „der Anliegen und Sorgen der mehr als zwei Millionen Katholiken in der gesamten Deutschen Demokratischen Republik und ihrer Vertreter" gemacht. Übereinstimmung bestehe zwischen ihnen und dem Berliner Kardinal, daß die „Religions- und Gewissensfreiheit" in der DDR so praktiziert werde, daß religiöses Leben dadurch „teils unterbunden, teils gefährdet sei".

Der zunächst unregelmäßige Erfahrungs- und Meinungsaustausch der Bischöfe und Bischöflichen Kommissare in Berlin und der SBZ wurde Ende der vierziger Jahre mehr und mehr institutionalisiert. Besonders Bischof Heinrich Wienken und der Magdeburger Weihbischof Wilhelm Weskamm, später von 1951 bis 1956 Bischof von Berlin, drängten darauf. Für eine Diaspora-Kirche unter ideologischem und kirchenpolitischem Druck ist innere Einheit und Geschlossenheit nach außen geradezu lebensnotwendig. Kardinal von Preysing befürwortete diesen Zusammenschluß der Jurisdiktionsträger ausdrücklich in einem Schreiben, das im September 1947 dem Meißner Bischof Dr. Petrus Legge zuging. Aber erst am 29. Juli 1950 errichtete Pius XII. mit dem Ziel „einer noch wirksameren und strafferen Kirchenführung in jenem Gebiet" die regionale Ostdeutsche Bischofskonferenz. Es war die Geburtsstunde der heutigen Berliner Bischofskonferenz, die seit 1976 „auctoritas territorialis" ist. Kardinal von Preysing wurde damals zum Vorsitzenden bestimmt.

Obwohl den katholischen Gemeinden der DDR nach wie vor der offene Kirchenkampf erspart blieb, bereitete dem Vorsitzenden der Ostdeutschen Bischofs-

konferenz ihre Zukunft ernste Sorgen. Auf der Fuldaer Bischofskonferenz im August 1950 kritisierte er die Tendenz in der DDR, „alle Maßstäbe für die Beurteilung und Gestaltung des gesamten Lebens dem materialistischen Denken zu entnehmen, ob im Kindergarten, ob in der Schule, ob auf der Universität, ob in den systematisch zwangsweise vorgenommenen Schulungen, ob in der FDJ, ob bei den Jungen Pionieren, überall wird zwangsweise das materialistische Welt- und Menschenbild als einzig zugelassenes Vorbild für die Formung des einzelnen und der Gesellschaft benutzt". In Westberlin dagegen zeigte sich der Kardinal bekümmert über Symptome wachsender Säkularisierung und – nach der Währungsreform – eines zunehmenden praktischen Materialismus. Noch bevor seine letzte Auseinandersetzung mit der sozialistischen Friedenspropaganda in einer Weihnachtsansprache vom RIAS ausgestrahlt war, erlag Konrad Kardinal von Preysing am 21. Dezember 1950 einem Herzinfarkt. Die Beerdigung fand bei klirrender Kälte unter großer Beteiligung von Bischöfen, Priestern und Laien auf dem zu Ostberlin gehörenden Grenzfriedhof St. Hedwig in der Liesenstraße statt. 1968 wurden die sterblichen Überreste Preysings in die Gruft der St.-Hedwig-Kathedrale übergeführt.

Nur eine schlichte Kupfertafel erinnert heute in der Krypta der Ostberliner St.-Hedwig-Kathedrale an die letzte irdische Ruhestätte des ersten Kardinals des Bistums. In der Geschichte der Ortskirche von Berlin und in der Geschichte des deutschen Katholizismus in den Schicksalsjahren 1930 bis 1950 gebührt ihm dagegen für immer ein besonderer Ehrenplatz.

## ANMERKUNGEN

[1] H. Boberach, Berichte des SD und der Gestapo über die Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934 bis 1944 (Mainz 1971).

[2] L. Volk, Konrad Kardinal von Preysing, in dieser Zschr. 193 (1975) 661.

[3] E. Deuerlein, Der deutsche Katholizismus 1933 (Osnabrück 1963).

[4] L. Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhaber 1917–1945, Bd. 2 (Mainz 1978).

[5] W. Adolph, Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943 (Mainz 1979).

[6] W. Knauft, Konrad Kardinal von Preysing (1880–1950), in: Miterbauer des Bistums Berlin (Berlin 1979).

[7] W. Adolph, Hirtenamt und Hitlerdiktatur (Berlin 1965).

[8] E. Klausener, Margarete Sommer (1893–1965), in: Miterbauer des Bistums Berlin.

[9] B. Schneider, Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944 (Mainz 1966).

[10] D. Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung, Bd. 3 (Mainz 1980).

[11] Konrad Kardinal von Preysing, hrsg. v. Bischöflichen Ordinariat Berlin (Berlin 1950).

[12] W. Adolph, Kardinal Preysing und zwei Diktaturen (Berlin 1971).

[13] W. Knauft, Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980 (Mainz 1980).

*Karl H. Neufeld SJ*

# Christentum im Widerstreit

## Adolf von Harnacks Frage nach dem „Wesen des Christentums"

Die Glaubwürdigkeit des Christentums in der zeitgenössischen Welt bedrückt als Frage viele Christen, Theologen, Kirchenmänner. Wie müssen sich Glaube und Kirche darstellen, um nicht von vornherein mißverstanden zu werden, damit Sinn und Beitrag des Christlichen im gegebenen Weltgeschehen mindestens als ernsthafte Möglichkeit deutlich werden? Das Problem ist nicht neu, doch haben wir den Eindruck, es habe sich noch nie so bedrängend aufgezwungen – aus verschiedensten Gründen. Einmal weil der Welt eine ganze Reihe lange Zeit mehr oder minder selbstverständlicher Orientierungen zerbrochen sind und abhanden kamen; dann weil das Christentum selbst die Entdeckung von der Fragwürdigkeit eigener Selbstverständlichkeiten machte und darüber vielfach unsicher wurde: man spricht von „Identitätskrise". Schließlich weil Verhaltensweisen, Lebensmodelle, Anschauungen und Vorstellungen breite Massen ergriffen, die sich gegen die Einordnung in einen überkommenen Kanon des Humanen sperren und die Grundlage menschlichen Miteinanders in Frage stellen.

Doch bevor sich nach der Glaubwürdigkeit des Christlichen suchen läßt, müßte eigentlich klar sein, was denn das Christliche meint, eine Frage, die in erster Linie dazu veranlaßte, eine klare Vorstellung vom Evangelium und seinen Folgen für heute zu fordern. Der Forderung folgten in den letzten Jahren zahlreiche Versuche, in das Wesen des christlichen Glaubens, in das Christsein einzuführen. Gelobt und umstritten, abgelehnt und hochgejubelt. Wie dem auch sei, eine Gemeinsamkeit fällt an all diesen Entwürfen auf: sie wenden sich an Christen. Meist weniger an jene, die ihren Glauben ohne Probleme leben, als an die wachsende Zahl derer, die an den Rand geraten sind, denen Christsein zum Problem wurde und die sich vor einer Entscheidung sehen. Warum ich Christ bleibe? Warum ich katholisch bleibe! Zeugnisse unter solchen und ähnlichen Titeln unterstützen die Argumentation mancher Einführung, manches Grundkurses, manches Katechismus oder Glaubensbuchs. Die Plädoyers für Christsein und Kirchengliedschaft, die aufgezeigten Wege zur Mitte des Evangeliums, Entwürfe, Einübungen und Ermutigungen wären undenkbar ohne die virulente Frage nach dem Christentum. An der Tatsache dieser Frage läßt sich nicht zweifeln, während die unterschiedliche Vielfalt der angebotenen Antworten vermuten läßt, daß der Sinn dieser Frage ziemlich unklar ist.

Vielleicht kann in dieser Lage ein Rückblick von Nutzen sein auf jene Problemstellung, mit der Adolf von Harnack vor nunmehr 80 Jahren die Frage nach dem Christentum in breiteste Kreise trug und eine Diskussion auslöste, die bis heute nicht abriß. Der Berliner Kirchenhistoriker veröffentlichte im Sommer 1900 seine berühmten Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums"[1]. Eine Generation lang konnte er die wechselhaften Folgen seines Anstoßes noch selbst verfolgen. Am 10. Juni 1930 starb er 79jährig in Heidelberg als einer der bekanntesten deutschen Theologen überhaupt. Durch seine vielfältigen Studien und Unternehmungen, durch Textausgaben und bahnbrechende Deutungen sicherte er sich in der theologischen Wissenschaft einen dauernden Platz. Dies und ein enormer Einfluß in die Breite machen die Erinnerung an Harnack sinnvoll, wenn nicht gar nötig, will man die heutige Lage des Christentums einigermaßen erfassen.

## Wer war Harnack?[2]

Der Lehrer einer ganzen Generation von Theologen, unter ihnen Barth und Bultmann und noch Bonhoeffer, hatte im letzten Jahrzehnt seines Lebens nur noch gelegentlich in die vorherrschende theologische Diskussion eingegriffen. Als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft setzte er seine letzten Kräfte auf dem weiteren Feld der Neuorganisation deutscher Wissenschaft nach dem Zusammenbruch des Ersten Weltkriegs ein, ohne sich einfach aus der Theologie zurückzuziehen. Schon damals wurde die Debatte um das Christentum von seinen Schülern bestimmt, mit neuen Akzenten und Ansprüchen, die Harnacks Beitrag in den Hintergrund rückten. Doch bemerkte R. Bultmann 1950 in seinem Geleitwort zur Neuauflage von Harnacks „Wesen des Christentums": „Auf die im Beginn unseres Jahrhunderts lebende, zumal auf die heranwachsende Theologengeneration übte es einen außerordentlichen Einfluß aus und nicht nur auf sie, sondern auch auf die nichttheologische gebildete Welt." Er hält das Buch ein halbes Jahrhundert nach seinem Erscheinen aus verschiedenen Gründen für immer noch wichtig: als theologiegeschichtliches Dokument, das zur Klärung der gegenwärtigen theologischen Situation und ihrer Ursprünge beiträgt, und als Stimme in der aktuellen theologischen Diskussion, weil Harnack zu denen gehöre, die lebendig sind. Aus seinen Vorlesungen lasse sich „auch lernen, welche Vorstellungen vom Christentum . . . in weiten Kreisen gebildeter und halbgebildeter Laien" vorauszusetzen seien. „Denn es ist kein Zweifel, daß das vulgäre Verständnis des christlichen Glaubens, soweit es nicht in bestimmten Kreisen durch die Tradition der Orthodoxie und des Pietismus geprägt ist, etwa dem von Harnack gezeichneten Bilde entspricht, auch wenn es nicht dessen Ernst und Feinheit erreicht. Es ist aber auch zu betonen, daß dieses Verständnis des Chri-

stentums, mag man es das ‚liberale' nennen, keineswegs das unlebendige Residuum einer vergangenen Epoche ist, das nicht mehr ernstgenommen zu werden brauchte, daß vielmehr in diesem ‚liberalen' Verständnis zum mindesten Motive wirksam sind, die, obwohl heute verdeckt, ihr Recht behalten und auch wieder geltend machen werden." [3]

Was gilt von diesem Urteil des Marburger Exegeten dreißig Jahre später? Sollte sich das vulgäre Verständnis des Christentums seither entscheidend gewandelt haben? Eher dürfte man sagen, daß es neue Kreise gewonnen hat, insofern inzwischen die seinerzeit eher verdeckten Motive, die Bultmann andeutet, sich wieder deutlich und kräftig in den Vordergrund schoben.

Daß es Harnack zu Beginn unseres Jahrhunderts gelang, ein solches Bild vom Christentum zu zeichnen, ist nicht zuletzt durch seine persönliche Geschichte bedingt. Aus lutherisch-orthodoxem Elternhaus stammend, gleichzeitig aber mit offenem Blick für die Schwierigkeiten, die sich immer massiver in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gegen Evangelium und Kirche erhoben, und doch vom christlichen Auftrag für die moderne Welt überzeugt, stellte er sein Mühen als Theologe ganz auf die Klärung der wesentlichen Züge der christlichen Botschaft ab. Dazu wurde er – eigener Neigung folgend und von den Ergebnissen der aufblühenden Geschichtsforschung beeindruckt – ganz entschieden Historiker. Diese Wissenschaft bot ihm eine Methode und ein Arbeitsfeld, mehr noch einen Zugang zur Theologie, der dieser ihrer Natur nach nicht fremd war. Aber geschichtliche Betrachtung des christlichen Glaubens schloß Kritik an der Tradition ein und verlangte für die Darstellung eigene Rekonstruktion, zwei Momente, die in einer apologetisch so verhärteten Frontstellung wie damals auf christlicher Seite mit Mißtrauen beobachtet wurden.

Harnack ließ sich als junger Professor davon nicht einschüchtern. In der festen Überzeugung, der christlichen Aufgabe so am besten dienen zu können, arbeitete er Texte und Dokumente kritisch auf, stellte Tatsachen heraus, prüfte gängige Anschauungen und Deutungen an ihren historischen Voraussetzungen und kam dabei immer wieder zu nötigen Korrekturen, die ihm von verschiedenen Seiten verdacht wurden. Nach einem Jahrzehnt Lehrtätigkeit in Leipzig und Gießen, angefüllt mit Kleinarbeit an den Zeugnissen christlicher Tradition, faßt er seine Erkenntnisse im „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (Freiburg 1886–1890) zusammen und schuf damit ein Standardwerk, dessen kritische Passagen ihm die Feindschaft kirchlicher Kreise eintrugen.

Die berühmten „Fälle Harnack": seine umstrittene Berufung nach Berlin, der Apostolikumsstreit und der Kampf um „Das Wesen des Christentums" machten ihn um die Jahrhundertwende über Deutschland hinaus bekannt. Der negative Ruf ließ seine positiven Beiträge: „Die Mission und Ausbreitung des Christentums", „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts" sowie die Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament[4] nicht mehr

ungehindert zur Geltung kommen. Solche Hindernisse zusammen mit Mißtrauen und Ablehnung durch offiziell christliche Kreise machten Harnack zunehmend bereit, anderswo Verantwortung zu übernehmen: für die Königlich Preußische Bibliothek in Berlin, für die schon erwähnte Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, als Gutachter in Problemen des Kultusministeriums.

Aber schon früher war er in der Preußischen Akademie der Wissenschaften, im Orden Pour le mérite und an der Universität in ständigen Kontakt mit Menschen gekommen, die dem Christentum verständnislos und feindlich gegenüberstanden. Handelte es sich hier um verhältnismäßig kleine Kreise von Gebildeten, so hatte ihn der Einsatz im „Evangelisch-Sozialen Kongreß" (seit 1890) mit den Nöten des breiten Volkes konfrontiert; Versäumnis und Verschuldung der evangelischen Christenheit fielen ihm da schwer auf sein Gewissen. Daß auf der anderen Seite in aller Regel der Sinn von Evangelium und Christentum falsch verstanden wurde, ließ ihn fordern, die Kirche rein als Hüterin des Evangeliums herauszustellen, als Dienerin an den Menschen. Sie „muß die Bedingungen schaffen helfen, unter denen das Evangelium auch wirklich ergriffen werden kann. Damit hat sie das Recht, ja die Pflicht, sich zu sittlichen Mißständen zu äußern und auch zu wirtschaftlichen Zuständen, die den Betroffenen den inneren Zugang zu Gott hemmen, weil sie ihn verbittern, entwürdigen oder kraftlos machen. Und unter demselben Gesichtspunkt hat sie auch die Pflicht, das Evangelium in einer Form zu verkündigen, die es dem heutigen Menschen verständlich macht, so daß es nicht als eine Last, sondern als Befreiung und Erlösung empfunden wird".[5]

## Wesen des Christentums

Die sechzehn Vorlesungen des Berliner Kirchenhistorikers zum Thema richteten sich im Wintersemester 1899/1900 an Hörer aller Fakultäten. Diesem Publikum sollten sie eine historisch zutreffende Vorstellung vom Phänomen Christentum vermitteln. Andere Verpflichtungen des Augenblicks ließen Harnack keine Gelegenheit zu intensiver Vorbereitung; seine „Geschichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften" sollte zu deren 200jährigem Jubiläum fertig werden; die Kirchenväterkommission der Akademie beanspruchte Zeit und Kräfte, namentlich auch für die Herausgabe der „Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius". Schon genannte Aufgaben mußten gleichzeitig weitergeführt werden, und vor allem lehrte Harnack als Kirchenhistoriker der Theologischen Fakultät. Für das „Wesen des Christentums" blieb nicht viel Zeit; aber der Professor konnte aus der Fülle seines Wissens und aus langjähriger akademisch-didaktischer Erfahrung schöpfen, als er ohne Manuskript vor 600 Hörern Rechenschaft darüber ablegte, was Christentum in einer positiven Sicht

sei. „Die Jahrhundertwende trieb an vielen Punkten zur Besinnung über das, was das 19. Jahrhundert erarbeitet hatte und was es als Erbe dem 20. Jahrhundert in die Wiege legen konnte", bemerkt Harnacks Tochter in ihrem Bericht über die Vorlesungen. Harnack wandte sich in erster Linie an die vielen Suchenden, denen die evangelische Kirche nicht mehr Heimat war und die oft ihren eigenen religiösen Besitz nicht kannten oder nicht zu werten verstanden.

Lediglich im historischen Sinn sollte geklärt werden, was Christentum ist. Der Historiker teilte dazu seinen Überblick in zwei große Abschnitte, von denen der erste „Das Evangelium", die Verkündigung Jesu nach ihren Grundzügen und die Hauptbeziehungen des Evangeliums im einzelnen nachzeichnete, während der zweite „Das Evangelium in der Geschichte", d. h. in den verschiedenen kirchlichen Gestalten, darstellte. Ohne hier näher auf den Inhalt eingehen zu können, darf gleich festgehalten werden, daß schon die Zuhörer von dem vorgelegten Bild gepackt waren. Nach dem Stenogramm eines Hörers wurde deshalb ein Manuskript zur Veröffentlichung erstellt. Noch 1900 erschienen eine zweite und dritte Auflage, bis 1927 waren es 14 Auflagen. Zum Jubiläum des Buchs 1950 erschien jener Nachdruck, dem R. Bultmann sein erwähntes Geleitwort voranstellte. 1964 und 1977 kamen Taschenbuchausgaben auf den Markt. Außerdem wurde der Text in mindestens 14 Sprachen übersetzt und verbreitet.

Was Harnack als Vorstellung vom Christentum hier entwickelt hatte, löste schon bald jene Diskussion aus, die sich über Jahre hinzog und seinen Gegnern auf Dauer als bequemes Angriffsziel dienen sollte, denn die einfache, stark geraffte und leicht hingeworfene Skizze war bei entsprechender Absicht durchaus unterschiedlich zu deuten und noch unterschiedlicher zu werten. Vor allem rügte man Mängel und Ausfälle, bedauerte Unvollständigkeiten und Akzentverlagerungen im Vergleich zu dem Bild, das einem selbst vom christlichen Glauben vorschwebte. In der Tat, die herrschenden Vorstellungen vom Christentum auf protestantischer, auf katholischer oder orthodoxer Seite hatte Harnack nicht getroffen, wenn auch sein Entwurf all diese Kreise zum Nachdenken und zu einer deutlicheren Bestimmung der eigenen Überzeugung zwang. Was sah man eigentlich als wesentlich an? Durfte überhaupt so gefragt werden? Hatte Harnack nicht wenigstens mit seiner Absicht recht? Doch wie konnte man ihr besser gerecht werden?

Der Versuch des Berliner Kirchenhistorikers entfesselte eine ganze Flut von Fragen und Stimmen, aber auch von Befürchtungen und Emotionen. Ein Tabu schien angerührt, und die Vorwürfe darüber fielen zuerst auf den zurück, der das gewagt hatte. Sollte mit einem Mal nicht mehr selbstverständlich sein, was von jeher selbstverständlich gewesen war? So einig man sich schon bald in der Ablehnung Harnacks weithin war, so unterschiedlich fielen die eigenen Vorstellungen aus, wo man sie näher umschrieb. Bekanntlich führte etwa A. Loisys

Antwort auf den Harnackschen Versuch zur Modernismuskrise im Katholizismus. Anglikaner, die das Thema aufgriffen, gerieten untereinander in Streit. Und protestantische Stellungnahmen blieben so widersprüchlich, daß sie sich weithin gegenseitig aufhoben.

All diese christlichen Stimmen, zahlreich und laut wie sie waren, machten dennoch nicht die ganze Diskussion aus. Ihr wichtigerer Teil lag, rückschauend betrachtet, in einer Erscheinung, die bislang nicht beachtet wurde, nämlich in der auffällig breiten und engagierten Reaktion nichtchristlicher Gruppen. Harnack gelang es, in seltener Weise Vorstellungen vom Christentum herauszufordern und umzuprägen, die außerhalb der Kirchen gängig waren, die nicht bei den Anhängern und Freunden galten, ja dort vielfach nicht einmal bekannt waren, sondern das Bild einer unbeteiligten oder feindlichen Öffentlichkeit ausmachten. Im Grund dürfte er einer der letzten gewesen sein, dem es mit einer solchen Skizze möglich war, die mehr oder minder festen Klischees jenseits des Zauns so in Frage zu stellen, daß man auch dort umzudenken begann. Wie es dazu kam und was das bedeutete, bleibt weiter unten zu schildern. Zuvor wird es nötig sein, Tatsache und Gewicht außerchristlicher Vorstellungen vom Christentum noch in etwas helleres Licht zu rücken.

Schon bald nachdem sich die Christenheit konstituiert hatte, trat das neue Gebilde ins öffentliche Bewußtsein; man versuchte es zu verstehen, einzuordnen und zu werten. Diese öffentliche Meinung über das Christentum wirkte sich nicht nur in Verfolgung oder Duldung aus, sondern hatte ziemlich rasch spürbare Rückwirkungen auf das christliche Selbstbewußtsein. Heute beeindruckt vor allem, wie selbstsicher die junge Kirche ihre Rolle für die Welt bestimmte und vertrat. Diese Welt – im wesentlichen der hellenistisch-römische Bereich – verhielt sich ja durchaus abweisend und über Perioden hin geradezu feindlich; zudem stellte sie eine solche Macht dar, daß die christliche Zuversicht und der damit verbundene Anspruch eher naiv wirken. Dennoch erreichte es diese Bewegung, im Lauf einiger Jahrhunderte das eigene Selbstbewußtsein zur allgemeinen öffentlichen Meinung werden zu lassen, was für die sogenannte christliche Welt dann fast anderthalb Jahrtausende gelten sollte. Vorstellungen und Ideen vom Christentum außerhalb dieses Kreises gab es zwar auch, aber sie wurden geographisch weit entfernt vertreten und traten nur gelegentlich ohne große Auswirkungen in den eigenen Gesichtskreis. Was Christentum war, verstand sich für Christen von selbst und war keine ernsthafte Frage.

Erst als sich Gruppen von Gebildeten vom Christentum absetzten, als sich die geistige Welt vervielfachte und christliche Religion zu einem geistigen Phänomen unter anderen innerhalb der „universitas litterarum" wurde, als es seine selbstverständlich alles bestimmende Führerstellung einbüßte und mit anderen Deutungen und Kräften zu konkurrieren hatte, bekam es wieder mit einer Vorstellung von sich zu tun, die außerhalb seiner Einflußsphäre aufgrund eines

äußeren Eindrucks entwickelt worden war. Die Christenheit erkannte sich in diesem Bild nicht wieder, hielt es vielfach für infam, ungerecht und böswillig. Dennoch entfaltete gerade dieses Gegenbild vom Christentum eine bemerkenswerte Kraft, ob es Kirchen und Christen lieb war oder nicht. Es mußte etwas daran sein! Welche Vorstellung gab also das „Wesen des Christentums" zutreffender wieder: jene, die von Christen gezeichnet und nach und nach verfeinert wurde, oder jene, die die Gegenseite entwarf und verbreitete?

## Die Idee des Christentums im letzten Jahrhundert

Im Jahr 1799 wandte sich der junge Friedrich Schleiermacher mit seinen Reden „Über die Religion" an die Gebildeten unter ihren Verächtern: Gemeint war das Christentum als Hochform von Religion überhaupt. Verächter waren jene, die mit ihrer Gegenskizze die Erscheinung der Christenheit zu entlarven und zu entwerten suchten – eines der Hauptanliegen der „Aufklärung". Allerdings ging es nicht einfach um Abschaffung; in aller Regel erkannte man den pädagogischen Nutzen christlicher Gemeinden an, sah in ihnen ein wirksames Mittel, in breiten Kreisen Zucht und Ordnung zu garantieren sowie nach und nach den Sinn für die höheren Werte des Lebens zu entwickeln. Angegriffen wurde ohne jede Nachsicht, was man später als den Absolutheitsanspruch des Christentums bezeichnete, die christliche Überzeugung vom ewigen Heil und der absoluten Notwendigkeit menschlicher Entscheidung vor dem Werk und der Person Jesu Christi. Dahinter stand ein Denken, das sich dem Modell naturwissenschaftlich-physikalisch verstandener Notwendigkeit im mechanistischen Sinn verpflichtet fühlte, das sich überdies der Zufälligkeit geschichtlicher Ereignisse – beurteilt auf dem gleichen Hintergrund – deutlich bewußt geworden war. Lessing hat die Schwierigkeit in seinem Wort vom garstigen Graben zwischen den notwendigen Naturwahrheiten und den zufälligen Geschichtswahrheiten klassisch formuliert.

Ein „Retter" in diesem so ausweglosen Dilemma bot sich bald an. Er kam nicht eigentlich aus dem Christentum, das sich in apologetischer Abwehr wider das falsche Spiegelbild zu wenden suchte. Die „Rettung" ergab sich vielmehr — wenigstens in der Absicht der Hauptvertreter – aus der idealistischen Philosophie. In einem genialen Deuteprozeß wurde das Phänomen Christentum namentlich von Hegel in das idealistische System einbezogen und von daher durchsichtig gemacht – als Teil der notwendigen Bewegung des Geistes. Dem ist hier nicht weiter nachzugehen. Wichtig bleibt daran, daß Christentum zur Idee gerät, der Interpretation dient und selbst interpretierend erfaßt und weitergegeben wird als ein Moment am geistigen Selbstvollzug. In verblüffender Weise gewinnen christliche Wahrheiten einzeln und im ganzen neuen Sinn und bieten sich zugleich zur philosophischen Erhellung von Welt und Zeit an.

Aber nur ein Teil der überzeugten Christen folgt dem damit erschlossenen Weg; andere bleiben mißtrauisch, wohl auch aus der schon gewohnten apologetischen Erfahrung heraus. Gleichwohl kommt es kaum zu echter Auseinandersetzung mit dem philosophischen Bild vom Christentum, das immer weitere Kreise zieht. Die Antwort der christlichen Gruppen auf die Herausforderung von „außen" ist die Besinnung auf die eigenen Ursprünge: Theologie des Mittelalters und des Altertums – der Kirchenväter – bei Katholiken, der Neokonfessionalismus mit seiner Betonung der reformatorischen Zeugnisse in protestantischen Kreisen. Eher eine erneute apologetische Konfrontationsstellung denn eine echte Basis zur Auseinandersetzung.

Thematisch wird das ganze Problem im Gefolge Hegels, aber zugleich in entschiedener Absetzung von ihm durch Ludwig Feuerbach. Im Jahr 1841 erscheint seine Schrift „Das Wesen des Christentums". „Der Form nach zwar noch weithin abstrakter Begrifflichkeit Hegelscher Provenienz verhaftet, gewinnt dieses Werk eine ebenso erstaunliche Breiten- wie nachhaltige Tiefenwirkung. Die Absicht dieser Schrift ist es, den wahren Sinn der Religion von den Illusionen der Theologie abzuheben."[6] War bei Hegel die Kritik von seiten der Philosophie zugleich durch eine eigentümliche Rechtfertigung der christlichen Religion ausgeglichen, so stellt Feuerbach dem Christentum eine entschieden negative Gegendeutung vor Augen, damit den kritisch philosophischen Anspruch verschärfend, aber wohl weniger beabsichtigt auch die apologetische Einstellung auf christlicher Seite in ihrem Recht bestätigend. In einem jedenfalls unterscheiden sich Hegel und Feuerbach nicht: Beide versuchen dem Christentum philosophisch interpretierend beizukommen und begründen damit den entscheidenden Charakter des außerchristlichen Bilds vom Christentum im vorigen Jahrhundert.

Religionskritik, Kritik am Christentum ist und bleibt von Hegel über Feuerbach zu Marx und Engels, aber auch zu Kierkegaard oder bei Schopenhauer und Nietzsche u. a. philosophische Deutung, wo sie nicht wie bei Darwin und Haeckel in naturwissenschaftlich bestimmter Gegenposition besteht. Das Phänomen Christentum gilt fast ausnahmslos als interpretatorische Wirklichkeit: in Deutung zu erfassen und deutend nachzuzeichnen. Entscheidend ist nur, welche Deutung überzeugender ist.

Merkwürdigerweise hat Feuerbach, obwohl er als erster den Anspruch erhob, systematisch das wahre „Wesen des Christentums" darzulegen, nur wenige direkte Gegenstimmen provoziert. Arbeiten unter dem gleichen Titel bleiben im letzten Jahrhundert selten und bieten kaum etwas, an das sich noch zu erinnern lohnt. Dabei gewannen die Feuerbachschen Ideen dank Marx und Engels gegen Ende des Jahrhunderts auch in den breiten Massen immer mehr an Boden und erleichterten für Ungezählte den Abschied vom Christentum, in dem sie selbst noch groß geworden waren. Ein Beispiel dafür, wie außerhalb christlicher Kreise entwickelte Bilder vom Christentum auf dieses selbst zurückwirken können.

## Harnacks Gegenzug

Versucht man die vielfältigen Stimmen im Streit um Harnacks „Wesen des Christentums", das zweite Buch dieses Titels seit Feuerbach, ein wenig zu ordnen, dann fällt die beträchtliche Gruppe von Stellungnahmen außerchristlicher Kreise in die Augen. Sie beweist – vielleicht unerwartet –, daß Harnack etwas gelang, was vor ihm und seit ihm in dieser Breite kaum ein zweiter erreichte: Einfluß zu nehmen auf das außerchristliche Bild vom Christentum. Da ist zunächst die merkwürdige Feststellung zu notieren, daß mit einem Mal die anderen anfangen, ihre Sicht des Christlichen apologetisch zu verteidigen; bisweilen überlegen ironisch, bisweilen eifernd angriffig, bisweilen auch kleine Zugeständnisse machend, um im wesentlichen die eigene Position noch nachdrücklicher zu unterstreichen. Dennoch läßt sich bei solchen und ähnlichen Stellungnahmen nicht verkennen, daß man sich in die Defensive gedrängt fühlt. Das Bild Harnacks vom Christentum irritiert die gängigen Schemata und bestätigt kaum eines einfachhin[7].

Zunächst fällt eine bemerkenswerte jüdische Auseinandersetzung mit Harnacks Vorlesungen auf. Die Beiträge von Eschelbach, Perles, Vogelstein und Wolf fassen zum Teil schon die Diskussionen zusammen. Besondere Bedeutung kommt hier jedoch ohne Zweifel der Stellungnahme von Leo Baeck zu. Natürlich geht es dabei nicht um das die außerchristliche Öffentlichkeit des vorigen Jahrhunderts bestimmende Bild vom Christentum, obwohl dieses in gebildeten jüdischen Kreisen Deutschlands durchaus von Einfluß war und traditionell jüdische Urteile über das Christentum ersetzt hatte.

Auf weltanschaulichen Voraussetzungen ruhen dann auch etwa „Freimaurerische Betrachtungen . . ." oder die zahlreichen Stimmen aus neureligiösen Kreisen verschiedenster Art, d. h. aus Gruppen, die jenseits des Christentums die Religion der Zukunft aufbauen wollten und zwischen rational-ethischer Aufrüstung und gefühlvoll-mystischem Rückgriff auf germanische oder indische oder sonstige Ideen angesiedelt waren.

Die Gruppe der Historiker pflichtet Harnack im großen und ganzen bei, wenn auch in diesem oder jenem Einzelpunkt Ausstellungen angemeldet werden. Man spürt hier die große Anerkennung, die sich Harnack in historischen Kreisen erworben hat und die nicht in Frage gestellt wird. Allgemein herrscht Bereitschaft vor, das von ihm gezeichnete Bild zu übernehmen; es hatte zur Folge, daß sich in verstärktem Maß historische Untersuchungen auf Zeugnisse der christlichen Tradition stützten und bezogen.

Etwas weniger zahlreich und laut, aber durchaus beeindruckt, meldeten sich auch Naturwissenschaftler zu Wort. Dem Harnackschen Bild des Christentums glaubten sie folgen zu können, weil es ihnen vor allem in der Wunderfrage Zumutungen zu ersparen schien, die sie häufig mit den eigenen Wissenschaften

hatten in Konflikt geraten lassen. Angesprochen sind sie auch von der nüchternen Darstellung des Historikers, die ihnen Vertrauen einflößt: Gerade in diesen Kreisen führte „Das Wesen des Christentums" zu einem Überdenken des eigenen Bildes, bisweilen zu Korrekturen, fast immer zu Nuancierungen und zu einem vorsichtigeren, behutsameren Urteil.

Daß Harnacks Skizze auch in politischen Kreisen dazu anregte, die Erscheinung des Christentums als Faktor des öffentlichen Lebens ernster zu nehmen, bezeugen endlich die Stimmen eines Friedrich Naumann, eines Hans Delbrück, eines Fr. Holdermann u. a. In der Tat dürfte es in diesen Kreisen das wichtigste Ergebnis der Veröffentlichung gewesen sein, daß man von neuem an Gewicht und Rolle des Christentums erinnert wurde, daß man auch vom christlichen Anspruch her die Sache des Evangeliums wieder ernst nehmen mußte. Das traf natürlich für jene Kräfte besonders zu, deren politische Bestrebungen mit einem klaren Gegenbild von der christlichen Religion verknüpft waren, in denen man Religion für das „Opium des Volkes" hielt und mit aggressivem Antichristentum die eigenen Reihen zu stärken suchte.

In diesem Zusammenhang gehört Franz Mehring mit seinen Beiträgen in „Die Neue Zeit". Der Ärger auf dieser Seite reichte insofern weit, als der Harnacksche Versuch geeignet war, das dort übliche Modell der Kritik am Christentum auf allgemeinverständliche Art aus den Angeln zu heben. Der ehemalige Engelssekretär Karl Kautsky ließ einige Jahre später gewissermaßen als Gegenstück in sozialistischer Beleuchtung seinen „Ursprung des Christentums" (1908) folgen, mit dem der durch Harnack geschaffenen Lage bezüglich der Vorstellung vom Christentum Rechnung getragen werden sollte. Auf jeden Fall hatte der Berliner Kirchenhistoriker wohl ganz unbeabsichtigt dem eingefahrenen Kampf des Sozialismus gegen Kirchen und christliche Religion neue Akzente entgegengesetzt, die zu einer Revision des Feindbilds zwangen.

Aber nicht nur im sozialistischen Lager war Irritation ausgelöst. Auch die verschiedenen philosophischen Schulen und Richtungen der Stunde fühlten sich getroffen. Ein Eduard v. Hartmann in der Nachfolge Schopenhauers reagierte heftig und scharf. Ähnlich kritisch und ablehnend äußerte sich der Neuidealismus Hegelscher Prägung mit Georg Lasson. Die Religionspsychologie meldete sich mit Karl Girgensohn zu Wort. Wilhelm Dilthey und Rudolf Eucken machen sich Gedanken zur Sache; ersterer etwa in dem Text „Das Christentum in der Alten Welt" (Ges. Schriften II 493–512), der zweite in seinem Beitrag zu dem äußerst bezeichnenden Sammelband „Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion" (1905). Direkt zugreifend ging Ernst Troeltsch das Problem an und fragte: Was heißt „Wesen des Christentums"? (Ges. Schriften II 386 bis 451). Diese Fragen sind allesamt von einer Kritik an Harnacks Versuch bestimmt: daß er bewußt und absichtlich die Philosophie ausgeklammert habe.

Die gewollt historische Einseitigkeit des Berliner Kirchenhistorikers wurde

auf dem Hintergrund einer Zeit, die das Christentum nur noch als Interpretationsphänomen verstand und behandelte, zum entscheidenden Plus. Denn er stellte den Deutungen ganz einfach die historischen Tatsachen entgegen, die über Systemen und Auslegungen weithin vergessen waren. Mochte sich damit allein – wie Harnack es versuchte – auch kein echtes Bild des Christentums zeichnen lassen, er rückte wider alle Religionsphilosophie den historischen Tatsachenboden Jesu, seines Evangeliums und der Kirche so in den Blick, daß sich damit die Aufgabenstellung und die Lösungsversuche eines ganzen Jahrhunderts unwiderruflich verschoben. Die christliche Geschichte war mit einem Mal wieder unmittelbar in die Wirklichkeit zurückgebunden und als erfahrbare Erscheinung aufgezeigt, d. h. als Gegenstand von Anschauen und Denken betont, der sich den teilweise simplen geistigen Manipulationen entzog, an die man sich gewöhnt hatte. Aus einem philosophischen Phänomen mehr oder minder flüchtiger Art war wieder ein historisches Phänomen eigener Kraft und Wirklichkeit geworden. Das zwang die außerchristlichen Kreise zum Prüfen, zum Korrigieren und zum Neukonzipieren ihrer Vorstellung vom Christentum.

Die Frage nach dem „Wesen des Christentums" stellte so dem beginnenden Jahrhundert eine neue Aufgabe. Damals war das noch nicht deutlich; einige ahnten es. Die Aufgabenstellung trat ja auch nicht ohne Schwächen in Erscheinung. Aber was seither mit dem Christentum geschah – im guten wie im bösen –, läßt sich heute unschwer unter das damals angeschlagene Thema einordnen. Es hatte für das Christentum etwas Ermutigendes an sich, und Harnack meinte, seiner Zeit lobend nachsagen zu können, „daß sie sich ernstlich mit der Frage nach dem Wesen und Wert des Christentums beschäftigt und daß heute mehr Suchens und Fragens ist als vor dreißig Jahren. Auch in dem Tasten und Experimentieren, in den seltsamen und abstrusen Antworten, in den Karikaturen und dem chaotischen Durcheinander, ja selbst in dem Hasse ist doch wirkliches Leben und ein ernsthaftes Ringen zu spüren." [8] Diese Feststellung hat nichts von ihrem Recht eingebüßt.

## ANMERKUNGEN

[1] Erschienen 1900. Zitate nach Siebenstern TB 27 (München 1964) mit Geleitwort von R. Bultmann (Abk: WdC).

[2] Biographie: A. v. Zahn-Harnack, Adolf von Harnack (Berlin ²1951); Theologie: K. H. Neufeld, Adolf von Harnack – Theologie als Suche nach der Kirche. „Tertium genus ecclesiae" (Paderborn 1977); WdC: K. H. Neufeld, Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums" (Innsbruck 1979) (mit Spezialbibliographie zu WdC).

[3] Vgl. Geleitwort WdC 7.

[4] Erschienen in Leipzig 1902 (⁴1924); 1910 sowie 1906–1916; vgl. Neufeld I (T. 2).

[5] Zahn-Harnack 165 f.

[6] A. Esser, Einleitung zu: L. Feuerbach, Das Wesen der Religion (Köln 1967) 14 f.

[7] Spezialbibliographie zu WdC, vgl. Neufeld II (207–216).

[8] WdC 17.

*Walter Brandmüller*

# Die Confessio Augustana in ihrem historischen Kontext

Da sich in diesem Jahr der Reichstag zu Augsburg von 1530 zum 450. Male jährt, ist seit einiger Zeit das Interesse an jenem Dokument neu erwacht, das während dieses Reichstags entstanden, vor Kaiser und Reichsständen verlesen und als Confessio Augustana (CA) zur ersten Bekenntnisschrift des eben entstandenen Luthertums geworden ist. Die folgenden Ausführungen sollen nun zum besseren Verständnis dieses wichtigen Textes beitragen, indem sie ihn in jenen historischen Zusammenhang hineinstellen, aus dem heraus er entstanden und in der Folge wirksam geworden ist.

## Voraussetzungen

1. Als am 15. Juni 1520 Leo X. mit der Bulle „Exsurge Domine" Luther die Exkommunikation für den Fall androhte, daß er binnen 60 Tagen keinen Widerruf leisten werde, war Luther längst kein Glied der Kirche mehr. In einem erregten Auf und Ab, Vor und Zurück hatten sich seine Anschauungen bis dahin entwickelt, daß er sich in einer Reihe von zentralen Punkten im Widerspruch zur Kirche befand, ja diese selbst radikal ablehnte. Bereits die Leipziger Disputation, in der er vom 27. Juni bis 16. Juli 1519 gemeinsam mit Karlstadt gegen Eck antrat, machte dies offenbar. Von seinem Ingolstädter Gegner in die Enge getrieben und des vom Konzil von Konstanz verurteilten Hussitismus überführt, zögerte er nicht, mit dem Satz „Auch die Konzilien können irren und haben geirrt" zu antworten[1]. Gewiß, dergleichen hatten schon extreme spätmittelalterliche Theologen vertreten. Im Glaubensbewußtsein der Kirche war jedoch die unfehlbare Autorität der Konzilien fest verankert. De facto hatte Luther damit die Existenz einer verbindlichen Lehrinstanz in der Kirche geleugnet: „Der katholische Kirchenbegriff war von ihm radikal preisgegeben."[2]

Mit letzter Deutlichkeit geschah dies durch die drei berühmt gewordenen Kampfschriften des Jahres 1520. Deren erste, „An den christlichen Adel Deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung", war Mitte August 1520, von Frobenius in Basel gedruckt, erschienen. Sie war innerhalb von drei Tagen in 4000 Exemplaren verkauft, weitere Auflagen folgten rasch aufeinander. Hier wird in der Tat der deutsche Adel zum Krieg gegen Rom aufgerufen. Schon im

Vorwort zu seiner Antwort an Prierias hatte Luther Rom eine Synagoge Satans genannt, die Griechen und die Böhmen glücklich gepriesen, die dem römischen Babel den Rücken gekehrt, und allen geflucht, die mit Rom noch Gemeinschaft haben: „Nun fahr hin, unglückliches, verkommenes, gotteslästerliches Rom, Gottes Zorn komme über dich, wie du es verdient hast.“ [3] Gegen dieses Rom wurden Kaiser und Fürsten zu den Waffen gerufen: „Wenn die Raserei der Romanisten so fortfährt, so scheint mir kein anderes Heilmittel übrig zu bleiben, als daß der Kaiser, die Könige und Fürsten mit Gewalt der Waffen dazutun, sich rüsten und diese Pest des Erdkreises angreifen, und die Sache zur Entscheidung bringen, nicht mehr mit Worten, sondern mit Eisen . . . Wenn wir Diebe mit dem Strang, Räuber mit dem Schwert, Ketzer mit dem Feuer bestrafen, warum greifen wir nicht vielmehr mit allen Waffen diese Lehrer des Verderbens an, diese Kardinäle, diese Päpste und den ganzen Schlamm des Römischen Sodoma, welche die Kirche Gottes ohne Unterlaß verderben, und waschen unsere Hände in ihrem Blut . . .“ [4]

Dem politischen Aufruf entsprach die theologische Lehre, die nun in der Tat den katholischen Kirchenbegriff radikal verneint. Mit dem berühmt gewordenen Wort, daß alles, was aus der Taufe gekrochen, damit auch schon zum Papst, Bischof und Priester geweiht sei, proklamierte Luther das von ihm ausschließlich bejahte Allgemeine Priestertum der Gläubigen. Zugleich war das eine Absage an die der Kirche wesentlich eigene auf heiliger Weihe beruhende hierarchische Ordnung. „Wenn wir alle Priester sind, wie sollen wir denn nit auch haben Macht zu schmecken und urteilen, was do recht oder Unrecht im Glauben wäre? . . . Wir haben alle einen Geist des Glaubens, 2 Kor 4,13 . . . Aus diesem allem und vielen anderen Sprüchen sollen wir mutig und frei werden und den Geist der Freiheit . . . nit lassen mit erdichten Worten der Päpste abschrecken, sondern frisch hindurch allis, was sie tun oder lassen, nach unserm gläubigen Verstand der Schrift richten und sie zwingen zu folgen dem bessern und nit ihrem eigenen Verstand.“ [5]

Damit war das Individuum zur obersten Instanz in Glaubensdingen proklamiert. Nichts anderes mehr war für Luther jetzt entscheidend als das eigene, private Urteil auf Grund persönlicher Einsicht. Die Selbstsicherheit, mit der Luther in der Folge seine persönliche Meinung als Wort Gottes bezeichnete und verkündete, ist schwer nachzuvollziehen.

Hatte Luther mit dieser Schrift in erster Linie das Lehramt der Kirche aus den Angeln heben wollen, so griff er mit der gleichen Absicht in dem „Praeludium de captivitate Babylonica ecclesiae“ deren sakramentale Struktur an. Die Schrift erschien bereits Ende August 1520 in lateinischer Sprache, wurde aber sogleich ins Deutsche übersetzt. Ein oberflächlicher Blick mag sich mit der Feststellung begnügen, Luther wende sich darin nur gegen die Siebenzahl der Sakramente, gegen das Eherecht und gegen den Zölibat. In Wirklichkeit aber wendet sich

Luther hier gegen den katholischen Sakramentsbegriff überhaupt. Den Höhepunkt der Schrift bildet die leidenschaftliche Ablehnung des Meßopfers, mit der Luther das religiöse Leben der Kirche in seiner Herzmitte traf. Selbst Luthers alter väterlicher Freund Staupitz zog sich nun von ihm zurück, Erasmus meinte, daß mit dieser Schrift die Brücken abgebrochen seien, die Universität Paris erhob dagegen öffentlichen Protest, und Heinrich VIII. schrieb dagegen seine „Assertio Septem Sacramentorum".

Indem Luther hier die objektive Heilswirksamkeit des sakramentalen Vollzugs leugnete, formulierte er ein Christentum, das sich in der reinen Innerlichkeit der Gesinnung erschöpft, ja, im Grund zu einer reinen Bewußtseinsgröße wird. Daß er sich dann, wenn er die objektive Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe und die eucharistische Realpräsenz festhält, in Widersprüche verwickelt, darf nicht verwundern; Luther war nie ein nüchtern und ruhig denkender Theologe, er war ein glühender Vulkan. Das auf sakramentaler Weihe beruhende Priestertum erklärte er als abgeschafft – es war für ihn überflüssig geworden.

Indem Luther am 10. Dezember des gleichen Jahres vor dem Elstertor zu Wittenberg in einem spektakulären Auftritt neben dem Corpus Juris Canonici und manchen scholastischen Werken auch die Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine" ins Feuer warf, zog er nur die Konsequenz aus dem bisher von ihm Geschriebenen. „Damit war vor aller Welt klar, daß es Luther nicht nur um kirchliche Reform, sondern um fundamentalen kirchlichen Umsturz ging." [6] Die eigentliche Bannung Luthers durch die Bulle „Decet Romanum pontificem" Leos X. vom 3. Januar 1521 war die unausbleibliche Folge davon.

Nachdem nun dem Bann auf dem Wormser Reichstag im Mai 1521 auch die Reichsacht über Luther gefolgt und er selbst zum Stillhalten auf der Wartburg gezwungen war, breitete sich seine Lehre vor allem im städtischen Milieu und an Fürstenhöfen aus. Noch muß man von einer fluktuierenden Predigtbewegung sprechen, die von Luthers Lehren zwar ausgelöst wurde, sie aber keineswegs einfachhin tradierte. Mit sehr verschiedenen und verschieden starken Akzenten versehen, nahm sie nicht selten sogar revolutionäre Züge an.

„Daß aber nicht nur eine Besinnung auf die rechte Verkündigung eingesetzt hatte, sondern ein kirchlicher Umsturz eingeleitet war, wurde daran deutlich, daß Priester in den Stand der Ehe traten . . ., daß die Klöster sich leerten und daß ‚ausgelaufene Mönche' zu Predigern wurden." [7] Noch einschneidender war es, daß nunmehr auch gegen das Verbot der Konzilien von Konstanz und Basel die Kommunion unter beiderlei Gestalt gereicht wurde. Wo immer dies geschah, wird man von der Einführung der Reformation zu sprechen haben. Bezeichnend, daß Karlstadt an Weihnachten 1521 zu Wittenberg Abendmahl hielt – mit deutschen Konsekrationsworten, ohne Kanon, in zivilen Kleidern. Die Beichte hatte er vorher als unnötig für den Kommunionempfang bezeichnet, Hostie und Kelch gab er den Kommunikanten in die Hand.

2. Doch diese Phase persönlicher Willkür reformatorischer Prediger, auch revolutionären „Wildwuchses" wich alsbald behördlichen *Kirchenordnungen*. Nürnberg, Straßburg, Wittenberg schaffen schon 1522/24 alle Benefizien ab und legen sie in dem „Gemeinen Kasten" zusammen – die Grundlagen für das spätere städtische-staatliche Kirchenregiment sind geschaffen.

Nach dieser bezeichnenderweise ersten Maßnahme, die die ökonomische Basis der alten Kirche traf, indem sie das aus mancherlei Gründen odios gewordene und in der Tat reformbedürftige Benefizialwesen abschaffte, schritt man in den folgenden, dem Augsburger Reichstag vorausgehenden Jahren auf breiter Front zum Aufbau einer neuen Kirche. Obwohl im Widerspruch zu Luthers theologischen – in sich wiederum recht spannungsreichen und widersprüchlichen – Vorstellungen über die Kirche, wurden dem Zwang zu funktionsfähiger Organisation entsprechend de facto neue kirchliche Strukturen gebildet. Es ging nicht ohne kirchliche Obrigkeiten, die Pfarrer anstellten, den Gottesdienst regelten und Kirchenzucht hielten, mochte auch der Protest gegen die alte Kirche noch sosehr die Unsichtbarkeit der wahren, auf dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen aufbauenden Kirche betonen. Dieses in Konsequenz realisiert, mußte ja zur Anarchie führen, denn Luthers Glaube, es würden ohne jeden Zwang alle aus innerem Antrieb mit ihm übereinstimmen, da er Gottes Wort für sich habe, entsprach wohl seinem spiritualistischen Konzept, nicht aber der Realität.

Dieser Prozeß der Bildung neuer kirchlicher Strukturen neben und an Stelle der alten katholischen Hierarchie spiegelt sich eindrucksvoll in den Bänden von Sehlings Evangelischen Kirchenordnungen. Den schon vorhandenen Bänden zufolge kam es in den Jahren bis 1530 in etwa zwanzig Fürstentümern, Herrschaften und Städten des Reichs zum Erlaß von Kirchenordnungen, die dort das „Evangelium aufrichteten". Damit waren etwa 1525 in Preußen, 1526 in der Landgrafschaft Hessen, 1527 im Fürstentum Lüneburg und 1528 in den fränkischen Hohenzollernterritorien und der Reichsstadt Nürnberg lutherische Landeskirchen entstanden. Am Beispiel der beiden letzteren Territorien, die man als Hauptstützpunkte des Luthertums in Süddeutschland ansehen kann, soll gezeigt werden, wie dabei vorgegangen wurde.

Der erste Schritt zur definitiven Durchsetzung der neuen Lehre im Land bestand in der Durchführung der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenvisitation. Da man es für zu riskant hielt, eine Visitationskommission das Land bereisen zu lassen, wurden sukzessive alle Geistlichen in die Residenzstadt zitiert, wo sie von der Kommission befragt und auf die neue Lehre und Praxis durch den sogenannten Priestereid verpflichtet werden sollten.

In Schwabach kam im Zug der Vorbereitungen nun eine gemischt Ansbach-Bayreuth-Nürnbergische Kommission zusammen, die in Form der 23 Schwabacher Visitationsartikel und der 30 Schwabacher Fragartikel die Lehre und Disziplin der neuen Kirche formulierten, womit den Visitatoren eine Grund-

lage für ihr Vorgehen zur Verfügung stand. Gleichfalls wurde in Schwabach eine provisorische Kirchenordnung für die beiden Territorien geschaffen.

Daß Markgraf Georg sich weigerte, einer Drucklegung dieser Kirchenordnung unter Nennung seines Namens zuzustimmen, sondern befahl, die Pfarrer nur mündlich von ihrem Inhalt zu unterrichten, wobei die Visitatoren ihnen höchstens eine Abschrift der Kirchenordnung übergeben durften, zeigt deutlich, wie sehr der Markgraf sich der Tragweite seines Handelns – auch in reichsrechtlicher Hinsicht – bewußt war. Es geht nicht an, diese in den folgenden Monaten mit vollem Einsatz der landesherrlichen Macht durchgeführte Visitation theologisch zu bagatellisieren: eine neue Kirche war entstanden.

Die durch den Druck seiner Schriften in zahlreichen und hohen Auflagen weit verbreitete Theologie Luthers und in deren Folge die Entstehung einer neuen Kirche stellen also wesentliche Elemente des historischen Kontextes von Confessio Augustana und Confutatio dar.

3. Ein drittes wesentliches Element ist die *reichsrechtliche und reichspolitische Situation* des Jahres 1530.

Hierüber ist neuerdings mehr als bisher bekannt, wurde doch der erfolgreiche Versuch unternommen, Licht auf das hintergründige Geflecht von Motiven und Einflüssen zu werfen, die Haltung und Handeln Kaiser Karls V. bestimmt haben. Sosehr aber das universalistische Konzept des Kaisers ihn drängte, eine friedliche Lösung der religiösen Konflikte im Reich zu suchen, sosehr konnte er auch nach dem Sieg über Franz I. von Frankreich und nach entscheidender Besserung seiner finanziellen Situation durch außerordentliche Einnahmen, nach der Aussöhnung mit dem Papst und der glanzvollen Kaiserkrönung durch Clemens VII. zu Bologna, aus einer unbestrittenen Position der Stärke heraus mit den protestierenden Ständen verhandeln. Der für diese nachteilige Reichstagsabschied von Speyer 1529 und vor allem das nach wie vor rechtsgültige, wenn auch de facto durchlöcherte Wormser Edikt des Jahres 1521 bestimmten inhaltlich den Standpunkt Karls V., der sich dem katholischen Glauben und der Kirche zutiefst verpflichtet fühlte. Ein solches Verhältnis zur Kirche war integrierender Bestandteil seines Selbstverständnisses als Kaiser. Auf diese Situation mußte seitens der protestierenden Stände Rücksicht genommen werden. Für sie war nun die Notwendigkeit gegeben, ihre religiöse Position im Reich zu klären, das heißt den Häresievorwurf, der ja auch reichsrechtliche Konsequenzen hatte, von sich abzuwenden.

Für derartige Absichten eröffnete das Reichstagsausschreiben des Kaisers, das unvoreingenommene Prüfung der beiden einander entgegenstehenden religiösen Positionen verhieß, günstige Perspektiven, hatte das Ausschreiben doch den Ausdruck „Häresie" überhaupt vermieden. Damit aber war zugleich ein Weg gewiesen, den die Anhänger Luthers einschlagen mußten, wenn sie vor Kaiser und Reich bestehen wollten.

## Die Confessio Augustana

1. Schon wenige Tage nach Empfang des Reichstagsausschreibens benachrichtigte Kurfürst Johann von Sachsen seine Theologen Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon davon und legte ihnen nahe, ein Gutachten abzufassen, das die mittlerweile im Kurfürstentum Sachsen durchgeführte Reformation, die dieser zugrunde liegende Glaubenslehre wie auch die daraus folgende kirchliche Praxis begründen sollte: Der Kurfürst meinte, es werde dieser Reichstag wohl an Stelle eines Konzils gehalten. So entstanden im März 1530 die sogenannten Torgauer Artikel, zusammen mit den schon genannten von Luther formulierten 17 Schwabacher Artikeln die wichtigste Vorarbeit für die dann in Augsburg formulierte Confessio Augustana.

Hatte auf seiten der sächsischen Theologen ursprünglich die Absicht bestanden, die Glaubensfragen in den Hintergrund treten zu lassen und die Änderung der Kirchenbräuche in den Vordergrund zu stellen – ein taktisch kluges Konzept –, so wurden sie nun, namentlich durch die gleichfalls rasch erstellten 404 Artikel Johann Ecks, daran gehindert. Indem er, wie auch andere katholische Theologen, einen Häresienkatalog aus den Schriften der Reformatoren zusammenstellte, zwang er sie, die eigentlichen, zentralen Glaubensfragen zu behandeln. Auf diese Weise entstand, mit vielen durch den jeweils aktuellen Informationsstand bedingten Formulierungsänderungen, die in der Hauptsache von Melanchthon redigierte Confessio Augustana. Das deutsch und lateinisch abgefaßte Schriftstück wandte sich an den Kaiser mit der Absicht, ihm Glaubensartikel und disziplinäre Praxis der Anhänger Luthers unter den Ständen darzustellen und zu begründen, um Anerkennung oder wenigstens vorläufige Duldung – bis zur Entscheidung durch ein Allgemeines Konzil – zu erreichen. Die Confessio Augustana repräsentierte die nächst den katholischen größte Gruppe der Stände. Unterzeichner waren Sachsen, Brandenburg, Ansbach, Lüneburg, Landgrafschaft Hessen, Anhalt, Nürnberg und Reutlingen. Im Juli kamen noch vier Städte dazu. Eine weitere Gruppe, die Reichsstädte Lindau, Konstanz, Memmingen und Straßburg, legte die zwinglianisch akzentuierte Confessio Tetrapolitana vor. Zwingli selbst übersandte seine Fidei ratio ad Carolum Imperatorem.

2. Der Text der CA, der da am 25. Juni 1530 durch den kursächsischen Kanzler Beyer in der bischöflichen Residenz zu Augsburg vor Kaiser und Ständen verlesen wurde, gliederte sich in 28 Artikel, die in zwei Teile gruppiert waren, die, was die Glaubensartikel (1–21) betraf, auf die Schwabacher, was die Kirchenbräuche anlangte (22–28), auf die Torgauer Artikel zurückgingen.

Bezüglich der Trinitätslehre, der Christologie und der Soteriologie bekennt die Confessio Augustana den überlieferten katholischen Glauben – mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das Nicaenum (1, 3). Artikel 2 enthält die Lehre über die Erbsünde, die – und das entspricht der

Lehre Luthers – im Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen sowie im Vorhandensein der Concupiscentia bestehe. Der zentrale Glaubensartikel der Reformation, die Lehre von der Rechtfertigung, wird in Artikel 4 nur kurz und vorsichtig dargestellt. Nur indirekt verwirft die CA die vermeintlich katholische Lehre, der Mensch könne durch sein „Verdienst, Werk oder Genugtun" Vergebung der Sünde erlangen. Dabei ist weder von „sola fides" noch von „sola gratia" die Rede. Wie es zum rechtfertigenden Glauben kommt, sagt Artikel 5 über das Predigtamt, in dem Wort und Sakrament als Mittel (instrumenta) bezeichnet werden, durch die Gott denen den Heiligen Geist gibt, die das Evangelium hören. Auch die Bedeutung, die dem menschlichen Mitwirken beim Rechtfertigungsprozeß nach Artikel 6 zugemessen wird, entspricht der Sola-fides-Lehre Luthers.

Nun aber, da von der Kirche in 7 und 8 die Rede ist, tun sich weitere Probleme auf. Schon bei der Definition des Kirchenbegriffs gibt es selbst zwischen der deutschen und der lateinischen Fassung einen bemerkenswerten Widerspruch: heißt es da, daß die Kirche „die Versammlung der Gläubigen" sei, so wird sie dort „congregatio sanctorum" genannt. Im einen Fall wäre dies die deutsche Übersetzung der im Spätmittelalter geläufigen Definition der Kirche als „congregatio fidelium", im anderen Fall verbirgt sich hinter „congregatio sanctorum" ein spiritualistischer Kirchenbegriff, der jede Feststellung der Kirchengliedschaft illusorisch macht: Wer weiß von wem, ob er heilig sei?! Wenn dann von dem Umfang der Kriterien die Rede ist, die erfüllt sein müßten, damit die Einheit der Kirche gewährleistet sei, und die CA meint, es genüge, daß „da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden", wobei Einheitlichkeit im Ritus etc. nicht erforderlich sei, so ließ das wohl bewußt verschiedene Interpretationen offen und wesentliche Fragen unbeantwortet. Gerade hier wurden die eigentlichen Probleme mit Schweigen übergangen. Sehr beachtlich war es, daß in 8 die Gültigkeit der Sakramente nicht von der persönlichen Würdigkeit der Spender abhängig gemacht wurde, wie dies Wiklif und Hus getan hatten.

Was in 9 von der Taufe – es ist wenig genug – gesagt wird, konnte jeder Katholik unterschreiben. Gleiches gilt von 10 über die Eucharistie, wo lediglich in konsequenter Weiterführung des 1529 zu Marburg von Luther vertretenen Standpunkts die Realpräsenz gelehrt wird. Indes werden auch hier wichtige Fragen, namentlich das Problem des Opfercharakters der Messe, ausgeklammert. Gleiches gilt von 11 über die Beichte, deren sakramentaler Charakter völlig im ungewissen bleibt. Was hingegen in 12 von der Buße gesagt wird, läßt deutlich die Sola-fides-Lehre Luthers als Hintergrund erkennen, wenn etwa der Glaube zusammen mit der „contritio" als ein Wesensbestandteil der Buße erklärt wird.

Vollends problematisch wird es indes, wenn in 13 von den Sakramenten gesagt wird, „daß es Zeichen und Zeugnis seien gottlichs Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern und dann recht gebraucht werden, so mans im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket". Das aber bedeutet, daß nicht Gott durch die Sakramente wirkt, wenn der Mensch dem Wirken Gottes kein Hindernis setzt, sondern daß wiederum der Glaube des Menschen den Menschen rechtfertigt. Übrigens besteht auch hier eine nicht unerhebliche Diskrepanz zwischen deutschem und lateinischem Text. Sodann wird in 14 sehr undeutlich gelehrt, daß nur der „rite vocatus" Wort und Sakrament verwalten dürfe – ein Satz, der deshalb für die verschiedensten Interpretationen offen ist.

Der Artikel 15 wendet sich gegen im Gewissen verbindliche Kirchengebote, die dem Evangelium zuwider seien, wenn durch sie Gott versöhnt und Gnade verdient werden wolle. Ein verengtes Verständnis, das wiederum vom reformatorischen Grundansatz her abgeleitet werden muß. Die Artikel 16 „Von der Polizei und weltlichem Regiment" und 17 von der Wiederkunft Christi zum Gericht sind kontroverstheologisch uninteressant.

Das Gegenteil gilt vom folgenden Artikel 18 über den freien Willen: Nach allem Vorhergegangenen wäre es nämlich nicht zu erwarten gewesen, daß hier ein Standpunkt vertreten wird,

den die katholischen Verfasser der Confutatio ohne Einschränkung anerkennen konnten: „Diese bekantnus wirt billich angenomen und zugelassen. Sie sein deßhalb zu loben." [8] Gleiches gilt von 19 über die Ursache der Sünde. Auch in dem vom Thema her gesehen kontroversträchtigen Artikel 20 vom Glauben und den guten Werken ist eine deutliche Annäherung an den katholischen Standpunkt festzustellen, wenn auch polemische Passagen gegen das Ordensleben darin enthalten sind. Der letzte der „Glaubensartikel" (21) betrifft die Verehrung der Heiligen, deren Vorbild wohl nachgeahmt und deren Gedächtnis begangen werden soll. Ihre Fürsprache jedoch dürfe nicht angerufen werden, da Christus unser einziger Mittler sei.

Von besonderem Interesse ist indes der Absatz, mit dem dieser erste Teil der CA abgeschlossen wird. Darin wird zunächst festgestellt, daß dieser Teil „fast die Summa der Lehre" sei, „welche in unseren Kirchen . . . gepredigt und gelehrt ist". Von dieser Lehre heißt es, daß „dieselbige in heiliger Schrift klar gegründet und dazu gemeiner christlichen ja auch römischer Kirchen (ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana), soviel aus der Väter Schriften zu vermerken nicht zuwider noch entgegen ist". Darauf gründen sie nun die Erwartung, die Katholiken würden „nicht uneinig mit uns sein". Deshalb sei auch der Vorwurf der Häresie „ganz unfreundlich, geschwind und wider alle christliche Einigkeit und Lieb". Vielmehr sei die Irrung und Zank vornehmlich „über etlichen Traditionen und Mißbräuchen", die man denn auch geändert habe – weshalb sich die Bischöfe durchaus „gelinder" zeigen sollten. Indes tritt deutlich zutage, daß gerade die von der CA bagatellisierten „Mißbräuche" von hoher theologischer Relevanz waren – namentlich wenn in 22 von der Kommunion „sub utraque specie", 24 von der Messe und 28 von „der Bischofen Gewalt" gehandelt wurde.

Aber gerade bei dem Artikel über die Messe wird offenbar, wie wenig die Confessio Augustana der reformatorischen Lehre und Praxis Ausdruck verleiht. „Bei der Messe suchte Melanchthon zunächst . . . den Eindruck zu erwecken, als bestehe volle Übereinstimmung mit den Katholiken. Die Behauptung, daß hier alle Zeremonien weiterhin gehalten würden, daß vielmehr im wesentlichen nur den lateinischen Gesängen an manchen Stellen deutsche hinzugefügt worden seien, um die Gemeinde zu belehren . . ., kann angesichts der Beseitigung des Meßkanons nicht mehr als vertretbar angesehen werden, zumal in Augsburg allen Beteiligten der wahre Tatbestand bekannt war." [9]

## Die katholische Widerlegung (Confutatio)

Dieses „Bekenntnis" wurde also am 25. Juni 1530 vor Kaiser und Ständen verlesen. Noch Ende Juni wurden mehrere katholische Theologen vom Kaiser auf Betreiben des Legaten Campeggio mit der Ausarbeitung einer katholischen Widerlegung der CA beauftragt. Unter ihnen waren Eck, Fabri, Cochläus, Wimpina und andere. In großer Eile wurde nach einem vergeblichen Anlauf die „Catholica et quasi temporalis responsio" erarbeitet, eine Generalabrechnung mit den Lutheranern und ihren von Anfang an geäußerten Lehren. Indes lehnte der Kaiser das am 12. Juli fertiggestellte Schriftstück als zu polemisch ab. Nun ging man zum dritten Mal ans Werk. Diesmal schloß man sich dem Aufbau der CA an und behandelte jeden ihrer Artikel gesondert in ihrer Reihenfolge. Dabei befleißigte man sich eines sachlichen und nicht unfreundlichen Tons und versuchte, das Katholische in der CA aufzuspüren und anzuerkennen [10].

Es ist bedeutsam festzustellen, daß die Confutatio Confessionis Augustanae das lutherische Bekenntnis in vielen wichtigen Glaubensfragen bejaht, so in Art. 1 die Einzigkeit des göttlichen Wesens in drei Personen, in Art. 2 die Deutung der Erbsünde als wirkliche Sünde, in Art. 3 die Lehre von den zwei Naturen in Jesus Christus und in Art. 17 die gemeinsame Überzeugung von der Wiederkehr Christi am Jüngsten Tag. Der wichtige 4. Artikel konstatiert Übereinstimmung in der Lehre, daß die von Christus durch sein Erlösungsopfer erwirkte Gnade dem Rechtfertigungsakt des Sünders vorausgeht. Einigkeit herrschte auch über die Auffassung, daß der Heilige Geist durch Wort und Sakrament gegeben wird (5), und über die Notwendigkeit der guten Werke als Früchte des Glaubens (6 und 20).

Die grundsätzliche Billigung der Konfutatoren fanden die folgenden Lehren der CA über die Sakramente: die Gültigkeit der Sakramente, auch wenn sie von unwürdigen Priestern gespendet werden (8), die Heilsnotwendigkeit der Taufe (9), die Betonung der Realpräsenz in der Eucharistie (10), das Festhalten an der Einzelbeichte und priesterlichen Absolution (11), welche Reue und Sündenbekenntnis voraussetzt (12), und die Deutung der Sakramente als Zeichen und Zeugnis (aber nicht nur!) des göttlichen Willens (13). Daß niemand das Wort Gottes predigen oder die Sakramente spenden soll, ohne vorher ordnungsgemäß zu diesem Dienst von der Kirche bestellt zu sein, lehrt die Confutatio mit der Confessio (14). Die Rechtmäßigkeit der gottgewollten christlichen Obrigkeit betonen beide Schriften in Anlehnung an Röm 13 gegen die Täufer und Schwärmer (16). Auch zu Art. 18 über den freien Willen und 19 über die Ursache des Bösen in der Welt gab es keine Einwendungen. Dennoch kam dieser Konsens oftmals nur zustande, weil die CA eigentlich lutherische Lehren gar nicht formuliert, sondern ihre Darstellung einfach unterlassen hatte.

Verworfen wurde dagegen die Deutung der Erbsünde als Dasein des Menschen ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen auf Gott und mit Begierde, da ein Mangel an Gottesfurcht eher Sünde eines erwachsenen Menschen zu nennen sei, und da die Begierde auch nach der Taufe des Kindes bleibe (2). Gegen Art. 4 und 20 betonen die Konfutatoren, daß die Verdienstlichkeit der guten Werke – auch zur Vergebung der Sünden – allein im Verdienst des Leidens Christi begründet ist. Gegen das „sola fide" wenden sie ein, daß die Heilige Schrift die Werke keineswegs ausschließt und daß im Rechtfertigungsakt außer dem Glauben auch die Tugenden der Liebe und Hoffnung eingegossen werden. Als Kompromiß boten sie die in Gal 5,6 geprägte Formel an: der Glaube, der durch die Liebe wirkt (5; 6; 24). Mit Bezug auf Art. 12 forderten sie die Anerkennung der Genugtuung (satisfactio), die neben Reue und Bekenntnis als dritter Teil der Buße notwendig hinzukommen müsse. Der Glaube dagegen sei nicht eigentlich Teil der Buße, sondern gehe dieser voraus. Zur Gültigkeit des Bußsakraments gehöre ein möglichst vollständiges Sündenbekenntnis (11; vgl. 25). An der Siebenzahl der Sakramente sei unbedingt festzuhalten (13).

Die Definition der Kirche als „Congregatio sanctorum et vere credentium" (BSLK 61,4 und 62,2 f.) wird zurückgewiesen, „wan durch denselbigen wurden von der kirchen abgeschiden die bösen und die sunder" (7). An der Berechtigung der Heiligenverehrung sei unbedingt festzuhalten (21). Gegen die beanspruchte Freiheit von den Kirchengeboten wenden die Konfutatoren ein, daß die Kirche von den Gläubigen nichts Unmögliches verlange, daß darüber hinaus alle Kirchensatzungen von der gottgewollten geistlichen Obrigkeit erlassen seien. Gehorsamsverweigerung sei eine Verachtung Gottes und – an die anwesenden Fürsten gerichtet – beschwöre erneut die Gefahr eines Bauernaufstands herauf (15 und 26). Unter allen Themen geriet am heftigsten der Streit um Laienkelch und Priesterehe, zwei Fragen der bloßen Kirchendisziplin.

Umfangreich und doch wenig überzeugend glaubte die Confutatio den entgegenstehenden Hinweis auf die Praxis der alten Kirche entkräften zu können, um dann zu dem Schluß zu kommen, daß mit der Reichung der Kommunion unter nur einer Gestalt den Laien kein Unrecht geschehe, da unter jeder Gestalt der ganze Christus verborgen ist (22).

Und: alle vermeintlichen Priesterehen seien leicht zu trennen, da eine rechtlich gültige Ehe in

keinem Fall zustande gekommen sei (23). An Art. 24 über die Messe fand die Confutatio mehrere Punkte auszusetzen: Die Verwendung der deutschen Sprache im Gottesdienst breche mit einer alten Tradition der Kirche, deren Einheit auch in der allen gemeinsamen liturgischen Sprache zum Ausdruck kommen müsse; einer Abschaffung oder auch nur Verminderung der Privatmessen wurde energisch widersprochen, der Opfercharakter der Messe ausführlich aus Schrift und Tradition begründet. Für die Beibehaltung des Klosterwesens in der herkömmlichen Form verwies die Confutatio auf die lange Tradition. Positiv deutete sie das Leben nach strenger klösterlicher Regel als verdienstlich für die ewige Seligkeit und bejahte das Recht des Papstes, in besonders begründeten Einzelfällen vom Klostergelübde zu dispensieren (27). Die Jurisdiktion der Bischöfe sah die Confutatio durch göttliches und weltliches Recht ausreichend begründet und entsprechend unanfechtbar (28).

Diese Confutatio wurde nun als kaiserliche Antwort den protestantischen Ständen vorgelesen – damit war für den Kaiser die Sache entschieden. Über die darauf folgenden langwierigen Ausschußverhandlungen zwischen Theologen beider Lager, in denen man sich streckenweise noch näher kam, ist hier nicht zu handeln. Sie führten ohnehin zu keinem den weiteren Gang der Geschichte bestimmenden Ergebnis.

## Interpretationsprinzipien

Von entscheidender und im Angesicht des Jubiläumsjahres sehr aktueller Bedeutung sind aber nun die Fragen, wie denn die Confessio Augustana zu interpretieren sei, welches Gewicht ihr damals zukam und was sie heute für die Wiedervereinigung der Kirche bedeuten könne. Für deren Beantwortung sind zunächst einige Grundsätze zu formulieren, die in der aktuellen Diskussion über dieses Thema oftmals außer acht gelassen wurden.

Der erste dieser Grundsätze ist, daß jeder Text nur dann zutreffend interpretiert wird, wenn er in seinem *historischen Kontext* gesehen wird. In der Exegese ist die Suche nach dem „Sitz im Leben" für einen Text längst ein Gemeinplatz.

Fragen wir also nach dem Sitz der CA im Leben des Jahres 1530. Das Wichtigste davon wurde schon zu Beginn gesagt: Es ging den protestantischen Fürsten und Ständen um ihr politisches, reichsrechtliches Überleben. Für Bernhard Lohse, für Franz Lau, beide evangelische Reformationshistoriker bzw. Theologen von Rang, steht es zweifelsfrei fest – und dies ist nur zu unterstreichen –, daß diese Zwangssituation Melanchthon dazu bewogen hat, einen Text zu formulieren, der dem Ziel der Protestanten entsprach. Dabei war es notwendig, das Verbindende zu betonen, die Kontroversen wo immer möglich abzumildern oder gar auszuklammern. So ist in der ganzen Confessio Augustana nicht ein einziges Mal vom Papst, vom Purgatorium, von der Zahl der Sakramente, vom sakramentalen Priestertum die Rede.

Melanchthons Taktik ging so weit, daß er behauptete – am Ende des ersten

Teils –: „Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus, qui sine certa autoritate in ecclesia irrepserunt" – deshalb sollten die Bischöfe die Unseren dulden. „Angesichts der heftigen Kontroversen über zahlreiche Lehrfragen seit über zehn Jahren mußte diese Äußerung als eine unzulässige Verharmlosung erscheinen. Sie erklärt sich jedoch aus der prekären Lage auf dem Reichstag."[11] Zum wenigsten „unzulässige Verharmlosung", wenn nicht mehr ist es auch gewesen, wenn Melanchthon zum Schluß des ersten Teils sogar behauptet: „Dies ist fast die Summa der Lehre . . . So dann dieselbige in heiliger Schrift klar gegrundet und darzu gemeiner christlichen, ja auch romischen Kirchen, soviel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist . . ."

Nun wird die Meinung vertreten, man sei protestantischerseits im Jahr 1530 von den scharf-polemischen Schriften Luthers aus den beginnenden zwanziger Jahren abgerückt und habe sich in dem Bewußtsein und Willen, der einen Kirche Jesu Christi anzugehören, gesprächsbereit, ja konzessionsbereit gezeigt. Selbst die Wiederherstellung der bischöflichen Jurisdiktion habe Melanchthon ins Auge gefaßt – und sich schließlich sogar mit der Forderung nach Laienkelch und Priesterehe begnügen wollen. In der Tat gibt es hierfür quellenmäßige Belege aus den entscheidenden Tagen. Luther hat ja selbst einmal gesagt: „Ich habe sorg, das wir nimer mehr so nahent zusamen kumen werden als zu Augspurg."[12] Wer jedoch daraus auf eine wirkliche Annäherung der beiden Lager schließen wollte, der würde die tatsächliche Situation außer acht lassen, die im Jahr 1530 gegeben war.

Es bestanden bereits zahlreiche im Protest gegen die alte Kirche neugegründete Kirchen, die seit einigen Jahren – wie oben gezeigt – sich mehr und mehr konsolidierten. Eigene Lehre, eigene Liturgie, eigene pastorale Strukturen, ja eigenes Recht – das sind zweifellos, ja eigentlich erschöpfend, die Elemente einer Kirchengründung. Die Annahme, man habe im Ernst daran gedacht, diese Neugründungen wieder in die alte Kirche zu integrieren, könnte sich auf keine historische Quelle stützen.

Hinzu kommt, daß auch das Denken Luthers, wie es in seinen schriftlichen Äußerungen aus der Zeit des Reichstags uns entgegentritt, sich von seiner ursprünglichen Position der totalen Verneinung der Kirche nicht um Haaresbreite entfernt hatte. Die Behauptung eines Wandels der theologischen Haltung Luthers und seiner Anhänger ist durch nichts begründet. Vielmehr schrieb Luther am 9. Juli 1530 an den in Augsburg weilenden Justus Jonas: „Über die dogmatischen Fragen werden wir niemals Einigkeit erreichen. Wer vermag denn zu hoffen, Belial mit Christus zu versöhnen? Was ich wünsche, ja fast erhoffe, ist, daß man unter Nichtachtung des dogmatischen Dissenses politische Einigkeit erreicht" – „dissensione dogmatica suspensa, politicam concordiam fieri posse". Und an Melanchthon am 21. Juli: „Satan lebt noch und hat es wohl verstanden, in Eurer Apologie leise zu treten und die Artikel vom Fegfeuer, vom

Heiligenkult und besonders vom Papst, dem Antichristen, zu übergehen ... Ich habe es immer gesagt, daß es vergebliche Mühe ist, Übereinstimmung in der Lehre zu erhoffen, daß es aber ausreicht, wenn man einen politischen Frieden erreichen kann."[13] Diese Zitate stehen repräsentativ für eine Reihe anderer gleichen Tenors, aus denen E. Iserloh mit Recht den Schluß zieht, daß die Confessio Augustana, so wie sie nun dasteht, ein Ergebnis der Bemühungen um die Pax politica ist, um die es den protestierenden Ständen damals gehen mußte, wenn sie ihre politische, reichsrechtliche Existenzgrundlage nicht verlieren wollten.

Dieser Umstand gestattet es nicht, die Confessio Augustana als authentische Formulierung des lutherischen Glaubens anzusehen. Wie anders hätte es sonst geschehen können, daß Luther in den Schmalkaldischen Artikeln des Jahres 1537 erneut weit schärfere antikatholische Positionen vertrat, als die CA sie eingenommen hatte? Im gleichen Zusammenhang verfaßte Melanchthon als Ergänzung zur CA seinen Tractatus de potestate et primatu papae, der der papstfeindlichen Stimmung der in Schmalkalden Versammelten Ausdruck verlieh. Auch die Konkordienformel von 1579 – gleichfalls eine mit der CA und den Schmalkaldischen Artikeln gleichrangige Bekenntnisschrift – verließ die Basis der CA.

Die besondere Bedeutung als Bekenntnisschrift, die die Confessio Augustana im Lauf der Ereignisse dennoch erlangen sollte, verdankt sie weit weniger ihrem Lehrgehalt als dem Augsburger Religionsfrieden. Reichsrechtliches Dokument, das sie war, war sie im Jahr 1555 dazu prädestiniert, jene Reichsstände, die sich zu ihr bekannten, reichsrechtlich gegen Schwärmer und Schweizer abzugrenzen und den Geltungsbereich des Religionsfriedens klar zu umschreiben. Die Bezeichnung „Augsburgische Konfessionsverwandte" war denn auch bis ins 19. Jahrhundert üblich. Dem entsprach es, daß die Zentenare des Reichstags von 1530 seither mit Gepränge gefeiert wurden – wobei es lohnend wäre, die aus diesem Anlaß jeweils veröffentlichten Schriften und gehaltenen Predigten auf ihre inhaltliche Identität mit der CA zu untersuchen. – Das also tritt zutage, wenn man darangeht, die CA in ihrem Entstehungszusammenhang zu betrachten.

Dann aber gilt es, ein zweites Grundprinzip historisch-kritischer Methode anzuwenden: Die Ermittlung des Inhalts der in der Confessio Augustana verwendeten *Begriffe*. Dieser methodische Schritt erweist sich als notwendig, weil ja auch Worte und Begriffe ihre Bedeutungsgeschichte haben. Wird dies übersehen, so ist das Ergebnis ein klassischer Anfängerfehler: ein Anachronismus. Ein Beispiel nur: Bezeichne ich heute einen Zeitgenossen als „gemein" und „niederträchtig", erfülle ich damit den Tatbestand einer Beleidigung. Lese ich dieses Urteil aber nun in einer Quelle des achtzehnten bzw. beginnenden neunzehnten Jahrhunderts aus dem süddeutschen, bäuerlichen Milieu, dann habe ich

ein hohes Lob vor mir, das dem so beurteilten hohen Herrn eine freundliche, gütige Art des Umgangs mit einfachen Menschen bescheinigt. Oder aber: was würden wir von einem Historiker des Jahres 2500 halten, der die Päpste der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts tadeln, ja sie mangelnder Friedensliebe bezichtigen würde, weil sie die Bewegung der Friedenspriester abgelehnt haben?

Solchermaßen – wenn auch mit erheblich verfeinerter Methode – ist auch mit dem Begriffsinstrumentar der CA zu verfahren. Zwei Beispiele mögen das Gesagte illustrieren – die beiden Begriffe „Glaube" und „Sakrament".

Da nun ist festzustellen, daß weder „Glaube" noch „Sakrament" im Zusammenhang der CA das bedeuten, was wir heute darunter verstehen. Ja, selbst die damaligen Katholiken verstanden darunter etwas ganz anderes als das, was die Verfasser der CA damit meinten. Zudem ist bekannt, daß gewisse Worte in bestimmten Situationen weit mehr bedeuten als sie eigentlich aussagen, sie nehmen einen geradezu signalhaften Sinn an. So auch der Begriff Glaube bei Luther und in der CA. Während Glaube im katholischen Verständnis das intellektuelle und existenzielle Ja zu der von Gott geoffenbarten Heilswahrheit in ihrem ganzen Umfang bedeutet, verstand Luther und verstanden seine Anhänger darunter die subjektive Gewißheit der Sündenvergebung auf Grund der Erlösung durch Jesus Christus – und dies im strikten Sinn. Das heißt, daß dieser und nicht etwa ganz instinktiv der katholische Glaubensbegriff überall dort einzusetzen ist, wo in der CA vom Glauben die Rede ist. Würde man hier einfach durch die katholische Brille lesen, würde man auch keinen Grund zum Anstoß finden – nur hätte man dann eben nicht verstanden, was die CA wirklich meint. Das ist auch der Sinn der von den meisten evangelischen Theologen gemachten Aussage, daß die Artikel der CA im Licht der Rechtfertigungslehre Luthers zu interpretieren seien.

Ähnlich verhält es sich mit dem Sakramentsbegriff der CA. Während nach katholischem Verständnis das Sakrament durch seinen gültigen Vollzug als instrumentale Ursache im Empfänger die objektive Wirklichkeit des Heils begründet, ist Sakrament für den Lutheraner „Zeichen und Zeugnis ... gotlichs Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern und dann recht gebraucht werden, so man's im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket" (13). Die Sakramente – es ist ohnehin nur von Taufe und Abendmahl die Rede – bewirken also nicht das Heil, sie stärken vielmehr den Glauben, der seinerseits Rechtfertigung bewirkt. Die Sakramente dienen also dem Zustandekommen jener subjektiven Heilsgewißheit, die ihrerseits Ursache des Heils ist. Und dies hat mit dem Sakramentsbegriff der genuin katholischen Überlieferung nur mehr wenig gemein. Noch viel deutlicher würde das bei einer Bestimmung dessen zutage treten, was in der CA mit „Kirche" gemeint ist.

An Hand dieser Beispiele mag klargeworden sein, daß die ökumenische Theologie historisch-kritischer Methoden bei der Interpretation eines Textes, wie die CA ihn darstellt, nicht entbehren kann – auch wenn bei deren Anwendung manches Gedankengebäude zusammenfällt. Es ist nämlich dann, wenn die CA aus ihrem Entstehungszusammenhang interpretiert wird, nicht mehr möglich, in ihr einen Ausdruck des katholischen Glaubens zu erkennen, wiewohl sie selbst so gesehen werden wollte.

Fragen wir aber nun zum Schluß, ob denn die Confessio Augustana nicht wenigstens eine Ausgangsbasis für das ökumenische Gespräch der Gegenwart abgeben könne. Dies ist zweifellos zu bejahen. Was man dabei freilich in Rechnung stellen muß, ist die Funktion der CA im heutigen Luthertum. Gewiß hat sie eine solche – nicht wenige Gemeinden nennen sich „evangelisch-augsburgischer Konfession". Außerdem verpflichtet sich jeder Pfarrer bei seiner Ordination auf die CA. Die alltägliche Glaubenswirklichkeit der meisten lutherischen Gemeinden wird jedoch von der CA nicht mehr bestimmt. Die lutherischen Landeskirchen sähen sich größeren theologischen und pastoralen Problemen gegenüber, wollten sie nunmehr auf einmal ihr Glaubensleben und ihre kirchliche Praxis an der CA orientieren. Die Eröffnung der Diskussion um die katholische Anerkennung der CA durch katholische Theologen hat darum zu sehr zwiespältigen Reaktionen lutherischerseits geführt[14].

Das diesjährige Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Weltgebetsoktav um die Wiedervereinigung im Glauben weist hier den besseren Weg: Besinnung auf die Übereinstimmung in zentralen Wahrheiten des Glaubens. „Das läßt die Einheit auch in den Bereichen unseres Glaubens und Lebens erhoffen, in denen wir bis zur Stunde noch getrennt sind".

## ANMERKUNGEN

[1] Weimarer Ausgabe der Werke Luthers (= WA) II 404 ff.
[2] J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1939) 223.
[3] WA VI 328–348, hier: 329. [4] WA VI 347.
[5] WA VI 412. Geglättet und mit Auslassungen wiedergegeben.
[6] F. Lau – E. Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555, in: Die Kirche in ihrer Geschichte (Göttingen 1964) 16.
[7] Lau 19 f.
[8] Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530 hrsg. v. H. Immenkötter (Corpus Catholicorum 33, Münster 1979) 116.
[9] B. Lohse, Augsburger Bekenntnis, in: Theol. Realenzyklop., Bd. 4 (1979) 616–628, hier 623.
[10] Der Überblick folgt H. Immenkötter, Augsburger Bekenntnis, II Confutatio, ebd. 628–632.
[11] Lohse 621. [12] WA Tischreden IV, 495.
[13] Die obenstehenden Zitate nach E. Iserloh, Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der Confessio Augustana, in: Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe? (Regensburg 1979) 15–17.
[14] Vgl. die sehr hilfreiche Zusammenfassung der bisherigen Diskussion von P. Gauly, Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis (Freiburg 1980).

# UMSCHAU

## Religiöse Hintergründe der Unruhen in der Türkei

Seit mehreren Jahren wird nicht nur von politischen Mordanschlägen berichtet, sondern auch von Unruhen und blutigen Schlägereien zwischen Moslems in verschiedenen Städten und Ortschaften der Türkei. Über die blutigen Ereignisse, die im Dezember 1978 in Kahramanmaras mehr als 100 Todesopfer forderten, hat die europäische Presse eingehend informiert. Das war jedoch nur einer von zahlreichen Zwischenfällen, die sich seit Jahren immer wieder ereignen, so in Tokat, Malataya (April 1978, 8 Tote), Sivas (September 1978, 9 Tote), Elazig (mehrere Male) usw. In den Wintermonaten 1979/80 gab es im Gebiet Hatay (Antakya) eine ganze Reihe von Anschlägen, die in einem Jahr 28 Menschenleben kosteten, davon acht Polizisten. Der Bürgermeister der Stadt Antakya (in früheren Zeiten Antiochien) wandte sich im Frühjahr dieses Jahres an die Regierung in Ankara mit dem Antrag, in diesem Gebiet den Ausnahmezustand anzuordnen. Dies geschah am 20. Februar 1980. In 19 anderen Bezirken ist dies schon seit Ende Dezember 1978 der Fall.

Diese Streitigkeiten zwischen Angehörigen derselben Religionsgemeinschaft erwecken bei vielen Europäern Verwunderung, weil man den Islam gewöhnlich als einheitlichen Block sieht. Jedoch kennt auch der Islam Spaltungen, die auf die ersten Jahrzehnte des Islams zurückgehen. Der Überlieferung zufolge soll Mohammed selbst vorhergesagt haben, daß sich seine Glaubensgemeinschaft in 72 Gruppen aufspalten werde; von diesen werde aber nur eine gerettet, weil nur diese den wahren und echten islamischen Glauben besitze. Jede dieser „Konfessionen" behauptet natürlich, sie allein bewahre den echten und wahren Islam.

Die große Spaltung vollzog sich im Jahr 657, 15 Jahre nach Mohammeds Tod, anläßlich der Schlacht von Siffin (bei Rakka im heutigen Syrien.) Im Jahr 680 wurde der Enkel Mohammeds, Husain, mit seiner ganzen Familie getötet. Zu der ideellen und dogmatischen Begründung der Zwietracht kamen nun durch diesen tragischen Tod – „Märtyrertod" sagen die Anhänger Husains – die Leidenschaften des Hasses und der Rachsucht.

Es geht dabei vor allem um die rechtmäßige Nachfolge Mohammeds als Führer der islamischen Glaubensgemeinschaft. Mohammed selbst hatte darüber nichts verordnet, und bei seinem Tod war die Frage offen. Die einen behaupten, jeder gläubige Moslem, der die Fähigkeit dazu hat, könne dieses Amt bekleiden; anderen zufolge können es nur Nachkommen des Propheten selbst sein. Der Schwiegersohn Mohammeds, Ali, und seine Anhänger vertraten natürlich diese Meinung. Sie werden Schiiten genannt, das heißt Abtrünnige; die anderen sind die Sunniten oder die „Orthodoxen", die „Rechtgläubigen".

In der Fraktion der Schiiten gab es im Laufe der Jahrhunderte noch weitere Spaltungen. Diejenigen, die man in der Türkei wegen ihrer Verehrung für Ali als „Aleviten" oder „Alevi" bezeichnet, sind eine dieser schiitischen Gruppen. Inzwischen ist der Name „Alevi" ein Sammelbegriff für all diejenigen türkischen Moslems geworden, die nicht zu den Sunniten gehören, bzw. all derer, deren Glaube als nicht der genauen Orthodoxie entsprechend angesehen wird.

Als die türkischen Völker im 10. Jahrhundert vom Schamanentum zum Islam übertraten, nahmen sie den sunnitischen Ritus an. Die Seldschuken, die vom Ende des 11. Jahrhunderts an Anatolien eroberten und sich dort ansiedelten, waren jedoch nicht alle überzeugte Sunniten. Ein moderner türkischer Historiker, O. Turan, schrieb vor einigen Jahren, die Religion der damaligen Türken sei eigentlich „ein vom Islam nur übertünchter Schamanismus" oder Seelenglauben gewesen. In den folgenden

Jahrhunderten wanderten langsam, aber kontinuierlich aus Mittelasien kommende Turkmenen in Anatolien ein. Diese brachten wieder Traditionen und Bräuche aus dem Schamanentum ihrer Ahnen mit. In ihrer neuen Heimat fanden sie auch viele Traditionen aus dem Christentum und aus vorchristlicher Zeit. Die Einwanderer nahmen vieles davon auf und paßten es dem Islam an, oder sie behielten ihre Bräuche bei und legten sie im islamischen Sinn aus.

So entstand ein Islam von einer ganz besonderen Eigenart, die wiederum von einem Landstrich zum anderen und von Volksstamm zu Volksstamm variiert. Im allgemeinen handelt es sich nur um oberflächliche Unterschiede, die mit dem Wesen des Islams nicht viel zu tun haben. Im Auge des Volkes sind jedoch solche Unterschiede nicht bedeutungslos; Riten und Bräuche sind handgreiflicher und fallen mehr ins Auge als dogmatische Überzeugung.

Wichtiger natürlich sind die Spaltungen, die ins Gebiet der Dogmatik und der Rechtsauslegung gehen. Manche, die Duodezimanen zum Beispiel, sind überzeugt, daß der wahre Imam erst am Ende der Zeiten auftreten wird. Andere, so die Ahl-i Hakk, halten Ali selbst für eine Verkörperung Gottes und verehren ihn als solchen. Bei vielen ist der Glaube an die Seelenwanderung verbreitet. Weithin gibt es auch Speiseverbote oder Vorschriften über Kleidung, Stoffarben usw., die von Gruppe zu Gruppe unterschiedlich sind.

In den ersten Zeiten der Seldschukenherrschaft duldeten die Herrscher, obwohl selbst Sunniten, den Glauben des Volkes. Sie nahmen die Schiiten gern in ihr Reich auf und ließen sogar Medressen (theologische Schulen) für sie bauen. Bald wurden jedoch diese religiösen Unterschiede politisch ausgenutzt. Man verschärfte sie und spitzte sie zu, um die politischen Gegner als Ketzer, Ungläubige oder sogar als Feinde des Islams zu brandmarken. Die Fatimiden Ägyptens, die selbst Schiiten waren, nutzten diese Gelegenheit aus. Später, zur Zeit der Osmanen, griffen die Herrscher Persiens – auch wieder Schiiten – manchmal zur selben Politik. Schah Ismail I. (1487–1524) ist dafür besonders bekannt. So kam es zu blutigen Auseinandersetzungen, die sich zu regelrechten Aufständen steigerten, von den Behörden niedergeschlagen wurden und oft in einem wahren Blutbad endeten.

So trat gegen Mitte des 13. Jahrhunderts in Mittelanatolien Baba Ischak auf. Er gab sich als Prophet aus und wird in den europäischen Quellen auch als „Baba Resolle" (von arabisch Resul = Prophet) erwähnt. Er war von turkmenischer Herkunft und hetzte das Volk gegen die seldschukischen Herrscher auf, bis er im Jahr 1240 mit seinen Anhängern in Amasya gefangengenommen und hingerichtet wurde. In den ersten Jahren des 15. Jahrhunderts predigte Scheyh Bedrettin im ägäischen Hinterland einen materialistischen Sozialismus mit völliger Gütergemeinschaft. Auch er wurde im Jahr 1420 hingerichtet.

Die drohendste Gefahr kam jedoch aus dem Osten, aus Persien. Schah Ismail ließ Propagandisten nach Anatolien aussenden, die dort neue Anhänger für Ali gewinnen sollten. Diese Prediger blieben nicht erfolglos. Als Sultan Selim I., „der Grausame", im Jahr 1513 den Feldzug gegen Persien vorbereitete, befürchtete er, die Aleviten Anatoliens könnten hinter der Front Meutereien und sonstige Unruhen und Schwierigkeiten verursachen und so ihre persischen Glaubensbrüder unterstützen. Um einer solchen Gefahr vorzubeugen, ließ er 40 000 Anhänger Alis hinrichten, „Männer von sieben bis siebzig Jahren", schreibt die damalige Chronik. Selim ging zwar als Sieger aus dem Krieg hervor. Durch die grausamen Maßnahmen hatte er jedoch bei den Aleviten Anatoliens nur die Abneigung gegen das osmanische Herrscherhaus verstärkt. Schon fünf Jahre später begannen 20 000 Anhänger Alis in der Gegend von Tokat neue Unruhen. Auch aus den folgenden Jahrhunderten wären eine ganze Reihe von Zwischenfällen zu vermerken.

In den ersten Jahrzehnten der am 29. Oktober 1923 ausgerufenen Republik war die Abneigung zwischen Aleviten und Sunniten schwächer geworden. Durch die laizistischen Gesetze und vor allem durch den Wegfall des Religionsunterrichts in den Schulen wurden viele Gelegenheiten zu Reibungen und Krän-

kungen beseitigt. Als kurz nach dem Zweiten Weltkrieg die Religion wieder in den Vordergrund trat und auch der schulische Religionsunterricht wieder eingeführt wurde – 1949 in den Volksschulen, 1956 in den Mittelschulen und 1967 in den Gymnasien –, wurden auch die Glaubensunterschiede wieder stärker bewußt. Anlaß dazu gibt die Tatsache, daß die gesamten offiziellen Institutionen des Islams in der Türkei den sunnitischen Standpunkt und die sunnitischen Glaubenslehren vertreten. Das gilt sowohl für den Religionsunterricht auf allen Stufen von der theologischen Fakultät bis zur Grundschule wie auch für die „Geistlichkeit" vom Oberhaupt der religiösen Verwaltung bis zum Dorfimam. Die Aleviten fühlen sich dadurch benachteiligt; manche behaupten sogar, man wolle ihnen Glauben und Bräuche der Sunniten aufzwingen. Manche Politiker haben auch Erklärungen in diesem Sinn abgegeben.

Als nach der Revolution vom 27. Mai 1960 eine Kommission mit der Ausarbeitung einer neuen Verfassung beauftragt wurde, stellten die Aleviten den Antrag, in der neuen Verfassung solle das Religionsamt völlig aufgehoben und der Religionsunterricht in den Schulen abgeschafft werden. Ihr Gesuch wurde jedoch nicht angenommen, obwohl die Aleviten einen nicht geringen Teil der Gesamtbevölkerung ausmachen.

Über die Zahl der Aleviten in der Türkei liegen keine offiziellen Statistiken vor, und man verfügt auch sonst nicht über sichere Zahlen. Alle Angaben beruhen auf mehr oder weniger wahrscheinlichen Schätzungen. Die Zahlen, die genannt werden, schwanken zwischen sechs und fünfzehn Millionen. Es seien hier nur einige angeführt. Gegen Ende des Zweiten Weltkriegs schätzte ein amerikanischer Beobachter, der lange im Land gelebt hatte, die Aleviten in der Türkei auf etwa 20 Prozent der Gesamtbevölkerung. Dasselbe meinte ein Berichterstatter einer türkischen Wochenschrift im Jahr 1977. Eine Tageszeitung schätzt sie im Jahr 1976 auf „mindestens 6 Millionen". Ein Abgeordneter erklärte in der Kammer am 22. Dezember 1976, es seien 15 Millionen; dieselbe Zahl wiederholte einige Tage später ein Schriftsteller. Die Aleviten selbst sprechen von etwa 12 Millionen. Dieselbe Zahl wurde bereits vor 15 Jahren von einem bekannten Bildberichterstatter, F. Otyam, angegeben. Die der Wirklichkeit am nächsten kommende Zahl dürfte zwischen 10 und 12 Millionen liegen, was heute wieder einem Anteil von 20 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht.

Daß für manche Politiker die Versuchung besteht, diesen andersgläubigen Teil der Bevölkerung als Wählerreservoir auszubeuten, ist leicht verständlich; die Fatimiden Ägyptens hatten es schon vor Jahrhunderten getan. So wurde 1966 eine politische Partei gegründet – die Einheitspartei –, die die Aleviten des Landes zu sammeln versuchte. In den Wahlen zur Nationalversammlung am 12. Oktober 1969 errang diese Partei 2,8 Prozent der Stimmen und sieben Abgeordnete. Vier Jahre später hatte sie nur noch einen Abgeordneten, nachher keinen mehr. Die Bevölkerung scheint also dennoch Politik und Religion streng auseinanderhalten zu wollen.

Trotzdem ist der Friede zwischen den zwei Glaubensgemeinschaften nicht völlig hergestellt. In manchen Teilen des Landes fühlen sich die Aleviten einer regelrechten Unterdrückung – manche sagen sogar „Verfolgung" – ausgesetzt. In manchen Bezirken scheint dies wirklich zuzutreffen, wie die eingangs erwähnten Zwischenfälle zeigen.

Die Gründe sind jedoch weniger religiöser als wirtschaftlicher und politischer Art. Über die politischen Kreise, die da die Fäden ziehen, ist man sich nicht im klaren, und noch viel weniger über die Ziele, die sie verfolgen. Ein Ziel ist es sicher, Unfriede zu stiften und noch mehr Spaltungen in das Land und die Bevölkerung zu bringen. Um dies zu erreichen und die Bürger gegeneinander aufzuhetzen, greift man zu allen Mitteln, auch zu den religiösen Unterschieden.

So werden die Aleviten als schlechte Staatsbürger, als unechte Moslems, als Ketzer oder gar als heimliche Anhänger oder Agenten des Kommunismus hingestellt. Man unterschiebt ihnen alle möglichen Geheimlehren und sittenwidrige Bräuche. Diese Unterstellungen

sind um so leichter, als die Aleviten keine offiziellen religiösen Lehrbücher haben, in denen man eine objektive Darlegung ihrer Lehre finden könnte. Behauptungen der genannten Art standen vor vier Jahren selbst in den offiziellen türkischen Schulbüchern, wodurch die Erregung der Aleviten nur noch verstärkt wurde.

Es muß auch hinzugefügt werden, daß die Aleviten der Türkei im allgemeinen ihre Stimmen lieber der linksgerichteten Volkspartei geben, weil diese Partei ihnen gegenüber eine zuvorkommendere Politik verfolge. Ob diese Meinung der Wirklichkeit entspricht, mag dahingestellt bleiben. Die Aleviten erregen jedoch dadurch den Neid und Zorn der anderen Parteien, hauptsächlich der extrem rechts ausgerichteten, was wiederum zu neuen Zwischenfällen führt.

Als man vor etwa 30 Jahren der Religion im öffentlichen Leben und im Schulunterricht mehr Platz einzuräumen begann, hoffte man, dadurch der Einheit des Volkes ein religiöses Fundament zu geben und sie dadurch zu stärken; die Religion sollte ein vereinheitlichendes Band der Nation sein, wie sich ein damaliger Politiker ausdrückte. Hat sich die Hoffnung verwirklicht? Es scheint kaum; denn inzwischen hat wieder die Politik die Oberhand, und die Politiker sehen in der Religion meist nur ein Mittel für ihre eigenen Zwecke.

*Xavier Jacob*

## Kirchenrecht – zweimal umgelernt

Vor dem Ersten Weltkrieg, als ich als junger Student der Theologie zum erstenmal Kirchenrecht lernte, stand noch das ehrwürdige *Corpus Iuris Canonici* in Kraft, allerdings durch die Fülle der in mehreren Jahrhunderten ergangenen gesetzlichen Regelungen derart überlagert, in vielen Stücken ersetzt, in anderen ergänzt, in nochmals vielen anderen abgewandelt, so daß nur der Fachgelehrte sich noch auskannte, was derzeit geltendes Recht war. Der Student war nicht in der Lage, das Kirchenrecht anhand der Gesetzestexte zu studieren; er mußte sich auf den Professor und auf das von ihm seinen Vorlesungen zugrunde gelegte Lehrbuch verlassen in dem Vertrauen, daß sie ihm zutreffend den zur Zeit in Geltung stehenden Rechtsstoff erschlossen. Für den jungen Deutschen, der so stolz darauf war, in dem am 1. Januar 1900 in Kraft getretenen „Bürgerlichen Gesetzbuch für das Deutsche Reich" das (vermeintlich!) gesamte bürgerliche Recht wohlgeordnet und übersichtlich im „Urtext" zu besitzen und seinem Studium zugrunde zu legen, bedeutete es geradezu eine Zumutung, sich darauf verwiesen zu sehen, seine Kenntnis des Kirchenrechts aus abgeleiteten Quellen („Sekundärliteratur") schöpfen zu müssen.

Da verkündete mitten im Krieg Papst Benedikt XV. Pfingsten 1917 das neue kirchliche Gesetzbuch, den *„Codex Iuris Canonici"*, und setzte ihn Pfingsten 1918 in Kraft. So mußte der junge Student, als er nach Kriegsende sein Studium wieder aufnahm, das Studium des Kirchenrechts von neuem beginnen. Wie groß aber war die Erleichterung! Jetzt hatte er auch für das Kirchenrecht den authentischen Gesetzestext in der Hand und vor Augen. Alles war gestrafft und wohlgeordnet; die vielen Zweifel und Streitfragen, was nicht mehr oder was noch galt, waren ausgeräumt. Zudem bedeutete der CIC auch keine grundlegende Umwälzung, sondern war in der Hauptsache eine Kodifizierung des bestehenden, aber unübersehbar gewordenen Rechts; so brauchte man sich nicht viel aus dem Kopf zu schlagen. Einige wichtige Änderungen, die das neue Rechtsbuch brachte, waren einleuchtend und prägten sich leicht ein. So empfand man das Umlernen nicht als eine Last, sondern als eine Befreiung von Ballast; es war eine Freude; man atmete auf und war berechtigterweise stolz auf die auch von nichtkatholischen Juristen anerkannte kodifikatorische Leistung, mit der *Gasparri* eine Welt überraschte, die während des Krieges von den Vorarbeiten kaum etwas wahrgenommen hatte.

Hatte das Erste Vatikanische Konzil die

Kodifikation des in der Kirche geltenden Rechts gefordert, um mit der Unübersichtlichkeit und mit dem Ballast gegenstandslos gewordener oder sonstwie überholter Vorschriften aufzuräumen, so leitete das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) mit seinem in vieler Hinsicht vertieften Selbstverständnis der Kirche und gewandelten Weltverständnis eine grundlegende *Umgestaltung* des kirchlichen Rechts ein, die seither nicht mehr zur Ruhe und noch viel weniger zum Abschluß gekommen ist. Im Augenblick ist die Ungewißheit und Unübersichtlichkeit, was denn nun von dem alten Recht noch fortgilt und was als neues Recht bereits in Kraft getreten ist, noch unvergleichlich größer als *vor* Inkrafttreten des jetzt im Abbau begriffenen, bald nur noch als Steinbruch ausgebeuteten CIC von 1917. Dazu kommt noch die Frage, ob oder inwieweit das alte Recht, soweit es noch nicht formell abgeändert ist, doch schon im Sinn des neuen Verständnisses zu handhaben und anzuwenden ist.

Hatte man sich nach Inkrafttreten des CIC der Mühe des Umlernens wegen der Erleichterung, die er brachte, mit geradezu freudiger Begeisterung unterzogen, so freut man sich heute über die vom Konzil angestoßene Erneuerung und Verjüngung des Kirchenrechts gewiß nicht weniger; vorerst aber bedeutet sie keine Erleichterung, sondern erfordert gründliches Sich-Einarbeiten in die neue Denkweise und, wenn man nicht hinter der Entwicklung zurückbleiben will, ständige Aufmerksamkeit auf die Flut von Gesetzen, Erlassen, Verfügungen, Entscheidungen, Richtlinien, authentischen Interpretationen usw., die vom Hl. Stuhl, von den Bischofskonferenzen und von den einzelnen Diözesanbischöfen ergehen. Die Mühe ist um so größer, als ähnlich wie derzeit auch im staatlichen Bereich die redaktionelle Technik der Gesetzgebung viel zu wünschen übrig läßt. Offenbar fehlt es an ausreichender Verständigung der verschiedenen Arbeitsgruppen untereinander; gelegentlich geht auch das Reformstreben in verschiedene Richtungen auseinander. In dem Bestreben, voranzukommen, wird nicht weniges unausgereift hinausgegeben und in Kraft gesetzt, was immer wieder Nachbesserungen erforderlich macht. So wird die Übersicht ganz ungemein erschwert. Kein einzelner ist heute mehr imstande, alles im Blick zu behalten, es zur Kenntnis zu nehmen, es geistig zu verarbeiten und sich innerlich anzueignen.

Unter diesen Umständen ist das von *J. Listl* und anderen herausgegebene Werk *„Grundzüge des nachkonziliaren Kirchenrechts“* [1] geradezu ein Geschenk des Himmels. Nicht weniger als 46 wirklich qualifizierte Mitarbeiter legen hier den inzwischen in Einzelheiten schon wieder überholten Stand um die Jahreswende 1978/79 vor. Zutreffend nennen sie ihr Werk nicht „Lehrbuch“, sondern *„Grundriß* des nachkonziliaren Kirchenrechts“. Sie legen vor, sowohl was nachkonziliar vom Recht des CIC noch weiter gilt, als auch was an nachkonziliarem Recht bereits in Geltung steht und wieweit sich die Weiterentwicklung bereits erkennen läßt, was also nach menschlichem Ermessen in Kürze ebenfalls in Geltung stehen wird.

Im einzelnen sind, wie es angesichts der Vielzahl der Mitarbeiter und der Vielfalt der behandelten Gegenstände gar nicht anders sein kann, die Beiträge außerordentlich verschieden. Einige wenige Beiträge sind geradezu schulbuchmäßige Wiedergabe des Inhalts von Abschnitten des CIC, die im großen und ganzen unverändert geblieben sind, mit knappen Hinweisen auf geänderte Einzelheiten. Andere Beiträge setzen Vertrautheit mit dem bisherigen Recht voraus und stellen dar, was von dem bisherigen entfällt und was entweder schon an neuem Recht eingeführt ist oder sich doch in Vorbereitung befindet. Wieder andere Beiträge stellen mehr theologische, rechtsphilosophische oder rechtspolitische Überlegungen an und legen es mehr darauf ab, den Wandel überzeugend zu begründen als ins einzelne gehendes Wissen zu vermitteln. In dieser Verschiedenheit der Beiträge kann man einen Mangel des Werks an Geschlossenheit und einheitlicher Zielsetzung erblicken; sie hat aber auch große Vorzüge. Sehr oft legt der behandelte Gegenstand selbst die eine oder die andere Behandlungsweise nahe; nicht zuletzt erspart diese Abwechslung dem Leser die Ermüdung, der er beim Durcharbeiten von rund

1000 Seiten ausgesprochenen Schulbuch- oder Kommentartextes unausweichlich erliegen würde. Die Mehrzahl der Leser wird sich allerdings wohl kaum die Zeit nehmen und sich der Mühe unterziehen, den ganzen Band durchzuarbeiten, vielmehr sich auf die Teile beschränken, die jeweils von Interesse sind.

Eigens sei darauf hingewiesen, daß die kirchenrechtlichen Besonderheiten des deutschen Sprachraums eingehend und mit großer Sachkenntnis behandelt sind; das gilt auch vom einschlägigen staatlichen Recht und insbesondere vom Staatskirchenrecht, obwohl das letztere in der Hauptsache doch nur in dem Sinn als „nachkonziliar" bezeichnet werden kann, daß es das Konzil *überdauert* hat; in Einzelheiten gibt es allerdings auch schon echt nachkonziliare Neuregelungen, so insbesondere in Bayern und in Österreich in bezug auf das Schulwesen (644). An allen Stellen, an denen teilkirchliches (Partikular-)Recht eingreift oder Staatskirchenrecht zu beachten ist, wird eigens darauf hingewiesen; überdies wird in Teil IV des Werks (831–922) das in der Bundesrepublik Deutschland, in der DDR, in Österreich und in der Schweiz sowie mit Rücksicht auf die in den Bistümern Straßburg und Metz bestehende Sonderlage auch das in Frankreich geltende Staatskirchenrecht monographisch dargestellt. – In einem wichtigen Stück – wissenschaftliche Ausbildung der Priesteramtskandidaten – hat die Neuregelung das Werk noch „kurz vor Vollendung der Drucklegung" überholt; nur ein knapper Hinweis darauf konnte noch eingeschoben werden (654).

Im übrigen kann man nur bewundern, wie gegenwartsnah Herausgeber und Mitarbeiter ihr Gemeinschaftswerk herauszubringen vermocht haben; angesichts der Verzögerung, die Sammelwerke heute immer wieder durch die Säumigkeit einzelner Mitarbeiter erleiden, verdient diese Promptheit höchste Anerkennung. Der Gegenstand des Werks bringt es unvermeidlich mit sich, daß es in ganz kurzer Zeit veraltet. Darum sollten Herausgeber und Mitarbeiter die Mühe nicht scheuen und sollten ihnen, da Loseblattausgaben kirchlicher Gesetze und Erläuterungswerke dazu bisher nicht gebräuchlich sind, die Mittel zur Verfügung gestellt werden, um das unentbehrliche Werk in kurzen zeitlichen Abständen durch *Nachträge* immer wieder auf den neuesten Stand zu bringen.

*Oswald v. Nell-Breuning SJ*

[1] Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts. Hrsg. v. Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz. Regensburg: Pustet 1980. XLI, 969 S. Lw. 68,–.

# BESPRECHUNGEN

## Kirche und Gesellschaft

*Gelebtes Christentum.* Hrsg. v. Viktor Conzemius und Peter Meinhold. Bisher 6 Bde. Freiburg/Schweiz, Hamburg: Imba, Wittig. Je 64 S., je Kart. 5,–.

„Mir graut vor der Christenheit." Dieses Wort schrieb Henry Dunant, der Gründer des „Roten Kreuzes", im Jahr 1890 im Brief an einen Freund. Er macht keinen Unterschied zwischen den „Fortschrittlichen" und den „Orthodoxen", nimmt aber ebensowenig die Freikirchen und Sekten aus. „Ich bin ein Jünger Christi wie im ersten Jahrhundert, und sonst nichts. Amen." „Ohne eine einzige von euren Zeremonien" will er begraben werden; und so geschah es auch im November 1910, nur daß allerdings Rote-Kreuz-Damen den Eisenbahnwagen von Heiden nach Zürich prächtig geschmückt hatten.

„Gelebtes Christentum" heißt die von den Kirchenhistorikern V. Conzemius und P. Meinhold herausgegebene Reihe, in der Henry Dunant ein Bändchen gewidmet ist. Gelebtes Christentum also, nicht aber geglaubtes? Doch in dieser Hinsicht gleichsam am anderen Flügel der ersten sechs Bändchen steht der heilige Vinzenz von Paul – in dieser Hinsicht, ansonsten aber ganz in der Nähe der gleichen Entschiedenheit. Elsa Brandström, von den deutschen Kriegsgefangenen des Ersten Weltkriegs der „Engel von Sibirien" genannt, ist der andere Fall absonderlichen Christentums in dieser Reihe. Auch ihre Trauerfeier 1948 in Harvard war ohne kirchliche Zeremonie, einzig getragen von der Lesung des 23. Psalms und des paulinischen Hymnus auf die Liebe. Pascal, Dostojewski, Jeremias Gotthelf kann man ebenfalls nicht gerade zu den Standard-Figuren des „Christentums" rechnen.

Die vielerörterte „Fernstehenden"-Pastoral ist oft in Verlegenheit, weil sie ja zunächst dort ankommen muß, wo die „Fernen" stehen. Dazu können diese gut illustrierten und preisgünstigen Bändchen eine anknüpfende Hilfe sein. *J. Umminger*

Ruhnau, Clemens: *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung.* Die Einheit theologischen und sozialethischen Denkens im Werk Heinrich Peschs. Paderborn: Schöningh 1980. 493 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. 18.) Kart. 44,–.

Seiner sehr sorgfältigen und ausgewogenen Arbeit über das Lebenswerk von Heinrich Pesch legt der Verfasser „die These zugrunde, daß Pesch als ganzer, d. i. unverkürzt, nur verstanden werden kann, wenn man ihn in den Horizont der Katholizismusproblematik der Jahrhundertwende stellt und ihn von daher beleuchtet oder zum Sprechen bringt" (54). Genau das ist ihm hervorragend gelungen. Seine Schilderung dieses „Katholizismus", der Zeit, in der das Denken, das Selbst- und das Staatsverständnis des katholischen Volksteils noch von der Kulturkampfmentalität geprägt war und sich mit seinen Inferioritätskomplexen herumzuschlagen hatte, ist so treffend, daß ich mich beim Lesen ganz in meine Jugendzeit zurückversetzt fühlte und längst verblaßte Erinnerungen in mir wieder wach wurden. So kann ich nur bestätigen, daß der hier gemalte Hintergrund sehr dazu beiträgt, Peschs Denken und den Entwicklungsgang, den es durchläuft, verständlich und einsichtig zu machen.

Mit vollem Recht betont Ruhnau, daß Pesch seinen „Solidarismus" als „philosophisches System" verstanden hat, an dem man Organisationspläne für Staat, Gesellschaft und Wirtschaft messen, aus dem man aber keine Modelle ableiten kann (208). Daß Pesch mit der Namenswahl „Solidarismus" an den französischen „solidarisme" anknüpfte, ist unbestritten; trotzdem ist er nicht „lediglich" (189) dessen Übersetzung, sondern dessen bewußtes philosophisches Gegenstück. – Pesch war alles

andere als ein Prinzipienreiter; mit der ihm von Ruhnau nachgerühmten „Offenheit für das Ganze der Wirklichkeit" (199) nahm er bereits genau das vorweg, wofür viele Jahre später Wallraff die Formel geprägt hat, die katholische Soziallehre sei „ein Gefüge offener Sätze". – Von dem, was Ruhnau mir zuschreibt, geht manches in Wirklichkeit auf Gundlach zurück.

In der Schätzung des fünfbändigen „Lehrbuchs der Nationalökonomie", das Pesch bei seinem Tod soeben vollendet hinterlassen konnte, gehen Ruhnau und ich auseinander, aber doch nicht so weit, wie er vermeint. In meinen Augen besteht (und erschöpft sich) Peschs Verdienst um die Wirtschaftswissenschaft darin, ihr die philosophische Grundlage gegeben zu haben. Dagegen war das, was er auf diese Grundlage gestellt hat, schon für seine Zeit wissenschaftlich unergiebig und ist für unsere Zeit restlos überholt. So sehe ich in seiner Nationalökonomie nur eine Illustration oder ein Paradigma für seine Sozialphilosophie, und mir scheint, Ruhnaus Wertung laufe im Grund genommen auf dasselbe hinaus. Wenn ich nach Ruhnaus Angabe im Gespräch Peschs Nationalökonomie abwertend als „Gewäsch" bezeichnet habe (424), dann war das eine Entgleisung, die ich mit dem gleichen Bedauern zurücknehme, wie ich bedauere, dem verehrungswürdigen Altmeister durch meinen Vorschlag, seine fünf Bände in einem Taschenbuch zusammenzuraffen, wehgetan zu haben. Dieses Taschenbuch „Baugesetze der Gesellschaft" sollte ursprünglich Gundlach schreiben; da er zeitlebens nicht dazu kam, mußte ich nach seinem Tod es nachliefern (Herder-Bücherei, Bd. 315).

Gerade von katholischer Seite ist Peschs Beitrag zur „Bewährung" des sozialen Katholizismus vielfach verkannt und unterschätzt worden. Hier haben wir endlich ein Werk, das ihn und seine Leistung, ohne sie zu überschätzen oder ihre Schwächen zu beschönigen, mit wirklichem Verständnis würdigt und Pesch in vollem Maß gerecht wird. Dieses erfreuliche Erstlingswerk des Verfassers berechtigt dazu, weitere, ähnlich wertvolle wissenschaftliche Leistungen von ihm zu erwarten.

*O. v. Nell-Breuning SJ*

Oltmanns, Reimar: *Du hast keine Chance, aber nutze sie.* Eine Jugend steigt aus. Reinbek: Rowohlt 1980. 281 S. Kart. 19,80.

Das Buch verfaßte ein „Stern"-Reporter, der – wie er im Vorwort berichtet – aus dem „Jet-Set-Journalismus" ausgestiegen ist und sich „als Geläuterter" (8) für die junge Generation engagieren will. Der eher zynische Titel des Buchs will nicht nur das „Lebensgefühl weiter Teile der jungen Generation" aufgreifen. Er soll auch – gerade in seinem zweiten Teil – jenes „alternative Deutschland" abdecken, das in fünf instruktiven Reportagen dargestellt wird. Die Beschreibung der konkreten Jugendsituation – weithin eine Sammlung aus Zeitungs- und Illustriertenabschnitten – will die These beweisen, daß erstens die Medien eine Wunsch-Jugend vorführen, daß zweitens der Sozialstaat eine Generation ohne Zukunft und Hoffnung hervorgebracht hat und daß drittens nach der Studentenrevolte nur eine „Aussteigergeneration" vorhanden ist. Die schon im Zusammenhang mit dem Tunix-Treffen in Westberlin (27.–29. 1. 1978) aufgestellte Behauptung, es existierten in unserem Staat zwei Kulturen (vgl. Zwei Kulturen? Tunix, Mescalero und die Folgen, Berlin o. J.), wird in den einzelnen Reportagen (über ein Jugendfreizeitheim in Berlin-Spandau, über eine Landkommune in Niederbayern u. a.) als gerechtfertigt vorgeführt. Würden die siebziger Jahre „in die Jugendgeschichte als ein Jahrzehnt der Aussperrung der jungen Generation eingehen", aber auch „als Beginn einer Epoche zweier Kulturen", so könnten die achtziger Jahre „das Jahrzehnt der Alternativen Bewegungen" (274) werden. Insoweit wird in den alternativen Bewegungen noch eine Investition von Hoffnung wahrgenommen.

Vor allem die S. 13–113 aufgehäuften Zitate, Fragmente aus Berichten, Aussagen einzelner erwecken den Eindruck, daß (vermeintliche?) Fakten in ein vorgefertigtes Muster eingefüllt werden. Verschärfend wirken die Verallgemeinerungen, sei es im Stil, sei es in der Suggestion, die dem Kolossalgemälde der heutigen Jugendgeneration eine triste Grundstimmung geben. Man muß unterstellen, daß der Autor (Jahrgang 1949) seine

eigene Resignation der ihm folgenden Generation auflädt. Das Buch steht „ebenbürtig" neben ähnlichen Büchern zur Lage der Jugend, vgl. H. Busiek, Bericht zur Lage der Jugend (Frankfurt 1978), Wohin geht die Jugend?, hrsg. v. J. Esser (Reinbek 1979) und Die überflüssige Generation, hrsg. v. Cl. Richter (Königstein 1979). Unbeantwortet allerdings bleibt die Frage, wem durch solche Publikationen geholfen ist. *R. Bleistein SJ*

## Theologie

Becker, Gerhold: *Theologie in der Gegenwart.* Tendenzen und Perspektiven. Regensburg: Pustet 1978. 253 S. (Pustets theologische Bibliothek.) Kart. 19,80.

Den Anlaß zu diesem Buch bildeten Gastvorlesungen des Verfassers im Sommer 1976 in Kolumbien. Aus ihnen erwuchs die vorliegende Darstellung der Hauptströmungen zeitgenössischer Theologie, die auf dem Hintergrund einer allgemeinen religiösen und geistesgeschichtlichen Skizze der Gegenwart geschildert werden.

Im ersten Abschnitt ist noch die Herkunft des Werks spürbar. Der Verfasser vergleicht nämlich die kirchliche und theologische Situation in Deutschland und in Lateinamerika und stellt somit die Theologie in den Rahmen ihrer Kultur und ihrer Lebensbedingungen. Hierbei geht der Autor auch auf spezifische lateinamerikanische Theologien ein und unterzieht sie einer kritischen Würdigung, während er sich sonst praktisch auf die Theologie innerhalb des deutschen Horizonts beschränkt.

Den Ausgangspunkt hierfür bildet eine knappe Schilderung der Religion in der modernen Gesellschaft. Die folgenden beiden Abschnitte behandeln unter den Leitgedanken der Gottesfrage und der Christologie führende theologische Entwürfe der Gegenwart. Nach einer kurzen Rückblende auf die Schwierigkeiten, die das moderne Denken überhaupt mit dem Begriff Gottes hat, läßt der Verfasser die Versuche einer Theologie ohne Gott und der Gott-ist-tot-Theologie Revue passieren. Von hier aus schlägt er die Brücke zu dem grundsätzlichen Problem, im Kontext heutigen Denkens einen angemessenen Zugang zu Gott zu gewinnen. Während Barth unmittelbar von Gott ausging und Bonhoeffer die Abwesenheit Gottes in der Welt artikulierte, bemühte sich die Theologie in der Folge vor allem um einen anthropologisch-existentiellen Weg zu Gott. Als typische Vertreter dieser „fundamentalen Theologie", die Dogmatik und Fundamentaltheologie in einem ist, werden Rahner, Pannenberg, Biser, Metz und Moltmann vorgestellt, und es werden die drei Rahnerschen Kurzformeln des Glaubens besprochen.

Der Abschnitt über Christologie beginnt mit dem vielfältigen christlichen wie außerchristlichen Interesse an der Person Jesu, das zeitlich ungefähr zusammenfällt mit der exegetischen Neubesinnung auf den historischen Jesus und auf Jesus als Juden. Dem entspricht in der dogmatischen Christologie der Versuch, die klassischen Formulierungen neu zu interpretieren und so zu einem heute angemessenen Verständnis von Jesus, dem Christus, zu gewinnen. Dabei geht der Verfasser vor allem auf die Christologien von Rahner, Schoonenberg, Pannenberg, Kasper, Schillebeeckx und Biser ein.

In einem letzten Abschnitt geht es um Berührungspunkte der Theologie mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen, was unter dem (positiv gemeinten) Stichwort „Grenzüberschreitungen" zusammengefaßt wird. Angesprochen wird hier zunächst das Verhältnis der Theologie zur Sprache, wobei es um Hermeneutik, narrative Theologie und Literatur geht. Ferner wird das Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie erörtert, und den Abschluß bilden Erwägungen über den notwendigen Bezug des theologischen Denkens zur Praxis.

Es ist dem Verfasser recht gut gelungen, sowohl die augenblickliche Situation der Theologie als auch die neu aufkommenden theologischen Tendenzen der letzten fünfzig bis hundert Jahre als Hintergrund für die Gegenwart in einer knappen, aber treffenden Schilderung darzulegen. Er hat dabei eine große Fülle

von Material zu einer flüssigen und gut lesbaren Darstellung verarbeitet. Im wesentlichen geht es dabei um die Entwicklungen auf dem Gebiet der Dogmatik und Fundamentaltheologie, während andere theologische Disziplinen höchstens am Rand erwähnt werden.

Erfreulich ist, daß es der Autor nicht bei einer bloßen Darstellung der verschiedenen Positionen belassen hat, sondern daß er auch Hinweise zu deren kritischer Bewertung und Einordnung gibt. Die Konzentration auf die Gottesfrage und die Christologie, die das Werk vornimmt, ist ein Reflex der Konzentration des allgemeinen theologischen Interesses der Gegenwart, das sich den zentralen Fragen des Glaubens zuwendet. Als eine solche zentrale Frage für die Theologie sieht der Autor auch deren Verhältnis zur Lebens- und Glaubenspraxis, und er zeigt in seinem Schlußkapitel, daß hier Glaube und Theologie weiterhin auf einem Weg sind, der keine kurzschlüssigen Lösungen zuläßt.

Für jemanden, der eine Orientierung auf dem weiten Feld theologischer Tendenzen und Meinungen sucht, bildet das Werk eine hilfreiche und informative Übersicht. Aber auch der Kenner ist dankbar für diese relativ knappe und zugleich ausgewogene Zusammenfassung der leitenden Aspekte des theologischen Denkens unserer Zeit.

*H. Schöndorf SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Heinz-Egon Rösch, Professor für Sportwissenschaft und Direktor des Instituts für Sport und Sportwissenschaft an der Universität Düsseldorf, befaßt sich mit dem modernen „Olympismus" und seinem Verhältnis zur Religion. Er analysiert die Situation im Monat der Moskauer Spiele und gibt Anregungen zu einem neuen Verständnis der olympischen Idee.

In den innerkirchlichen Auseinandersetzungen der letzten Jahre um Fragen der Lehre wird immer auch das Argument gebraucht, die Gläubigen hätten ein Recht auf die unverkürzte Verkündigung der Offenbarungswahrheit. Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, analysiert diese Auffassung und fragt: Gibt es Vollständigkeit im Bereich des Glaubens und der Lehre?

Kardinal Konrad von Preysing, 1935–1950 Bischof von Berlin, zählt zu den überragenden Persönlichkeiten der jüngsten deutschen Kirchengeschichte. Zu seinem 100. Geburtstag am 30. August gibt Wolfgang Knauft einen Überblick über das Wirken und die Leistungen Preysings, vor allem in der Auseinandersetzung mit dem NS-Staat und in den Jahren nach 1945.

Vor 80 Jahren, im Sommer 1900, wurden die Vorlesungen des Berliner Theologen und Kirchenhistorikers Adolf von Harnack über das „Wesen des Christentums" veröffentlicht. Das Buch löste eine Diskussion aus, die bis heute nicht abriß. Karl H. Neufeld schildert die Hintergründe dieser Fragestellung und ihre Bedeutung für die heutige Problemlage.

Aus Anlaß der 450-Jahr-Feier des Augsburger Reichstags von 1530 interpretiert Walter Brandmüller, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Augsburg, den Text der Confessio Augustana aus der Sicht des Kirchenhistorikers. Zur Diskussion um eine katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses vgl. auch die Beiträge von H. Fries und K. H. Neufeld (Juli und September 1978).

# Stillstand der Ökumene?

Das 450-Jahr-Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses von 1530 hat die Ökumene wieder ins Licht der Öffentlichkeit gerückt – ein Thema, das in der letzten Zeit längst nicht mehr so leidenschaftlich und allgemein diskutiert wird wie in den Jahren unmittelbar nach dem Konzil. Die schwächere öffentliche Resonanz darf jedoch nicht über das hinwegtäuschen, was alles erreicht wurde.

Einer vollen Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen steht nur noch der Primatsanspruch des Papstes im Weg. Johannes Paul II. formulierte am 30. November 1979 in Istanbul sogar, die „Mißverständnisse und Disharmonien" zwischen den beiden Kirchen lägen „nicht auf der Ebene des Glaubens", sondern eher auf der Ebene der „theologischen Formulierungen". Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Eucharistiegemeinschaft mit den Ostkirchen „unter gegebenen geeigneten Umständen" als „nicht nur möglich, sondern auch ratsam" erklärt. Damit ist faktisch die Exkommunikation aufgehoben, die mit der Ablehnung des Dogmas vom Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes verbunden war.

Die gemeinsame lutherisch-katholische Kommission, die im offiziellen Auftrag des Lutherischen Weltbunds und des römischen Einheitssekretariats sei 1967 theologische Grundsatzgespräche führt, betont in ihrer Erklärung zum Jubiläum der Confessio Augustana, in wichtigen Kontroversfragen seien „bemerkenswerte Annäherungen erzielt und Übereinstimmung festgestellt worden". So herrsche ein „weitgehend gemeinsames Verständnis der Eucharistie" und der Rechtfertigungslehre. Beide Seiten seien sich auch darin einig, „daß ein besonderes, durch Ordination übertragenes Dienstamt für die Kirche konstitutiv ist". Als unbewältigte Probleme werden genannt die Zahl der Sakramente, das Papsttum, das Lehramt der Kirche, die Unfehlbarkeit des Papstes und die Mariologie. Doch würden diese Verschiedenheiten „zunehmend als Quelle gegenseitiger Bereicherung und Korrektur erkannt".

Es liegt auf der Hand, daß die Trennungsgründe nicht alle das gleiche Gewicht haben. Das Wort Papst Pauls VI. vom Jahr 1967, das „größte Hindernis auf dem Weg zum Ökumenismus" sei der Papst, gilt nach wie vor, zumal Johannes Paul II. das Papsttum wieder viel greifbarer vor der Weltöffentlichkeit repräsentiert und die hierarchische Ordnung der Kirche schärfer betont. Die Modelle einer Kircheneinheit, die in den letzten Jahren entworfen wurden, lassen denn auch die Frage nach der Rolle des Papstes offen. Das gilt für den Begriff einer „konziliaren Gemeinschaft" oder einer „kooperativen Vereinigung" nicht weniger als für die Formel einer „versöhnten Verschiedenheit", die beim Augsburger Jubiläum Vertreter der lutherischen und der katholischen Kirche gebrauchten.

Bis sich jedoch die Frage nach der Form der Kircheneinheit konkret stellt, müssen alle Kirchen noch einen weiten Weg zurücklegen. Strukturen, die in Jahrhunderten gewachsen sind, haben ein langes und zähes Leben, auch bei den christlichen Kirchen, obwohl der biblische Ruf zur Umkehr und zur Verfügbarkeit gegenüber dem Wehen des Geistes gerade bei ihnen eine ganz andere Bereitschaft zur Änderung auch liebgewordener Traditionen wecken müßte, als man dies von profanen Institutionen erwartet und gewohnt ist.

Man macht es sich freilich zu leicht, wenn man die Schwierigkeiten der Ökumene nur den verfestigten Strukturen der Kirchen und einer zu großen Zurückhaltung ihrer Autoritäten anlastet. Gewiß erwecken die Beteuerungen mancher Amtsträger über die Dringlichkeit der Ökumene häufig den Eindruck bloßer Pflichtübungen, und es wäre dringend zu wünschen, daß alle Kirchenleitungen sich aktiv für die Kircheneinheit einsetzten, daß sie nicht warteten, bis die Entwicklungen an sie herankommen, sondern daß sie diese selbst in Gang brächten.

Von mindestens ebenso großer Wichtigkeit ist jedoch das Verhalten der „Basis". Verharrt sie passiv oder uninteressiert, nützen offizielle Aktivitäten und Vereinbarungen wenig. Diese Untätigkeit ist ein charakteristisches Symptom des derzeitigen Zustands der Kirche. Wenn sich die Autoritätsträger allein das „Sagen" vorbehalten, dann ergibt es sich fast notwendig, daß die „Basis" infolge dieser Bevormundung entweder verstummt oder protestierend aufbegehrt. Beide Haltungen entsprechen einander spiegelbildlich, weil beide alle Initiativen und Anstöße von den Amtsträgern erwaretn, vor allem von den Bischöfen und vom Papst, nur daß die Protestierenden ihre Erwartungen, Wünsche und Forderungen artikulieren, während die Verstummenden in Gleichgültigkeit versinken.

Die Geschichte der Kirche macht hingegen deutlich, daß Erneuerungsbewegungen immer von „unten" kamen, und daß sie sich die Anerkennung des kirchlichen Amts erst mühevoll und in langwierigen Auseinandersetzungen erkämpfen mußten. Das gilt auch für jeden Fortschritt der Ökumene. In der konkreten, alltäglichen Begegnung der Christen und der Gemeinden bieten sich zahllose Möglichkeiten des Dialogs und der ökumenischen Gemeinsamkeit. Wenn diese Gelegenheiten mit Phantasie, Mut und christlicher Hoffnung aufgegriffen werden, dann kann von solchen ökumenischen Zellen eine Strahlkraft ausgehen, die die Kirchen stärker verändert und näher zusammenbringt als alle offiziellen Erklärungen und Beschlüsse. *Wolfgang Seibel SJ*

*Walter Kern SJ*

# Zur Grundwertediskussion

Seit einigen Jahren ist eine Diskussion im Gang, die nach den grundlegenden Werten und Zielen des menschlichen Lebens und damit auch der politischen Institutionen des Staats fragt. In Wahlkampfzeiten nimmt man sich der Frage aus verständlichen Gründen verstärkt an. So haben vor den Bundestagswahlen 1976 die Parteiführer öffentlich Stellung bezogen zur Frage der Grundwerte und der Grundrechte sowie der Funktion der christlichen Kirchen angesichts dieses Problems. Es spricht jedoch für Recht und Notwendigkeit der Grundwertediskussion, daß sie auch nach solchen Anlässen nicht verstummt. Die politischen Parteien suchen grundsätzlich ihren weltanschaulichen Standort neu zu bestimmen, indem sie ihn tiefer verankern. Die Öffentlichkeit erwartet das von ihnen; sie wollen diese Erwartung erfüllen. Auch die religiösen Gemeinschaften haben ihren Beitrag zur Grundsatzdebatte um die Aufgabe des Staats und der Politik zu leisten.

Die Zustimmung zu gemeinsamen Grundwerten ist lebensnotwendig für menschliche Gemeinschaft, auch für den Staat und für die Politik. Darüber dürfte allseitiges Einverständnis herrschen. Noch weithin offen dagegen scheinen die Fragen, wie die Grundwerte *inhaltlich* näher zu bestimmen sind und wer ihr *Träger* ist. Diese Fragen stehen zur Beantwortung an.

## Der zentrale Grundwert

Der zentrale Grundwert ist die Menschenwürde. So *weit* gefaßt, bietet dieser Grundwert eine Basis für die Verständigung auch mit Nichtchristen und mit Atheisten. Das wäre nicht der Fall, würde sich der Christ auf sein spezifisch religiöses Menschenbild berufen, etwa auf das Geschaffensein des Menschen von Gott oder auf sein Erlöstsein durch Jesus Christus. (Vor solcher unmittelbarer Berufung auf religiöse Grundpositionen im Bereich der Politik gewarnt zu haben, war das Verdienst der „Entideologisierung". Nicht als ob der christliche Glaube an sich ideologisch wäre und infolgedessen entideologisiert werden müßte! Aber sein Gebrauch – und Mißbrauch – zu direkter Begründung politischer Ziele wäre in den pluralistischen und weithin säkularisierten Gesellschaften Mitteleuropas ideologisch oder müßte zumindest von den nicht christlich engagierten Mitbürgern so empfunden werden.)

Zugleich ist der Grundwert Menschenwürde *bestimmt* genug, ohne sich zur Leerformel zu verflüchtigen. Das träfe nur dann zu, wenn die Menschenwürde nicht auf die konkrete Person jedes einzelnen Menschen bezogen würde, sondern ein abstraktes, individualistisches Lippenbekenntnis bliebe oder kollektivistisch begrenzt und verkehrt würde. Kollektivistische Einschränkung der Menschenwürde ist denkbar durch totalitäres Staatsinteresse oder durch revolutionäre Befreiungsprogramme. Daß es sich dabei um mehr als nur denkbare ideologische Verschleierung von Machtpositionen handelt, zeigt die gegenwärtige Diskussion um die Menschenrechte. In den freiheitlichen Grundrechten des Menschen, wie sie in der UN-Charta, den Verfassungen der westlichen und übrigens auch von östlichen Staaten und in der Schlußakte von Helsinki (1975) niedergelegt sind, erhält die Menschenwürde ihre notwendige und zureichende Konkretisierung. Die Forderung, die Menschenwürde konkret-personbezogen zu achten und zu fördern, ist also durchaus aktuell. Sie wird hoffentlich in den nächsten Jahren weiter erörtert und geklärt werden.

Zur Diskussion um die Grundwerte kann die *katholische Soziallehre* einen wichtigen Beitrag leisten. Dies ist gerade und nur dadurch möglich, daß sie zunächst und auf weite Strecken auf einer allgemein-menschlichen, d. h. nicht spezifisch-christlichen Basis argumentiert. Im Mittelpunkt der katholischen Soziallehre steht der Begriff des *Gemeinwohls*. Dieses umfaßt, auf den Staat bezogen, alle Güter und Werte, an denen alle Staatsglieder Anteil erlangen sollen, um ihre Lebensaufgabe möglichst frei und möglichst vollständig und vollkommen verwirklichen zu können. Die Wahrung und Förderung dieses Gemeinwohls – im Sinn der Grundwerte und Grundrechte des Menschen – ist die Aufgabe des Staats; dazu ist er da. So verstanden, schließt das Gemeinwohl alle Voraussetzungen und Bedingungen ein, die erfüllt sein müssen, damit die einzelnen Staatsglieder durch ihre eigene Initiative und ihr eigenes Engagement ihr Wohl erreichen und bewahren, vermehren und verbessern können. Alle Institutionen und Funktionen des Gemeinwesens, die politischen, rechtlichen, kulturellen, ökonomischen usw., sind zugleich begründet und begrenzt durch das Gemeinwohl. Der autoritäre Staat, der sich als nicht hinterfragbaren Selbstwert ausgibt, ist damit abgelehnt. Das Gemeinwohl ist für die Politik, die es verwirklichen soll, ein Zielwert; anderseits geht das Gemeinwohl auf in seiner Dienstfunktion für die Menschen als Personen in Gemeinschaft.

Die sozialpolitischen Grundsätze der Solidarität und der Subsidiarität sind nichts anderes als eine nähere Auslegung der Forderungen des Gemeinwohls. *Solidarität* verlangt die gegenseitige Verantwortung und das wechselweise Einstehen der Glieder des Staats, von einzelnen und von Gruppen, füreinander. Sie hat eine Hilfs- und Ausgleichsaufgabe, nicht im Sinn bloßer karitativer Fürsorge, sondern vor allem struktureller Vorsorge. Angezielt wird dadurch nicht eine illusorische Chancengleichheit, die unvermeidlich in manipulative

Gleichmacherei ausarten würde, sondern das tätige mittelfristige Engagement für die schwächeren, bedürftigen, randständigen Bevölkerungsschichten (alte Menschen, Behinderte, Ausländer, Alleinstehende . . .). *Subsidiarität* fordert die Achtung der Zuständigkeit der jeweils nächsten, unteren Gliederungen durch die höheren Instanzen. Sie richtet sich gegen den Zentralismus des Staatsapparats, die Bürokratisierung, Verbeamtung des gesamten Lebens; sie tritt ein für eine von unten „durchwachsene" Organisation des Gemeinwesens. Den vielfältigen Initiativen auf verschiedenen Ebenen und von unterschiedlicher Dimension wird, statt sie zu ersticken oder sie zur Explosion zu treiben, legitime Äußerung und Wirkung verbürgt.

## Die Träger der Grundwerte

Der ursprüngliche, geborene Träger der Grundwerte – das ist wohl leicht zu sehen – ist jeder einzelne Mensch als Glied von Staat und Gesellschaft. Er kann und soll die mit der Menschenwürde gegebenen Rechte in Anspruch nehmen, er muß auch die sich aus der Menschenwürde gegenüber den anderen Menschen ergebenden Pflichten erfüllen. Schwieriger ist die Frage, ob und gegebenenfalls inwieweit Staat, Kirche und politische Parteien Träger der Grundwerte sind.

1. In bezug auf den *Staat* wird die Meinung vertreten, es sei zwischen Grundwerten und Grundrechten zu unterscheiden und dem Staat die Zuständigkeit für die Grundrechte, nicht aber für die Grundwerte zuzuschreiben. Die Verantwortung für die Erhaltung des Grundwerte-Bewußtseins in der Bevölkerung käme danach den weltanschaulichen gesellschaftlichen Gruppierungen zu, nicht zuletzt den christlichen Kirchen. Der Staat dagegen wäre von dem Disput um die ethische Grundposition entlastet. Unter den *Grundrechten,* für die allein nach den Vertretern dieser Auffassung der Staat einzutreten hat, werden die formalen, nicht inhaltlich gefüllten demokratischen Bürgerrechte verstanden. Dazu gehören unter anderem die Meinungs-, Versammlungs-, Vereins-, Presse-, Gewissens- und Religionsfreiheit, die Gleichheit aller vor dem Gesetz, kurzum all das, was das Funktionieren der freiheitlichen, rechtsstaatlichen, parlamentarischen Demokratie, ihres Mehrparteiensystems und wirklicher Wahlen usw. gewährleistet. Über die Sicherung dieser Grundrechte, als Staatsaufgabe, darf Übereinstimmung aller oder fast aller Staatsbürger vorausgesetzt werden. Auf ihr ruht unser Staatswesen auf.

Man wird einräumen können, daß der Staat in erster Linie auf die Garantierung dieser Grundrechte bedacht sein darf und muß. Es geht dabei um seine verfassungsgemäße Selbstbehauptung. Anderseits stellt die Übereinstimmung über die „formalen" demokratischen Grundrechte und Grundpflichten ein Bekenntnis zur Demokratie dar, das auch eine positive Stellungnahme zu den von der De-

mokratie vorausgesetzten und in ihr – tendenziell – verwirklichten inhaltlichen *Grundwerten* einschließt: nämlich zu Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden (als innerstaatliche friedliche Konfliktlösung, dann auch als zwischenstaatliche Entspannung und Versöhnung), Toleranz . . . Die Option für diese Grundwerte ist eingelagert in den pauschalen Willen, in einem demokratischen Staatswesen zu leben. Deshalb ist weder eine säuberliche Trennung zwischen Grundrechten und Grundwerten noch eine entsprechende durchgehende Kompetenzverteilung möglich. Nicht ausgeschlossen scheint jedoch eine gewisse Unterscheidung und vorrangige Verantwortung. Der Staat ist unmittelbar und vordergründig zuständig und verantwortlich für die genannten Grundrechte und erst in Folge davon für die fundamentalen Werte menschlichen Zusammenlebens, zumindest soweit diese mit jenen Rechten unlösbar verbunden sind als deren Begründung und Sicherung (eventuell auch als ihre Begrenzung, z. B. als Minderheitenschutz). Daraus ergibt sich auch die Pflicht des Staats, jene Institutionen zu schützen und zu fördern, die maßgeblich beitragen zur Verankerung der demokratietragenden Werte im Bewußtsein der Staatsangehörigen. Zu diesen Institutionen gehören vor allem die Familie, als prägungsmächtigste Zelle menschlicher Gemeinschaft, sowie die Kirche, die ihre Mitglieder mit der höchsten, transzendenten Motivation und Sanktion zu sittlicher Haltung erzieht und deren tätige Verwirklichung einübt.

2. In Gegensatz oder eher Ergänzung zum Staat leistet die *Kirche* ihren Beitrag zum menschlichen, auch gesellschaftlich-politischen Zusammenleben unmittelbar und zumeist durch Weckung und Wachhalten der Grundentscheidung des Christen zum Guten. Dieses besteht in der mit der Gottesliebe verschränkten und von ihr unabdingbar geforderten Nächstenliebe mit allen ihren sozialen Konsequenzen, also im Engagement für die *Grundwerte*. Die Kirche besitzt „immer noch" für viele Menschen eine einzigartige Macht – nicht „über" ihre Gewissen, wohl aber „in" ihren Gewissen und durch ihre (im anzustrebenden Idealfall) zugleich selbstverantworteten, vernünftig-freien Gewissensentscheidungen. Die Botschaft des Evangeliums zielt auf zuvorkommende, Grenzen überwindende Liebe, sogar des Gegners, und auf unerschöpfliche Versöhnungsbereitschaft. Sie vermag starre Freund-Feind-Frontstellung abzubauen, die durch „Reideologisierung" gefördert wird, die jedoch eine Gefahr für die auf Kompromisse angewiesene Demokratie darstellt. Die von der Kirche verkündete und von ihren Gliedern – hoffen wir es – gelebte Brüderlichkeit befreit die übrigen Grundwerte von der sie stets bedrohenden ideologischen Verkehrung, etwa der Pervertierung der Freiheit in individualistische Bindungslosigkeit, der Gleichheit in utopische Verplanung. Gegenüber letztlich inhumanen Grenzüberschreitungen des Staats oder gesellschaftlicher Gruppen ist der Kirche ein Wächteramt aufgetragen. Sie ist nicht zu entlassen aus dem Dienst der Gewissensmahnung gegenüber den einzelnen Christen wie auch gegenüber der Öffentlichkeit.

Unter den geschichtlichen Bedingungen der modernen westlichen Welt ist es möglich und auch nötig, daß die Kirche auch für die *demokratischen Grundrechte* eintritt. Sie hat dazu das Recht und die Pflicht, weil und insoweit in der Demokratie bei allen tatsächlichen Unzuträglichkeiten des politischen Alltagsbetriebs doch grundsätzlich die bestmögliche Realisierung der Grundwerte gesellschaftlich-politischen Lebens zu erreichen ist. In der Richtung solchen Engagements liegen der Auftritt Papst Pauls VI. vor der UNO 1965, die Teilnahme des Vatikans an der Konferenz von Helsinki 1975, die positive Stellungnahme europäischer Bischofskonferenzen zur Einigung (West-)Europas.

Die Frage, wie sich der Einsatz der Kirche für die Grundwerte im demokratischen Kräftefeld konkret vollziehen kann, soll durch Beispiele umschrieben werden. Ließe die Kirche unter den in den europäischen Ländern gegebenen Verhältnissen ihre Auffassung von der Unauflösbarkeit einer vollzogenen sakramentalen Ehe durch Staatsgesetz sanktionieren, indem sie staatlich-bürgerliche Ehescheidung und Wiederverheiratung verhindert, so würde sie den Staat gegenüber Bürgern, die Nichtchristen oder nicht mehr engagiert christkatholisch Glaubende sind, zum Vollzugsinstrument einer Glaubensüberzeugung machen, die viele Staatsbürger als gegen ihr vitales Interesse gerichtet betrachten. Sie würde ihnen gegenüber die Autorität des Staats wie auch ihre eigene moralische Autorität aushöhlen.

Es verhält sich wesentlich anders, wenn die Kirche sich einsetzt gegen Abtreibung gemäß der sogenannten Fristenlösung. Das kompromißlose Nein dagegen ist begründet im Schutz des menschlichen Lebens als fundamentaler, „nicht-abstimmbarer" (d. h. von der Natur der Sache her nicht einer Mehrheitsentscheidung unterwerfbarer) Wertforderung. Der Grundwert „Schutz des menschlichen Lebens" ist sozusagen vordemokratisch, demokratietragend. Wie aber, wenn ein Großteil, gar die Mehrheit der Bevölkerung, diese Auffassung von der mit der Menschenwürde gegebenen Unzulässigkeit der Tötung ungeborenen menschlichen Lebens nicht teilt? Dann hat die Kirche die „prophetische" Pflicht, zu Umkehr des Denkens und Handelns zu rufen – und in der Zwischenzeit auf möglichste Minderung des Schadens, nicht zuletzt des Schadens für das grundsätzliche Sittlichkeits- und Rechtsbewußtsein hinzuwirken, auch unter Umständen durch Duldung – und indirekte Förderung? – von Regelungen, die (wie im Beispielsfall eine weitmaschige Indikationenlösung) das kleinere Übel sind.

Nicht hat die Kirche im allgemeinen die Aufgabe, zu sozialen, politischen, wirtschaftlichen Problemen ins einzelne gehende Rezepte oder technische Lösungen praktikabler Art anzubieten. Geschieht es ausnahmsweise, dann nur mit der Autorität der Sachkompetenz der zu Rat gezogenen Fachleute und der für die Vorschläge beigebrachten Gründe.

3. Daß die *politischen Parteien* sich für die demokratischen Grundrechte einsetzen, ist selbstverständlich: Die Demokratie ist ihr Lebenselement (die „Ein-

heitspartei" – in Diktaturen – ist ein Widerspruch). Auch zu den Grundwerten Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität, Familie bekennen sich die Parteiprogramme in weithin gleichlautenden Formulierungen. Anderseits stehen die Parteien unter einem Profilierungszwang: Sie müssen sich voneinander auf eine belangvolle Weise unterscheiden, und sie müssen werbekräftige Aussagen und Zusagen machen. Dadurch entsteht dieses Dilemma: Die Parteien wollen, um der zur Regierung erforderlichen Mehrheit willen, nicht Klassen- oder Standesparteien, sondern Volksparteien sein. Aber die anvisierte Profilierung scheint nur durch die Herausstellung bestimmter Gruppeninteressen möglich, denen zuungunsten anderer Interessen Vorrang zuerkannt wird, und das zieht zwar bestimmte Wählerpotentiale an, schreckt aber andere ab. Hier liegt die Gefahr nahe, daß Parteien auf dem Weg zur Macht von ihnen vertretene Gruppeninteressen, die sich mit dem Allgemeininteresse nicht decken, programmatisch verschleiern (darin liegt der Grunddefekt der theoretischen Ideologien) und daß sie im Besitz der Macht solche Gruppeninteressen auf dem kalten Weg von Verordnungen und Verwaltungsmaßnahmen nach Salami-Taktik möglichst unmerklich durchsetzen (das könnte man praktische Ideologisierung, „Ideopraxie", nennen).

Vielleicht kann der Vernunftappell an eine langfristige Nutzenrechnung zur parteipolitischen Selbstkritik angesichts des skizzierten Dilemmas beitragen. Nur wenn eine Partei dem Allgemeininteresse (dem „Gemeinwohl") den entscheidenden Vorrang gegenüber ihren Sonderinteressen einräumt, werden auf Dauer das gesamte Staatsvolk, die betreffende Partei selbst und sogar die in Frage stehenden Gruppeninteressen sich wohl befinden. Es ist nicht zu übersehen, daß gerade in der Demokratie ein kurzfristiger Erfolgszwang, z. B. in Vorwahlzeiten, diesem Vernunftappell scheinbar entgegenwirkt. Vielleicht ist eine Partei nicht zuletzt danach zu beurteilen, ob und wie entschieden sie solchen kurzsichtigen und kurzschlüssigen Erfolgsillusionen zu widerstehen vermag. Es zahlt sich vielleicht doch nicht aus, auf die Dummheit oder Vergeßlichkeit der Wähler zu spekulieren. Wir haben – mit anderen Worten – für eine nicht bloß verbale, sondern reale Achtung und Förderung der Grundwerte durch die Parteien plädiert.

*Wolfgang Bergsdorf*

# Politische Aufgaben und Leistungen der Massenmedien

Der sowjetische Einmarsch in Afghanistan, die Ölpreiserhöhung der letzten OPEC-Konferenz, der Unfall im Kernkraftwerk Harrisburgh, aber auch der Absturz einer Passagiermaschine in Afrika, die Haltung der französischen Regierung zum europäischen Agrarmarkt, die Haushaltsdebatte im Deutschen Bundestag, die Explosion einer Gasleitung in der benachbarten Wohngemeinde – dies alles sind Themen, von denen wir betroffen sind, aus denen sich Folgen für uns ergeben können, die unsere Einstellungen und Handlungen in komplexen Zusammenhängen wie Entspannungspolitik, Energieversorgung, zukünftige private Investitionen, Wahlabsichten bestärken oder verändern können. Die Massenkommunikation bringt uns diese Themen zur Kenntnis, die für uns ohne diese Kenntnis nicht Wirklichkeit sein würden. Die Gesamtheit der Themen weltweiter, regionaler und lokaler Massenkommunikation erzeugt die Annahme der Beteiligung und – wenn auch in unterschiedlichem Maß – Betroffenheit aller durch einen gemeinsamen Ausschnitt aus der Wirklichkeit.

Aus einer unendlichen Vielfalt von Ereignissen, Entwicklungen und Ideen werden von den Massenmedien einige wenige ausgewählt, thematisiert und so der Öffentlichkeit als präformierende Elemente übergeben. Die Reduktion der Komplexität als gesellschaftliche Generalfunktion der Massenmedien leistet die Herstellung einer fiktiven Wirklichkeit, die dennoch real wird, weil sie gemeinsam ist und Handlungsentwürfe begründet, indem sie Überschaubarkeit vermittelt. Öffentlichkeit als Konstruktion kommunikativer Gemeinsamkeit und als Struktur von Themen hat für die Politik in modernen Großgesellschaften elementare Bedeutung. Die durch Massenkommunikation hergestellte Öffentlichkeit verwebt sich mit den Prozessen politischer Entscheidung, indem sie Themen vorgibt und Aufmerksamkeit unter sie aufteilt und damit auch unterschiedliche Bedeutsamkeit vorschlägt.

Die politische Generalfunktion der Massenkommunikation ist so in der Herstellung von Öffentlichkeit zu erkennen. Die komplexe Umwelt wird für die politisch Handelnden wie auch für alle Teilnehmer am politischen Prozeß überschaubarer gemacht. Gemeinsamkeiten werden herausgearbeitet und Beteiligung ermöglicht. Dies leisten die Massenmedien zunächst organisatorisch, indem sie mit den technischen Apparaten von Presse und elektronischen Massenkommunikationsmitteln jede politische, soziale, kulturelle und lokale Distanz überbrücken können. Die Netze unmittelbarer Kommunikation werden ver-

woben mit dem breiten Überbau des Massenkommunikationssystems, und so wird ein feingeädertes Netz von Kanälen geschaffen, in dem eine Reihe von Instanzen wie Massenkommunikationszentren, politische Institutionen, aber auch Intensiv-Rezipienten als Verteilersystem fungieren. Das über die gesamte Gesellschaft gelegte Massenkommunikationsnetz schafft die technischen Voraussetzungen dafür, daß die vielfältigen Gruppen der Gesellschaft mit- und untereinander kommunizieren können und dies auch zwischen den Gesellschaften möglich wird.

Diese Generalfunktion der Massenkommunikationsmittel soll im folgenden in fünf politisch relevante Funktionen differenziert werden. Die hier vorgeschlagene Typologie der Funktionen für die Massenkommunikation ist an parlamentarisch-demokratisch verfaßten Großgesellschaften orientiert, ihr wird eine parallel gefaßte Typologie medialer Funktionen für totalitäre Systeme gegenübergestellt, Funktionstypologien für andere, z. B. autoritäre Systeme, bleiben unberücksichtigt.

## Bildung

Die erste Aufgabe der Massenmedien im parlamentarischen System ist ihre Bildungsfunktion. Dies ist keine normative Feststellung, sondern eine systematische. Massenmedien können keinen Ersatz anbieten für eine unzureichende Bildung, sie sind keineswegs in erster Linie ein Anhängsel des Bildungswesens. Aber sie sind fähig und haben es zustande gebracht, daß Kenntnisse und Wissen heute weltweit verfügbar sind. Die Bildungsfunktion der Massenkommunikation beschreibt den permanenten Strom von Kenntnissen, zu dem der Rezipient durch die Massenmedien Zugang erhält. Dazu gehört vor allem die Verbreitung von Neuerungen und Neuigkeiten, die nicht unmittelbar die Politik betreffen müssen. Ihre politische Bedeutung erhält die Bildungsfunktion der Massenmedien dadurch, daß sie den politischen Informationsstand in einer Gesellschaft insgesamt erhöhen und dem einzelnen die Möglichkeit geben, sich im aktuellen Bereich ein politisches Tageswissen zu verschaffen. Durch „Strukturierung und Kategorisierung kann (es) zur ‚Tagesbildung' werden", die Hertha Sturm „als eine von den Massenkommunikationsmitteln hervorgerufene neue und eigene Qualität der menschlichen Kommunikation"[1] bezeichnet.

Damit wird deutlich, daß unter „Bildung" hier nicht Bildung im Sinn der bürgerlich-humanistischen Tradition verstanden werden kann, sondern als die Fähigkeit, aktuelle Detailinformationen aufzunehmen und entsprechend der sozialen Situation in Zusammenhänge einzuordnen. „Der herkömmliche Anspruch, sich eine eigene Meinung zu bilden, (kann dabei) nicht als Norm, sondern als Optimum des politisch Gebildet-Seins"[2] verstanden werden. Die poli-

tische Bildungsfunktion der Massenkommunikation verlangt aufgrund dieses reduzierten Anspruchs von dem einzelnen Kommunikator inhaltliche und sprachliche Verständlichkeit seiner Aussagenangebote, um einem möglichst großen Teil des Publikums die Rezeption zu ermöglichen. Hertha Sturm macht darauf aufmerksam, daß zwischen dem schichtenspezifischen Sprachverhalten und der Lernintensität bei der Rezeption ein unmittelbarer Zusammenhang besteht. Sie folgert daraus, daß „Medienerziehung" zugleich auch Spracherziehung sein muß, um die Lernintensität zu steigern.

In parlamentarischen Systemen hat die Bildungsfunktion der Medien einen anderen Inhalt als in totalitären Systemen. Das parlamentarische System begründet sich idealtypisch in der Fähigkeit umfassend informierter Bürger, politische Entscheidungsprozesse zu verstehen, zu bewerten und aktiv – entsprechend ihren Erkenntnissen, Bewertungen und Interessen – daran teilzunehmen. Daraus ergibt sich für die Massenmedien in solchen Systemen, daß sie auch umstrittene Themen auswählen und ihnen Aufmerksamkeit und Bedeutsamkeit zuteilen. Ereignisse, die nur Minderheiten betreffen, Meinungen, die nur Minderheiten interessieren, können so Themen der Massenkommunikation werden.

Entscheidungsprozesse können nur dadurch nachvollziehbar gestaltet werden, indem der Kampf der Meinungen bis zur Entscheidung herausgearbeitet wird und auch die mit dem Mehrheitsprinzip getroffene Entscheidung nicht durch Verschweigen der weiterkämpfenden Minderheitsmeinungen zementiert werden kann. In totalitären Systemen hat die Bildungsfunktion der Massenmedien einen anderen Inhalt. Hier wird den Massenmedien von den Machthabern die Aufgabe zugewiesen, dem Publikum immer wieder die Aussagen der herrschenden Ideologie zu vermitteln, sie als unumstößliche Wahrheiten auszulegen und ihm so die Möglichkeit zu nehmen, die Politik und die ihnen folgenden Entscheidungen zu verstehen.

In beiden Systemen dient die Bildungsfunktion der Massenkommunikation dazu, die von den Massenmedien angebotenen Informationen zu „verstehen", einmal im Sinn eines Einordnens und Begreifens kontroverser und widersprüchlicher Informationen und Meinungen, das andere Mal im Sinn einer versuchten Immunisierung gegen andere Meinungen und widersprechende Informationen.

## Information

Ein ähnlicher Unterschied ist auch bei der zweiten Aufgabe der Massenkommunikation, der Informationsfunktion, aus der Perspektive beider Systeme feststellbar. Komplizierte Großgesellschaften benötigen für ihre Existenz den permanenten Zugang zu Informationen über alle Ereignisse, die für ihre wirtschaftliche, kulturelle und politische Entwicklung relevant sind. Diese Infor-

mationen sind Nachrichten, Berichte und Kommentare über Ereignisse, Personen, Personengruppen, über Probleme, Wertungen, Pläne und Vorausschätzungen. Die für die Landwirtschaft wichtige Wettervorhersage gehört dazu ebenso wie Nachrichten über Bilanzen, Wahlergebnisse, Verlautbarungen der Regierungs- und Parteiensprecher. Politische Information bedeutet die Vermittlung von Nachrichten über alles, was mit politischer Relevanz irgendwo geschieht, was von wem geäußert, geplant und gedacht wird.

Über das, was politisch relevant und so für die Übermittlung durch die Massenmedien geeignet ist, entscheiden in den Massenkommunikationssystemen einer parlamentarischen Demokratie eine Vielzahl von Institutionen und Personen und zwar nach unterschiedlichen und oft kontroversen Gesichtspunkten. Ein Politiker gibt eine Presseerklärung heraus. Ob sie veröffentlicht wird und welche Bedeutung ihr beigemessen wird, entscheidet zunächst einmal der diensthabende Redakteur der Nachrichtenagentur. Dessen Entscheidung kann unterlaufen werden durch andere Entscheidungen von Korrespondenten oder Nachrichtenredakteuren in den zentralen Redaktionen. Sie können die Presseerklärung anders bewerten, sie können sie ganz verschweigen oder ihr eine größere Bedeutung beimessen, indem sie sie prominent plazieren. Diese Veröffentlichung wiederum kann die Gegenstellungnahme eines anderen Politikers oder eines Verbands zur Folge haben, die einer ähnlichen Selektionsprozedur unterzogen wird.

Anders sehen die Entscheidungsstrukturen in den Massenmedien totalitärer Systeme aus. Ob und wie eine dem Kommunikator zur Verfügung stehende Information von den Medien transportiert wird, hängt von ideologischen Bewertungen der Information ab. Die ideologische Bewertung wird vorgenommen durch wenige Institutionen und Personen, die Entscheidungsgewalt übertragen bekamen. Jede Information, die die staatliche Nachrichtenagentur sendet, kann in den Massenkommunikationsprozeß eingespeist werden. Alle anderen Informationen und Meinungen, die nicht den Genehmigungsstempel des staatlichen Informationsmonopols erhielten, sind zunächst in ihrer ideologischen Eignung anzuzweifeln und können bestenfalls nach einer rigorosen Überprüfung mit entsprechender Begründung oder mitgelieferten – ideologisch „sauberen" – Kommentierung von den Massenmedien benutzt werden. Das totalitäre Informationsmonopol soll dafür sorgen, daß jede von den Massenmedien transportierte Information die Macht der herrschenden Ideologie stärkt, zumindest sie aber nicht schwächt. Ergebnis dieser Informationspolitik ist eine nach einheitlichen Gesichtspunkten vorgenommene Verfälschung der Wirklichkeit.

Komplizierter und weniger eindeutig sind die Prozesse der Informationsvermittlung durch Massenmedien in parlamentarischen Systemen. „Vollständig, objektiv und verständlich" wird das Informationsangebot der Medien auch hier bestenfalls im Sinn der normativen Anforderungen von Rudolf Wilde-

mann und Werner Kaltefleiter[3] sein können, indem diese Anforderungen nur auf die Gesamtheit der Kommunikationsmittel, nicht aber an jedes einzelne gerichtet werden. Diese Generalisierung ist durchaus zulässig, weil der Rezipient in der Regel sich nicht von einem einzigen Massenkommunikationsmittel informieren läßt, sondern von mehreren. Zwar spricht die Informationsquelle für die Glaubwürdigkeit der Information in der Phase der Rezeption eine wichtige Rolle, sie verliert jedoch in der postkommunikativen Phase an Bedeutung. Dem Fernsehen wird deutlich eine besondere Glaubwürdigkeit bei Informationen beigemessen. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß die Information häufig mit Bildern und Filmmaterial unterlegt wird, deren „Objektivität" im Sinn einer Nicht-Manipulierbarkeit scheinbar evident ist. Ein stärkeres soziales Prestige hingegen haben Zeitungen, vor allem nationale Leit-Zeitungen, die im Prozeß der Vermittlung von Erstinformationen über wichtige Ereignisse eine geringe Rolle spielen. Ein Vergleich der Verbreitungsprozesse von Erstinformationen über wichtige und unwichtige Ereignisse hat folgende Ergebnisse[4]:

1. Je bedeutender ein Ereignis, desto höher liegt die Rate und der Umfang der Verbreitung.
2. Je höher die Rate und der Umfang der Verbreitung, desto weniger Menschen erfahren die Neuigkeit durch die Zeitung, desto mehr erhalten die Nachricht durch interpersonale Kontakte.
3. Je bedeutender das Ereignis, desto mehr hören durch interpersonale Kontakte davon.
4. Je größer die Gruppe, die das Ereignis durch interpersonale Kontakte erfährt, desto kleiner ist die Gruppe, die durch die Zeitung informiert wird.
5. Je größer die Gruppe, die die Nachricht durch das Fernsehen erfährt, desto kleiner ist die Gruppe, die die Neuigkeit aus dem Radio hört.

Politisch problematisch ist Abhängigkeit der Informationsvermittler von den Informanten, den politischen Gruppierungen wie Regierung, Parteien, Fraktionen, Verbände und Organisationen. Sie alle verfügen über Sprecher und „Öffentlichkeitsarbeiter", die die Aufgabe haben, das Image ihrer Gruppierungen und ihrer führenden Persönlichkeiten möglichst günstig zu gestalten. Denn von diesem Image – so wird angenommen – hängt die politische Wirksamkeit ihrer Gruppierung ab. Bei den politischen Gruppierungen kommt der erhoffte Werbe-Effekt bei den Wahlen, bei anderen Organisationen der Werbe-Effekt für die organisationsinterne Bestätigung einzelner Persönlichkeiten hinzu. Dies alles verlangt eine größtmögliche Zustimmung beim Publikum und führt dazu, daß von den Informanten an die Informationsvermittler in der Regel nur Informationen über Ereignisse und Pläne weitergegeben werden, von denen sie meinen, daß sie ihrer Gruppierung nützlich sind.

Nun erlaubt es den Massenmedien die Konkurrenz der Gruppierungen wie Regierung und Opposition, Parteien und Sozialpartner, aber auch rivalisieren-

der Gruppen innerhalb der einzelnen Gruppierung, an zurückgehaltene Informationen aus den konkurrierenden Lagern heranzukommen und die Betroffenen durch eine Konfrontation mit diesen Informationen zur Stellungnahme zu zwingen. Bei der doppelten Voraussetzung einer Konkurrenz von Gruppierungen und Kommunikatoren bzw. Kommunikator-Zentren kann so eine tendenzielle Vollständigkeit der Informationen durch die Massenkommunikationsmittel in dem Sinn erwartet werden, daß politisch relevante Informationen nicht systematisch aus dem Massenkommunikationsprozeß herausgehalten werden können.

Bei dieser einschränkenden These muß jedoch der Bereich der Information durch die Regierung ausgeschlossen werden. Die Regierung verfügt in bestimmten Bereichen wie Außen- und Sicherheitspolitik, in vermindertem Umfang auch in der Wirtschafts- und Finanzpolitik über ein begrenztes Informationsmonopol, das durch eine zunehmende Verflechtung auf supranationaler und internationaler Ebene noch stabilisiert werden dürfte. Sie ist in demokratischen Staaten zuerst im Blick auf die Akklamation der Wähler bemüht, ihre Arbeit möglichst günstig darzustellen. Hinzu kommt, daß die von der Regierung ausgegebenen oder zurückgehaltenen Informationen unmittelbar zum Beispiel in der Außen- und Sicherheitspolitik relevant werden können.

Hier gilt die Feststellung, daß „politische Information ihrem Wesen nach unobjektiv ist und sein muß, eben weil sie ein Bestandteil des politischen Wirkens ist“[5]. Helmut Schoeck reduziert diese Feststellung auf den „kategorischen Imperativ für die Regierung: Handle in jedem Augenblick so, daß wenigstens der Schein deiner Handlungen dich die nächste Wahl gewinnen läßt“[6]. Dies führt zu einem „Nachrichten-Management“ durch die Regierung, wie es Schoeck am Beispiel der Kuba-Krise für die Administration Kennedy nachwies und wie es auch die Informationsstrategie der Regierung Schmidt vor der Bundestagswahl 1976 in der Rentenfrage geprägt haben dürfte.

Neben der Unterdrückung von wichtigen Informationen ist das Ins-Vertrauen-Ziehen einzelner Journalisten eine andere Spielart des Nachrichtenmanagements. Der Regierungschef und die einzelnen Ressortminister wie auch Sprecher der Parteien beispielsweise laden Journalisten ihres Vertrauens regelmäßig zu Hintergrundgesprächen ein und geben ihnen dabei nicht selten gezielte Informationen, die von den Journalisten den Intentionen des Informanten entsprechend verwandt werden sollen.

In diesem Zusammenhang müssen die parlamentarischen Institutionen, vor allem die Institutionen der parlamentarischen Anfrage, der Fragestunde, der aktuellen Stunde, der Untersuchungsausschüsse u. a. m. als stabilisierende Faktoren eines permanenten Informationsflusses erwähnt werden. Ob die Massenmedien ihrer Informationsfunktion in einem parlamentarischen System gerecht werden, hängt weniger davon ab, inwieweit einzelne Kommunikatoren Infor-

mationen zurückhalten, als vielmehr von den Möglichkeiten der miteinander konkurrierenden Kommunikatoren, ein tendenzielles Informationsmonopol der Regierungen zu verhindern und ebenso die politisch relevanten Organisationen zur Informationsöffnung zu zwingen.

## Sozialisation

Von nahezu ebenso großer Bedeutung wie die Informationsfunktion der Massenkommunikation ist die Sozialisationsfunktion. Unter politischer Sozialisation soll der Prozeß der Internalisierung politischer Normen und der Einübung politischen Verhaltens verstanden werden. Politische Sozialisation in der Demokratie ist ein dialektischer Prozeß. Durch ihn sollen Konsens und Kontroverse gleichzeitig gefördert werden. Politische Sozialisation ist die Internalisierung politischer Normen und Werte, deren Inhalte – basierend auf einem Katalog von Grundrechten – überwiegend Mechanismen und Regelungen sind, mit deren Hilfe Konflikte ausgetragen werden. Die politische Sozialisation in der Demokratie besteht normativ also einerseits aus der Erziehung zum Konsensus über die Grundrechtsinstitute und Verfassungsregelungen und andererseits aus der Erziehung zur Bereitschaft, Konflikte zu akzeptieren und sich an ihrer gewaltlosen Lösung zu beteiligen. Die Massenmedien sind für die Sozialisationsfunktion in besonderer Weise geeignet, weil sie die Primär- und Sekundärgruppen mit einem Netz zusätzlicher Kommunikationsmöglichkeiten überziehen und so eine Gemeinsamkeit des Zugangs zu Aussagen der Massenmedien schaffen.

Die Sozialisationsfunktion der Massenmedien in der Demokratie besteht also weniger darin, eine Homogenisierung politischen Verhaltens und politischer Haltung durch Ausklammerung von kontroversen Inhalten zu betreiben. Sie besteht vielmehr darin, durch Informationen und Bewertungen der vom Konsensus getragenen essentiellen Grundüberzeugungen (Grundrechte), instrumentalen Normen („Spielregeln") und der außerhalb des Konsensus ausgetragenen Kontroversen verhaltensprägend zu wirken. Wie bei den anderen Funktionen der Massenkommunikationsmittel darf auch hier die Wirksamkeit nicht überschätzt werden. Die Massenmedien können ihre Sozialisationsfunktion erfolgreich dann wahrnehmen, wenn dies komplementär zu den parlamentarischen Institutionen geschieht.

In totalitären Systemen entspricht der Sozialisationsfunktion der Medien die *Indoktrination*. Das gleichgeschaltete, einem einheitlichen Willen unterworfene und ideologisch festverankerte Massenkommunikationssystem dient als Transmissionsriemen zwischen der politischen Führung und den Geführten. Durch Agitation und Propaganda, durch systematische Wiederholung und Auslassung

sollen die politischen Aktivitäten der Menschen zielgerichtet organisiert werden, um sie gebündelt dem Staatszweck, die Zementierung der herrschenden Macht, nutzbar zu machen.

## Artikulation von Interessen

Als eine weitere politische Aufgabe der Massenkommunikation kann die Vertretung der unterschiedlichen Interessen verstanden werden. Auch die Artikulationsfunktion der Medien in der Demokratie hat wie die Sozialisationsfunktion ihre Entsprechung in Funktionen des Parlaments. Walter Bahegot bezeichnet als zweite Aufgabe des Parlaments die expressive Funktion[7]. Damit ist nicht gemeint, daß Parlament wie Massenkommunikationsmittel final Instrumente zur Formulierung einer „öffentlichen Meinung" oder gar eines „Volkswillens" sind. Vielmehr zielt die Artikulationsfunktion auf den Prozeß der Auseinandersetzung von Interessen und Meinungen ab, für den Parlament und Massenmedien einen institutionellen Rahmen schaffen. Die Massenkommunikation bietet den verschiedenen politisch relevanten Gruppierungen und organisierten Interessen die technischen Möglichkeiten, ihre politischen Meinungen und Forderungen öffentlich vor dem Publikum zu artikulieren. Aus der Sicht des Rezipienten ist diese Artikulationsfunktion der Massenkommunikation weitgehend identisch mit ihrer Informationsfunktion. Aus der Sicht der im politischen Raum wirkenden Gruppierungen besteht jedoch ein prinzipieller Unterschied. Die Informationsfunktion der Massenkommunikationsmittel erlaubt ihnen, sich über Meinungen und Willensbildung anderer Gruppierungen zu unterrichten. Die Artikulationsfunktion ermöglicht ihnen, die eigene Willensbildung vor dem Publikum auszubreiten. Klassische Formen dieser Artikulationsfunktion sind Interview, Statement und Diskussion, sowie die Partei- und Verbandspresse insgesamt.

Ebenso wie die Informationsfunktion ist auch die Artikulationsfunktion nicht auf ein einziges Massenkommunikationsmittel zugeschnitten, sondern muß sich auf die Gesamtheit der Massenkommunikationsmittel beziehen. Denn auch in den Kommunikatorzentralen vollzieht sich eine politische Willensbildung in der Gruppe. Die oft ungeschriebenen Normen für die Selektion der Informationen und Artikulationen kann der einzelne Kommunikator nicht ohne Gefährdung seiner Position im Kommunikatorteam ignorieren. Die Massenkommunikationsmittel können also nur dann ihrer Artikulationsfunktion entsprechen, wenn ein Pluralismus in den Kommunikationszentren den Pluralismus der Gesellschaft widerspiegelt. Chancengleichheit bei massenkommunikativen Artikulationsmöglichkeiten verlangt nicht nur einen Pluralismus der Kommunikatorzentren, sondern auch einen Pluralismus der politischen Haltungen bei

den Kommunikatoren in den Kommunikatorzentren, zumindest aber die Bereitschaft der Kommunikatoren, Informationen über Artikulation von Interessen, denen sie skeptisch oder ablehnend gegenüberstehen, in die Kanäle der Massenkommunikation gelangen zu lassen.

Der Artikulationsfunktion der Medien in Demokratien entspricht ihre *Homogenisierungsfunktion* in totalitären Systemen. Auch dort gibt es noch nicht eingeebnete Interessen, Konflikte, abweichende Meinungen. Sie erhalten jedoch keine Chance zur öffentlichen Selbstdarstellung. Dort haben die Massenmedien die Aufgabe, durch die Entfaltung massiver Publizität für die herrschende Ideologie und die machtausübende Personengruppe abweichende Meinungen zu entmutigen, zu ersticken und zur Anpassung zu bringen. Wenn bei „Wahlen" 99,8 Prozent der Wähler den Herrschenden ihre erneute Unterstützung geben, wenn die Aussagen der Massenmedien hundertprozentig übereinstimmen und eine monolithische Geschlossenheit der Gesellschaft vorspiegeln, dann gehört zur Äußerung einer abweichenden Meinung mehr als eine normale Dosis an Mut. Dennoch muß bezweifelt werden, daß die Massenmedien totalitärer Systeme ihre Homogenisierungsaufgabe mit Erfolg meistern. Entwicklungen wie der Prager Frühling konnten trotz gleichgeschalteter Staatsmedien nicht von vornherein unterbunden werden. Diese Entwicklungen hatten längst begonnen in den Netzen unmittelbarer Kommunikation in Betrieben, Hochschulen und Parteizellen, bevor die Medien sie zunächst konterkarierten und später unterstützten, bevor sie sie schließlich zwangsweise bekämpften.

## Kritik und Kontrolle

Fünfte, aber keineswegs unwichtigste Aufgabe der Massenkommunikation in Demokratien ist die Kritik- und Kontrollfunktion. Von der Kritik- und Kontrollfunktion der Opposition, die die Arbeit von Regierung und Verwaltung mit Hilfe eines institutionalisierten Instrumentariums einschließlich Sanktionsmöglichkeiten zu kontrollieren vermag, unterscheidet sich die Kontrollfunktion der Massenkommunikation insofern, weil einerseits die Gegenstände ihrer Kontrolle nicht eingeschränkt sind. Regierung, Opposition und Verwaltung, Gesetzgebung und Rechtsprechung stehen als Themen der Kritik zur Verfügung wie alle Bereiche und Institutionen des gesellschaftlichen Lebens – darunter auch die Massenmedien selbst. Kritik und Kontrolle der Medien können andererseits nicht unmittelbar in Sanktionen übersetzt werden. Inhalte der Kritik sind Sach-, Personen- und Verfahrensfragen.

Die Sachkritik der Medien konfrontiert die Sachentscheidungen der politischen Instanzen mit Alternativen. Ähnlich wie die parlamentarische Opposition sind die Massenkommunikationsmittel bei der Sachkritik der Regierung gegen-

über benachteiligt, weil sie in der Regel über ein geringeres Maß an entscheidungsrelevanten Informationen verfügen. Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß die Präsentation von Alternativen zu Sachentscheidungen der Regierungen und Parlamente bei der Kritik- und Kontrollfunktion eine untergeordnete Rolle spielt. Dies könnte dann angenommen werden, wenn die Differenzierung dieser Funktion in Sach-, Personal- und Verfahrenskritik nicht in hohem Maß künstlich wäre. In der politischen Praxis lassen sich Sach- und Stilkritik nicht voneinder trennen. Dies wird vor allem an jenen Beispielen deutlich, anhand deren in der Bundesrepublik die Kritik und Kontrollfunktion der Massenmedien gewöhnlich dargestellt wird: Bei der Spiegel-Affäre und verschiedenen Telefon-Abhör-Affären. In allen Fällen vermischte sich die Sachkritik mit Stil- und Personenkritik.

Diese Fälle sind auch Beispiele dafür, daß die Massenkommunikationsmittel in der Lage sind, die Kritik und Kontrollfunktion des Parlaments zu ergänzen und notfalls zu ersetzen. Denn erst die Kritik der Zeitungen, die dann von den übrigen Massenmedien aufgegriffen wurde, löste Initiativen im Parlament aus. Aber gerade, weil in der Spiegel-Affäre und in den Telefon-Abhör-Affären die parlamentarischen Kontrollmechanismen durch die Medien erst ausgelöst werden mußten, können diese Beispiele für die Kritik- und Kontrollfunktion der Massenkommunikationsmittel nicht als charakteristisch bezeichnet werden. Sie sind insofern extreme Beispiele, weil die Massenkommunikationsmittel ihre Kontrollfunktion „nicht mehr in erster Linie kraft eigenen ‚Rechts' als Institution einer bestimmten Gesellschaft (ausüben), sondern sie leihen ihre Medien den Inter- und Intraorgankontrollbedürfnissen der am staatlichen und öffentlichen Prozeß Beteiligten"[8]. Denn Voraussetzungen für Kritik und Kontrolle werden immer mehr Fachkenntnisse und „Inside-Knowledge", die bei den rivalisierenden politischen Gruppierungen in der Regel eher vorhanden sind als bei dem journalistischen „Outsider". Wird er zum „Insider", so verliert er häufig die notwendige kritische Distanz, um Kritik- und Kontrollfunktionen wahrnehmen zu können.

Die Massenkommunikationsmittel sind also primär das Medium der gesellschaftlichen „Rundum-Kontrolle"[9], die aber nur dann wirksam wahrgenommen werden kann, wenn die rivalisierenden Gruppen weitgehend die gleichen Chancen beim Zugang zu den Massenkommunikationsmitteln haben. Allerdings beschränkt sich die Kritik- und Kontrollfunktion der Massenkommunikationsmittel nicht nur auf die Bereitstellung eines Mediums für Intra- und Interorgankontrollbedürfnisse. Vor allem in den gesellschaftlichen und ökonomischen Bereichen, die sich einer parlamentarischen Kontrolle entziehen, nehmen die Massenmedien Kritik- und Kontrollfunktionen aus eigenem Impuls wahr. Voraussetzung für die Kritik- und Kontrollfunktion der Massenmedien ist also „Neutralität", nicht im Sinn von Meinungslosigkeit oder gar Sterilität, sondern im

Sinn prinzipieller Offenheit im Zugang der rivalisierenden Gruppen zu den Einrichtungen der Massenkommunikation. Aber auch diese Neutralität kann sich nicht auf das einzelne Medium und sein Aussagenangebot beziehen, sondern auf die Gesamtheit aller Massenmedien.

Die Kritik- und Kontrollfunktion der Massenkommunikation entfällt in totalitären Systemen. Das von der Ideologie geprägte Selbstverständnis des Regimes und seiner staatlichen Medienorganisation bietet keinen Raum für aktuelle Kritik am eigenen System und seiner Politik. Deshalb ist Kritik nur an systemdysfunktionalen Erscheinungen erlaubt. Und dann hat diese Kritik einen konstruktiven Charakter zu haben. Sie muß vermeidbare Negativerscheinungen im Geist der Ideologie ausleuchten und Verbesserungsvorschläge mitliefern. Gelegentlich fühlen sich die Dirigenten der totalitären Medien auch genötigt, wichtigere Fragen z. B. in Leserbriefspalten behandeln zu lassen, um auf diese Weise dem entstehenden Unwillen der Bevölkerung, z. B. über die Versorgungslage, ein Ventil zu öffnen. Dennoch können diese beiläufigen Erscheinungen totalitärer Massenkommunikation nicht verschleiern, daß Kritik und Kontrolle weder durch Medien noch durch andere Institutionen im totalitären System stattfinden.

Politische Funktionen der Massenkommunikation

| | pluralistisches System | totalitäres System |
|---|---|---|
| Bildung | Verbreitung von Wissen und Kenntnissen | Repetition der ideologischen Grundlagen |
| Information | tendenzielle Vollständigkeit nach Kategorien wie Objektivität, Betroffenheit und Neuigkeit | Filterung durch Informationsmonopol |
| Sozialisation | Einübung der Tolerierung inhaltlicher Pluralität | Normierung der Formen und Inhalte des politischen Verhaltens |
| Artikulation | Vertretung unterschiedlicher Interessenlagen | Artikulationsmonopol der Herrschenden |
| Kritik und Kontrolle | Sach-, Personal- und Stilkritik, auch intermediär | Nur gelenkte „Kritik“ (Selbstkritik) |
| Generalfunktion: Herstellung von Öffentlichkeit | Transparenz der politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse | Artifizielle Konstruktion einer herrschaftslegitimierenden Gemeinsamkeit |

Bei der mediengeneralisierenden Darstellung dieser fünf politischen Funktionen wurde zu zeigen versucht, welche Bedeutung die Massenkommunikation im politischen Prozeß sowohl parlamentarischer Demokratien wie totalitärer Systeme spielt. Für beide Systeme gilt: Funktionen und Organisationen spiegeln die politischen und gesellschaftlichen Konstruktionsprinzipien des Systems wider. In der Demokratie verlangt der politische und gesellschaftliche Pluralismus die politische Pluralität von Kommunikatoren und Aussagen, in totalitären Systemen wird die formal erfolgreiche Gleichschaltung der Medien für eine der unabdingbaren Voraussetzungen für Erfolg und Überleben des Systems gehalten.

Aber auch die auf den ersten Blick unpolitischen Funktionen und Leistungen der Massenkommunikation wie Ablenkung und Unterhaltung, Hilfestellung bei der Lösung von Alltagsproblemen, Befriedigung eines elementaren Kommunikationsbedürfnisses haben eine politische Dimension, die nicht unterschätzt werden darf. Der Versuch totalitärer Systeme, die Massenmedien primär und oft ausschließlich als Instrumente der politischen Erziehung zu begreifen und sie entsprechend einzusetzen, sollte keineswegs nur als ein Symptom für Unsicherheit und mangelndes Vertrauen in die Überzeugungskraft der jeweiligen Ideologie mißverstanden werden. Dieses Verständnis der Massenmedien gehört zum Wesen des Totalitarismus, der den ganzen Menschen in der Gesamtheit seiner Lebensbereiche umfassen und der Kontrolle der herrschenden Ideologie unterwerfen will. Insofern gibt Umfang und Stellenwert der nichtpolitischen Inhalte der Massenkommunikation einen sicheren Hinweis auf Pluralität und individuelle Freiheit in einer Gesellschaft.

## ANMERKUNGEN

[1] H. Sturm, Masse – Bildung – Kommunikation (Stuttgart 1968) 104.
[2] F. Ronneberger, Die politischen Funktionen der Massenkommunikation, in: Publizistik 4 (1964) 291 ff.
[3] R. Wildemann, W. Kaltefleiter, Funktionen der Massenmedien (Frankfurt 1965) 16 ff.
[4] K. E. Rosengren, News Diffusion, in: Journalism Quarterly 50 (1973) 83 ff., bes. 90.
[5] C. Ahlers, Die Bedeutung der allgemeinen und aktuellen politischen Information für die Regierungspolitik (Itzehoe 1968) 13.
[6] H. Schoeck, Die vorenthaltene Wahrheit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11. 9. 1963.
[7] W. Bagehot, The Englisch Constitution (London 1961) 117.
[8] Ronneberger, a. a. O. 297. [9] Ebd.

*Ludwig Volk SJ*

# Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg

## I. Lebensvernichtung und Klostersturm 1939–1941*

Bei Kriegsbeginn am 1. September 1939 hatte die katholische Kirche in Deutschland eine mehr als sechsjährige Auseinandersetzung mit dem NS-Staat hinter sich[1]. Die Gegnerschaft wurzelte im Wesen des totalitären Weltanschauungsstaats, der die normensetzende und damit machtbegrenzende Instanz einer Glaubensgemeinschaft nicht neben sich dulden konnte. Den Konkordatsabschluß von 1933 hatte Hitlers Regierungspraxis als Täuschungsmanöver entlarvt, ohne die Bremswirkungen dieses Vertrags im Altreich so aufheben zu können, wie das in den „konkordatsfreien Räumen" der angeschlossenen Gebiete geschah.

Für die Uferlosigkeit nationalsozialistischen Unterdrückungswillens lieferten gerade die letzten Friedensmonate schlagende Beweise. Dem seit Jahren systematisch verfolgten Ziel, alles Katholische aus der Öffentlichkeit zu verbannen und auf den Kirchenraum zurückzudrängen, hatten Gestapo-Aktionen gegen einstmals mitgliederstarke Laienorganisationen gegolten. Davon waren nacheinander erfaßt worden: Im Februar 1939 der Katholische Jungmännerverband, im Sommer die Jugendbünde Neudeutschland und Quickborn, der Albertus-Magnus-Verein und das Frauenhilfswerk für Priesterberufe. Im gleichen Zeitraum hatten Erlasse des Erziehungsministers den Religionsunterricht in Berufsschulen abgeschafft und für die Beseitigung bischöflicher Knabenkonvikte die gesetzliche Handhabe bereitgestellt. Mit der Einschnürung oder Vernichtung der großen katholischen Standesorganisationen schrumpfte zugleich die Teilhabe von Klerikern und Laien an überdiözesanen Führungsaufgaben, wodurch sich die kirchliche Leitungsgewalt immer stärker auf den Episkopat verlagerte und damit auf sein gesamtdeutsches Organ, die Fuldaer Bischofskonferenz.

Die Erwartung, die Kriegslage werde wie 1914 innenpolitisch einen Burgfrieden erzwingen und die antikirchliche Religionspolitik abstoppen, erfüllte sich nicht. Als Kontrastprogramm zu der Propagandathese von der „nationalen Solidarität" liefen die Repressionsmaßnahmen unbehindert weiter. Anfang Oktober 1939 verfügte ein Ministerialbescheid die Schließung sämtlicher katholischer Privatschulen zum Schuljahrsende. Ihm folgte die Empfehlung, die Schulgebäude den nachrückenden kommunalen Erziehungsträgern tunlichst freiwillig zu überlassen.

In dem einer Verlustbilanz gleichenden Jahresrückblick für den Papst gestand

Kardinal Bertram als Vorsitzender des Gesamtepiskopats seine Enttäuschung über den bruchlosen Fortgang der Kirchenbedrückung[2]. Vergebens hätten die Bischöfe „leise gehofft, man werde wenigstens die Zeit des Krieges in Rücksicht auf die schwere Belastung des Volksempfindens nicht zu scharfen Vorstößen gegen alle kirchlichen Interessen benutzen. Diese Erwartung ist nicht erfüllt. Man hat gerade diese Zeit, in der die Volksstimmung mehr als sonst zu schweigender Geduld genötigt ist, benutzt, um die lange gehegten Absichten zu vollendeten Tatsachen zu führen. Die treibende Kraft ist überall die Leitung der Partei, gegen die die staatlichen Organe sich nicht durchsetzen können, auch wenn sie es wollten."

Die reale Machtverteilung im Führerstaat aufzudecken, genügte es, die kirchenkämpferischen Tendenzen in den Verfügungen nominell zuständiger Ministerialbehörden nach rückwärts zu verlängern, um sie letztlich in der Parteikanzlei als Ausgangspunkt zusammenlaufen zu sehen. Dennoch mußte selbst ein ständiger Beobachter wie Kardinal Bertram das Ausmaß der Abhängigkeit unterschätzen, die im Fall des Reichserziehungsministeriums sich dahin entwikkelte, daß es zum Befehlsempfänger der Parteikanzlei unter dem von pathologischem Kirchenhaß getriebenen Martin Bormann herabsank.

## Gegensätzliche Abwehrvorstellungen innerhalb des Episkopats

Die Auseinandersetzung mit der Knebelungspolitik des NS-Regimes fiel in den Aufgabenbereich des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, die nach dem Hinzutreten der bayerischen Oberhirten (1933) und der österreichischen (1939) bei ihrer jährlichen Zusammenkunft etwa 35 Teilnehmer zählte. Geleitet wurde sie seit 1920 von dem Breslauer Kardinal und Erzbischof Adolf Bertram, der 1939 bei ungebrochener Arbeitskraft das achte Lebensjahrzehnt vollendet hatte. Das Verteidigungsarsenal, über das der Wortführer des deutschen Episkopats gegenüber der Staatsmacht verfügte, war bescheiden genug. Denn es bestand allein aus dem internen und dem öffentlichen Einspruch gegen Regierungsmaßnahmen. In den Händen Bertrams schrumpfte dieses ohnehin dürftige Potential nochmals durch persönlichen Verzicht, da der Kardinal von einer Austragung kirchenpolitischer Konflikte in der Öffentlichkeit nichts wissen wollte. Oberste und in keiner Krisenlage aufzugebende Maxime blieb für ihn, seinerseits nichts zu tun, was das gespannte Staat-Kirche-Verhältnis verschärfen konnte.

Innerhalb des Episkopats waren gegen die Vertretbarkeit dieser Grundeinstellung Bedenken laut geworden, je mehr sich dem NS-Regime gegenüber das Instrument des internen Protests trotz intensiver Nutzung durch Bertram als stumpfe Waffe erwiesen hatte. Solange jedoch der Kölner Erzbischof Kardinal

Schulte die Eingabenpolitik des Vorsitzenden deckte, war an eine Revision des Bertram-Kurses nicht zu denken. Das hatte namentlich Bischof Preysing erfahren müssen, als er mit dem Vorschlag, durch Bekanntgabe der bischöflichen Proteste von der Kanzel herab Meinungsdruck auszuüben, nicht durchgedrungen war[3].

Kaum drei Jahre später flammte die Kontroverse vom Herbst 1937 erneut auf. Den Anlaß lieferte im April 1940 ein Gratulationsschreiben Bertrams an Hitler, worin man den verzweifelten Versuch erblicken konnte, die Eingabenpolitik gleichsam auf die äußerste Spitze zu treiben. Während sich aber der Kardinal im Vorjahr zu Hitlers 50. Geburtstag mit einem bloßen Telegramm begnügt hatte und das in Absprache mit der Gesamtkonferenz, handelte er diesmal nicht nur auf eigene Faust, sondern erging sich zum Thema Kirche und NS-Staat in Auslassungen, die den Wandel durch Annäherung erprobten[4]. „Daß ein Bischof sich auf das Programm einer christentumsfeindlichen Partei beruft, um Duldung für die katholische Glaubensverkündigung zu erbitten", schien dem Bischof von Berlin ein unverzeihlicher Mißgriff. Mit der Niederlegung des Pressereferats für Fulda tat Preysing einen Schritt, der den Dissens zwischen Berlin und Breslau allen Konferenzmitgliedern demonstrativ anzeigte.

Auf der Suche nach moralischer Unterstützung verzeichnete Bertram diesmal nur einen halben Erfolg. Positiv reagierte Nuntius Orsenigo, seinerseits ein Befürworter des Entspannungskurses, indem er in der Berichterstattung nach Rom das Glückwunschschreiben ins Führerhauptquartier als geschickten Schachzug auszugeben suchte[5], wobei er nicht versäumte, Abschrift seiner Rettungsbemühungen nach Breslau zu senden. Dagegen weckte Bertram in Köln diesmal nicht den erhofften Widerhall. Denn bei aller Zustimmungsbereitschaft hegte doch auch Kardinal Schulte einige Zweifel an der Eindeutigkeit mancher Wendungen in dem strittigen Gratulationsbrief[6].

Sehr gegen seinen Willen in Fulda zu einer Erklärung gedrängt, suchte der Konferenzvorsitzende sein Vorgehen mit der Absicht zu rechtfertigen[7], „die Position derjenigen sehr wenigen Ratgeber des Führers zu stützen, die ein milderes, verständnisvolleres Verhältnis zwischen Staat und Kirche erstreben". Nun sprach aber aus solchem Kalkül nicht nur eine reichlich unrealistische Vorstellung von Hitlers Beeinflußbarkeit, sondern außerdem eine schon kuriose Überschätzung der angeblich kirchenfreundlichen Beweger des Führerwillens, deren Liste von so peripheren Figuren wie dem bayerischen Reichsstatthalter Epp und seinem Staatssekretär angeführt wurde.

Daß Bertram nach diesem Eklat bis 1944 zum 20. April regelmäßig ins Führerhauptquartier schrieb, wenngleich künftig nurmehr als Erzbischof von Breslau und nicht als Konferenzvorsitzender firmierend, trug alle Merkmale einer Trotzreaktion wider seine Kritiker und einer Ersatzhandlung für den Leerlauf des Eingabenmechanismus an sich. Dahinter stand freilich auch die verzweifelte

Erkenntnis, anders als auf dem Gratulationsweg nicht mehr an die Staatsspitze heranzukommen, und keine Floskel konnte den Adressaten vergessen machen, wie die Fronten verliefen.

Das Aufbrechen prinzipieller Gegensätze in der Bischofskonferenz vom August 1940 markierte den Beginn einer neuen Phase für das Führungsgremium der katholischen Kirche in Deutschland. Es kam nicht von ungefähr, daß sich die Geister an der Frage schieden, wie auf die eskalierende Bedrohung durch den NS-Staat angemessen zu reagieren sei. Im behördlich organisierten Massenmord an den Geisteskranken waren die Bischöfe erstmals in aller Schärfe mit einem Gewaltverbrechen konfrontiert, das die Enthemmung von Hitlers Herrschaft auch nach innen unwiderleglich anzeigte. Des exemplarischen Charakters wegen und weil Euthanasie-Aktion, Klostersturm und Judenvernichtung dem Hirtenamt schwierigste Entscheidungen abverlangten, seien diese drei Problemfelder hier vor anderen herausgestellt.

## Die Euthanasie-Aktion (1940/41)

Wie von allen Unrechtshandlungen, die im NS-Staat unter dem Schleier der Geheimhaltung begangen wurden, erhielten kirchliche Stellen nur allmählich und fragmentarisch Kenntnis von der Aktion zur Vernichtung lebensunwerten Lebens, wie das Mordprogramm in der NS-Terminologie genannt wurde[8]. Es dauerte Monate, bis die rätselhafte Häufung plötzlicher Todesfälle von Geisteskranken, die jeweils nach unmotivierten Verlegungen in bestimmte „Heilanstalten" verstarben, keinen anderen Schluß mehr zuließen als den einer planmäßigen Beseitigung.

Den Massenmord an den „Unheilbaren" hatte im Herbst 1939 eine geheime Führerweisung in Gang gesetzt, die auf den 1. September, den Kriegsbeginn, zurückdatiert wurde, um den Liquidierungsbefehl mit der Fiktion einer kriegsbedingten Notwendigkeit zu umkleiden. Seine Entschlossenheit zu rassehygienischen Operationen großen Stils hatte Hitler schon 1935 einem Vertrauten gegenüber zu erkennen gegeben, die Ausführung jedoch auf Kriegszeiten vertagt, und zwar mit der bezeichnenden Begründung, daß „Widerstände, die von kirchlicher Seite zu erwarten wären, in dem allgemeinen Kriegsgeschehen nicht diese Rolle spielen würden wie sonst"[9].

Der Aufbau der Zubringerorganisation und der Tötungsmaschinerie verlief in Etappen. Auf Grund welcher Überlegungen von Januar 1940 ab zunächst die Heilanstalten in Pommern, Brandenburg/Berlin, Sachsen, Hamburg und Württemberg von den Abholaktionen erfaßt wurden, ist nicht auszumachen. Tatsächlich waren es Regionen mit fast ausschließlich oder zumindest überwiegend protestantischer Bevölkerung, weshalb evangelische Kirchenmänner um Wochen

oder gar Monate früher alarmiert wurden als die katholischen Bischöfe[10]. Am wenigsten paßte Württemberg in das offenbar zugrunde gelegte Erfassungsschema, zumal die Greifarme der Vernichtungsstätte Grafeneck tief ins benachbarte Baden hineinreichten. So war es kein Zufall, daß Mitte 1940 sowohl der württembergische Landesbischof Wurm[11] wie der Freiburger Erzbischof Gröber fast gleichzeitig, wiewohl ohne Absprache, gegen den staatlich organisierten Massenmord vorstellig wurden.

Gröbers erste Eingabe[12] vom 1. Juni 1940 trug noch den Charakter einer Anfrage, um das badische Innenministerium zu einer Klärung der gehäuften Todesmeldungen aus Grafeneck zu bewegen. Auf einen Vertuschungsbescheid aus Karlsruhe wandte er sich am 1. August 1940 zusammen mit dem Rottenburger Generalvikar Kottmann an die Reichskanzlei mit der Forderung, daß „das durch das Naturrecht und christliche Gesetz verbotene Verfahren eingestellt werde“[13]. Es entsprach Gröbers impulsivem Naturell, mit seinem Einspruch sogleich nach Berlin vorzustoßen, ohne sich Zeit zu lassen, bis ein Thema von so ausgeprägt überdiözesaner Dimension und Brisanz vom Konferenzvorsitzenden mit der Autorität des Gesamtepiskopats vertreten würde.

Mit schroffer Vehemenz sah sich inzwischen Kardinal Bertram mit der Wahrheit über das Euthanasie-Programm konfrontiert, als er Ende Juli/Anfang August kurz hintereinander und offensichtlich erstmals über zwei Nachrichtenkanäle zuverlässige Kunde von der Vernichtungsaktion erhielt. Obwohl von unbestreitbarer Authentizität verbürgten die Beweisstücke so Unglaubliches, daß der Entschluß zu dem Protestbrief[14] an die Reichskanzlei vom 11. August 1940 erst im zweiten Anlauf gefaßt wurde.

Was dem Breslauer Kardinal in zwei voneinander unabhängigen Initiativen an Wissen über den Mord an den Geisteskranken zukam, war gleichsam ein Konzentrat der Recherchen, die man evangelischerseits über Monate hinweg systematisch angestellt hatte. Übermittelt wurden die schockierenden Botschaften einmal vom Bischof von Münster, zum anderen von Weihbischof Wienken, dem Leiter des Kommissariats der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin. Den Stein hatte Ende Juli 1940 ein leitender Psychiater der Bodelschwinghschen Anstalten in Bethel bei Bielefeld ins Rollen gebracht, indem er einen Münsteraner Geistlichen ins Vertrauen gezogen und auf dessen Wunsch die Enthüllungen über die Euthanasie-Aktion zudem schriftlich niedergelegt hatte. Dabei waren Absender wie Empfänger offensichtlich in der Absicht einig, durch die Weitergabe des Schreibens an Bischof Galen den katholischen Episkopat in die Protestbewegung einzuschalten. Bei der Freilegung des nationalsozialistischen Vernichtungswahns kommt dem Zeugnis Dr. Jaspersens schon deswegen eine Schlüsselfunktion zu, weil es die letzte Beweislücke schloß, indem es die Indizienkette bis hin zu den Verantwortlichen für das Euthanasieprogramm verlängerte. Es markiert darüber hinaus die unzweideutige Gegenposition eines einzelnen, der nicht

zögerte, dem Liquidationsbefehl einer verbrecherischen Staatsführung ohne Rücksicht auf drohende Repressalien das Grundgebot des Arztethos entgegenzusetzen. Das Schreiben Jaspersens[15] an Bothe[16] hat folgenden Wortlaut:

Bethel, 25. Juli 1940

Sehr geehrter Herr Direktor!

Nachstehend gebe ich Ihnen noch einmal zusammengefaßt die Umstände, wegen derer ich es für notwendig hielt, Sie am heutigen Tage in Ihrer Eigenschaft als Leiter des St. Franziskus- und St. Rochus-Hospitals aufzusuchen:

Als leitender Arzt der etwa insgesamt 300 Betten umfassenden psychiatrischen und Nervenabteilung hier erhielt ich Anfang des Monats vom Herrn Staatsrat Conti mit Briefkopf des Reichsministers des Innern ein Schreiben, nach dem ich zur „planwirtschaftlichen Erfassung der Heil- und Pflegeanstalten" über jeden meiner Kranken Meldebogen bis zum 1. August 1940 ausfüllen sollte, übersandt. Ein Probeexemplar der Meldebogen füge ich in der Anlage bei.

Schon vor Erhalt dieses Schreibens hatte ich gerüchtweise davon gehört, daß die Ausfüllung dieser Meldebogen dazu diene, unheilbar erscheinende Fälle von Geisteskrankheiten zu beseitigen. Inzwischen haben sich nun diese Gerüchte so verdichtet, daß ein Zweifel daran, daß dies den Tatsachen entspricht, nicht mehr bestehen kann. Darüber hinaus sind auch uns hier Unterlagen zugegangen, daß in zahlreichen Fällen tatsächlich bereits eine Tötung von als unheilbar beurteilten Geisteskranken erfolgt ist. Schließlich aber haben auch die Stellen der Ministerialabteilung des Staatsrats Conti unserer Anstalt hier auf unsere Verhandlung zugegeben, daß diese Maßnahmen tatsächlich schon durchgeführt sind.

Für meine Abteilung hier habe ich bei dieser Sachlage selbstverständlich die Ausfüllung der Meldebogen verweigert. Eine entsprechende Erklärung habe ich bei der zuständigen Stelle der Staatspolizei zur Weiterleitung an die Staatspolizeistelle Berlin und die Abteilung des Herrn Staatsrats Conti beim Ministerium des Innern abgegeben. Darüber hinaus bin ich bei allen mir zugänglichen Dienststellen der Partei und Regierung vorstellig geworden und habe auf die Unmöglichkeit hingewiesen, daß ein Arzt sich unter diesen Umständen für die Ausstellung der Meldebogen hergibt. Ich habe weiter betont, daß die Ausfüllung der Meldebogen, so wie die Dinge liegen, nach dem Strafgesetzbuch eine Beihilfe zum Mord darstellt.

Die Unmöglichkeit, die Meldebogen auszufüllen, habe ich weiter damit begründet, daß gerade für mich als nationalsozialistischen Arzt diese Maßnahme unmittelbar und entscheidend gegen jede ärztliche Berufsauffassung gehe. Ohne die unantastbare Respektierung jedes Lebens – auch wenn ein solches scheinbar durch eine Geisteskrankheit lebensunwert geworden ist – ist jede ärztliche Tätigkeit sowohl für die Gemeinschaft als auch für den einzelnen Kranken undenkbar. Durch derartige Maßnahmen wird und muß jegliches Vertrauen zu jeder ärztlichen Tätigkeit und damit auch zu der von uns angestrebten Gesundheitsführung unseres Volkes bei der Bevölkerung restlos und endgültig zerstört werden. Darüber hinaus erfolgen diese Dinge doch heute so, daß irgendeine gesetzliche Unterlage und irgendein Rechtsschutz bei Entscheidungen, die um Leben oder Tod gehen, nicht vorliegen. Daß dies nicht ohne Einfluß auf die Moralbegriffe unseres Volkes bleiben kann, ist ja unvermeidbar.

Unmöglich können doch heute noch diese Maßnahmen mit irgendwelchen Notwendigkeiten der Ernährungslage begründet werden. Ist doch die Ernährungsfrage auch im Volksbewußtsein heute längst hinfällig.

Bereits heute haben diese Maßnahmen größte Beunruhigung in der Bevölkerung hervorgerufen, die in ihren Wirkungen natürlich nicht nur auf die Zivilbevölkerung beschränkt geblieben ist, sondern zwangsläufig auch auf Angehörige der Wehrmacht übergreifen mußte. Da jeder Geisteskranke durchschnittlich etwa 8–10 Angehörige oder ihm nahestehende Personen hat, ist ja leicht zu errechnen, eine wie große Zahl von Menschen unmittelbar oder mittelbar von diesen Maß-

nahmen betroffen wird, wenn diese – wie das anscheinend beabsichtigt ist – auf Hunderttausende von Kranken ausgedehnt werden.

Mit verbindlicher Empfehlung und Heil Hitler!

Ihr sehr ergebener gez. Jaspersen.

Im Unterschied zum Freiburger Erzbischof hielt Bischof Galen die hierauf fällige Intervention von Anfang an für eine „Sache des Gesamtepiskopats", weshalb er das Schreiben aus Bethel unverzüglich nach Breslau weiterleitete[17], nicht ohne zu unterstreichen, daß „bei der Dringlichkeit der Angelegenheit ein Ruhenlassen derselben bis zum Termin der Bischofskonferenz wohl nicht verantwortet werden könnte".

In Breslau allerdings fand Domkapitular Cuno, Bertrams kirchenpolitischer Berater und wie dieser zur Behutsamkeit neigend, die laut Galen in der Anlage „eindeutig dargestellten Maßnahmen" keineswegs genügend erhärtet und riet daher zum Abwarten[18]. Denn – so Cuno – „jede Unvorsichtigkeit und Überstürzung könnte sich sachlich mit weittragendsten Folgen in seelsorglich-kirchlichen Belangen überhaupt schwer schädigend auswirken". Kaum war der Bischof von Münster am 5. August 1940 in diesem Sinn beschieden[19], als drei Tage später ein Bündel neuer Beweisstücke für Zweifel keinen Raum mehr ließ. Überbracht wurde das Material von zwei Besuchern aus Berlin, Nuntius Orsenigo und Weihbischof Wienken. Grund ihrer gemeinsamen Vorsprache beim Breslauer Kardinal war offensichtlich die nicht mehr aufzuschiebende Intervention des Gesamtepiskopats[20]. Nicht unwesentlich dürfte die Entschlußbildung eine Abschrift der bereits erwähnten Potesteingabe gefördert haben, die von evangelischer Seite Landesbischof Wurm aus Stuttgart am 19. Juli in Sachen Euthanasie an den Reichsinnenminister gerichtet hatte[21].

Nach dem Abgang von Bertrams Einspruch vom 11. August 1940 an den Chef der Reichskanzlei setzte Erzbischof Gröber seine Vorstöße auf Landesebene fort, wobei er schärfere Töne anschlug. „Wenn sich der Staat", so Gröber[22], „oder das Volk das Recht anmaßt, Lebensmindertüchtige oder -untüchtige des Lebens zu berauben, so werden sich Konsequenzen daraus ergeben, die mit Kultur und Menschenrechten nichts mehr zu tun haben. Es gibt auch ein Weltgewissen, vor dem das deutsche Volk zu bestehen hat . . ." Am 22. August stellte sich das Plenum der Bischofskonferenz hinter Bertrams Verurteilung der Euthanasie-Aktion und beschloß, mit einem neuen Protest nachzustoßen[23].

Als von Regierungsseite jede Reaktion ausblieb, glaubte Kardinal Faulhaber[24] Anfang November 1940, „ein längeres Schweigen in einer so ernsten Sache . . . nicht mehr verantworten zu können". „Wenn es im bisherigen Tempo weitergeht", so prophezeite er[25], „ist das Hinrichtungswerk in einem halben Jahr getan." Seine Vorstellungen[26] adressierte er an Reichsjustizminister Gürtner, offensichtlich in der Hoffnung, an dessen katholischer Vergangenheit an-

knüpfen und von dort her verstärkte Resonanz erwarten zu können. Nur wußte er nicht, daß der Hüter der deutschen Rechtsprechung seinerseits zu den umgangenen Instanzen gehörte und erst auf Umwegen über Beschwerden von unten von der auf vollen Touren laufenden Tötungsaktion erfahren hatte. Das hatte Betroffenheit hervorgerufen, nicht aber eine frontale Wendung gegen den Initiator an der Staatsspitze ausgelöst[27].

Mit einer zentralen Schaltstelle hatte es dagegen Weihbischof Wienken im Reichsinnenministerium zu tun, wo man versuchte, den Beauftragten des Episkopats mit Hilfe von Argumentationskünsten und Scheinkonzessionen vom Nein der katholischen Morallehre herunterzulocken. Bei Wienkens heillosem Respekt vor der Gesetzgebungsgewalt des Staats war es nicht überflüssig, daß ihm Kardinal Faulhaber den Rücken steifte[28], um den Regierungsmännern klarmachen zu können, die Haltung der Bischöfe sei „so unabänderlich wie das 5. Gebot. Auch durch ein Staatsgesetz nicht zu ändern." Mit der Bekräftigung des kirchlichen Standpunkts durch Wienken endete im November 1940 die erste, interne Phase bischöflicher Protestschritte gegen die Euthanasie-Aktion, und zwar zunächst ohne erkennbaren Effekt. Erbittert zog der Münchener Kardinal in seinem Weihnachtsbrief[29] an den Papst das Fazit: „Das dämonische Werk der Euthanasie wird trotz unseres wiederholten Protestes in den Anstalten der Geisteskranken fortgesetzt." Inzwischen hatte der Hl. Stuhl in einer Erklärung des Hl. Offiziums vom 2. Dezember 1940, die in den „Acta Apostolicae Sedis" veröffentlicht wurde[30], die Beseitigung unproduktiven Lebens auf Staatsbefehl in aller Form verurteilt und sich damit seinerseits uneingeschränkt hinter den deutschen Episkopat gestellt.

Ebenfalls im Herbst 1940 häuften sich schikanöse Verordnungen, die unter dem Vorwand zwingender Kriegserfordernisse nun auch vor Eingriffen ins Kircheninnere nicht mehr Halt machten. Dazu gehörte die reiner Tyrannenlaune entsprungene Verfügung Hitlers, nach nächtlichem Fliegeralarm alle Kirchenräume bis zehn Uhr vormittags geschlossen zu halten, und das über Ordensgemeinschaften verhängte Verbot[31], noch weiterhin Nachwuchs aufzunehmen.

## Klostersturm (1941)

Das Signal zu einem Eroberungszug durch Kirchenbesitz gab die Parteikanzlei im Januar 1941, als Bormann durch Geheimerlaß[32] den Gauleitern eine Blankovollmacht zur Beschlagnahme von Klostergut erteilte. In den Ordenshäusern hatte man das Unheil herannahen sehen. Nachdem Parteistellen schon seit Kriegsbeginn Klostergebäude bevorzugt und zunehmend über den gesetzlich fixierten Rahmen hinaus in Anspruch genommen hatten, war der Zeitpunkt

abzusehen, wo die Begehrlichkeit der NS-Funktionäre alle Hemmungen abwerfen und zu einem Raubzug durch die Klosterlandschaft ausholen würde.

Wie beim Euthanasie-Programm wurden Zielrichtung und Reichweite der Nacht-und-Nebel-Aktion erst bei ihrem Voranschreiten erkennbar, ein vor allem für Kardinal Bertram höchst verwirrendes Phänomen. Beraubte es doch die Eingabenpolitik mit dem Wegfall des administrativen Bezugspunkts eines ganz wesentlichen Elements. An die Stelle von Gesetzen, Erlassen, Verordnungen, mit denen sich ein Protest argumentativ auseinandersetzen konnte, traten Gewaltakte, die sich in rüder Tatsächlichkeit mitteilten. Dagegen vorstellig zu werden, erforderte zunächst einmal umständliche Recherchen und Rückfragen, ohne daß der Gesamtbefund am Ende als absolut zuverlässig gelten konnte. Zum A und O von Bertrams Absagen auf innerkirchliche Protestersuchen gehörte von nun an regelmäßig der Hinweis, ohne hieb- und stichfeste Sachunterlagen könne er Schritte bei Reichsbehörden nicht verantworten.

So wehrlos auch der Episkopatsvorsitzende den Beschlagnahme-Kommandos der Gestapo gegenüberstand, hätte es doch zumindest in seiner Macht gelegen, eine zentrale Erfassungsstelle mit der Registrierung aller Verlustmeldungen zu betrauen. Doch nichts dergleichen geschah. Wie gegen andere Übergriffe protestierte Kardinal Bertram pflichtgemäß auch gegen den Klostersturm, nachdem er nachdrücklich daran erinnert war, daß auch Ordenshäuser Teil der Kirche seien. Immerhin fanden die ausquartierten Ordensleute in Breslau am Ende einen Anwalt ihrer Sache, wohingegen Nuntius Orsenigo für manchen Rat und Hilfe begehrenden Abt oder Prior als einzigen Trost bereithielt, daß die Zeit der Organisationen vorbei sei[33] und es eben in Deutschland hundert Jahre lang einmal weniger oder gar keine Klöster geben würde.

Entgegen der zynischen Prognose, mit der Bormann seinen Aufruf[34] zum Beutemachen innerparteilich absichern wollte, daß nämlich „die Bevölkerung keinerlei Unwillen zeigt, wenn Klöster einer allgemein geeignet erscheinenden Verwendung zugeführt werden", riefen Klosteraufhebungen, wo immer sie wahrgenommen wurden, teilweise heftige Protestreaktionen der umwohnenden Bevölkerung hervor. Bis zur Einstellung der Beschlagnahme-Aktion im Sommer 1941 waren ihr nicht weniger als 123 größere Komplexe zum Opfer gefallen. Allzu hartnäckiges Pochen auf Respektierung des Eigentumsrechts von seiten der Betroffenen beantwortete die Gestapo mehrfach mit der Verschleppung ins Konzentrationslager.

Ihr rigoroses Zuschlagen illustrierte, wie sie auf mißliebige Regungen, sobald sie von Geistlichen kamen, mit besonderer Schärfe reagierte. Die Drohung mit Dachau schwebte seit Kriegsbeginn über allen Aktivitäten des Klerus. Von den über 300 dort eingelieferten katholischen deutschen Geistlichen hat jeder fünfte die Entbehrungen und Mißhandlungen der KZ-Haft nicht überlebt[35].

In dem Bemühen, das scheinbar zusammenhanglose Nebeneinander einer

Unzahl von Zwangsmaßnahmen von höherer Warte zu ordnen, kam Bischof Preysing im März 1941 zu folgendem Befund[36]: „Der Kampf der christentumsfeindlichen Kreise gegen die christliche Religion und Kirche verliert durch den Krieg nichts an Schärfe, sondern wird in erhöhtem Maße weitergeführt. Dabei machen sich die christentumsfeindlichen Kreise der Partei die durch den Krieg geschaffene staatspolitische Lage in vollem Umfange dienstbar, um ihr Ziel, die Liquidierung des offenbarungsgläubigen Christentums, zu erreichen. Das Leitwort ihres Handelns läßt sich folgendermaßen umschreiben: Ausnutzung des Krieges für den antichristlichen Kampf bis zum Äußersten."

Daß die Zuspitzung der Verfolgungssituation vom Episkopat Führungsentscheidungen forderte, wurde von immer mehr Bischöfen begriffen und zumindest von einem aus ihren Reihen mit allen Konsequenzen zu Ende gedacht. Der Oberhirte von Münster ging dabei von der Frage aus[37], „ob wir die Fortführung des uns aufgezwungenen Abwehrkampfes in der bisherigen, fast ganz passiven Weise noch verantworten können. Die Kriegszeit legt uns zwar Zurückhaltung nahe. Aber wenn die Gegenseite diese unsere Zurückhaltung nur als Schwäche oder Feigheit deutet und gerade die Kriegszeit benutzt, um mit der Freiheit und den Rechten der Kirche in brutalem Vorgehen aufzuräumen, ist doch die Frage zu prüfen, ob nicht gerade die Liebe zur gesunden Entwicklung unseres Volkslebens uns als deutsche Männer bestimmen muß, freimütig und öffentlich für die Wahrung von Recht und Freiheit einzutreten. Als katholische Bischöfe haben wir nicht nur die göttlichen Offenbarungswahrheiten zu verkündigen und zu verteidigen, sondern auch die Pflicht, der Kirche ihre Freiheit und ihre Rechte zu erhalten. In Verteidigung derselben sind der hl. Thomas Becket, der hl. Stanislaus von Krakau und viele andere heilige Bischöfe als Märtyrer gestorben."

Nicht ohne Bitterkeit sprach Galen von „unserer oft erprobten Nachgiebigkeit", um nach Aufzählung der letzten Zwangsmaßnahmen fortzufahren: „Wenn wir das ohne öffentlichen Protest hinnehmen dürfen, wo ist dann überhaupt noch der Punkt, an dem es für uns Pflicht wird, für die Freiheit der Kirche öffentlich einzutreten und gegebenenfalls die eigene Freiheit und das Leben zum Opfer bringen?"

Was hier dem Bischof von Münster eine gewissenhafte, ja quälende Selbstprüfung als unausweichliche Hirtenpflicht auferlegte, wurde ihm durch die Entschließungen der einen Monat später tagenden Plenarkonferenz vom Juni 1941 nicht abgenommen. Nur mit Mühe war es dort einer Mehrheit mit der Forderung nach energischerer Gegenwehr gelungen, Kardinal Bertram die Zustimmung zu einem Hirtenwort[38] über den Kirchenkampf abzuringen. Ungeachtet der wachsenden Aggressivität von Staat und Partei beharrte der Konferenzvorsitzende auf der These, daß es zur Eingabenpolitik keine Alternative gebe.

Im Gegensatz dazu hielt Bischof Galen bereits bei der Verlesung des Fuldaer Hirtenworts am 6. Juli 1941 nicht mit der Auffassung zurück, daß gewisse allgemeine Ausführungen der Konkretisierung bedürften. Letzte Bedenken fallenzulassen bewogen ihn Klosteraufhebungen in Stadt und Bistum Münster eine Woche später. Sie machten die Bahn frei zu den drei großen Brandpredigten vom Juli/August 1941, in denen mit Vehemenz hervorbrach, was sich im Innern des Bischofs an Empörung über den Machtmißbrauch der Gestapo und die Ruchlosigkeit der Euthanasie-Morde angestaut hatte. Wie sich der Kanzelprotest aus Münster, allein getragen von seinem moralischen Impuls, mit Windeseile in alle Himmelsrichtungen verbreitete, war ohne Beispiel. Keine andere Bischofskundgebung während der NS-Zeit weckte ein ähnlich spontanes und weitreichendes Echo. Wenn die Galen-Predigten[39] vieltausendfach abgeschrieben und in kaum mehr lesbaren Durchschlägen wie von einem Sog davongetragen wurden, so spiegelte sich darin der Hunger des Kirchenvolks nach Worten der Klärung und Entscheidung. Andererseits konnte der Funke von der Bischofskanzel nur überspringen und zünden, wenn er in eine entflammbare Zuhörerschaft fiel, eine Zuhörerschaft nämlich, der nur allzu reale, in sich aber außerhalb des Vorstellbaren liegende und daher durch den Panzer der Unglaubwürdigkeit geschützte Untaten des Regimes nicht erst aufgedeckt werden mußten, sondern die nur noch das laute Nein eines Kirchenmannes zu hören verlangte.

Galens Vorstoß wirkte auf andere Bischöfe als Ansporn. Seinem Beispiel folgten mit der öffentlichen Anprangerung von Euthanasie und Klosterraub die Bischöfe Machens[40] von Hildesheim und Bornewasser[41] von Trier. Sie zusammen trugen die zweite, nunmehr öffentliche Welle bischöflicher Einsprüche gegen den Massenmord an den Geisteskranken (Juli–September 1941)[42]. Neben anderen Faktoren hat diese von Galen angestoßene Protestbewegung entscheidend dazu beigetragen, daß Hitler das Euthanasie-Programm Ende August 1941 abbrach[43].

Wie begrenzt und vorläufig auch immer, gab der Teilerfolg jenen Stimmen im Bischofsgremium recht, die wie Preysing schon seit Jahren eine stärkere Einbeziehung des Kirchenvolks in den Abwehrkampf gefordert hatten. Dieses Widerstandspotential für die nächste Phase der Auseinandersetzung mit dem NS-Regime zu mobilisieren, betrachtete ein im Sommer 1941 der Bischofskonferenz zugeordneter „Ausschuß für Ordensangelegenheiten" als seine Hauptaufgabe. Die Aktivitäten dieses Initiativkreises[44], den Preysing, Galen und Gröber tatkräftig unterstützten, verfolgte der Vorsitzende in Breslau nicht ohne Mißtrauen. An Bertram sollte schließlich um die Jahreswende 1941/42 auch der sorgsam eingefädelte Plan eines außergewöhnlichen Hirtenworts scheitern, hinter dem die Absicht stand, den Vernichtungskampf gegen Christentum und Kirche zu entlarven, die Schändung des Rechts zu brandmarken und die Staatsführung ultimativ zu stellen[45].

Das in der Geschichte der Bischofsberatungen so häufig lähmende Bedenken der Opportunität wiesen die Initiatoren als nebensächlich zurück. Entscheidend sei allein die Frage: „Was ist im gegenwärtigen Augenblick unsere Pflicht? Was verlangt das Gewissen? Was erwartet Gott, das gläubige deutsche Volk von seinen Bischöfen?" Die Besonderheit des Kundgebungsentwurfs vom November 1941 lag darin, daß er zwar ebenfalls bei den Verstößen gegen das Konkordatsrecht ansetzte, dann aber in einem weiteren Abschnitt das überlieferte Schema sprengte, um zur Verteidigung menschlicher Grundrechte auszuholen. Für das Recht auf Eigentum, Ehre, Freiheit und Leben beließ er es nicht bei einer allgemeinen Postulierung, sondern nannte ihre Vergewaltigung beim Namen[46]. So hieß es zum Recht auf Freiheit und Leben: „Tausende von Männern und Frauen schmachten in den Sammellagern der Geheimen Staatspolizei, ohne jemals vor einem unabhängigen Richter einer Schuld überführt worden zu sein. Niemand kann die Gewaltmaßnahmen der Geheimen Staatspolizei überprüfen, und niemand hindert sie, nach Belieben über Tod und Leben zu verfügen."

Mit der Wendung vom geschriebenen zum ungeschriebenen Recht, von Gesetzesvorschriften und Konkordatsartikeln zum Naturrecht, wurde ein Schritt getan, den Bertram bewußt vermieden hatte und der sein Rollenverständnis herausfordern mußte. Um jeden Verdacht einer Grenzüberschreitung ins Politische von vornherein auszuschalten, hielt er sich – und das nicht erst seit 1933 – im Umgang mit Regierungsstellen eisern an den Grundsatz, seine Protestpraxis auf Gegenstände zu beschränken, für die ihm die kirchenamtliche Zuständigkeit nicht bestritten werden konnte. War das auf dem Boden eines Rechtsstaats im Prinzip vertretbar, so wurde es unter totalitärer Herrschaft im Zug ihrer Entfaltung zunehmend fragwürdiger. Daß im Ganzen des Bischofsamts der Seelsorgsauftrag dem Wächterauftrag vorgeordnet ist, entspricht kirchlichem Selbstverständnis. Anfechtbar wurde Bertrams Definition des Hirtenamts, wenn er für die Seelsorgspflichten nicht nur Priorität, sondern Ausschließlichkeit beanspruchte. Der mögliche und in der NS-Zeit reale Widerstreit zwischen beiden Pflichtenkreisen konnte auch nicht dadurch aufgehoben werden, daß der Kardinal sich auf die Verheerungen berief, die Bismarcks Kulturkampf auf pastoralem Gebiet angerichtet hatte und die es um jeden Preis zu vermeiden gelte. So wenig Hirtenauftrag und Prophetenamt voneinander zu trennen waren und sich gegenseitig durchdrangen, so geriet doch Bertram immer wieder an eine Hemmschwelle, wenn ihn totalitärer Machtmißbrauch vor die Notwendigkeit stellte, von den Catholica auf die Humana durchzustoßen.

Nichts konnte den Unterschied zwischen dem restriktiv-kirchenrechtlichen Ansatz des Breslauer Kardinals und dem universal-naturrechtlichen seiner Kritiker schlagender verdeutlichen als ihre Reaktionen auf die Herausforderung der Konzentrationslager. Auch Bertram wollte sich nicht schweigend damit abfinden, blieb aber, wie er das für kompetenzgerecht und erfolgversprechend

hielt, in wiederholten Vorstellungen[47] ganz auf der Ebene des Pastoralen. Infolgedessen sah er seine Aufgabe darin, für die katholischen Häftlinge Gottesdienst und Seelsorge zu fordern, währenddem der genannte Hirtenbriefentwurf nicht zögerte, die Existenz von Konzentrationslagern und die Einlieferungspraxis der Gestapo direkt anzugreifen.

Das jedoch rief in Breslau die gewohnten „staatsrechtlichen Bedenken" wach, so daß das Projekt am Veto Kardinal Bertrams scheiterte. Dazu trat in der Folgezeit als weiteres Dämpfungsmoment der Vorwurf der „Feindbegünstigung", mit dem Kirchenministerium und Reichskanzlei auf kritische Kundgebungen des Episkopats reagierten. Das wurde zwar von Bertram zurückgewiesen, blieb jedoch nicht ohne Einfluß auf seine Entschlüsse.

## ANMERKUNGEN

* Bei dem in zwei Folgen erscheinenden Beitrag handelt es sich um die erweiterte Fassung eines Referats, das am 6. Juni 1980 auf dem 86. Deutschen Katholikentag in Berlin vorgetragen wurde. Unter Verwertung neuen Quellenmaterials knüpft er inhaltlich an den früher veröffentlichten Aufsatz über „Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika ‚Mit brennender Sorge' bis zum Ende der NS-Herrschaft" an (in dieser Zschr. 178, 1966, 241–267), um ihn nach der Seite der damals ausgesparten Kapitel der Euthanasie-Aktion und der Judenvernichtung zu vervollständigen.

[1] Zu den verschiedenen Phasen, Faktoren und Konfliktfeldern vgl. den von K. Gotto u. K. Repgen herausgegebenen Sammelband Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus. Topos-Taschenbuch 96 (Mainz 1980).

[2] Vgl. Bertram an Pius XII., 17. Januar 1940. Druck: B. Schneider, Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944 (Mainz 1966), Anhang, Nr. 12*.

[3] Zu Einzelheiten vgl. in dieser Zschr. 183 (1969) 191; außerdem W. Adolph, Hirtenamt und Hitlerdiktatur (Berlin 1965); ders., Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943, hrsg. v. U. v. Hehl (Mainz 1979).

[4] Vgl. dazu in dieser Zschr. 178 (1966) 247–250.

[5] Vgl. Orsenigo an Maglione, 24. Mai 1940. EA (= Erzbischöfliches Archiv) Breslau.

[6] Vgl. Bertram an Schulte, 25. Juni 1940, sowie Schulte an Bertram, 5. Juli 1940. EA Breslau.

[7] Vgl. Erklärung Bertrams, 22. August 1940. EA Breslau.

[8] Aus der neueren Literatur zum Euthanasie-Komplex sei verwiesen auf: Evangelische Dokumente zur Ermordung der „unheilbar Kranken" unter der nationalsozialistischen Herrschaft in den Jahren 1939–1945, hrsg. v. H. C. v. Hase (Stuttgart 1964); L. Gruchmann, Euthanasie und Justiz im Dritten Reich, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 20 (1972) 235–279; K. Nowak, „Euthanasie" und Sterilisierung im „Dritten Reich" (Göttingen 1978); H.-J. Wollasch, Beiträge zur Geschichte der deutschen Caritas in der Zeit der Weltkriege (Freiburg 1978) 208–224; A. Hochmuth, Bethel in den Jahren 1939–1943. Eine Dokumentation zur Vernichtung lebensunwerten Lebens, in: Bethel-Arbeitsheft 1 (Bethel [4]1979).

[9] Vgl. L. Gruchmann 238.

[10] Das Ergebnis mehrmonatiger Ermittlungen war niedergelegt in der Denkschrift Pastor Braunes, 9. Juli 1940. Druck: H. C. v. Hase 14–22.

[11] Vgl. Wurm an Frick, 19. Juli 1940. Druck: H. C. v. Hase 9–13.

[12] Vgl. Gröber an Pflaumer, 1. Juni 1940. Druck: H.-J. Wollasch 214.

[13] Vgl. Gröber und Kottmann an Lammers, 1. August 1940. Druck: J. Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz, I/II (München 1946), II, 356.

[14] Vgl. Bertram an Lammers, 11. August 1940. Druck: J. Neuhäusler II, 357–359.
[15] Karsten Jaspersen (1896–1968), Nervenfacharzt, 1929 Oberarzt, 1932 Chefarzt der psychiatrisch-neurologischen Abteilung der Krankenanstalten des Westfälischen Diakonissenmutterhauses „Sarepta" in Bethel. – Der Frage, wie die in dem Schreiben (EA Breslau) geschilderten Schritte in die für die Anstaltsleitung in Bethel außerordentlich bewegte Verhandlungsphase von Ende Juli 1940 chronologisch einzuordnen sind, kann hier nicht weiter nachgegangen werden; vgl. dazu A. Hochmuth 14–17.
[16] Joseph Bothe (1878–1951), Geistlicher (D. Münster), 1926 Direktor der Genossenschaft der Krankenanstalten vom hl. Franziskus.
[17] Vgl. Galen an Bertram, 28. Juli 1940. EA Breslau.
[18] Vgl. Gutachten Cunos, 2. August 1940. EA Breslau.
[19] Vgl. Bertram an Galen, 5. August 1940. EA Breslau.
[20] Während Weihbischof Wienken den Konferenzvorsitzenden in der Regel alle vier bis sechs Wochen aufsuchte, um die aktuellen kirchenpolitischen Probleme zu besprechen, reiste Nuntius Orsenigo gewöhnlich nur ein- oder zweimal im Jahr nach Breslau. Daß Orsenigo und Wienken am 8. August 1940 gemeinsam bei Bertram vorsprachen, unterstreicht den Ernst der Entscheidungssituation.
[21] Vgl. Anm. 11. [22] Vgl. Gröber an Pflaumer, 14. August 1940. Druck: H.-J. Wollasch 297 f.
[23] Vgl. Protokoll der Konferenz des deutschen Episkopats, 20.–22. August 1940. Druck dieses Abschnitts: H.-J. Wollasch 216. – Getrennt von der grundsätzlichen Verwerfung der Euthanasie-Aktion verfocht das Ordinariat Rottenburg unter Berufung auf seine jurisdiktionelle Zuständigkeit das Recht auf seelsorglichen Beistand der nach Grafeneck verlegten Kranken; vgl. Weihbischof Fischer an das Württembergische Innenministerium, 5. Oktober 1940 (EA Freiburg).
[24] Vgl. Faulhaber an den bayerischen Episkopat, 11. November 1940. Druck: L. Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945. Bd. 2: 1935–1945 (Mainz 1978) (zitiert: Faulhaberakten II) Nr. 794.
[25] Vgl. Faulhaber an Wienken, 18. November 1940. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 795.
[26] Vgl. Faulhaber an Gürtner, 6. November 1940. Druck: J. Neuhäusler II, 359–364; Faulhaberakten II, Nr. 793.
[27] Vgl. dazu L. Gruchmann 246.
[28] Vgl. Anm. 25. – Zu den Verhandlungen Wienkens in der Euthanasie-Frage vgl. die differenzierte Studie von M. Höllen, Katholische Kirche und NS-„Euthanasie", in: Zschr. f. Kirchengesch. 91 (1980) 53–82.
[29] Vgl. Faulhaber an Pius XII., 1. Dezember 1940. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 799.
[30] Vgl. AAS 32 (1940) 553 f. – Die hinter dieser Erklärung stehenden Intentionen erläuterte der Papst dem Bischof von Berlin am 15. Dezember 1940 (Druck: B. Schneider, Nr. 58) mit folgenden Sätzen: „Wir haben Unsere oberste Behörde so kurz und sachlich sprechen lassen, als es eben möglich war. Wir hätten aber geglaubt, Unserer Pflicht nicht zu genügen, wenn Wir zu solchem Tun geschwiegen hätten." Zugleich umriß Pius XII. die dem deutschen Episkopat zugewiesene Aufgabe: „Es ist jetzt an den deutschen Bischöfen zu sehen, was an Ort und Stelle selbst die Umstände zu tun gebieten."
[31] Vgl. Verordnung des Reichsarbeitsministeriums, 29. September 1940. Druck: J. Neuhäusler I, 147 f.
[32] Vgl. Bormann an alle Gauleiter, 13. Januar 1941.
[33] Zur Haltung des Nuntius vgl. W. Adolph, Geheime Aufzeichnungen S. 277 f. [34] Vgl. Anm. 32.
[35] Vgl. dazu die Namenslisten und Statistiken bei E. Weiler, Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und in Gefängnissen (Selbstverlag 1972).
[36] Vgl. Denkschrift Preysings, Anfang März 1941. EA München. Nachlaß Faulhaber.
[37] Vgl. Galen an Berning, 26. Mai 1941; in dieser Zschr. 194 (1976) 220–223.
[38] Vgl. Hirtenwort des deutschen Episkopats, 26. Juni 1941. Druck: W. Corsten, Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland (Köln 1949), Nr. 209.
[39] Druck der Predigten vom 13. Juli, 20. Juli und 3. August 1941 bei H. Portmann, Der Bischof von Münster. Das Echo eines Kampfes für Gottesrecht und Menschenrecht (Münster 1946) 123–155. – Zum Widerhall der Galen-Predigten berichtete der Nuntius (Orsenigo an Maglione, 10. September 1941. Druck: ADSS V, 194): „Die bekannten Predigten Sr. Exzellenz von Galen, des Bischofs von Münster, sind überall verbreitet. Sie wurden gelesen im Behördenapparat, in den diplomatischen Vertretungen, in Kreisen der Offiziere und Soldaten an der Front; sie sind der Geschäftswelt ebenso bekannt wie dem einfachen Volk; von Katholiken wie Potestanten werden sie mit Genugtuung aufgenommen; sie werden im Warthegau verbreitet und in Holland."
[40] In der Predigt, die Bischof Machens am 17. August 1941 im Dom zu Hildesheim gehalten hatte (EA

München. Nachlaß Faulhaber), hieß es zu den Euthanasie-Morden: „Noch ein Letztes drückt schwer auf unser aller Seelen, die Tötung der Geisteskranken. Ist einer unter euch, der das Schreckliche der Sache nicht begreift? . . . Jeder, auch der Irre, ist Person, unantastbare Person wegen der unsterblichen Seele, die auch in seinem kranken Körper wohnt. Die Tötung ist aber der tiefste Eingriff in das Persönlichkeitsrecht. Doch mehr. Gott der Schöpfer allein ist Herr über Leben und Tod. Niemand darf einen unschuldigen Menschen töten außer im gerechten Krieg oder in unabwendbarer Notwehr. Jede andere Tötung ist ein Eingriff in Gottes Oberhoheit, in seine Majestätsrechte. Und trotz allem erfolgt die Tötung der Geisteskranken in weitestem Ausmaße . . . Ich aber muß als Bischof für die ärmsten meiner Diözesanen feierliche Verwahrung einlegen. Ich lege sie zugleich für ihre Angehörigen ein, die nicht zu reden wagen. Ich erhebe feierlichen Protest im Namen des deutschen Rechtes, das solche Tötung bei Todesstrafe verbietet. Ich erhebe flammenden Einspruch im Namen Gottes, dessen Recht verletzt wird. Ich rufe bittend und beschwörend: „Ach höret auf, laßt ab von den Ärmsten; denn Gott ist ihr Rächer."

[41] Vgl. Predigten Bornewassers am 31. August und 14. September 1941 im Dom zu Trier. Druck: Fels im Sturm. Predigten und Hirtenworte des Erzbischofs Franz Rudolf Bornewasser, hrsg. v. A. Heintz (Trier 1969) 432–444.

[42] Das Hervortreten Galens induzierte außerdem eine neue Folge interner Vorstellungen; vgl. im einzelnen Weihbischof Baumann (Paderborn) an Landeshauptmann Kolbow, 12. August 1941 (Druck: H. Portmann, Dokumente um den Bischof von Münster, Münster 1948, 249 f.); Bischof Hilfrich an Staatssekretär Schlegelberger, 13. August 1941 (Druck: J. Neuhäusler II, 363 f.); Berning im Namen der westdeutschen Bischöfe an Frick, 28. August 1941 (Druck: J. Neuhäusler II, 369 f.); Dompropst Lichtenberg an Conti, 28. August 1941 (Druck: H. G. Mann, Prozeß Bernhard Lichtenberg. Ein Leben in Dokumenten, Berlin 1977, 34 f.). – Zum Ausbleiben eines öffentlichen Protests von evangelischer Seite auf der Ebene der Kirchenleitungen vgl. die Feststellungen von W. Niemöller bei H. C. v. Hase 28. – Einen gewissen Ausgleich schaffte die weite Verbreitung von Wurms Eingabe an den Reichsinnenminister (vgl. Anm. 11), die ähnlich wie die Galen-Predigten vom Sommer 1941 in zahllosen Nachschriften zirkulierte. Zu denen, die dem Vorstoß Wurms Anerkennung zollten, gehörte auch Pius der XII., der „das mutige Schreiben aus Württemberg" von Bischof Preysing erhalten hatte (vgl. Anm. 30).

[43] Auch nach diesem Einschnitt forderte die sogenannte „wilde Euthanasie", die sich vornehmlich der Methode des Verhungernlassens der Todeskandidaten bediente, noch Tausende von Opfern; vgl. dazu L. Gruchmann 278; K. Nowak 85 f.

[44] Unter dem Beauftragten des Gesamtepiskopats Bischof Dietz von Fulda zählten zu der Gruppe Laurentius Siemer OP (1888–1956), 1932–1946 Provinzial der deutschen Dominikanerprovinz; Odilo Braun OP (geb. 1899), 1940 Generalsekretär der Superioren-Vereinigung; Augustin Rösch SJ (1893–1961), 1935–1944 Provinzial der oberdeutschen Ordensprovinz, 1948 Landescaritasdirektor für Bayern; Lothar König SJ (1906–1946) sowie als Vertreter des Laienelements Georg Angermaier (1913–1945), 1940 Justitiar der Diözesen Bamberg und Würzburg. – Zu den Aktivitäten des Ausschusses für Ordensangelegenheiten vgl. Faulhaberakten II, Register.

[45] Zu Einzelheiten vgl. in dieser Zschr. 178 (1966) 250–256.

[46] Vgl. Entwurf eines gemeinsamen Hirtenworts, 15. November 1941. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 845a.

[47] Die diesbezüglichen Eingaben Bertrams datieren vom 22. Juli 1938, 4. Dezember 1940, 3. Juni 1942 und 17. November 1943. – In einem lateinisch abgefaßten Bericht, der sich zum Teil mit dem Schicksal der ins Konzentrationslager verschleppten deutschen und polnischen Geistlichen beschäftigt, erläuterte der Breslauer Kardinal (Bertram an Maglione, 7. Dezember 1942. Druck: ADSS III, 2, Nr. 447, hier S. 692) dem Kardinalstaatssekretär die Schwierigkeiten, über die Zustände in den Konzentrationslagern zuverlässige Angaben zu ermitteln: „Über die Konzentrationslager konnten wir bisher nur wenig in Erfahrung bringen, weil uns über die Gründe für die Einlieferung der einzelnen Häftlinge, über die Art und Weise ihrer Behandlung, ihr Los, ihr gesundheitliches Befinden und ihre Bedürfnisse kaum etwas bekannt wird. Die Häftlinge werden unter Androhung härtester Strafen zu strengstem Stillschweigen über alles verpflichtet, was im Lager geschieht; sie wagen es daher nicht, etwas zu erzählen. Alle Bischöfe sind von innigstem Mitgefühl und tiefstem Erbarmen gegen die Häftlinge erfüllt, zumal wir davon überzeugt sind, daß der größte Teil der Häftlinge unschuldig leidet. Von meinen Diözesangeistlichen haben mehrere dort den Tod gefunden, die ich besonders schätzte und verehrte wegen ihrer allseits bekannten untadeligen Tüchtigkeit und Lebensführung."

*Victor Conzemius*

# Charlotte Lady Blennerhassett – eine bayerische Kosmopolitin

Es war ein glücklicher Zufall, der im Mai 1865 zur Begegnung der Komtesse Charlotte Leyden mit Stiftspropst Ignaz v. Döllinger führte. Als die junge Dame ihm in einer befreundeten Münchner Familie vorgestellt wurde, erinnerte Döllinger sich, daß er ihren Namen auf einem Leihschein der Bayerischen Staatsbibliothek gelesen hatte, deren Oberbibliothekar er war. Sie hatte ein Buch von Frédéric Ozanam ausgeliehen, jenes Lehrers der Sorbonne, der der wissenschaftlichen Beschäftigung mit italienischer Literatur in Frankreich Bahn brach: Les poètes franciscains en Italie au XIIIe siècle. Daß eine Dame der Gesellschaft sich für das Trecento interessierte, reize Döllingers Neugier. Er lud sie ein, ihn zu besuchen und von seiner Privatbibliothek Gebrauch zu machen. Charlotte nahm dieses Angebot an. Bald kam es zu gegenseitigen Visiten, in Döllingers Haus in der Frühlingstraße Nr. 11, der heutigen Von-der-Tann-Straße, oder in der Stadtwohnung der Leydens in der Brienner Straße. Ein lebhafter Briefwechsel entspann sich zwischen dem 65jährigen Prälaten und der 22jährigen Komtesse. Die Beziehung überdauerte alle Wechselfälle und Erschütterungen des Lebens und fand erst mit Döllingers Tod im Jahr 1890 ein Ende[1].

## Herkunft und Ausbildung

Charlotte Julie von Leyden, die spätere Lady Blennerhassett, wurde am 19. Februar 1843 in München als Tochter des königlich-bayerischen Kämmerers Karl Joseph August Graf von Leyden (1806–1876) und seiner Gattin Franziska Edle v. Weling (1817–1898) geboren. Der Grafenstand der Leydens, die aus den Niederlanden nach Bayern gekommen waren, war jüngeren Datums; 1790 erhob Kurfürst Karl Theodor v. Pfalz-Bayern den Urgroßvater von Charlotte in den Grafenstand. Die Mutter stammte aus der jüdischen Hofbankiersfamilie Seligmann. Sie war eine Nichte des Bankiers Aaron Elias Seligmann, der 1814 als Freiherr v. Eichthal das Freiherrenpatent erhielt.

Trotz reicher Verwandter war Geld bei den Leydens immer knapp. Es genügte gerade, um sich standesgemäß über Wasser zu halten, aber keineswegs, um Charlotte in den Rang einer begehrten Erbin aufsteigen zu lassen. An den gedrückten wirtschaftlichen Verhältnissen werden sich mehrere Eheprojekte zerschlagen; auch nach ihrer Heirat bleiben ihr wirtschaftliche Sorgen nicht erspart.

Erziehung und Ausbildung der jungen Komtesse vollzogen sich nach standesüblichem Ritual. Privatlehrer gaben ihr Unterricht in den Elementarfächern, dazu in Zeichnen und Musik. Dann wurde die Elfjährige zu den Sacré-Cœur-Schwestern ins Kloster Blumental bei Vaals in Holland geschickt. Ihre Lehrerinnen – meist Französinnen und Italienerinnen – legten den Grundstock für ihre Sprachkenntnisse, die sie, einer inneren Neigung folgend, im Selbststudium vertiefte. Sie erwarb sich gute Kenntnisse in Englisch und Französisch; auch Italienisch und Spanisch sowie die Elemente des Lateinischen wurden ihr vertraut.

Nach dreijährigem Aufenthalt kehrte Charlotte nach Bayern zurück. Für die Eltern war die Ausbildung der Tochter abgeschlossen. Ihr Status war der einer Heiratskandidatin: Sie hatte zu warten, bis ein Mann von Stand um ihre Hand anhielt. Diese Wartezeit war genau geregelt. Der Sommer wurde auf dem väterlichen Schloß Maxlrain bei Aibling zugebracht; im Winter durfte Charlotte sich unter den wachsamen Augen der Mutter in die Zerstreuungen der Münchner Saison stürzen. Den Höhepunkt dieser Anstrengungen bildeten die Faschingsbälle; vornehmster Inhalt des Gesellschaftstratsches waren die Exzentrizitäten des jungen Königs Ludwig II., insbesondere seine Extravaganzen zugunsten von Richard Wagner.

Von Verehrern war die junge Komtesse nicht gerade umschwärmt. Ihre fraulichen Reize waren nicht so offenkundig wie die der Mutter, deren Bild König Ludwig I. seinerzeit in der von Stieler gemalten Nymphenburger Schönheitengalerie ausstellen wollte. Man hat Charlotte später mit ihrer Tochter Carola verwechselt, die Lenbach als Achtzehnjährige in der Pose der Saskia gemalt hat, ein Porträt, das nicht nur den Schweizer Ernst Korrodi als Sechzehnjährigen Feuer fangen ließ. Charlotte war eine passable, schlanke Erscheinung mit dunkelbraunem Haar und lebhaftem Temperament. Die Freundin Marie von Bunsen hat noch die Sechzigjährige ein Quecksilberwesen genannt. Ihr eigentlicher Charme trat erst in der Konversation zutage.

Hier lag auch das Einzigartige und gewissermaßen das Verhängnisvolle ihrer Begabung. Wer mit ihr ins Gespräch kam, merkte bald, daß sie nicht mit den Banalitäten des sogenannten guten Tons abzufüttern war. Sie wollte diskutieren, analysieren, Wissen aufnehmen und ihre Meinung begründen. Das hat manche Männer, die sich ihrer intellektuellen Art nicht gewachsen fühlten, offenbar verschreckt. Die Mutter machte ihr deswegen ernste Vorstellungen. Sie solle doch wie ihre Altersgenossinnen von Stande keine riskanten Einzelgängerpfade gehen. Nach heftigen Auseinandersetzungen einigte man sich darauf, daß Charlotte höchstens drei Stunden am Tag auf das Studium verwenden dürfe. Die übrige Zeit habe sie sich wie eine normale Gutsbesitzerstochter zu benehmen.

## Der Mentor

Der Vater, Graf Leyden, war ein gutmütiger Mann, fröhlicher Geselligkeit zugetan und ohne politischen Einfluß, glücklos in wirtschaftlichen Belangen. Die Mutter war das dominierende Element der Familie; ihre herrscherliche Art legte sie auch im hohen Alter nicht ab. Trotz Charlottes Zuneigung zu ihrem Vater konnte Döllinger hier leicht in die Vaterrolle hineinschlüpfen und die intellektuellen Neigungen seiner Adoptivtochter in geeignete Bahnen lenken.

Bei der Komtesse traf so vieles zusammen, das seine Zuneigung fest verankerte: eine gute Kenntnis der wichtigsten europäischen Sprachen und ihrer Literatur, wache Anteilnahme an den Ereignissen des Tages, das Bestreben, die Gegenwart aus den Wurzeln der Vergangenheit zu verstehen, und ein überdurchschnittliches Urteilsvermögen. Überdies besaß Charlotte einen lebendigen religiösen Sinn. Formelhafte Frömmigkeit genügte ihr nicht; sie wollte ihren Kinderglauben begründen und ihre Anhänglichkeit an die Kirche kritisch rechtfertigen.

Wenn nicht Abaelard und Héloise, so doch Franz von Sales und Jeanne Frémiot de Chantal? Weder noch! Döllingers Rolle war nicht die eines Seelenführers, eines „directeur de conscience". Obwohl er seinen Schützling keineswegs ratlos auf der Suche nach einer vertieften Gottesbeziehung ließ, stand er ihr in einem umfassenderen Sinn auf dem Weg der Selbstverwirklichung bei. Er sah Charlotte sehr früh als künftige Schriftstellerin. Und zwar nicht als Verfasserin von Romanen, sondern als Biographin und Historikerin nach englischen Vorbildern. Gewiß mögen Projektionen aus der eigenen Interessensphäre seine Beraterrolle mitbestimmt haben. Doch ihre Neigung zur Geschichte brauchte er nicht zu bestärken. Die ging in der Anlage bereits auf den Leseeifer der Elfjährigen zurück. Döllinger hat aber dafür gesorgt, daß diese Ansätze nicht im Dilettantischen untergingen oder sich in quantitativer Rezeption erschöpften.

Döllingers Einfluß auf ihre Lektüre läßt sich ziemlich genau bestimmen. Sein Blick ist stärker auf die Neuerscheinungen in englischer, französischer und italienischer Sprache gerichtet als auf die deutsche Produktion. Gezielt wird Charlotte auf die Lektüre der von Döllinger gelesenen Zeitschriften hingelenkt: die von Acton herausgegebene „Home and Foreign Review" und ihre Nachfolgerin „The Chronicle", den „Spectator", den „Correspondant", das Organ der liberalen Katholiken Frankreichs, und die „Revue des deux mondes"; bisweilen werden auch die liberalkatholische italienische Zeitung „Opinione" und der „Christian Remembrancer", die Zeitschrift der hochkirchlichen Richtung in England, erwähnt.

Seine Aufgabe als geistiger Mentor nahm Döllinger mit einer Zurückhaltung und Diskretion wahr, die bei einem ans Dozieren gewöhnten Mann erstaunt. „Er tat es mit unermüdlicher Hingabe und Geduld, mit einer fast ängstlichen Wahrung der individuellen Anlagen", sagt Charlotte in später Rückschau[2]

Döllingers Zurückhaltung zeigt sich wohl am stärksten in seiner Stellungnahme in kirchlich-religiösen Fragen. Beider Gottesglaube war unangefochten. Ihre Auseinandersetzung konzentrierte sich im wesentlichen auf die Frage, wie die Kirche sich in der veränderten und veränderungsschwangeren Zeit zu verhalten habe. Döllinger besaß hier einen unaufholbaren Vorsprung; seine kirchlichen Auffassungen, die immer entschiedener auf das Durchsetzungsvermögen der evangelischen Wahrheit und auf eine Allianz mit offenbarungsgläubigen Protestanten hintendierten, wurden schweren Anfechtungen ausgesetzt. Charlotte mußte sich erst ihren Weg zum selbständigen Urteil in kirchlichen Fragen erkämpfen. Denn zu Hause waren theologische Diskussionen streng verpönt; die Mutter, die aus einer vom Judentum zum Katholizismus konvertierten Familie hervorgegangen war, war jeglicher Kirchenpolitik abhold. Da die Briefe Döllingers zu Hause mitgelesen wurden, mußte Charlotte ihn manchmal bitten, kontroverse theologische oder kirchenpolitische Fragen auf einem gesonderten Blatt zu behandeln.

Im Urteil gegenüber Rom ist Charlotte viel zurückhaltender als Döllinger. Gewiß wird sie sich dem Gewicht seiner Freundschaft, seiner Erfahrung und seines Wissens nicht entziehen können. Doch ist sie unabhängig genug, um bei gleicher Grundanschauung kritisches Gegenüber zu bleiben. Keineswegs plappert sie Döllingers herbe Urteile in unkritischer Verehrung nach. Andererseits ist es ihm hoch anzurechnen, daß er die jüngere Freundin nicht in ihrer freien Meinung vergewaltigt und sie als blinde Parteigängerin mit fortreißt: Bei aller entschiedener Meinungsäußerung läßt er sie in ihrem innersten Wesen frei.

Es waren vor allem die Heiligsprechung des spanischen Inquisitors Pedro de Arbues im Jahr 1868 und die Verurteilung der österreichischen Schul- und Ehegesetzgebung durch Pius IX. am 23. Juni 1868, die Döllinger aufs höchste erregten. Am 28. Juni 1868 schrieb er ihr: „Krieg auf Leben und Tod – nicht bloß gegen Österreich, Volk, Regierung – sondern gegen die ganze moderne Zivilisation, gegen Pressefreiheit, Gewissensfreiheit, rechtliche Gleichstellung der Konfessionen etc. etc. et c'est sous ces auspices que le Concile doit s'assembler, ce sont ces principes que les évêques du monde catholique doivent ratifier."

Entscheidend für die Reifung von Charlottes religiös-kirchlichem Urteil war ihre Begegnung mit liberalen Katholiken Belgiens und Frankreichs. Das hing mit einer in die Brüche gegangenen Verlobung zusammen. Graf Erasmus Deroy, wie der Vater Leyden geborenes Mitglied der Kammer der bayerischen Reichsräte, hatte tatsächlich und mit Erfolg um ihre Hand angehalten. Es war auf beiden Seiten kein Ausbruch der Leidenschaft, sondern viel eher eine auf milder Zuneigung und noch stärker auf exaktem Kalkül beruhende Verbindung. Die geplante Vernunftehe scheiterte an ihren eigenen Voraussetzungen. Nachdem man hin- und hergerechnet, die Apanagen addiert und Ausgaben gestrichen hatte, alles unter dem Gesichtspunkt eiserner Sparsamkeit, kam Deroy unter Tränen

zur Schlußfolgerung, daß er unter diesen Voraussetzungen nicht, wie es einem Mann von Stande gebühre, leben und sich in München zeigen könne.

Charlotte wußte nun, woran sie war. Sie fiel nicht gerade aus allen Himmeln. Ihr planender Kopf war stärker bei dieser Verbindung gewesen als ihr Herz. Sie war fest entschlossen, keinen Verrat an sich selbst zu begehen. In ihrer Niedergeschlagenheit mischte sich Resignation mit trotzigem Durchhaltewillen. Sie sah sich schon als gesetzte, gutmütige alte Jungfer. Dem Klatsch der Münchner Gesellschaft, die mit dem Finger auf sie zeigen würde, wollte sie entgehen. Da kam eine Einladung der Freundin Eleonore Salm-Salm, die den reichen und verschwenderischen Herzog von Osuna, einen x-fachen spanischen Granden, geheiratet hatte, sehr gelegen. Sie begleitete die Freundin zur Kur, verbrachte den Winter 1868/69 auf Schloß Beauraing in Belgien und hielt sich zu Beginn des Jahrs 1869 in Paris und Orléans auf.

## Die liberalen Katholiken

In Paris begegnete sie endlich den Männern und Frauen, die sie bisher nur aus Zeitschriften und vom Hörensagen kannte, vor allem Dupanloup, dem Bischof von Orléans, zu dessen weitgespanntem Interessenbereich auch die Frage der Frauenbildung gehörte. Mit Dupanloup war sie ohne Wissen der Eltern bereits in briefliche Verbindung getreten. Sie hatte ihm ihre Not, durch das Unverständnis der Umgebung an Studium und Bildung gehindert zu werden, so erschütternd dargelegt, daß der Bischof ihren Brief später in einer Broschüre über Frauenbildung veröffentlichte. Die Beziehungen zu Dupanloup, der auch als Seelenführer von Damen der Gesellschaft berühmt war, gestalteten sich in der Konzilszeit sehr intensiv.

Charlotte ging es darum, einen selbständigen Standpunkt in der eifrig debattierten Kirchenfrage zu gewinnen. Das Konzil stand vor der Tür. Sie lernte bedeutende Persönlichkeiten kennen: Auguste Cochin, den späteren Präfekten von Paris, den Apologeten Alphonse Gratry, Mitglied der Académie Française, und den ruhelosen Prediger von Notre-Dame, den Karmelitermönch Hyacinthe Loyson. Montalembert, dem Veteranen der liberalen Katholiken, zollte sie höchste Verehrung. Vor allem aber begegnete sie hier Frauen, die sich im Gefolge ihrer Männer oder selbständig den liberalen Katholiken angeschlossen hatten: Arthémie de Klinglin, Gattin des Grafen de Menthon, die Charlotte zu sich nach Menthon in Savoyen einlud, Netty du Boys, Sekretärin ihres Vaters, eines Rechtshistorikers, Marie Rio, die Tochter des Kunsthistorikers, und Mrs. Craven, geborene Pauline de la Feronnays. Letztere war 1866 als Biographin ihrer früh verstorbenen Schwester Alexandrine mit dem Roman „Le récit d'une sœur" zu unerwartetem literarischen Ruhm gelangt. Am engsten jedoch gestaltete sich

ihre Verbindung zur kinderlosen, um gut zwanzig Jahre älteren Marquise de Forbin d'Oppède. Beide verband das Interesse an gelehrter historischer Forschung; ebenso unkonventionell wie die wissenschaftlichen Neigungen dieser Dame war ihr kirchliches Urteil.

Eine solche Erfahrung konnte nicht in Bayern gemacht werden. Fromme Leute wagten es hier nicht, kirchenamtliche Äußerungen gleich welcher Art in Frage zu stellen. Auf der anderen Seite standen jene, die offen einen kirchen- und offenbarungsskeptischen Standpunkt einnahmen. Kirchlichkeit, die kritischen Sinn mit gläubiger Hingabe zu verbinden verstand, gab es in Deutschland nur vereinzelt. Eine liberalkatholische Bewegung im eigentlichen Sinn läßt sich hier nicht nachweisen. Der liberale Katholizismus – im Gegensatz zum liberalen Protestantismus hat er keine das Dogma auflösende Tendenz – war ursprünglich auf das Verhältnis von Kirche und Staat, von Kirche und Gesellschaft fixiert.

Charlottes erste literarische Fingerübung galt den liberalen Katholiken Frankreichs. Die Sache des liberalen Katholizismus wird von ihr als Wegsuche zwischen den Anforderungen des Glaubens und denjenigen der Zeit umschrieben. Diese ihre Zeit und Welt können nicht nur Trugbild der finsteren Mächte sein. „Denn auch in ihr, wenn auch oft ihr selbst nicht bewußt, lebt ein Geist, der dem Boden des Evangeliums entsprossen ist . . . Wo immer das Bild Christi sich einmal, und sei es auch nur flüchtig, abgespiegelt hat, da läßt es eine Spur seiner ewigen Schönheit zurück."

Es war ein kleines Wunder, daß Edmund Jörg diesen leicht schwärmerischen und anonym zugesandten Aufsatz der Komtesse Leyden 1869 in die „Historisch-Politischen Blätter" aufnahm[3]. Wenige Wochen später wäre das nicht mehr der Fall gewesen. Denn das bevorstehende Konzil bewirkte eine solche Polarisierung unter Katholiken, daß die einzelnen Gruppen nicht mehr aufeinander hörten, sondern nur noch den eigenen Parteistandpunkt verkündeten. Döllinger versuchte mit Unterstützung der Presse und des Staats, eine Abwehrfront gegen bedrohliche römische Ansprüche aufzubauen. Nach München kamen Besucher, die die gleichen Befürchtungen hegten, so Bischof Maret, der das gewichtigste Werk der französischen Konzilsopposition gegen die Mehrung päpstlicher Ansprüche schrieb; im August 1869 traf Döllinger Acton und Dupanloup auf Schloß Herrnsheim bei Worms.

Die 26jährige Komtesse ließ sich mit Begeisterung in diese Agitation einspannen. Sie fungierte als Übersetzerin, als Dolmetscherin und Vermittlerin. Eine Einladung der Gräfin de Menthon, den Konzilswinter in Rom zu verbringen, befreite sie von der Sorge, wie sie als Gehilfin des Stiftspropstes den Vorwürfen der Mutter, die sie schon ganz vom Glauben abgefallen ansah, begegnen könne.

## Konzil als Schicksal

Ende Dezember traf Charlotte in Rom ein. Ihre Stellung war eindeutig: Sie gehörte zu den Sympathisanten der Bischöfe antiinfallibilistischer Richtung. In den Salons, vor allem des Bischofs Dupanloup, der Mrs. Craven und der Marchesa Spinola, begegnete sie der römischen Gesellschaft, den Diplomaten und Bischöfen, aber auch Schlachtenbummlern des Konzils, die, wie sie selber, das ungewöhnliche kirchliche Ereignis nach Rom hingezogen hatte. Louis Veuillot, der journalistische Wortführer der ultramontanen propäpstlichen Richtung, hat diese Damen der Gesellschaft als Matriarchen des Konzils verspottet; ein Bischof bezeichnete sie weniger vornehm als Klatschweiber. Vielleicht wirkte hier Verärgerung mit, daß die geistig regsamsten Frauen die Konzilsopposition unterstützten.

Dieser Spott ließ sie gleichgültig. Der römische Winter war ein zu großartiges Erlebnis, um über solche Sticheleien zu stolpern. Nicht nur kam ihr Bildungseifer in der Ewigen Stadt auf seine Rechnung; sie begegnete Menschen, die für sie eine schicksalshafte Bedeutung erlangten. Hier konspiriert sie mit Lord Acton, der Seele der Konzilsopposition – eine lebenslängliche Freundschaft entstand daraus –, hier trifft sie bei einer Besichtigung der Katakomben den gelehrten Kunst- und Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus, mit dem sie, vor allem in den achtziger Jahren, eine ausgiebige Korrespondenz führen wird. Vor allem aber lernt sie in Rom den dreißigjährigen irischen Parlamentarier Rowland Blennerhasset kennen, den sie noch während des Konzils heiratet. Sir Rowland war ein Freund Actons, der die beiden miteinander bekannt machte. Er war Döllinger kein Unbekannter, da er ihn während eines Bildungsaufenthalts in München kennengelernt hatte.

Sir Rowland war einer der wenigen katholischen Iren, die mit den liberalen Katholiken kontinentaler Prägung sympathisierten. Die Blennerhassetts waren Landlords, die aus der englischen Grafschaft Carlisle stammten und auf Geheiß der Königin Elisabeth sich in Churchtown, County Kerry, niedergelassen hatten. Sie gehörten nicht zu den Großgrundbesitzern, die ihre Güter durch Verwalter bewirtschaften ließen und als „absentees" die Pachtgelder in England oder auf dem Kontinent verpraßten. Der Vater Sir Rowlands hatte in der großen irischen Hungersnot bei seinen Gutsleuten ausgeharrt und war als Opfer der Epidemien, die das Land heimsuchten, 1849 dahingerafft worden. Beide Eltern waren katholisch, wahrscheinlich zum Katholizismus konvertiert. Sir Rowland hatte eine kontinentale Ausbildung genossen – er hatte in Löwen in Staatswissenschaften promoviert – und war 25jährig als Vertreter für Galway auf der Seite der Whigs ins englische Parlament eingezogen.

Diese gesellschaftlichen und gesinnungsmäßigen Voraussetzungen wurden von dem ohnehin abenteuerlichen und selbständigen Sinn Charlottes begierig aufge-

sogen. Sie hatte, nachdem seine Neigung feststand, keinen Grund, die Verbindung mit Rowland nicht mit Eifer zu betreiben. Bereits sechs Wochen nach der ersten Begegnung wurden Heiratspläne geschmiedet. Döllinger unternahm es, die Zustimmung der Eltern Leyden zu gewinnen. Er war es auch, der das Paar am 9. Juni 1870 in St. Bonifaz in München vor einer recht bunten, kosmopolitischen Gesellschaft traute.

Die Hochzeitsreise ging nach Venedig und Wien. Dann mußte Rowland wegen der irischen „landbill" nach London zurück ins Parlament. Seine junge Frau blieb in München bei den Eltern, zumal die Wohnverhältnisse in London noch nicht geregelt waren. Es zeichneten so sich bereits sehr früh Schwierigkeiten ab, die den jungen Eheleuten eine Pendlerexistenz zwischen London und München auferlegten. An und für sich fiel ein vornehmes Nomadendasein gar nicht aus dem gesellschaftlichen Rahmen der Zeit, wenn nicht wirtschaftliche Sorgen den Blennerhassetts ein solches Hin und Her aufgenötigt hätten.

Vorerst jedoch warfen kriegerische und kirchenpolitische Entwicklungen ihre Schatten voraus: der deutsch-französische Krieg und die Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit am 18. Juli 1870. Ein Tagebuch, das Charlotte an ihrem Hochzeitstag begann, gibt Zeugnis davon, mit welcher Spannung sie diese Zeit erlebte. Die kirchliche Frage stand für sie im Vordergrund. Sie hat den Gewissensentscheid Döllingers, der nach längerem inneren Ringen Erzbischof Scherr von München wissen ließ, daß er den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils die Zustimmung verweigere, mit höchster Anteilnahme verfolgt. Am 17. April 1871 wurde Döllinger feierlich exkommuniziert. Am 3. April, gerade nachdem seine ablehnende Antwort an den Erzbischof durch Abdruck in der „Allgemeinen Zeitung" bekanntgeworden war, schrieb sie ihm: „Es schmerzt mich tief, daß Ihnen dieses Zeugnis nicht erspart wurde, durch die Schwäche derer, welche kraft ihres Amtes berufen gewesen wären, es vor allem und unter viel günstigeren Zuständen abzulegen. Aber ich vertraue auf den Beistand Jesu Christi, der Sie und uns in unserer großen Betrübnis nicht verlassen wird und ein gerechter Richter ist. Vor seinem Tribunale wird die Anklage wenigstens nicht gehört werden, daß es eitler Hochmut ist, der Sie bewog, so aufzutreten, wie Sie es getan."

Charlotte ist Döllinger weder in die kirchliche Isolierung noch in eine Gesinnung radikaler kirchlicher Skepsis gefolgt. Warum? Sie war Laie und kirchlichen Sanktionen – das seien Zückerchen, die die Kurie für Priester reserviere, meinte Döllinger einmal – weniger ausgesetzt als kirchliche Amtsträger. Der Einfluß Actons, mit dem sie eine wachsende Enttäuschung über die Münchner Protestbewegung verband, die sich 1871 um Döllinger sammelte, hat zu einer Klärung ihres Standpunkts geführt. Wichtiger jedoch als all diese Faktoren war die liberalkatholische Gesinnung, die sie bei ihren französischen Freunden kennengelernt hatte, und vor allem auch das persönliche Erleben des Konzils im römischen

Winter 1869/70. Der Umgang mit den Freunden Montalembert und dem Kreis um Dupanloup, dessen Verbindung von Institutionskritik und gläubiger kirchlicher Gesinnung sie wiederholt zum Staunen brachte, ließ sie unentwegt für die Kirche hoffen. Die habe nun einmal diesen Läuterungsprozeß mitzumachen. Andererseits ließen die römischen Erfahrungen sie erkennen, daß Döllinger seinen Einfluß auf die antiinfallibilistischen Bischöfe und das Ausmaß der gemeinsamen Bundesgenossenschaft überschätzte. Zuversichtlicher im Blick auf kirchliche Gegenkräfte, die die einseitigen Beschlüsse des Ersten Vatikanums korrigieren würden, illusionsloser gegenüber allen Formen organisierten Widerspruchs, ist sie nach 1871 einen eigenen Weg gegangen. Den Kulturkampf lehnte sie ebensosehr ab wie die Solidarisierung mit der katholischen Gegenwehr gegenüber den repressiven Maßnahmen des Staats. Bindungen an Vereine jeglicher Art und Klubs ist sie auch später nicht eingegangen; zu den Organisationsformen des katholischen „Gettos" hielt sie gemessene Distanz.

In den 70er Jahren starb die Generation der großen liberalen Katholiken Frankreichs allmählich aus; Charlotte Blennerhassett wird bis ins 20. Jahrhundert hinein einer der letzten Vertreter dieser Richtung sein, ohne sich einer neueren Schule anzuschließen. Freilich bedrückte sie die geistige Stagnation des seinem Ende zugehenden Pontifikats Pius' IX. Ihre große Sorge dieser Jahre ist das Wachsen des Unglaubens und der kirchlichen Indifferenz, vor allem in jenen Gesellschaftsschichten, mit denen sie Umgang hat. Ihr größter Schmerz – und das weist auf den Kern ihrer Glaubensüberzeugung hin – ist, daß die Männer der katholischen Kirche diesem Abfall mit kurzsichtiger Apologetik begegnen und so an der Apostasie der europäischen Intelligenz mitschuldig werden.

## Viktorianisches England

Die Übersiedlung nach London im Herbst 1871 – zuerst mietete man eine Wohnung, 1875 bezog man ein Haus – brachte neue Aufgaben und Pflichten. Vier Kinder stellten sich im Lauf der Jahre ein. Charlottes Gesichts- und Bekanntenkreis wurde ins Angelsächsisch-Imperiale geweitet. Bereits kannte sie einige Familien, die Actons, die Cravens – Marie Acton war Münchnerin wie sie, Mrs. Craven, die Gattin eines Enkels der Markgräfin von Bayreuth, hatte einen internationalen Bekanntenkreis; bald gewann sie zahlreiche neue Bekannte.

Die Irlandpolitik Gladstones, den Charlotte wegen seiner Nachgiebigkeit für den wachsenden Terrorismus auf der grünen Insel verantwortlich machte, traf die Blennerhassetts in ihren nicht sehr gesunden wirtschaftlichen Verhältnissen an empfindlichster Stelle. Sir Rowland wurde nach 1880 nicht mehr ins Parlament gewählt. Die Landagitation, die um diesen Zeitpunkt ihren Höhepunkt erreichte, reduzierte seine Einkünfte drastisch. Hundert Pächter seines Guts wei-

gerten sich, den seit einem halben Jahrhundert nicht erhöhten Zins zu zahlen. Mit seinem eigenen Gesetzesvorschlag von 1884, die irischen Pächter auf Staatskosten zu Grundbesitzern zu machen, drang er nicht durch. Erst 1903 wurde dieses Projekt – nach Lady Blennerhassetts Darstellung mit unwesentlichen Änderungen – in der sogenannten Wyndham-Akte Gesetz. Inzwischen aber waren die Blennerhassetts – sie gehörten nicht zu den Großgrundbesitzern, die dem Sturm trotzen konnten – ruiniert[4].

Die Sparmaßnahmen, denen man auch um der Kinder willen sich unterwerfen mußte, führten Ende Mai 1886 zur Rückkehr Charlottes nach München. Ihr Sohn Arthur besuchte Eton, ihr Mann blieb in London. Zu Irland, das sie 1878 zum ersten Mal auf kurze Zeit betreten hatte, hatte sie keine Beziehung gefunden; die sich häufenden Terroranschläge und Morde ließen den Gedanken an ein solche Übersiedlung erst recht nicht aufkommen. Mit München war sie eng verbunden geblieben: Längere Ferienaufenthalte bei der Mutter – der Vater war 1876 gestorben – und in den Bergen hatten die Verbindung zum bayerischen Freundes- und Bekanntenkreis lebendig erhalten.

Diese wirtschaftliche Misere drängte Charlotte in eine Richtung, der ohnehin ihre Neigung gehörte: die Schriftstellerei. Nach ihrem Aufsatz von 1869 über die liberalen Katholiken Frankreichs hatte sie jahrelang fast nichts mehr publiziert. Erst 1876 begann sie, von ihrem Mann ermuntert, sich wieder publizistisch zu betätigen. Die erste größere Arbeit war ein Artikel über Bischof Dupanloup († 1878) in der Nineteenth Century Review. Das Biographische diente ihr sozusagen bloß zum Vorwand, um die Entwicklung des liberalen Katholizismus in Frankreich von der ersten Stunde an zu beschreiben. Trotz persönlicher Distanzierung zu Dupanloup – „den Bischof von Orléans habe ich (bei meinem Besuch in Paris) vermieden. Wir beide haben uns nichts mehr zu sagen auf dieser Welt . . ." [5] – legte sie in diesem Aufsatz ein Bekenntnis zum liberalen Katholizismus ab, den sie gerade durch ihn kennengelernt hatte.

Der Aufsatz bildet einen Markstein in ihrem literarischen Schaffen. Einmal schließt er jene Epoche ab, die für ihren geistigen Werdegang entscheidend war. Verdankte sie Döllinger die wichtigsten Anregungen für ihre geistige Entwicklung, so war sie für ihre Weltanschauung den liberalen Katholiken Frankreichs verpflichtet. Den Glauben an die Unzerstörbarkeit dieser Ideen nimmt sie hinüber in eine Zeit, die mit dem neuen Pontifikat Leos XIII. Hoffnungen und Zuversicht weckte.

## Biographin der Madame de Staël

Jetzt reifen auch selbständige literarische Projekte. Im Sommer 1878 taucht zum ersten Mal das Projekt einer Biographie von Mme de Staël auf. Diesem Vor-

haben wandte sie ihre ganze Schaffenskraft zu. 1887 erschien der erste Band, 1889 der dritte. Ein monumentales Werk von insgesamt 1500 Seiten lag vor; es sollte bis in die jüngste Zeit die klassische Biographie der berühmten Gegnerin Napoleons werden. Im kosmopolitischen Schicksal der Genfer Bankierstochter, die in ihrem Buch „De l'Allemagne" dem von Napoleon erniedrigten Deutschland Gerechtigkeit widerfahren ließ, entdeckte sie verwandte Züge des eigenen Lebens und der eigenen Ideale. Den amourösen Eskapaden von Germaine de Staël stand sie allerdings fassungs- und verständnislos gegenüber. Es war ein Monumentalfresko der Zeit, das sie entwarf: Abenddämmerung der Monarchie, Französische Revolution, Kaiserreich, Weimarer Geistesrepublik und Beginn der Restauration; hinter dem üppigen historischen Rahmen traten das eigentlich Biographische und Literarhistorische allzu stark zurück. In seiner Anlage folgte das Werk den großangelegten englischen Biographien mit ihren breiten Auszügen aus Korrespondenzen und zeitgenössischen Memoiren. In der Darstellung der Französischen Revolution war sie Taines „Origines de la France contemporaine" verpflichtet. Seine Geschichtsphilosophie – Rasse, Milieu und Moment ermöglichen den Fortschritt der Kultur – war ebenfalls nicht spurlos an ihr vorübergegangen.

War es ein Kompliment, das man ihr machte – so Döllinger[6] –, jedermann würde vermuten, ihr Buch sei von einem Mann geschrieben, hätte sie es nicht mit vollem Namen veröffentlicht? Taine spendete ihr hohes Lob: Um ein solches Werk zu schreiben, müsse man wie Mme de Staël in der Geschichte und Literatur von vier europäischen Kulturen und Sprachen zu Hause sein. Lord Acton, der sie bei der Abfassung der Biographie beraten hatte, äußerte sich enthusiastisch. Jakob Bernays, der führende deutsche Literaturkritiker, bezeichnete das Buch Franz Xaver Kraus gegenüber, der eine ausführliche Besprechung für die „Deutsche Rundschau" schrieb, „als literarisches Denkmal höchst beachtenswert, als Werk einer Frau erstaunlich"[7].

Im Erscheinungsjahr des letzten Bandes lag auch bereits eine französische Übersetzung vor, im folgenden Jahr erschien die englische. 1898 verlieh die Universität München der Fünfundfünfzigjährigen den philosophischen Ehrendoktor für ihre „hervorragenden Verdienste um die Erforschung der deutschen, französischen, englischen und italienischen Literatur", wie es in der Laudatio hieß. Sie war die erste Frau, die mit einem Ehrendoktorat der Ludwig-Maximilian-Universität ausgezeichnet wurde.

Döllinger hat das Erscheinen dieses großen Werks noch miterlebt; seine Egeria war auf mannigfachen Umwegen dort angelangt, wo er sie hinführen wollte. Ihre Beziehungen hatten auch nach seiner Exkommunikation nicht die geringste Trübung erfahren. Wie Acton stand sie zu ihm, auch wenn diese Treue ihr im engsten Familienkreis und darüber hinaus Verdächtigungen und Mißverständnisse einbrachte.

Von geräuschvollen Versuchen, Döllinger zur Rückkehr in die katholische Kirche zu bewegen, hielt Charlotte sich fern. Als er am 10. Januar 1890 starb, weilte sie bei ihrem Mann in London. Jeannette Döllinger, die Nichte, schickte einen langen Bericht über die letzten Tage des Entschlafenen; die Freunde kondolierten ihr wie beim Heimgang eines Familienmitglieds[8]. Da Lord Acton sich viele Jahre mit der Absicht trug, die Biographie Döllingers zu schreiben, verzichtete sie darauf, mit ihm zu rivalisieren. Zu seinem 100. Geburtstag veröffentlichte sie lediglich einen kurzen Tribut[9].

## Mittlerin europäischer Kultur

Die Aufnahme der Biographie von Mme de Staël ermutigte Charlotte, sich noch eingehender der Schriftstellerei zuzuwenden. Julius Rodenberg, der ihre Fähigkeit zur Konzentration auch in den kleinsten Notizen bewunderte, gewann sie 1883 zur regelmäßigen Mitarbeit an der „Deutschen Rundschau". „Spectator", „Fortnightly Review" und „The Nineteenth Century" nahmen weiterhin ihre Aufsätze auf. Als Karl Muth 1903 das „Hochland" gründete, gehörte sie zu den Autoren der ersten Stunde. Ihren „Hochland"-Aufsatz über Félicité de Lamennais[10] bezeichnete Paul Bourget als die kürzeste und treffendste Charakteristik dieser großen Anregergestalt des französischen Katholizismus[11]. Lord Acton übertrug ihr zwei Kapitel in den letzten Bänden der von ihm konzipierten „Cambridge Modern History", dem ersten auf internationaler Gemeinschaftsarbeit beruhenden Werk der Geschichtsforschung.

Daneben erschienen biographische Studien über Talleyrand (1894), Gabriele d'Annunzio (1901), Marie Antoinette (1903), Chateaubriand (1903), John Henry Newman (1904), die Jungfrau von Orléans (1906), Maria Stuart (1907). Ihre wichtigsten literarhistorischen Aufsätze wurden gesammelt in den Bänden „Streiflichter" (1911) und „Literar-Historische Aufsätze" (1916).

Die frühe Disziplin im Umgang mit sich selber kam ihrer Arbeit in späteren Jahren zugute. Das Werk über Mme de Staël war zum guten Teil die Frucht angestrengter Nachtarbeit. Ihre Freunde bestätigen, daß sie ihren Aufgaben als Mutter den Vorrang vor ihrer literarischen Beschäftigung gab. Als literarisch arbeitende Frau und Mutter fühlte sie sich in einer illustren Gesellschaft, die von Mme de Sévigné und Mme de La Fayette über Mme de Staël, Mme Vigée-Lebrun, Bettina von Arnim zu Elisabeth Barret Browning reichte. Ein ungewöhnliches Gedächtnis unterstützte ihre Arbeitskraft. Ihre Aufnahmefähigkeit nahm offenbar im Alter eher zu; das ist aus der Anzahl ihrer Buchbesprechungen ersichtlich. Therese Boeselager berichtet, daß sie lange Stellen aus Büchern zitieren konnte, die ihr einmal vorgelesen worden waren. Manche ihrer Freunde haben sich gewundert, daß so wenig von ihrem temperamentvollen Naturell in ihre Bücher

eingegangen ist, die im Bemühen um historisches Detail und um Objektivität etwas steif, nahezu „männlich" wirken. Hierfür hat Freifrau v. Boeselager die Erklärung: „Der Geist von Port-Royal war ihr kongenial; ein leiser Hauch von Jansenismus machte sich fühlbar in der herben Selbstkritik, die sie an ihrer spiegelklaren, reinen Seele übte, die jedes Vergehen verzieh, aber manche sittliche Entgleisungen nicht einmal zu begreifen imstande war."

Die kluge Beobachtung trifft ein Wesenselement von Charlotte. Es als viktorianische Prüderie zu bezeichnen wäre ungenau. Man würde es dieser vielgereisten Kosmopolitin, die sowohl aus der Anschauung wie aus der Literatur so viele bewegte Schicksale kannte, nicht zutrauen: Im Grund haben für sie die strengen moralischen Wertvorstellungen ihrer Jugend trotz des gesellschaftlichen Wandels unvermindert Geltung behalten. Hierin entspricht sie vollkommen einem anderen „liberalen Katholiken", Lord Acton. Für Charlotte waren Freundschaften mit anderen Männern durchaus möglich, sogar erotisch gefärbte mit katholischen Klerikern wie Döllinger und Kraus; Abenteuer hat sie jedoch nicht gesucht. Das Verhältnis zu ihrem Mann blieb trotz der Rückkehr nach München im Jahr 1886 freundschaftlich. Die wirtschaftliche Krise, die zur Auflösung des Haushalts führte, war ihr vielleicht nicht so ungelegen gekommen, da sie ihr den Aufbau einer Schriftstellerexistenz in Deutschland ermöglichte.

In diesem Schicksal lag ein gewisses Scheitern. War es die Abkühlung der Beziehungen zum Gatten, die sie die Trennung relativ leicht ertragen ließ, oder hat ihr Unvermögen, in Irland heimisch zu werden, die Aussicht auf ein Zusammenleben verbaut? Sir Rowland, der bereits mit 46 Jahren am Ende seiner politischen Laufbahn war, übernahm 1890 den nicht gerade glanzvollen Posten eines Inspektors für technische und Spezialschulen, bis er 1897 Präsident des 1846 gegründeten Queen's College Cork wurde. Nach seinem Tod (22. März 1909) schrieb sie einer französischen Freundin: „Wenn Sie ihn gekannt hätten, hätten Sie ihn gern gehabt, denn er war ein anziehender Mann, intelligent und von vielseitigem Interesse bis zu seinem Ende . . . Das Leben hat uns, meinen lieben Mann und mich, so oft auseinandergerissen, daß ich durchaus verstehen kann, daß Freunde, die uns erst in unseren letzten Lebensjahren kennenlernten, meinten, wir seien uns weniger mit Herz und Sinnen zugetan als wir es in Wirklichkeit waren. Er wollte sein Leben leben; er hat es getan . . ." [12]

Konnte sie ihr eigenes Leben so leben, wie sie sich das vorgestellt hatte? Unter ungünstigen Verhältnissen erbrachte sie eine ungewöhnliche schriftstellerische Leistung; doch ihre familiären und ihre kirchlichen Hoffnungen gingen nicht alle in Erfüllung. Ihren Freunden hielt sie leidenschaftlich die Treue. Die theologisch-intellektuelle Verengung des Pontifikats Pius' X. durchlitt sie standhaft. Im katholischen Geistesleben, vor allem Deutschlands, war sie eine vereinzelte Erscheinung. Ihre Horizonte waren, wie Karl Muth schrieb, „für unsere politisch wie kirchlich-politisch eingeengte deutsche Gegenwart und jüngste Vergangenheit zu

groß, als daß die offene und ungeschminkte Art, mit der sie die Dinge beim rechten Namen nannte, überall richtig hätte verstanden werden können“ [13]. Die Gefolgschaft im katholischen Raum blieb ihr versagt; in einer Geschichtsschreibung, die nur den Institutions-, Verbands- und politischen Katholizismus gelten läßt, wird sie auch heute beharrlich totgeschwiegen.

Was ihr Leben zusammengehalten hat, war keine freireligiöse, sondern eine kirchlich gebundene Frömmigkeit, die schlichten Glauben mit intellektueller Redlichkeit in den vielfältigen Problemen des Lebens zu verbinden verstand. So lebte sie auf eine Hoffnung hin, an der sie kein Schicksalsschlag und kein apokalyptisches Wetterleuchten irremachen konnten.

Die letzten Lebensjahre in München – sie wohnte in der Prinzregentenstraße 4 – waren durch längere Aufenthalte bei den Freunden Cramer Klett in Hohenaschau unterbrochen. Der Kriegsausbruch 1914 schnitt jegliche Verbindung mit den Kindern ab. Der Sohn Arthur, britischer Kolonialbeamter, wurde 1915 in Indien ermordet, die Tochter Carola, die in zweiter Ehe den Marineoffizier Sir Henry Galway, Gouverneur in Australien, später Generalgouverneur von Neuseeland, geheiratet hatte, war in Australien, der Sohn Willie englischer Offizier. Sie selber mußte sich als britische Staatsbürgerin jeden Tag auf der Polizei melden; ihre Erwiderungen waren, wie es milde in einem Nachruf heißt, „vielleicht nicht immer gelassen“ [14].

Am 11. Februar 1917 ist sie in München gestorben. In ihrem Testament, das zwei Jahre zuvor auf dem amerikanischen Generalkonsulat hinterlegt worden war, hatte sie sich ein „möglichst einfaches Begräbnis, ohne Trauerrede, ohne Blumen, ohne Katafalk“ ausbedungen. Wo sie sterbe, solle ihre letzte Ruhestätte sein. Sie erbat sich lediglich drei stille Messen und daß man ihr die Pulsader der rechten Hand durchschneide, bevor man sie in den Sarg lege. Das Testament begann nach Anrufung des dreieinigen Gottes mit einem Bekenntnis zur „einen heiligen katholischen Kirche, deren Gnadenmittel mich im Leben begleitet und in seinen Prüfungen aufrechterhalten haben“. Es schloß, nach Aufzählung der letztwilligen Verfügungen, mit dem Wort des hl. Augustinus, das ein Lieblingswort ihrer Mutter war: „Für Dich, o Herr, hast Du uns erschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in Dir.“

In ihrem Leben bewahrheitete sich auf einer anderen Ebene, was Döllinger ihr 1871 gesagt hatte, als der kirchliche Bannstrahl ihn traf: „Ich bin die Faschine, die in den Graben geworfen wird, damit andere hinüberkommen.“ War es eine kleine Hoffnung auf eine bessere Zukunft, daß die ausführlichste Würdigung ihres Lebens und Werkes nicht in einer deutschen Zeitschrift, sondern im „Correspondant“ erschien, der sie mitten im Weltkrieg als „letzte Europäerin“ bezeichnete? Es war kein glückliches Leben, gewiß nicht, sondern eines, über das man die Worte setzen könnte, die Macaulay von Dante sagte: „Too proud and too sensitive to be happy.“

## ANMERKUNGEN

[1] Dieser Aufsatz bildet die gekürzte Fassung der Einleitung zum Briefwechsel Ignaz v. Döllingers mit Charlotte Lady Blennerhassett, der als Bd. 4 und 5 des Briefwechsels Döllingers in der von der Kommission für bayerische Landesgeschichte herausgegebenen Reihe erscheint. Ausführlichere Belege für die Frühzeit dieser Beziehungen enthält mein Aufsatz: Charlotte Lady Blennerhassett. Die Bildungsjahre einer liberalen Katholikin, in: Zschr. f. bayer. Landesgesch. 43 (1980). – Eine Biographie von Charlotte Blennerhassett liegt bisher nicht vor; die Mainzer Dissertation von E. Schuhmann, Charlotte Lady Blennerhassett als Historikerin und Essayistin (1955), enthält eine gute Bibliographie. Unter den Nachrufen steht an erster Stelle derjenige von A. Dumaine: Lady Blennerhassett – La Dernière Européenne, in: Le Correspondant (Paris) 1917, 430–453; weiterhin sind zu erwähnen: M. v. Bunsen, Erinnerungen an Lady Blennerhassett, in: Das Literarische Echo 19 (1917) 719–721; K. Muth, Charlotte Blennerhassett, in: Hochland (HL) 14, 1 (1916/17) 753 f. Ihre Briefe an Lord Acton wurden größtenteils veröffentlicht von J. N. Figgis u. R. V. Laurence in: Selections from the Correspondence of the First Lord Acton (London 1917), ihre Briefe an die Freundin Forbin d'Oppède von R. Aubert u. J. R. Palanque in: Rev. d'Hist. Eccl. 58 (1963) 82–135. Vgl. auch Th. Loome, Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism (Mainz 1979) 76 ff. Ihr Briefwechsel mit dem 1902 verstorbenen Freiburger Kirchenhistoriker F. X. Kraus wird von H. Schiel für den Druck vorbereitet.

[2] In Memoriam Ignaz v. Döllinger 28. 2. 1799 – 10. 1. 1890, in: Dt. Rundschau 1898/99, II, 381–385.

[3] Die liberalen Katholiken in Frankreich. Eine Reiseerinnerung, in: Hist. Pol. Bl. 63 (1869) 898–918.

[4] Ch. Blennerhassett, Viktorianisches England, in: Dt. Rundschau 1913/14, I, 426–448; II, 289–313; III, 191–215; IV, 206–222, 347–367.

[5] An Döllinger, 10. 7. 1878.

[6] L. v. Kobell, Erinnerungen an Ignaz Döllinger (München 1891) 26.

[7] Dt. Rundschau 58 (1889) 462–469; vgl. auch F. X. Kraus, Essays. Zweite Sammlung (Berlin 1901) 103–119.

[8] Vgl. V. Conzemius, Der Tod Ignaz von Döllingers in den Briefen der Freunde, in: Festschrift Hubert Schiel. Kurtrierisches Jahrbuch 8 (1968) 300–316.

[9] Vgl. Anm. 2.

[10] HL 1, 1 (1903) 722–735.

[11] M. Laros, in: HL 10, 1 (1912/13) 626.

[12] A. Dumaine, Lady Blennerhassett – La Dernière Européenne, a. a. O.

[13] K. Muth, Charlotte Blennerhassett, in: HL 14, 1 (1916/17) 753 f.

[14] Lady Blennerhassett über sich selbst, in: Das literarische Echo 19 (1917) 723 f.

*Dieter Emeis*

# Heilen in noch unheiler Welt

## Ein theologischer Beitrag zum Gespräch zwischen Psychiatrie und Seelsorge

Die folgenden Überlegungen wollen und können nicht mehr als ein sehr begrenzter Beitrag zum Gespräch zwischen Ärzten in der Psychiatrie und Seelsorgern sein. Sie sind in dem Sinn laienhaft, daß sie sich nicht auf eine spezielle Vertrautheit mit therapeutischer Theorie und Praxis berufen können. Gleichwohl sind sie angeregt durch Erfahrungen mit psychisch kranken Menschen, die mit ärztlicher Therapie zu tun haben und zugleich seelsorgliche Hilfe suchen. Im Zusammenhang dieser Erfahrungen werden immer wieder einige sehr grundsätzliche Fragen lebendig, die weniger ein wissenschaftliches Spezialistentum als eine Offenheit für das Ganze des menschlichen Lebens anfordern. Wenn einigen dieser Fragen hier nachgegangen wird, so suchen sie als Gesprächspartner den Arzt im Mediziner, also den Menschen im Fachmann, näherhin den um Heilung besorgten Menschen, der leidenden Menschen begegnet, und den Menschen, der den Lebensmöglichkeiten des Glaubens, die der Seelsorger bezeugen darf, nicht ohne Sympathie gegenübersteht. Im Hintergrund steht dabei die Überzeugung, daß ärztliches – nicht nur medizinisches – Handeln auch seelsorgliche Anteile hat, diese aber nur haben kann, wenn es zu einer menschlichen Begegnung kommt, in die der Arzt – wenn auch vielleicht eher andeutend als ausdrücklich – etwas von seiner eigenen Vertrautheit mit Angst und Hoffnung einbringt.

### Heilungserwartung und Leidensbereitschaft

In einem ersten Gedanken möchte ich ausgehen von einer Nachfrage an heute verbreitete Heilungserwartungen. Ich denke dabei an die psychisch Kranken, bei denen der therapeutische Erfolg nicht vor der Alternative „alles oder nichts" steht, sondern wo es sehr abgestufte Grade der therapeutischen Lebenshilfe gibt. Als Seelsorger stehe ich vor der Frage, wie ich diesen Menschen helfen kann, ihre Heilungserwartungen zu klären, und zwar gegen eine Umwelt, die nicht selten dem Kranken Heilungserwartungen aufdrängt, die ihn unter den Druck stellen, gesund – und zwar möglichst ganz gesund – werden zu müssen.

Vielleicht darf ich zur Verdeutlichung des Fragehintergrundes etwas grob zeichnen. Wir leben in einer Gesellschaft, in der Leid auf vielfältige Weise ver-

steckt und verdrängt wird. Viele ersparen sich eine realistische Einstellungsbildung zur Tatsache menschlichen Leids. Viele bekommen gar nicht die Chance, Menschen zu begegnen, an denen sie lernen könnten, wie man leiden und mitleiden kann. Die existenzielle Verlegenheit vor dem Leid zwingt zur Ablenkung vom Leid durch Betrieb oder Unterhaltung. Wo diese Ablenkung nicht mehr gelingt, müssen wir beobachten, wie Menschen zum Teil darum nicht lebensfähig sind, weil sie keine Leidensfähigkeit entwickeln konnten. Dies hat nicht zuletzt Konsequenzen für die Einstellung zu Gesundheit, Krankheit und Heilung. Gesundheit wird vielfach in eins gesetzt mit Leidfreiheit. Krankheit wird erfahren als Behinderung eines auf Leistung und Konsum ausgerichteten Lebens. Heilung wird erwartet als Beseitigung dieser Behinderung und als Abschaffung von Leid. Noch anders: Vom Kranken wird erwartet, daß er sich sein Leid abschaffen läßt, um wieder Gemeinschaft zu haben mit den „Normalen", um selbst nicht mehr gestört zu sein und die anderen nicht mehr zu stören. Natürlich gelten diese Feststellungen nicht allgemein. Es gibt zum Beispiel auch heute Ehen, in denen in Situationen der Krankheit eines Partners die Beziehung durch Leidens- und Mitleidensfähigkeit lebendig bleibt und sich sogar noch vertieft. Nicht selten aber kann sich der kranke Partner nur als Zumutung für den Gesunden sehen, und nicht selten wird dem Gesunden, weil ihm Leid fremd ist, der Kranke zum Fremden.

Auf dem skizzierten Hintergrund stellt sich die Frage, ob Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit im Gegensatz stehen zu der Bereitschaft, sich heilen zu lassen, und zu der Erwartung, geheilt zu werden, oder ob bei Kranken, die nicht vollständig geheilt werden können, Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit wichtige Voraussetzungen für Prozesse der Heilung sind. Wenn ich auf diese Frage eine Orientierung suche in der Tradition christlichen Glaubens, so finde ich folgende Hinweise:

1. Menschen können nicht reinlich in Gesunde und Kranke, Unbehinderte und Behinderte, Leidfreie und Leidende unterschieden werden. Kein Mensch ist ganz heil. Dies gilt gerade dann, wenn Menschsein auch als Mitmenschsein verstanden wird und dann das Kranksein, das Leid und die Behinderung des anderen auch mich betrifft, ich darin Wirklichkeit sehe, die auch meiner Lebenswirklichkeit angehört. Spielen wir uns gegenseitig heiles Menschsein in heiler Welt vor, so verleugnen wir damit nicht nur eigene Wirklichkeit, sondern wir belasten zusätzlich die, die unübersehbar behindert, leidend und krank sind. Wir gliedern sie aus unserer Gemeinschaft aus, statt menschliche Gemeinschaft auch als Leidensgemeinschaft und Mitleidensgemeinschaft zu realisieren. Wahrhaftig ist das Zugeständnis, daß Krankheit, Leid und Lebensbehinderung nicht eine Frage einiger weniger Betroffener ist, sondern eine Frage, die uns alle angeht – im eigenen Leid und in der Solidarität mit den Leidenden. Dies kann Heilungserwartungen schon insofern entlasten, als der Heilung Suchende sich nicht als

der Ausgesonderte sehen muß, der wieder leidfrei werden muß, um wieder zu seiner Lebenswelt dazuzugehören.

2. Wenn es wahr ist, daß Leid als Möglichkeit und Wirklichkeit zum menschlichen Leben dazugehört, dann darf ein Entwurf von sinnvollem und gelingendem menschlichen Leben Leid nicht einfach ausblenden als Sinnlosigkeit und Mißlingen. Lebenswert und Lebenssinn darf nicht nur denen zugesprochen werden, die relativ unbehindert viel leisten und konsumieren können. Leben hat auch dann Wert und Sinn, wenn es zum Beispiel folgendes einbringt in menschliche Gemeinschaft: Treue in menschlichen Beziehungen, Dankbarkeit für pflegende Zuwendung, Freude an sonst vielfach übersehenen kleinen Dingen, Geduld und Tapferkeit, Hoffnung und Trost, Güte und Humor. Wer vertraut ist mit Kranken, weiß, wie problematisch in unserer Gesellschaft Lebenssinn zugewiesen wird, wenn er nach dem Maßstab von Leistungs- und Konsumfähigkeit zugemessen wird. Ein Lebensentwurf, der unter einem glückenden und gelingenden Leben nicht einfach ein vordergründig glückliches Leben versteht, sondern auch noch die Möglichkeiten der Belasteten und Leidenden einbezieht, kann Heilungserwartungen entkrampfen. Er kann die Identitätskrise der Krankheit bewältigen helfen. Er kann verhindern, daß der verbleibende Lebenssinn vom Grad der erreichten Heilung abhängig gemacht wird. Er kann in besonderen Situationen sogar zur Entdeckung von sinnvollen Lebensmöglichkeiten verhelfen, die als kostbarer erfahren werden als die bisher gesehenen und genutzten.

3. Der nächste Hinweis kann nur als Möglichkeit im christlichen Glauben bezeugt und in der hier gebotenen Kürze nur eher angedeutet als ausgeführt werden. Dennoch soll wenigstens etwas versucht werden. Krankheit als Leid ist Dunkelheit. Leben ist nicht nur Glanz und Licht, es kennt auch Schatten, ja Todesschatten. Wie kann man mit dieser Wahrheit in Hoffnung leben? Christlicher Glaube ist nicht ein System von Wahrheiten, sondern die Übergabe der eigenen Lebensgeschichte an die Person Jesu Christi, von dem erzählt wird, wie er, der eine heile Mensch, an unserer Krankheit getragen hat bis in das Todesdunkel, wie er aber gerade durch das gehorsame und liebende Erleiden unseres Dunkels Leben eröffnet hat durch die Grenze des Todes hindurch, Licht gebracht hat als Hoffnung noch im äußersten Dunkel. Christlich glauben meint, sich dieser Geschichte verbinden und sich von ihr tragen lassen – auch in der Bereitschaft, am Dunkel menschlicher Lebenswirklichkeit mitzutragen. Und in diesem Glauben – aber nicht nur in ihm – gibt es die Erfahrung mit Kräften, die – immer wieder durch Klage und Abwehr hindurch – angenommenes Leid tragen helfen. Es gibt darin sogar die Erfahrung, dem Geheimnis menschlichen Lebens und seiner Verheißung näherzukommen als in Zeiten des Verschontseins von Leid und Dunkel.

Die Rede davon kann immer mißverstanden werden. Gemeint ist nicht, daß

im Glauben Leid gesucht werden sollte oder Heilung nicht ersehnt werden dürfe. Gemeint ist nicht eine Abschwächung des Anrufs, gegen Leid anzutreten, es Menschen abzunehmen oder doch zu lindern. Hier geht es um die Frage, wie die von sich und ihrem Leben denken dürfen, deren Leid nicht einfach abschaffbar ist, und wie wir von ihnen und ihrem Leben denken sollen. Sind sie weniger geliebt und bejaht – nicht nur durch uns, sondern im Grund des Lebens, von Gott? Oder ist Gott gerade ihnen nahe mit seiner Sorge um ihr Leben? Sind sie in besonderer Weise die Adressaten einer Hoffnung, die weitergreift als die ihnen abgeschnittenen Lebenshoffnungen? Schulden wir gerade ihnen in besonderer Weise Ehrfurcht, weil sie in besonderer Weise in die Leidensgemeinschaft mit den Leidenden und in die Leidensgemeinschaft mit dem Gekreuzigten hineingenommen sind? Der Glaube an den, der an unserem Unheilsein gelitten hat und gestorben ist, hat hier seine eigenen Antworten, auch wenn diese nicht einfach Lösungen sind. Und sie können Heilungserwartungen in einen offeneren Horizont von Lebenserwartungen einfügen.

Noch einmal: Nicht, daß es dem Glaubenden versagt wäre, von ganzem Herzen Heilung zu suchen; daß er nicht – auch vor Gott – klagen dürfte; daß er sich resigniert mit seiner Situation abzufinden hätte. Das nicht; aber doch: daß die Grenze der möglichen Heilung nicht gleich als Grenze aller Hoffnung das Leben beengt; daß das verbleibende Leid nicht verbittert, neidisch macht und verhärtet; daß die Überzeugung, geliebt und angenommen, getragen und gewollt zu sein, auch dann und vielleicht gerade dann lebendig ist, wenn Lebenslast bleibt.

Vielleicht kann das gemeinte Anliegen dieser Hinweise in folgenden gezielten Vermutungen formuliert werden: Für viele Patienten – d. h. Leidende – mit verletztem Leben, das nicht vollständig heilbar ist, ist es heilsam, heilungsfördernd, wenn sie Hilfe finden, sich von propagierten Illusionen leidfreien Lebens freizumachen und Heilung nicht trügerisch mit Leidfreiheit zu verwechseln. Oft kann es schon eine weitgehende Heilung bedeuten, wenn Menschen so weit kommen, daß sie die Erfahrung machen, wie sie mit ihrem Leid leben können. Heilsam, heilungsfördernd ist es für Patienten, wenn in ihrer Umwelt vor allem die Menschen, mit denen sie in ihnen wichtigen Beziehungen leben, in dem Sinn heiler werden, daß sie ihre Kranken nicht unter den Druck stellen, gesund werden zu müssen. Es ist heilend, wenn Kranke innerhalb der Grenzen ihrer Lebensmöglichkeiten ihre spezifischen Lebenschancen entdecken und Alternativen entwickeln, statt sich an dem ihnen nicht mehr bzw. noch nicht Möglichen zu reiben. Kranke können heiler sein als Gesunde, wenn sie vertrauter werden mit dem, der das Leben trägt – auch noch im Dunkel. Dies alles ist nicht formuliert gegen das Ziel ärztlichen Handelns, menschliches Leben zu heilen. Es ist auch nicht formuliert gegen den Willen des Kranken, die ihm mögliche Gesundheit zu erlangen und um sie zu kämpfen. Es ist wohl formuliert gegen leidflüchtige

Illusionen, die in Enttäuschungen führen, die ihrerseits Krankheit fördern. Und es ist formuliert gegen falsche Gewohnheiten, Lebenswert und Lebenssinn nur den relativ Gesunden zuzusprechen und damit Kranke tiefer in ihre Krankheit zu treiben. Es ist auch formuliert gegen falsche Erlösungserwartungen, die heute an ärztliche Kunst und pharmazeutische Produkte gerichtet werden.

## Heilung und Vergebung

Eine zweite Überlegung betrifft den Zusammenhang von Krankheit und Schuld bzw. Sünde. Wieder ist es nur möglich, einige Grundfragen anzusprechen, wobei deren Auswahl zugegebenermaßen weitgehend subjektiv ist. Wenn ich davon sprach, daß niemand heiler Mensch in heiler Welt ist, dann meinte ich damit auch, daß niemand unschuldig ist in unschuldigen Lebenszusammenhängen. Das kann vor die vielleicht ungewohnte Frage führen: Woran liegt es, daß wir mit vielen anderen nicht spürbarer erkranken an unserer eigenen und gemeinsamen Schuld?

Ich möchte von einer wieder etwas grob gezeichneten Möglichkeit ausgehen. Es gibt die Möglichkeit, die Frage, ob das Leben, so wie wir es leben, zutiefst zustimmungswürdig ist, nur sehr begrenzt oder fast gar nicht zuzulassen. Es kann gelernt werden, sich mehr oder minder weitgehend unempfindlich zu machen gegenüber dem Verdacht, da stimme etwas oder auch sehr viel nicht mit unserer Art zu leben, miteinander umzugehen, die Lebensgüter unserer Welt zu verteilen, die Chancen des Menschseins zu verwirklichen. Wir Menschen können uns einen Schutz gegen Selbstzweifel gegenseitig erlernbar machen, indem wir uns im Rahmen der von uns entworfenen Spielregeln des Lebens gegenseitig in Rollen, Positionen, Gewohnheiten einweisen, in denen wir, wenn wir uns einweisen lassen, einander zusagen, so sei es wohl in Ordnung.

Allerdings ist eine mehr oder minder weitgehende Unempfindlichkeit gegenüber der Frage nach der Zustimmungswürdigkeit unseres Lebens nur zu erwerben auf Kosten einer herabgesetzten Menschlichkeit. Sehnsüchtige Träume von dem, wie es eigentlich sein könnte und sollte mit uns Menschen, dürfen dann nicht mehr zugelassen werden. Sie würden ja Unruhe stiften und Zweifel an uns wecken. Da aber kein Weg gesehen wird, bei zugelassenem Selbstzweifel doch eine Basis zum Weiterleben zu finden, muß dieser Selbstzweifel als lebensbehindernd abgewehrt werden. Eben dies aber kann uns behindern, wirklich zu leben. Wir können zwar das Spiel mitspielen und reibungslos funktionieren, aber dennoch nicht wirklich leben. Ist das nicht eigentlich auch eine Weise des Krankseins? Nicht so auffällig wie das, was wir gemeinhin Krankheit nennen, aber eben doch behindertes, gedämpftes, nicht zugelassenes Leben, in dem dann auch keine wahre Freude am Leben aufkommen will?

Mit dieser Frage taucht dann die weitere Frage auf, ob diejenigen, die an unserer Art zu leben auffällig erkranken, möglicherweise die sind, die empfindlicher sind als wir. Konnten sie die Unempfindlichkeit nicht so gut lernen wie wir? Leiden die Kranken, die an mangelnder Überzeugtheit vom Sinn und Wert ihres Lebens leiden, möglicherweise an etwas, woran wir mehr leiden müßten, um lebendiger zu sein? Wenn daran etwas wahr ist, wie muß dann heilende Hilfe aussehen? Sicher gibt es den Weg einer Art Nachhilfeunterricht im Erwerb von weniger Sensibilität, um Leben erträglicher zu machen. Aber hilft dieser Weg den Kranken und uns wirklich weiter?

Ich möchte versuchen, eine Alternative zu skizzieren, die sich allerdings so wiederum nur im Glauben öffnet. Es gibt die Möglichkeit des Zeugnisses, daß auch wir uns der Zustimmungswürdigkeit und Lebendigkeit unseres Lebens keineswegs so sicher sind, wie es in der Art, in der wir uns einander zeigen, den Anschein hat. Daß der Zweifel berechtigt ist, ob wir die Menschen sind, die wir sein könnten und sein sollten. Ja, daß wir einzeln und gemeinsam einander viel schuldig bleiben, um einander wahres Leben zu ermöglichen und zu erlauben, einander dazu zu ermutigen und einander darin zu fördern. Daß es darum gar nicht so leicht und selbstverständlich ist, leben zu wollen und leben zu können. Daß die Selbstrechtfertigung unseres Lebens also ein zutiefst fragwürdiges Unternehmen ist. Daß es aber trotzdem Grund zum Leben gibt, einen nicht von uns konstruierten und gezimmerten Grund: die Vergebung Gottes. Das meint, daß er, der unser Leben will, sich durch unser Lebensversagen nicht davon abbringen läßt, unser Leben weiter zu wollen; daß er unsere Schuld nicht wie eine Barrikade gegen unser Weiterleben hochhält, sondern sie vernichtet, um uns den Weg zu wahrem Leben freizumachen,

Wir stehen nicht unter dem Druck, unser Leben selbst zustimmungswürdig zu machen; dazu sind wir nicht mächtig genug; das zu machen, sind wir nicht fähig. Das weiß eigentlich jeder Mensch in der Verborgenheit seines Herzens. Gott aber ist größer als unser Herz. Er ist gütiger mit uns, als wir selbst es sein können. Und in seinem Willen, daß wir leben sollen, hat er die Macht, uns neue Lebensmöglichkeiten zu öffnen. Sich dieses nicht nur sagen, sondern auch wirklich geben zu lassen, sich von diesem tragfähigen Lebensgrund tragen zu lassen, dazu gehört Demut. Diese Demut aber schenkt Gelöstheit, Entkrampfung. Sie kann in einen Prozeß der Heilung führen – bei uns und bei den Kranken. Bei den Kranken auch dadurch, daß wir uns nicht als die vermeintlich Selbstsicheren ihnen gegenüberstellen.

Zur weiteren Klärung des Gemeinten scheinen mir zwei zusätzliche Anmerkungen notwendig. Die eine betrifft die sowohl bei Kranken als auch bei uns zu beobachtende Unterscheidung zwischen dem Bewußtsein von konkret benennbarer Schuld und dem viel tiefer greifenden Bewußtsein, auf eine gar nicht angemessen an konkreter Schuld benennbare Weise schuldiger Mensch in schul-

diger Menschheit zu sein. Vielleicht haben wir in den Kirchen neben der Rede von den Sünden – also dem Plural konkret benennbarer Schuld – die Tradition der Rede von der „Sünde der Welt" vernachlässigt. Mit dieser „Sünde der Welt" ist theologisch gemeint ein uns gar nicht durchschaubares Unheilsein, von dem wir alle betroffen sind. Wenn uns unser Unheilsein aber gar nicht voll durchschaubar ist, ist es dann möglicherweise heilsam, zunächst auf die Analyse unserer Schuldigkeit zu verzichten, um uns mit ihr dem zu überantworten, der allein unsere Schuld kennt und überwinden kann? Möglicherweise wird erst dann der Boden gefunden, auf dem auch konkrete Schuld als Auswirkung unserer sündigen Grundsituation benennbar und dann auch konkrete Lebensänderung möglich wird. In diesem Zusammenhang kann es als wichtiges Signal verstanden werden, daß die christliche Taufe auch von Erwachsenen nicht mit einem Sündenbekenntnis verbunden ist, also die ganze, uns gar nicht entsprechend greifbare und benennbare Verfallenheit menschlichen Lebens dem Erbarmen Gottes übergibt, damit er Neues schaffe. Ich habe in der Gemeinschaft mit Gesunden und Kranken die Erfahrung gemacht, daß erst der Verzicht auf totale Vergangenheits- und Gegenwartsanalyse – nicht im Sinn der Analyse der Tiefenpsychologie, sondern im Sinn einer alles ausleuchtenden Schuldwahrnehmung –, daß erst die Übergabe der bisherigen Lebensgeschichte auch in ihrer Undurchschautheit an Gott den Blick öffnete auf Neues in vor uns liegender Zukunft. Kann es, wo es um Schulderkenntnis geht, ein Zuviel des Willens zur Selbsterkenntnis geben, das Heilung behindert, weil es nicht demütig ist?

Die zweite Anmerkung berührt noch einmal die in der ersten Überlegung angesprochene Frage der Heilungserwartung. Auch die Heilung durch Vergebung meint nicht, daß auf einmal alles heil sei – weder der Mensch noch seine Lebenswelt. Das alles und alle umfassende und endgültige Heilwerden wird im Glauben als letzte Tat Gottes erwartet, erhofft und ersehnt. Aber dieses Letzte bricht im Heute bereits an. Die Heilung beginnt. Neues wird eröffnet. Diese Zusage hat zwei Seiten. Einmal: Es ist wirkliche und wirksame Heilung von Schuld durch Vergebung möglich und tatsächlich, und darin ereignet sich wirklicher und wirksamer Zuspruch von wahrem Leben, von Lebenskraft und Lebenswillen. Zum anderen: Dieses Neue bringt auf den Weg, nicht schon gleich ans Ziel, es erspart uns nicht Leid und Mühe und die Notwendigkeit immer neuer Anfänge. Heilung ist gerade hier ein Prozeß, der nicht einfach ins Perfekt, in die Vollendung gesetzt werden kann. Und die Signale gegenwärtig wahrgenommenen Heils entfalten erst dort ihre Kraft, wo sie als Vorzeichen endgültigen Heils auf Hoffnung hin ergriffen werden. Ist gerade in dem hier angesprochenen Bereich menschlichen Leidens ein ärztliches und seelsorgliches Handeln mit dem Zugeständnis der bleibenden Differenz zwischen heute möglicher Heilung und letztem Heil heilungsfördernder als ein ärztliches und seelsorgliches Handeln, das diese Differenz verschweigt?

## Menschliche Annahme und Bezeugung des Angenommenseins durch Gott

Eine dritte Überlegung möchte einige Fragen formulieren an die Praxis, Kranken durch Erfahrungen mit dem Angenommensein durch eine therapeutische Bezugsperson oder Bezugsgruppe zu helfen, sich selbst anzunehmen. Beabsichtigt ist nicht eine Einlassung auf die heute sehr differenziert dazu vorliegenden Theoriebildungen und die entsprechenden Varianten der Praxis, sondern der Versuch, vom seelsorglichen Gespräch mit Kranken außerhalb des therapeutischen Handlungsfelds her theologisch nachzudenken. Der Theologe ist auch von seinem Fach her mit der unverzichtbaren Bedeutung von Erfahrungen mit Angenommensein für die menschliche Lebensfähigkeit vertraut. Ihm leuchtet unmittelbar ein, daß ein Zusammenhang besteht zwischen Erfahrungen des Angenommenseins durch andere und der Fähigkeit, sich selbst anzunehmen und andere anzunehmen. Er weiß auch, daß eine entwickelte Vertrauensfähigkeit eine wichtige Voraussetzung für Glaubensfähigkeit ist und daß Vertrauensfähigkeit eben mit der Erfahrung zu tun hat, angenommen zu sein. Er geht sogar davon aus, daß der Mensch dazu beauftragt ist, den anderen Menschen anzunehmen, und daß aus der gegenseitigen Annahme der Menschen untereinander Kraft zum Leben erwächst. Die Fragen setzen an zwei Stellen ein:

1. Wie kann die Erfahrung, von einer Person oder Gruppe angenommen zu werden, zu einer nicht nur aktuell, sondern letztlich tragenden Grundlage werden, mich selbst anzunehmen. Haben einzelne Menschen oder Menschengruppen die Macht, einem Menschen so zuzusagen, daß er angenommen ist, daß sie damit gegen alle Zweifel ankönnen, menschliches Leben sei letztlich nicht angenommen, sondern hänge in der Luft? Kann das Bemühen, einander anzunehmen, möglicherweise auch als Versuch verstanden werden, daß wir uns damit nur hinwegzutrösten suchen über eine letzte Ungeborgenheit, Unbehaustheit und Ausgesetztheit unseres Lebens? Noch anders: Ist der Lebenszuspruch „Ich und wir, wir nehmen dich an; also hast du Grund genug, dich anzunehmen!" bedingungslos logisch? Oder stimmt er nur unter der Bedingung, daß der Mensch zu diesem Zuspruch nicht sich selbst bevollmächtigt, sondern von Gott, der allein sein Lebensgrund ist, bevollmächtigt wird?

2. Kein Mensch macht nur die Erfahrung, daß er angenommen wird. Welche Erfahrungen haben dann aber größeres Gewicht: die Erfahrungen mit Annahme, die Lebensvertrauen anstiften, oder die Gegenerfahrungen, die eben dieses Lebensvertrauen unterwandern? Wer kann über diese Frage entscheiden? Unentschieden darf sie nicht bleiben. Sie muß von irgendwoher positiv entschieden werden, wenn die Erfahrung, von dem oder jenem angenommen zu sein, auch helfen soll, Gegenerfahrungen zu verarbeiten. Und sie muß positiv entschieden werden, wenn ein Mensch auch unabhängig von einer ihn annehmenden Person oder Gruppe fähig werden soll, sich selbst und andere anzunehmen,

und nicht darauf angewiesen bleiben soll, immer wieder zu der Person oder Gruppe zurückzukehren, um in deren Annahme Lebensvertrauen aufzutanken, das sich „draußen" allzu schnell verbraucht.

Um mit diesen Fragen nicht mißverstanden zu werden: Als Theologe in der Tradition christlichen Glaubens bin ich der Überzeugung, daß Menschen in der Tat von Gott bevollmächtigt sind, einander durch gegenseitige Annahme ihr Angenommensein von Gott zu bezeugen. Ich bin davon überzeugt, daß die Erfahrungen mit angenommenem Leben die zuverlässigen Signale vom Lebensgrund sind. Ich kann also dem zustimmen, was in der therapeutischen Praxis unausdrücklich mitschwingt. Aber kann auf die Dauer darauf verzichtet werden, auch ausdrücklich zu bezeugen und zu rechtfertigen, worauf man die Vollmacht begründet, Lebensvertrauen zuzusprechen?

Vielleicht kann ich das, worauf ich mit dieser Frage hinauswill, am Beispiel der Eltern-Kind-Beziehung verdeutlichen. Ein Menschenkind wird von seinen Eltern grundsätzlich angenommen, erfährt entschiedene Zuwendung trotz auch gelegentlicher Ablehnung, entfaltet darauf Antworten seiner Vertrauensfähigkeit, empfängt Lebensgrund. Es lernt, zu seinen Eltern zu laufen, sich bei ihnen zu bergen, ihnen Freude und Not zu zeigen. Es kann sein, daß Eltern dabei stehenbleiben und damit ihrem Kind schon viel mit auf den Weg geben, daß es auch nach dem Auszug aus dem Elternhaus vertrauensvoll leben kann. Es kann auch sein, daß Eltern ihrem Kind im Lauf der Zeit bezeugen: Daß wir dich angenommen haben, uns dir zuwandten, dich bargen, beim Namen riefen, deine Freude und Not sahen, darf und soll dir nach unserer Glaubensüberzeugung auch ein Zeichen sein, daß Gott dich und uns angenommen hat, uns zugewandt ist, uns birgt, uns beim Namen ruft, unsere Freude und Not sieht. Es kann sein, daß sie die Möglichkeit vermitteln, daß das Kind all das Positive, was es an Vater und Mutter erfuhr und erfährt, im Bildwort von Gott als „Vater" dem Gott seines Lebens zutrauen lernt.

Worin liegt der Gewinn dieses Zeugnisses? Ich sehe ihn zum einen darin, daß Eltern sich mit diesem Zeugnis ausdrücklich nicht selbst als Lebensgrund für ihre Kinder ausgeben, sondern auf eine ihnen verliehene Vollmacht und damit auf eine Macht verweisen, in der auch sie selbst mit ihrem Leben gründen. Zweitens kann in diesem Zeugnis zugestanden werden, daß auch das sogenannte Elternhaus nicht einfach heile Welt ist, aber Zeichen geben darf vom Heil im Grund des Lebens. Dies kann vorbereiten auf spätere Erfahrungen mit auch unheiler Welt. Und drittens ist nach meiner Erfahrung ein allgemeines Lebensvertrauen, in dem der Grund dieses Vertrauens nicht benannt und nicht anrufbar wurde, bedrohter als ein Lebensvertrauen, das seinen Lebensgrund „Vater" zu nennen, sich ihm in Freude und Not zu zeigen, ihn anzurufen lernte.

Dies suche ich zu formulieren in der Sorge um Kranke, die in therapeutischer Zuwendung Hilfe suchen, weil ich den Verdacht nicht loswerde, daß ihnen mit

menschlicher Zuwendung möglicherweise zu wenig gegeben wird – gerade angesichts ihrer Verletzlichkeit –, wenn wir darauf verzichten, ihnen auch zu bezeugen, wie nach unserer Überzeugung (das muß nicht immer die christliche sein, immer aber ist es eine in einer Glaubensentscheidung gründende Überzeugung) in unserer Zuwendung sie mehr erreicht als nur unsere Zuwendung und wie dieser Grund zum Leben sie auch trägt außerhalb des therapeutischen Handlungsfelds; auch da noch, wo sie auf Fremdheit oder gar feindliche Gesinnung stoßen. Ist das Verschweigen der Möglichkeit, daß sie sich nicht nur uns, sondern auch dem Gott ihres Lebens zeigen und anvertrauen können, möglicherweise ein schwerwiegender Verzicht auf Heilungsmöglichkeiten? Geschehen dort, wo man unsere Annahme durch Gott nicht mehr mitbenennt, in manchen Gruppen Gesten der Annahme möglicherweise darum in so häufiger Wiederholung, gesuchter Intensität und fast hektischer Dringlichkeit, weil man den Verdacht spürt, mit menschlicher Zuwendung eine Lücke schließen zu müssen, die mit dem Verbergen der Lebensmöglichkeiten des Glaubens offensteht?

Die Sorge läßt sich auch im biblischen Bild vom Kind formulieren. Kindliches Leben ist Leben, das sich tragen läßt. Erwachsen werden meint, selber gehen lernen. Nun gibt es auch eine Weise erwachsenen Menschseins, in der der Mensch meint, auf jegliche ihn tragende Kraft verzichten zu können und zu müssen, in der er sich selbst zu tragen und in sich selbst Kraft zum Leben zu finden sucht. Diese Weise des Erwachsenseins versuchen wir Menschen, wenn wir die Menschengeschichte als Religionsgeschichte hinter uns lassen, um unser Leben und unsere Geschichte ganz allein selbst in die Hand zu nehmen. Von nicht wenigen wird diese Weise des Erwachsenseins auch als dauernde Überanstrengung erfahren. Einige erkranken auch daran. Sie suchen wenigstens Menschen und Menschengruppen, um sich von ihnen Kräfte zur Selbstannahme und zur Annahme anderer geben zu lassen. Dazu gehört schon Demut. Noch weiter führt die Demut des Geschöpfs. In ihr meint erwachsen werden zwar auch, daß der Mensch Verantwortung für sein Leben übernimmt und Selbststand gewinnt; dies aber gerade auch dadurch, daß er sich in seiner Verantwortung und in seinem Selbststand vertrauensvoll tragen läßt von einem Gott, von dem er Kraft und Ermutigung, Korrektur und Erneuerung, Stärkung und Nahrung auf dem Weg durch die noch unheile Welt erwartet. Die Haltung der glaubenden Demut des Geschöpfs ist kindlich, ohne kindisch zu sein. Ich bin überzeugt, daß es für uns und unsere Kranken heilsam ist, wenn wir aus gottvergessenen Selbstüberanstrengungen immer wieder zur Demut des Geschöpfs und zur Haltung des Kindes im Glauben finden. Ich bin überzeugt, daß wir Kranken helfen, mit tieferer Gewißheit sich selbst anzunehmen, freier andere anzunehmen und unsere Zuwendung zu suchen, ohne von ihr abhängig zu werden, wenn wir ihnen auch helfen, sich in Demut als Geschöpfe anzunehmen und sich glaubend von Gott wie Kinder annehmen zu lassen.

# UMSCHAU

## Rundfunk als Legitimationsproblem

Der Rundfunk in der Bundesrepublik ist öffentlich-rechtlich verfaßt. Er befindet sich nicht in der Hand von privaten Unternehmen, er gehört auch nicht dem Staat, nicht der Bundesregierung und ebenfalls nicht, obgleich Ländersache, den Landesregierungen. Der Rundfunk gehört der Gesellschaft. Und sein Problem ist es, sich ihr gegenüber zu legitimieren.

Der Politiker wird vom Volk gewählt, und dadurch ist er, zumindest auf globale Weise, für sein Geschäft legitimiert; er ist es überdies nur auf Zeit und auf Widerruf oder Bestätigung durch die nächste Wahl. Wie aber legitimiert sich die Macht jener, die teilhaben an Hörfunk und Fernsehen und die außerdem darüber entscheiden, wer außer ihnen Zugang zu „ihrem" Medium bekommt, sei es als Autor, Diskussionspartner oder Mitspieler? Wer legitimiert sie, diese Projekte zu realisieren und jene nicht? In einem kommerziellen oder staatlichen Rundfunk ist die Antwort auf diese Frage zwar auch keineswegs befriedigend, sie ist aber wenigstens eindeutig.

Das Legitimationsproblem ist die Kehrseite bzw. die notwendige Folge eines öffentlich-rechtlichen und damit unabhängigen Rundfunks. Diese Unabhängigkeit und Meinungsfreiheit ist vom Grundgesetz garantiert. Aber da andererseits der Rundfunk der Gesellschaft gehört, kann er nicht umhin, sich in der konkreten Ausübung seiner publizistischen Macht gesellschaftlich zu legitimieren. Dies wird insbesondere dann zum Problem, wenn er sich gesellschaftskritisch gebärdet und etwa andere mächtige Institutionen und Organisationen zu „entzaubern" versucht.

In der Theorie mag man zwar das Problem für gelöst halten. Nach der Konstruktion der Rundfunkgesetze ist die Gesellschaft in den Aufsichtsgremien repräsentiert, in den älteren Gesetzen in Gestalt der Vertreter der sogenannten gesellschaftlich relevanten Gruppen, in den neueren in Gestalt von durch die Parlamente gewählten Vertretern, was in der Praxis heißt: von Parteienvertretern. Aber das ist eine anonyme, eine bürgerferne Lösung, wenn nicht sogar eine Fiktion, wie manche meinen; sie ersetzt nicht die unmittelbare, für den Bürger sichtbare gesellschaftliche Legitimation. Sie erweckt im Gegenteil eher den Anschein, als sei die Macht des Rundfunks eben doch eine von den Politikern delegierte, was sie in einigen Anstalten sogar tatsächlich ist.

Daß die gesellschaftliche Legitimation zunehmend zum Problem wird, hat sicher vielfältige Ursachen, die hier nicht zu analysieren sind. Zu ihnen gehört die wachsende soziale Macht beider Medien, die für den einfachen Bürger allein schon in der großen Zahl der Empfangsgeräte und ihrer täglichen Nutzung zum Ausdruck kommt. Zu nennen ist auch die zurückgehende Faszination des Fernsehens, die den bisherigen naiven Legitimations*glauben* hat brüchig werden lassen. Schließlich dürfte eine wichtige Ursache in der Arbeit der Medien selber liegen, insofern sie sich als Wegbereiter zu mehr Emanzipation und Mitbestimmung, zu Kritik an den Mächtigen verstehen. Es ist nur konsequent, wenn das Publikum solche Haltung nun auch gegenüber den Medien praktiziert und nach der Legitimation der konkreten Programmarbeit „derer da droben" fragt.

Gegen Ende des Wintersemesters haben wir im Rahmen einer Seminarveranstaltung ein Funkhaus besucht und mit Fernsehredakteuren über ihre Programmarbeit und deren Probleme diskutiert. Interessanterweise tauchte bei den teilnehmenden Studenten im Anschluß an das Gespräch genau die Frage auf, um die es hier geht: Wer eigentlich berechtigt die Programmverantwortlichen zu dem, was sie tun, zur Realisierung gerade dieser Programmideen und nicht anderer?

Wohlgemerkt: es geht nicht um die fachlich-

berufliche Legitimation der Redakteure. Daß sie von dem, womit sie sich beschäftigen, mehr verstehen müssen als das große Publikum und daß sie neben fachlicher Kompetenz auch die Fähigkeit zur journalistischen Vermittlung besitzen müssen, sollte eine Selbstverständlichkeit sein. Aber diese Qualifikation ist nicht identisch mit der gesellschaftlichen Legitimation, sie ist nur deren Voraussetzung. Schließlich gibt es mit Sicherheit jeweils eine Reihe von Personen, die eine mindestens gleich große Sachkompetenz haben und auch über die Fähigkeit der Umsetzung verfügen, die aber trotzdem keinen Zugang zu den Medien haben.

Das Problem ist sehr ähnlich jenem des modernen Bildungswesens, das ja auch eine im Vergleich zu früheren sozialhistorischen Situationen einmalige gesellschaftliche Autonomie erreicht hat und das jetzt vor der Schwierigkeit steht, seine Ziele und Inhalte gegenüber der Gesellschaft, von der man sich gerade emanzipiert hat, zu legitimieren; dies um so mehr, je deutlicher die soziale Macht der Bildungsinstitutionen wird. Auch hier reicht die Berufung auf den Sachverstand der Experten nicht mehr aus, eben weil das Problem gar nicht so sehr die wissenschaftliche, als vielmehr die gesellschaftliche Rechtfertigung ist. „Bei einem so differenzierten und langfristig wirkenden Handlungsfeld, wie es institutionalisierte Erziehung ist, bedarf es stärkerer Motivation, als sie der bloße Hinweis auf die Glaubwürdigkeit von wissenschaftlichen Ableitungen auszulösen vermag, um wohlwollende Duldung oder gar aktive Partizipation bei den betroffenen Laien zu erreichen" (J. Kob, Soziologische Theorie der Erziehung, Stuttgart 1976, 89). Und selbst die Durchsetzungskraft des Staats reicht häufig nicht mehr aus, dieses Legitimationsvakuum auszufüllen.

Das Problem ist in beiden Bereichen deshalb so schwer zu lösen, weil es einer pluralistischen Gesellschaft als Aufgabe gestellt ist. Zwar glaubten die Curriculumtheoretiker vor zehn Jahren noch, man könne seine Lösung zu einem geradezu „beispielhaften Fall demokratischer Entscheidungsfindung" machen, wie es im Strukturplan des Deutschen Bildungsrats von 1970 hieß; aber dieser Optimismus hat sich inzwischen längst als unbegründet erwiesen, ein „demokratisch legitimierter Konsens" ist nicht in Sicht; es scheint im Gegenteil, als sei er gerade im letzten Jahrzehnt in immer weitere Ferne gerückt. Und im Rundfunkbereich ist es nicht anders. Das Problem ist immer drängender geworden; die Rundfunksituation in Norddeutschland ist dafür ein besonders eindringliches Beispiel. Ein demokratisch legitimierter Konsens jedoch bahnt sich nirgendwo an. Es scheint sogar, als wolle man vielerorts nicht einmal das Problem wahrhaben; es geht in der Tat an den Nerv einer pluralistischen Gesellschaft.

Manche Theoretiker wie Praktiker meinten bisher, durch Beteiligung der Zuschauer könne die Kluft zwischen Sender und Empfänger abgebaut werden. Aber das hat sich als eine trügerische, weil vordergründige Hoffnung erwiesen. Selbstverständlich ist damit nichts gegen Zuhörer- und Zuschauerbeteiligung gesagt; nur muß man sehen, daß auf solche Weise das eigentliche Problem, die Legitimationskrise, nur verschleiert, aber nicht gelöst wird. Es sind ja immer nur einige wenige Zuschauer, die mitmachen können, und diese werden für die Masse der anderen eben dadurch zu Programmgestaltern. Die Ausweglosigkeit solcher gutgemeinten Versuche läßt sich auf einfache Weise verdeutlichen. Sendungen wie das ZDF-Jugendprogramm „Direkt", das als Muster einer Beteiligungssendung gilt, funktionieren nur, solange sie nicht funktionieren, d. h. solange der Beteiligungswunsch der Zuschauer sporadisch bleibt; sobald sie Erfolg haben, sobald sich also für jede Sendung einige hundert Gruppen Jugendlicher um Beteiligung bewerben, können nur einige wenige ausgewählt werden, die dann wieder die Privilegierten sind – es wird dann also sogleich wieder die Machtstruktur des Mediums deutlich.

Fast überflüssig zu erwähnen ist, daß auch die lange und doch stets aktuelle Ausgewogenheitsdebatte eine Folge der Legitimationsproblematik ist. Sie ist die spezifische Gestalt, die diese Problematik in einer demokratischen, pluralistischen Gesellschaft annehmen muß. Insofern ist es nur konsequent, daß diese De-

batte ständig von irgendeiner Seite her neu angefacht wird. Zugleich stößt man hier noch einmal auf die Tatsache, daß der Pluralismus unserer Gesellschaft das entscheidende Hindernis ist: Die konkrete Programmarbeit und deren Zielsetzungen sind deshalb nicht leicht gesellschaftlich zu legitimieren, weil der Konsens in unserer Gesellschaft alles andere als hoch ist. Überdies sollen Hörfunk und Fernsehen als öffentlich-rechtliche Anstalten zwei eher gegenläufigen Aufgaben gleichzeitig gerecht werden: einerseits sollen sie als soziale Kommunikationsmittel eine integrierende Aufgabe erfüllen, andererseits aber auch eine kritische Funktion haben.

*Rainald Merkert*

## Themen und Probleme medizinischer Ethik

Seit eh und je verfügt der Arztberuf über eine eigene „Standesethik". Darunter versteht man die Summe von Rechten und Pflichten, die den Arzt instand setzen, seinen Beruf zum Wohl seiner Patienten und der Gesellschaft insgesamt sowie in Übereinstimmung mit seinen Kollegen auszuüben. Die noch heute weithin als gültig betrachtete Kurzform dieser ärztlichen Berufspflichten haben wir im sog. Hippokratischen Ärzteeid vor uns, der vermutlich nicht von Hippokrates (466 bis 377 v. Chr.) selbst, sondern etwas später von pythagoreisch gesinnten Ärzten formuliert wurde.

Die drei noch heute als grundlegend angesehenen Bestimmungen nennen 1. das „Wohl des Kranken" als oberstes Prinzip, 2. den „Schutz des Lebens von der Empfängnis bis zum Tod" und 3. die sog. ärztliche Schweigepflicht, die der Sicherung der Privatsphäre des Kranken dienen soll. Diesen Pflichten gegenüber den Kranken gehen einige Verpflichtungen gegenüber dem Berufsstand voraus: Achtung und Respekt gegenüber den Lehrern, Zusicherung von Hilfe im Notfall und Bereitschaft zur entgeltfreien Weitergabe der medizinischen Wissenschaft an die Söhne der medizinischen Lehrmeister.

Die mißbräuchliche Anwendung medizinischen Wissens durch eine Reihe von Ärzten in den Jahren der Naziherrschaft hat nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Frage nach den ethischen Grundprinzipien ärztlicher Tätigkeit neu aufleben lassen. Im „Genfer Gelöbnis", dem „Internationalen Kodex ärztlicher Ethik" und dem sog. „Nürnberger Code" haben die anerkannten Prinzipien ärztlicher Berufsausübung eine neue Form gefunden.

Der stürmische medizinisch-wissenschaftliche Fortschritt der vergangenen Jahrzehnte hat jedoch zahlreiche neue ethische Probleme geschaffen, die in ihrer Gesamtheit längst nicht mehr im Rahmen solcher Gelöbnisse thematisch werden können. Dieser Tatsache hat der Weltärztebund dadurch entsprochen, daß er zu verschiedenen Fragen von besonderer Wichtigkeit, z. B. Schwangerschaftsabbruch, Gehirntod, Experimente am Menschen etc. sog. „Deklarationen" (von Sydney, Oslo, Helsinki/Tokio) erlassen hat. Während die Gelöbnisse die Aufgabe haben, den Arzt allgemein auf die hohe sittliche Bedeutung seines Berufs aufmerksam zu machen und ihn auf einige wenige, als allgemein gültig betrachtete Prinzipien zu verpflichten, wollen die Deklarationen gewissermaßen eine moralpolitische Orientierungshilfe zu den betreffenden Themengebieten sein. Diese Deklarationen haben eine weite Verbreitung gefunden, sind aber z. T. auch heftig kritisiert worden.

Die ausgedehnte Beschäftigung mit medizinisch-ethischen Fragen hat in *Amerika* inzwischen zur Etablierung einer eigenen Disziplin geführt, die auch in die studentische Ausbildung integriert werden konnte. Neben den universitären Einrichtungen sind es besonders das Kennedy-Institute, Center for Bioethics, an der Georgetown-University in Washington sowie das Hastings Center, Institute of Society, Ethics and the Life Sciences in Hastings-on-Hudson, N. Y., die durch zahlreiche Forschungsinitiativen und Fortbildungsveranstaltungen zur Bedeutung der medizinischen Ethik beigetragen haben.

Auch in *England* und *Holland* gibt es an etlichen Universitäten ein ausgedehntes Lehrangebot zu ethischen und Grenzfragen der

modernen Medizin. In England ging die Initiative vor allen Dingen von der studentischen Seite aus, den „medical groups", die in enger Verbindung zur Society for the Study of Medical Ethics stehen. An der Universität Maastricht in Holland wirkt der auch in Deutschland durch seine Bücher bekannt gewordene Medizinethiker Paul Sporken.

Die Entwicklung in den *deutschsprachigen Ländern* verlief dagegen etwas langsamer. Erst in den vergangenen zwei bis drei Jahren haben sich die diesbezüglichen Bemühungen verstärkt. Der gegenwärtige Trend geht jedoch nicht dahin, den „medizinischen Ethiker" zu schaffen, der mit Lehrstuhl und Institut dann letztlich möglicherweise Alibifunktionen erfüllt und von dem man sich Patentrezepte für Konfliktsituationen erhoffen kann, sondern man möchte medizinische Ethik mehr breitbasig in den verschiedenen Subdisziplinen der Medizin dort verankert bleiben lassen, wo sich interessierte Fakultätsmitglieder mit dieser Thematik befassen und sie zugleich in ihren Lehrveranstaltungen zu ihrer beruflichen Funktion (als Psychiater, Medizingeschichtler, Genetiker, Internist) in Beziehung zu setzen verstehen. Diese wichtige Intention, ethische Reflexion und sittlich verantwortliches Handeln beieinander und gemeinsam erfahrbar werden zu lassen, verzichtet freilich aus praktischen Erwägungen notwendigerweise darauf, die Vielzahl der ethischen Probleme zum Gegenstand zu machen. Die zahllosen Details und Neuentwicklungen der medizinischen Ethik, die heute in vielen Fachzeitschriften (siehe Literaturverzeichnis), aber zunehmend auch in den im engeren Sinn medizinischen Zeitschriften diskutiert werden, sind allerdings fast noch nicht einmal mehr vom „Fachmann" zu verfolgen.

Aufgrund der starken Ausweitung und Differenzierung der medizinischen Ethik – bedingt durch den medizinisch-technischen Fortschritt – hat sich seit Jahren auch der Begriff der *„Bioethik"* – namentlich in Amerika – mehr und mehr eingebürgert. Einen imposanten Eindruck von Umfang und Niveau dieser Disziplin gibt seit einem Jahr die vom Kennedy Center for Bioethics an der Georgetown University in Washington herausgegebene „Encyclopedia of Bioethics", die in vier umfangreichen Bänden den (gelungenen) Versuch macht, über das Gesamtgebiet „Bioethik" umfassend zu informieren.

Wie kann nun „Bioethik" definiert werden und welche Fragen werden dort behandelt? W. T. Reich, der Herausgeber der genannten „Encyclopedia of Bioethics", definiert das Gebiet als „das systematische Studium menschlichen Verhaltens in dem Gebiet der Humanwissenschaften und der Gesundheitspflege, insofern dieses Verhalten im Licht sittlicher Werte und Prinzipien beurteilt wird". Damit umfaßt Bioethik den Gesamtbereich der herkömmlichen medizinischen Ethik, die sich ja speziell mit den ethischen Fragen beschäftigt, die sich aus der Arzt-Patienten-Beziehung ergeben; sie geht aber in wichtigen Punkten über diese Fragen hinaus, da die umfassendere Disziplin der Bioethik auch die berufsethischen Fragen anderer Heilberufe (Schwesternschaft, Sozialarbeiter, Psychologen) mit behandelt und sich zusätzlich mit Problemen der öffentlichen Gesundheitsvorsorge, der Arbeitsmedizin, der Umweltbelastung und der Bevölkerungsentwicklung beschäftigt.

Dieser weit gespannte Rahmen für die Behandlung medizinisch-ethischer Fragen trägt der Tatsache Rechnung, daß der Arzt in einem sich mehr und mehr differenzierenden Gesundheits- und Sozialsystem seine singuläre Rolle als Heilkundiger eingebüßt hat und sie mit anderen Berufen teilen muß. Er berücksichtigt aber auch, daß mit der zunehmenden Bedeutung der präventiven Medizin (im Vergleich mit der kurativen Medizin) eine neue, vorher in diesem Ausmaß nicht gekannte Verantwortung gegenüber der Gesellschaft als ganzer (und nicht nur gegenüber der Patientenschaft) gegeben ist. Dadurch ergibt sich eine Verstärkung der sozialethischen Dimension des medizinisch-therapeutischen Handelns.

Auf welche Fragen muß nun diese Wissenschaft Auskunft geben?

1. Bioethik muß die *konkreten ethischen Probleme,* die sich in einer Gesellschaft stellen, zur Sprache bringen. Diese konkreten ethischen Fragen wandeln sich mit der Zeit.

Ob eine Sektion erlaubt ist oder nicht, ob

bei einem Geburtsstillstand eine Kraniotomie, eine Zerstörung des kindlichen Kopfes, durchgeführt werden darf oder nicht, ob sich eine Frau sterilisieren lassen darf oder nicht – dies sind Fragen, die zwar nicht als endgültig „gelöst" bezeichnet werden können, die aber dennoch heute nicht mehr im Vordergrund stehen und nicht mit gleicher Intensität behandelt werden wie andere Probleme, z. B. die Frage des Schwangerschaftsabbruchs, speziell der sog. „sozialen Indikation", oder die Problematik der Organtransplantation.

Stärker ins Bewußtsein rückten in letzter Zeit die ethischen Aspekte der genetischen Grundlagenforschung – speziell die Forschung mit neukombinierten Nukleinsäuren –, der pränatalen Diagnostik mittels Amniozentese (Fruchtblasenpunktion), der extrakorporalen Befruchtung (Retortenbaby „Louise Brown"), der Experimente mit Menschen (speziell der Forschung an Föten, Kindern, Schwachsinnigen, Gefangenen und Schwerkranken) und der Freigabe der aktiven Euthanasie.

Zahlreiche Einzelfragen ergänzen diese großen Themen. Dürfen lesbische Paare (durch künstliche Befruchtung) Kinder haben? Darf man in der Automobilbranche zur Unfallforschung (echte) menschliche Leichen verwenden? Ist Bisexualität sozial akzeptierbar – und unter welchen Bedingungen? Wer hat die Sorgepflicht, wenn der bei einem Schwangerschaftsabbruch ausgestoßene Fötus lebendig geboren ist? Darf Pornographie therapeutisch genutzt werden? Welchen Einfluß hat die Arzneimittelwerbung auf die ärztlichen Rezeptiergewohnheiten? Soll man Marihuana legalisieren? Welche Krankheiten beanspruchen mit welchen Begründungen Priorität in unterschiedlichen gesundheitspolitischen Programmen? Wie sieht der Prozeß der Entscheidungsbildung aus? Wer entscheidet, mit welchen Argumenten, gegen welche Widerstände?

2. Bioethik behandelt auch die Frage, welche *Konzepte* in der Lage sind, die gestellten Probleme zu beantworten, welche *Prinzipien* üblicherweise individuellen oder sozialen Entscheidungen zugrunde liegen und in welchen *ethischen Theorien* argumentiert wird. Wie beeinflussen verschiedene Konzepte von Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Schmerz und Leid ärztliches und gesellschaftliches Handeln? Welche Prinzipien sind zur Beantwortung der obengenannten Einzelfragen heranzuziehen? In welchem Verhältnis stehen die verschiedenen in Frage kommenden Prinzipien zueinander (die Wahrung des Wohls des Kranken, die Lebenserhaltungspflicht, das Nichtschadensgebot, die Gerechtigkeit gegen andere Kranke und spätere Generationen, die Achtung der Autonomie des Patienten, die ärztliche Schweigepflicht), und wie muß entschieden werden, wenn in Konfliktfällen zwei oder gar mehrere Prinzipien konkurrieren?

Hat z. B. die Lebenserhaltungspflicht Vorrang vor der Achtung der Würde eines Ungeborenen? – könnte doch ein nierenkranker Vater ein Kind mit der Absicht zeugen wollen, es später von seiner Frau abtreiben zu lassen, um dann eine optimal gewebsverträgliche Niere zu erhalten. Oder hat die ärztliche Schweigepflicht Vorrang vor dem Nichtschadensgebot? – müßte z. B. ein Arzt seine Patientin darüber aufklären, daß ihr zukünftiger Ehemann, der ebenfalls sein Patient war, sexuell pervers veranlagt ist? Die Reihe solcher Konfliktfälle könnte beliebig verlängert werden; wie aber sind sie zu entscheiden?

Ethische Theorien, nach denen sich solche Normenkonflikte lösen lassen könnten, gehören deshalb ebenfalls zum Gegenstand der Bioethik. Gibt es Handlungen, die völlig unabhängig von ihren Folgen immer verboten sind, weil sie „in sich" schlecht sind (deontologische Theorien), oder ist diese Auffassung zu verwerfen und die Entscheidung ausschließlich an den Folgen der Handlungen zu orientieren (teleologische Theorien)? Es muß außerdem nach dem Verhältnis von „allgemeiner" und spezieller medizinischer Ethik gefragt werden, ebenso nach der Funktion ethischen Argumentierens: an welcher Stelle findet der Übergang vom Sachargument zur ethischen Begründung statt, wie ändern sich dadurch Stil und Fortgang einer Diskussion, welche ethischen Argumente schaffen demokratische Mehrheiten und welche nicht – und warum? Aber es geht auch um die bewußten und unbewußten Motivationen für die aufgebrochene kritische Anfrage

an die Medizin: Hat dies nur etwas mit dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik zu tun oder auch mit der Begrenztheit menschlicher Anpassungsfähigkeit an diese dynamischen Veränderungen?

Aber auch bei diesen Fragen bleibt Bioethik nicht stehen, wenn sie nicht vordergründige Lösungen anzielen will. Sie sieht sich genötigt, noch weiter zu fragen: nach der Genese unserer gemeinsamen Wertvorstellungen und deren historischen und religiösen Wurzeln – aber ebenso nach der Genese und Berechtigung der Verschiedenartigkeit ethischer Überzeugung und deren Sinn und Bedeutung für das menschliche Zusammenleben. Die Reflexion zwingt hinein in den mühsamen Prozeß, das anders denkende, anders urteilende und anders handelnde Gegenüber so umfassend wie möglich in seinen historischen und weltanschaulichen Bezügen zu rekonstruieren, um es wirklich verstehen zu können. Damit wird zwar nicht die letzte Erkenntnis erreicht, was wirklich in den vielen Konfliktfällen des täglichen Lebens gut und richtig ist, wohl aber eine größere Offenheit für die Wahrhaftigkeit unseres Gegenüber und vielleicht die Fähigkeit, sachliche Gegnerschaft von persönlicher Feindschaft zu unterscheiden. In diesem Sinn kann der Dialog bereits ein Teil der Problemlösung sein.

Da ethische Fragen in Zeiten der Unsicherheit aufbrechen und auf neue Normen hinzielen, die alte Stabilität zurückgeben sollen, ist es wichtig, dieses Ziel nicht aus den Augen zu verlieren. Die Zunahme der Konfliktsituationen auf dem Boden wachsender technischer Möglichkeiten (auch und gerade in der Medizin!) und die dadurch gleichzeitig erfolgende Zunahme ethischer Positionen läßt es immer unwahrscheinlicher werden, daß Konsens sich in einer angebbaren Zahl unveräußerlicher Normen niederschlägt. Statt dessen wird wohl dem Prinzip der Toleranz, das in den vergangenen Jahrhunderten immer mehr an Bedeutung gewonnen hat und das in seinem tiefsten Verständnis dem christlichen Liebesgebot verwandt ist (und nicht eine Eskalation von Gleichgültigkeit intendiert), vermutlich eine weiter wachsende Bedeutung zukommen.

*Helmut Piechowiak*

*Literatur in Auswahl:* Contemporary issues in Bioethics, hrsg. v. T. L. Beauchamp und L. Walters (Belmont Calif. 1978); U. Eibach, Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht (Wuppertal 1976); Ärztliche Ethik, Symposium Köln 1. 10. 1977, hrsg. v. R. Gross u. a. (Stuttgart 1978); B. Häring, Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin (Mainz 1972); P. Krauß, Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik (München 1974); Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, hrsg. v. H. Gastager u. a. (Freiburg, Göttingen 1975); P. Ramsey, The Patient as Person. Exploration in Medical Ethics (New Haven-London 1970, ²1977); Encyclopedia of Bioethics, hrsg. v. W. T. Reich (New York 1978); Wörterbuch Medizinischer Grundbegriffe, hrsg. v. E. Seidler (Freiburg 1979); P. Sporken, Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlagen einer neuen medizinischen Ethik (Düsseldorf 1977); K. L. Vaux, Biomedical Ethics. Morality for the New Medicine (New York-London 1974); Medizin im Widerspruch, hrsg. v. J. Wunderli und K. Weisshaupt (Freiburg 1977). – *Zeitschriften:* Arzt und Christ, 26. Jg. 1980 (Linz); Ethics in Science and Medicine, 7. Jg. 1980 (Oxford); The Hastings Center Report, 10. Jg. 1980 (Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, Hastings-on-Hudson, N. Y.); Journal of Medical Ethics, 8. Jg. 1980 (Society for the Study of Medical Ethics, London); Journal of Medicine and Philosophy, 5. Jg. 1980 (Society for Health and Human Values, Philadelphia).

# BESPRECHUNGEN

## Psychologie

*Lexikon der Psychologie.* Bd. 1–3. Hrsg. v. Wilhelm Arnold, Hans Jürgen Eysenck, Richard Meili. Neuausgabe. Freiburg: Herder 1980. XXI, 836 Sp.; 837–1724 Sp.; 1725–2612 Sp. Lw. je 128,–.

Das Lexikon der Psychologie (vgl. diese Zschr. 189, 1972, 278–280; zur Taschenbuchausgabe 194, 1976, 861) liegt nun als „Neuausgabe" vor. Als Grund für diese Edition nennt W. Arnold im Vorwort den „stürmischen Fortschritt" in der psychologischen Wissenschaft seit 1971. Entsprechend dieser Entwicklung wurden 1000 Stichwörter auf den neuesten Stand gebracht, 370 Stichwörter gestrichen, 650 neu hinzugefügt. Angesichts der 4300 Stichwörter der Erstausgabe kann man deshalb von einer weitgehenden Neufassung des Lexikons sprechen. Unter den neuen Hauptstichwörtern fallen auf: Aberglaube, Aktivation, Interkulturelle Psychologie, Kultur, Literatur und Psychologie, Norm, Pädagogik, Pflanzenpsychologie, Schizophrenie, Wertpsychologie, Wissenschaftsaberglaube, Zivilisation u. a. Daraus läßt sich eine Ausweitung der psychologischen Problematik in angrenzende Wissenschaftsgebiete hinein feststellen. Unter diesen Hauptstichwörtern vermißt man Identität (ebenso auch einen historischen Beitrag über E. H. Erikson). Die Literaturangaben wurden teilweise ergänzt, so bei Familie, Gedächtnis, Gruppendynamik, Jugendalter, Neurose, Semantik, Verhaltensforschung, um nur einige Beispiele zu nennen. Leider vermißt man bei Narzißmus einen Hinweis auf die neuen Forschungen von Kl. Strzyz und Th. Ziehe (Literaturangaben fehlen gänzlich). Trotz kleinerer Mängel – etwa in der Kürze der Beiträge bei wichtigen Stichwörtern oder im Fehlen jeglicher Literaturangaben – kann man das Lexikon wiederum seiner breiten Information wegen empfehlen.

*R. Bleistein SJ*

Scharfenberg, Joachim – Kämpfer, Horst: *Mit Symbolen leben.* Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung. Olten: Walter 1980. 331 S. Kart. 34,–.

Vom Symbol sollte man, so der praktisch-theologische Ansatz von J. Scharfenberg und H. Kämpfer, nicht abstrakt reden, sondern das Symbol sollte die Erfahrung des Lesers aufrufen, klären, verwandeln – deshalb die stellenweise lockere, zum Teil gesprächsweise Form des Buchs; die Autoren würden gern „ein Stück narrative Wissenschaft" geben.

Religiöse Erfahrung, nach der alle hungern, sei zwischen der begrifflichen Theologie und einer blinden religiösen Praxis schwierig geworden, müsse sich zudem vor dem Zugriff der Psychologie und der Soziologie behaupten. Könnte ein neues, kritisches, von den Humanwissenschaften angeregtes Bedenken des religiösen Symbols diesen beiden Schwierigkeiten begegnen?

Die Autoren versuchen eine Theorie des religiösen Symbols zu erstellen und zur Arbeit mit ihm zu ermuntern. Sie unterscheiden zunächst das auf Eindeutigkeit angelegte Signal oder Zeichen von dem offenen, deshalb für die menschliche Kommunikation typischen Symbol, das aus der Interaktion und für sie entstehe, dazu eine Tiefendimension einbeziehe. Im Gegensatz zu der älteren Psychoanalyse fassen sie mit der neueren psychoanalytischen Forschung das Symbol als emanzipatorischen Ausdruck innerer Konflikte auf. In der Soziologie nimmt der symbolische Interaktionismus das Symbol als Träger menschlichen Handelns und Miteinanderhandelns, somit als Sinn konstituierend. Den religiösen Symbolen schließlich weisen die Autoren drei grundlegende Wirkweisen zu: das Symbol bewahrt und löst die menschlichen Grundambivalenzen (zwischen psychischer Regression und Progression, zwischen Autonomie und Partizipation, zwischen Phantasie und Realität), „hebt sie auf";

es drückt die charakterlichen Grundstrukturen (psychoanalytisch formuliert, vgl. etwa F. Riemann) aus und macht sie damit bearbeitbar; es stellt die menschlichen Grundkonflikte dar (z. B. zwischen Mensch und Natur, zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft oder der Macht) und hilft zur Lösung.

Dieser anthropologischen Grundlegung einer Theorie des religiösen Symbols, das als Nahtstelle zwischen den Humanwissenschaften und der religiösen Überlieferung hervortritt, wie schon bei P. Tillich und P. Ricoeur („Das Symbol gibt zu denken"), folgen Beispiele, wie mit dem Symbol religiös und seelsorgerlich zu arbeiten sei: wie zum Beispiel die eingeengte Sprache der Arbeitswelt, auf die sich die Massenmedien einstellen, durch die vom Symbol ermöglichte Gegenerfahrung kritisiert und aufgesprengt werden kann; wie biblische Symbole den Prozeß religiöser Selbsterfahrungsgruppen erhellen können; wie durch Erzählen und Spielen im Unterricht das Symbol einer biblischen Geschichte kommunikabel wird; wie religiöse Erfahrung in einer Liturgie mit biblischen Symbolen aus ihrer Privatisierung erlöst werden kann; wie durch Symbole in den akademischen theologischen Lehrbetrieb die nötige, aber heute weithin fehlende religiöse Erfahrung eingebracht werden kann.

Die Autoren setzen die aufschließende Kraft der psychoanalytischen Sprache ein, um die Ebene freizulegen, wo ein religiöses Symbol den Menschen wirklich betreffen, ein Evidenz-Erlebnis auslösen kann. Damit zeigt dieses ungemein anregende Buch einen Ansatz, wie dem Wirklichkeitsverlust der Theologie begegnet werden kann. Wenn die religiöse Sprache wieder lernen würde, die Grunderfahrungen der Menschen, besonders die konflikthaften, auszusagen, die nicht anders als im Symbol darzustellen und zu lösen sind, würde sie auch wieder gehört werden. *L. Wachinger*

Szasz, Thomas S.: *Theologie der Medizin.* München: Europa 1980. 245 S. Kart. 29,80.

An dem Buch des bekannten Psychiatrie-Kritikers Szasz – kleinere Zeitschriftenaufsätze von 1969 bis 1978 – mag manches oberflächlich, einseitig, monoton polemisch, ja sogar falsch sein wie schon der Titel; denn mit Theologie hat der Autor nicht das geringste im Sinn. Dennoch, hieße es etwa „Die Theologisierung der Medizin", so wäre ein wichtiger Kritikpunkt scharf benannt und die Absicht des Autors besser getroffen: die Medizin führe mittels ihres Wissenschaftsanspruchs eine ideologische und schon fast totalitäre Kampagne gegen Leiden und Krankheit, ja auch gegen das Böse (psychiatrische Gutachten in der Justiz als medizinische Entscheidungsversuche für rechtliche und ethische Probleme), gegen Schuldgefühle wegen schlecht gelöster zwischenmenschlicher Konflikte – damit aber auch gegen die Verantwortung des einzelnen und der Gesellschaft. Diese nämlich drücke sich, so Szasz, vor der mühevollen Lösung ethischer und sozialer Fragen, indem sie sie als medizinische, d. h. objektiv und wissenschaftlich zu klärende und zu manipulierende Schäden deklariere und an die Ärzte abschiebe. Ähnlich wie früher den Kirchen wachse den Ärzten mit dieser Entlastungsfunktion eine irrationale Macht zu, die sich in pseudoreligiösen Ritualen äußere (medizinische Fachsprache, Klinik-Hierarchie, Medizin-Gläubigkeit) und in Gewalt gegen Menschen ende (psychiatrische Zwangseinweisung und Zwangsbehandlung).

Da der Staat den Medizinern das Monopol auf den Heilberuf garantiert, liege die Frage nahe, in wessen Verpflichtung der Arzt steht: des Patienten oder des Staats. Somit wäre die politische Dimension erreicht, wie auch mit solchen Fragen: Wie denken wir über die Freiheit des einzelnen, z. B. angesichts des Suizid-Problems? Über die Macht des Staats, z. B. angesichts unserer Landeskrankenhäuser? Wie denken wir über den Preis an menschlicher Würde, den wir für Leben und Gesundheit zu zahlen bereit sind?

Mit dem Begriff „Theologisierung der Medizin" wäre das Problem benannt, daß der Medizin aus gesellschaftlichen, sozialgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen Prozessen Erwartungen entgegenwachsen, die ihr selber schaden und die das rechtliche und moralische Denken zu schwächen geeignet sind. In Streiflichtern auf Fragen der Psychiatrie, der ärztlichen Ethik, des Suizids, der Sucht, der Zusammen-

arbeit von Psychiatrie und Justiz umkreist Szasz immer dieselbe Forderung: soziale Konflikte, ethische und rechtliche Probleme ethisch und rechtlich zu lösen, statt sie medizinisch zu amputieren. *L. Wachinger*

Dolto, Françoise – Severin, Gerard: *Dynamik des Evangeliums.* Evangelientexte im Gespräch zwischen Psychoanalyse und Theologie. Olten: Walter 1980. 163 S. Kart. 22,–.

In diesen Gesprächen zweier Psychoanalytiker aus der Lacan-Schule fragt der Jüngere, Françoise Dolto antwortet, unbekümmert ihrer Imagination folgend, und berichtet aus ihrem Umgang mit den Evangelien. Wenige Stücke sind aus den Synoptikern und Johannes offenbar nach persönlicher Vorliebe unsystematisch ausgewählt; die Hälfte des Buchs ist drei Berichten von Totenerweckungen gewidmet. Jesus erscheint als der Lehrer des Wunsches (zentraler Begriff in Lacans Auffassung der Psychoanalyse), der zutiefst der Wunsch ist, zu sein, und als Rufer zum psychischen Reifen, bleibt aber, mit geringen Ausnahmen, selber unbefragt der, der er in den Texten eben ist. Viel farbiger und mit viel psychoanalytischer Phantasie werden die Figuren um Jesus herum in ihrer psychischen Entwicklung und in ihren Entwicklungsstörungen geschildert: der Jüngling von Naim, die Tochter des Jairus, Lazarus. So ist kritisch zu bemerken, daß das Buch eine andere Blickrichtung als die Evangelientexte einnimmt: Fast steht nicht mehr Jesus im Zentrum, der als der Christus erwiesen werden soll, sondern eben Entwicklungsstörungen und deren Überwindung durch Jesus. Die „Dynamik des Evangeliums" wäre demnach dieselbe, die Freud als seelische Entwicklungsdynamik analysiert, Lacan als Geschichte des Wunsches interpretiert, und die viele Psychoanalytiker in Märchen, Träumen und literarischen Texten gefunden haben; die Geschichten der Evangelien würden darin ihre Wahrheit beweisen, daß sie heute noch zu unserem Unbewußten zu sprechen vermögen.

Das ist gut psychoanalytisch gedacht; das „Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse", vom Untertitel versprochen, fehlt aber, weil die Stimme der Theologie nicht zu hören ist. Zu klären wären vor allem Ansatzpunkt und Methoden, nach denen beide Disziplinen sich treffen könnten. Das vorliegende Buch bleibt, bei aller Frische und manchem überraschenden Gesichtspunkt, unreflex vor dem eigentlichen Problem, der Vermittlung von Theologie und Psychoanalyse, stehen. Danach wäre erst mit Gewinn der Versuch zu wagen, Jesus als wahren Menschen, seine menschliche Entwicklung in psychoanalytischen Begriffen zu verstehen. Wie H. Wolff (Jesus der Mann; vgl. auch M. Kassel, Biblische Urbilder, München 1980, 9–29) beweist, wäre ein solcher Versuch wohl der Mühe wert.

*L. Wachinger*

## Jugend

*Heimatlos in der Kirche?* Hrsg. v. Wolfgang Dinger und Rudolf Volk. München: Kösel 1980. 100 S. Kart. 14,80.

Die heutige Jugendpastoral drängt sich in ihren Problemen um so mehr auf, als sich innerhalb der kirchlichen Jugendszene Gruppen mit restaurativen Tendenzen (Katholische Pfadfinderschaft Europas, Jung-KAB) etablieren, denn mit solchen Gründungen läuft der Impuls des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) endgültig ins kirchliche Abseits. Als Gegenposition zu solchen Tendenzen kann man diesen Sammelband werten, der aus Studientagungen des Bischöflichen Jugendamts und der Diözesanstelle des BDKJ in Münster (1976 bis 1978) entstand. Grundlegend ist in ihm der Beitrag von A. Exeler (teilweise bereits in den Katechetischen Blättern erschienen), der nicht nur mit großer Sensibilität die Lebenssituation junger Menschen aufspürt, sondern auch einige wichtige und richtige neue Ansätze enthält: Kommunikation statt „Verkündigung", Glaube als Umkehr, Mut zum hypothetischen Denken, Integration von Glauben und Leben (54–78). Ergänzend

bringt P. M. Zulehner die Dimension der Gemeinde zur Darstellung, in einer Art Kurzfassung seines beachtenswerten Bändchens „Helft den Menschen leben" (Freiburg ⁴1979; vgl. diese Zschr. 196, 1978, 280). Er betont, daß Jugendpastoral der Kirche der Versuch ist, jungen Menschen Zugang zu christlich-kirchlichem Lebenswissen offenzuhalten (92). Damit steht für ihn die Gemeinde deutlich im Blickfeld der Jugendpastoral. Anders dagegen setzt W. Dinger an, der in seinem eher andeutenden Vorwort (Definition von Pastoral, 10) auf eine mehr „emanzipatorisch", „sozialpädagogisch" als „integrativ", „dogmatisch" orientierte Jugendpastoral Wert legt (12, 15 f.). Da seine Alternativen – hier Normativität der Tradition, dort das Recht auf subjektive Erfahrung im Glauben (12) – sehr plakativ sind und bisherige Aussagen zum Verhältnis Tradition und Erfahrung (vgl. den Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule") von ihm nicht zur Kenntnis genommen wurden, sind seine Ausführungen (über einige Infragestellungen hinaus) wenig ergiebig. Die dem Buch beigegebenen Untersuchungen von Texten junger Menschen zu religiös-kirchlichen Problemen sind aufschlußreich, werden aber – bei mangelnder Repräsentativität – eher in vorliegende Deutungsmuster eingeordnet, als daß sie neue, wissenschaftlich begründete Einsichten brächten. Trotz aller aufgewiesenen Mängel hat das Bändchen das Verdienst, ein heißes Eisen erneut ins Feuer gehalten zu haben.

*R. Bleistein SJ*

Schulz-Hageleit, Peter: *Jugend, Glück, Gesellschaft.* Heidelberg: Quelle & Meyer 1979. 219 S. Kart. 26,–.

P. Schulz-Hageleit, Professor für Pädagogik an der Freien Universität Berlin, versucht, ausgehend von der materialistischen Philosophie der Frankfurter Schule, eine moderne „Sozialpsychologie des Jugendalters" und eine darauf gründende Erziehungslehre zu entwerfen. Er setzt dabei an Grundbestimmungen des Glücks an: Identität und Sicherheit, Bedürfnisbefriedigung und Gesundheit, Solidarität und Engagement, Arbeit und Sinn. Deren Gegenpol beschreibt er als Labilität und Angst, Frustration und Krankheit, Vereinzelung und Apathie, Entfremdung und Sinnlosigkeit. Grundlegend für alle Aussagen ist die These, daß individuelles Glück von den objektiven gesellschaftlichen Bedingungen unablösbar sei. Eine solche These wiederholt nur noch einmal Karl Marx (1845), daß das menschliche Wesen „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" sei. Bei Schulz-Hageleit lautet dies: „Es ist im wörtlichen Sinn des Ausdrucks überhaupt nicht denkbar, daß sich im Individuum etwas ganz anderes abspielt als in der Gesellschaft" (191). Die Konsequenz liegt auf der Hand: „Wir haben das illusorische Glück der Religion aufgehoben. Aber das Glück ist noch keine Wirklichkeit; von dem einen Jammertal werden wir abgedrängt in ein anderes. Das ist die Gegenwart, das ist ihr Unglück" (199). Dem „neuen Menschen" (vom alten Menschen so unterschieden „wie dieser vom Tier", 200) muß eine „neue Gesellschaft" entsprechen. Diese Gesellschaft wird hymnisch (im Optativ) gepriesen (207–210). Gipfelt die Aussage über „den neuen Menschen" darin, daß er den „Tod nicht mehr fürchtet", „weil er glücklich und sinnerfüllt lebt" (202), so wird im Modell der Räte-Demokratie die Basis jener materiell-wirtschaftlichen Umwälzung gesehen, durch die das „pervertierte Glück" ersetzt wird „durch das echte Glück des Seins und des Lebens" (210).

Es lohnt sich nicht, auf die vielen Widersprüche des Buchs einzugehen, auf die H. Scarbath andernorts schon hingewiesen hat, und sich mit der teilweise vulgären Sprache zu beschäftigen. Das Endergebnis, eine „politische Pädagogik des Glücks" (205) zu planen, mit allen Kriterien der Machbarkeit, resultiert notwendig aus der unzureichenden Definition des Glücks: „ein aus mehreren ausgrenzbaren Dimensionen zusammengesetzter Zustand und Prozeß menschlichen Lebens, des kollektiven und des individuellen" (9). – Mit welcher Sensibilität der Autor auch die Befindlichkeit junger Menschen erkennt, wie schonungslos er die gesellschaftliche Wirklichkeit („Kapitalbürokratie", 14) auch geißelt – das materialistische Apriori bringt den jungen

Menschen in das Gefängnis einer glücklosen Endlichkeit und zwingt den Autor, überall dort die Wirklichkeit beschönigend darzustellen, wo die sozialistische Realität (vgl. der Kibbuz, 132) der philosophischen Utopie widerstreitet. Nicht zuletzt stellt das prophetische Schlußwort die Wissenschaftlichkeit der Ausführungen erneut in Frage. Das erkenntnisleitende Interesse und die selektive Wahrnehmung des Autors verhindern, daß er den ganzen Menschen, vor allem den jungen Menschen mit seinen „metaphysischen Bedürfnissen" überhaupt in den Blick bekommt.

*R. Bleistein SJ*

Schink, Helmut: *Jugend als Krankheit?* Linz: Oberösterr. Landesverlag 1980. 174 S. Kart. 28,–.

Die sechs Essays kreisen in unterschiedlicher Dichte um das Thema Kindheit und Jugend. Vor allem die problemgeladene Reifezeit stellt Schink, der seit 1970 im Lehrberuf tätig ist, dar am Leben von H. Hesse, R. Musil, F. Kafka, R. Schneider, A. Frank und F. Innerhofer. Die oft literarisch verschlüsselten Dokumente einer Jugend werden mit sprachwissenschaftlichen, literaturvergleichenden, psychoanalytischen und theologischen Kategorien zu enträtseln versucht, so daß es nicht leicht fällt, das Genus literarium der Essays präzise zu bestimmen. In den Texten finden sich auch längere Exkurse über das Selbstverständnis des Dichters, über die Bedeutung des literarischen Werks, über die Rolle des Poeten in der Gesellschaft und seine Wirkung auf die Jugend. Leider sind nicht alle Essays in gleicher Dichte gelungen (ganz abgesehen davon, daß sich das Tagebuch der Anne Frank nur gewaltsam unter dichterische Veröffentlichungen einreihen läßt). Gemessen am Thema „Jugend" scheinen die Ausführungen über Hermann Hesse am besten gelungen zu sein, weniger dagegen die über Reinhold Schneider.

Die im Titel mindestens suggerierte These, daß „Jugend eine Krankheit" sei, geht auf ein Wort von Gregor von Rezzori zurück. Die These muß man als rundweg falsch bezeichnen; sie verzerrt die Beurteilung der jugendlichen Reifezeit und kann das werdende Selbstverständnis junger Menschen nur noch zusätzlich belasten. Deshalb ist nichts irreführender als der Titel des Buchs, das wegen mancher gelungener Analyse des Verhaltens Pubertierender lesenswert wäre und unter diesem Aspekt einen ungewohnten Zugang zu den genannten Dichtern erschließen könnte. *R. Bleistein SJ*

*Abhauen oder bleiben?* Berichte und Analysen aus der Jugendarbeit. Hrsg. v. Lothar Böhnisch, Richard Münchmeier, Ekkehard Sander. München: Piper 1980. 303 S. Kart.

Der Sammelband mit dem provozierenden Titel ist unter verschiedenen Aspekten wichtig. Einmal wurde er konzipiert von einer Gruppe, die sich aus der Zusammenarbeit im Deutschen Jugendinstitut (München) kennt: von den 27 Mitarbeitern stammen allein 18 aus diesem Institut. Die restlichen kommen aus erzieherischen Institutionen in Hessen, Berlin, Bremen, Saarbrücken. Damit wird eine gemeinsame Grundaussage zur Jugendarbeit sichergestellt. Wichtig ist das Buch ferner, weil es den Mitarbeitern des Deutschen Jugendinstituts, die durch ihre Zuarbeit die „Jugendberichte der Deutschen Bundesregierung" mitprägen, keine Zurückhaltung auferlegt. Offensichtlich neigt man in diesem für die Beurteilung der deutschen Jugendszene federführenden Institut eher einer gesellschaftskritischen, „linksorientierten", auf der Frankfurter Schule aufruhenden Theorie zu. Insoweit kann es als Lesehilfe zu den „Jugendberichten" nützlich sein.

Die Beiträge – sei es als Analyse, sei es als Bericht – sind in einer großen Breite angelegt: Situation der jungen Generation, Jugend und Freizeit, Jugend und Neofaschismus, Professionalisierung der Jugendarbeit, Jugendarbeit in Abhängigkeit von Verwaltung, Gemeinde, Staat und Schule, Jugendarbeit in einzelnen Schichten und Gruppen, aufgewiesen in Modellen und Praxisberichten. Diese Aufzählung beweist, daß weniger von verbandlicher Jugendarbeit die Rede ist, schon gar nicht von den großen Jugendverbänden der beiden Kirchen, die doch wohl der Zahl nach die meisten Jugendlichen erreichen. Ein ähnliches De-

fizit war schon bei L. Böhnisch, Jugendarbeit in der Diskussion (München 1973), festzustellen. Demnach nimmt der Band eher die Jugendarbeit in den Gemeinden in den Blick, ganz im Sinn des (neuen) Jugendhilferechts.

Die einzelnen Beiträge sind von unterschiedlichem Wert; von theoriebegründeter Darstellung über interessante Berichte bis zum Pamphlet (etwa über die „feministische Jugendarbeit"). Vorausgesetzt wird in allen Texten jene Beurteilung von Jugend, wie sie für den fünften Jugendbericht (1980) charakteristisch ist: Jugend als Problem- oder Sozialfall. Die gleichzeitige unkritische Übernahme einer „bedürfnisorientierten Jugendarbeit" (78, 234 u. ö.), deren Fragwürdigkeit auch nicht durch Berufung auf die Hypothesen von Th. Ziehe abgeschwächt wird, verschärft nur in der Beurteilung den Konflikt zwischen objektiven Tatbeständen und subjektiven Dispositionen. Abschließend: der Band spiegelt die Urteile (und leider auch die Vorurteile) einer Gruppe professionalisierter Jugendarbeiter, die in unserem Staat nicht ohne Einfluß sind. Gerade deshalb sollte er zur Kenntnis genommen werden. *R. Bleistein SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Walter Kern, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, greift die zentralen Probleme der Grundwertediskussion auf. Er fragt, wie die Grundwerte inhaltlich näher zu bestimmen sind, wer ihr Träger ist und welchen Beitrag Staat, Kirche und politische Parteien leisten müssen.

Wolfgang Bergsdorf zeigt anhand der verschiedenen Funktionen der Medien, welche Bedeutung die Massenkommunikation im politischen Prozeß sowohl parlamentarischer Demokratien wie totalitärer Systeme spielt. In einem größeren Zusammenhang stellt er diese Probleme dar in dem Buch „Die vierte Gewalt. Einführung in die politische Massenkommunikation", das in diesem Jahr im Verlag Hase & Koehler Mainz erscheint.

Unter Verwendung neuen Materials greift Ludwig Volk das Thema seines Aufsatzes vom Oktoberheft 1966 „Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika ‚Mit brennender Sorge' bis zum Ende der NS-Herrschaft" nochmals auf. Er vervollständigt seine Ausführungen nach der Seite der damals ausgesparten Kapitel der Euthanasie-Aktion (1940/41) und des Klostersturms (1941). Ein zweiter Beitrag im nächsten Heft wird sich mit der Haltung des Episkopats zur Judenvernichtung befassen.

Die aus München stammende Charlotte Lady Blennerhassett (1843–1917) war vielleicht die klügste katholische Schriftstellerin ihrer Zeit, obwohl sie kaum mehr bekannt ist. Sie war auch an den geistigen Auseinandersetzungen der Katholiken vor und nach dem Ersten Vatikanischen Konzil durch ihren Kontakt mit den führenden Männern des liberalen Katholizismus und der Konzilsopposition lebhaft beteiligt. Victor Conzemius, Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern, schildert Leben und Werk dieser bayerischen Kosmopolitin.

Die Überlegungen von Dieter Emeis, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster, wollen das Gespräch zwischen Ärzten in der Psychiatrie und Seelsorgern anregen und weiterführen. Er verarbeitet Erfahrungen mit psychisch kranken Menschen, die mit ärztlicher Therapie zu tun haben und zugleich seelsorgliche Hilfe suchen.

# Anpassung an den Zeitgeist?

Passen sich die Christen zu sehr dem Zeitgeist an? Diese Frage wird in den Jahren seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil häufiger gestellt als zuvor – kein Wunder in einer Epoche raschen und tiefgreifenden Wandels im Bewußtsein der Menschen und in den Formen ihres Zusammenlebens. Das Konzil wollte die Kirche so erneuern, daß sie auch in dieser veränderten Zeit die Botschaft des Evangeliums glaubwürdig und überzeugend verkündigen kann. Das Stichwort hieß: Aggiornamento. Das bedeutet keineswegs blinde Anpassung, sondern das Bemühen, im Licht des Evangeliums den Forderungen unserer Zeit gerecht zu werden, die Kirche gleichsam auf die „Höhe des Tages" zu bringen.

Das Stichwort der Kritik – nicht so sehr am Konzil, aber an seinen Folgen – heißt immer häufiger: Anpassung an den Zeitgeist. „Zeitgeist", das sind, wie es schon Johann Gottfried Herder beim Aufkommen des Wortes gegen Ende des 18. Jahrhunderts formulierte, die „herrschenden Meinungen, Sitten und Gewohnheiten einer Zeit". Die Kritiker der Entwicklung nach dem Konzil beurteilen den heutigen Zeitgeist negativ. Sie sind überzeugt, daß er der christlichen Offenbarung widerspricht und daß daher keine seiner Formen die Botschaft des Evangeliums angemessen ausdrücken kann. In jeder „Anpassung" sehen sie einen Verrat am christlichen Glauben. Die Kirche müsse vielmehr in ihren Prinzipien und in ihrer Praxis vom Zeitgeist unabhängig bleiben. Sie müsse den Mut haben, dem Zeitgeist zu widerstehen, „unzeitgemäß" zu sein. Nur so habe sie bisher ihr Wesen unverfälscht bewahren können, und nur auf diesem Weg könne sie ihre Aufgabe auch heute erfüllen.

Wer von Anpassung spricht, muß den „Zeitgeist" benennen können. Nun steht jeder Versuch einer Zeitdiagnose vor der Schwierigkeit, daß die leitenden Grundsätze einer Epoche den Zeitgenossen meist verborgen bleiben, weil sie ihnen zu selbstverständlich, zu sehr Teil ihres eigenen Lebens sind. Der Zeitgeist wird „sich selber nur selten anschaulich; erst im historischen Rückblick ist er deutlich erkennbar" (Nicolai Hartmann). Gewiß hat die empirische Sozialforschung Methoden entwickelt, die einen weit größeren Bereich dessen erfassen lassen, was die Menschen denken, was sie für gut und richtig halten und was sie ablehnen. Jede Gemeinschaft besitzt jedoch einen solchen Reichtum vielfältiger Strukturen, Denkweisen und Haltungen, daß ein Beobachter nur einzelne Aspekte erfaßt und daher ein sehr lückenhaftes Bild gewinnt, dessen Einzelzüge oft einander zu widersprechen scheinen.

Man sieht dies an der verwirrenden Gegensätzlichkeit der Antworten auf die Frage nach dem Geist unserer Epoche. Ist es die Verwissenschaftlichung und

Rationalisierung aller Lebensbereiche, oder der Trend zum Irrationalen, Emotionalen, der Wunsch nach Bewußtseinserweiterung und Kreativität? Ist es die Säkularisierung und das Absterben der Religion, oder der Aufstieg neuer Religionen und Mythen mit ihren Heilserwartungen? Ist es der Primat der Gesellschaft, die jeden einzelnen mit ihren Apparaten und Strukturen vereinnahmt, oder die Emanzipation im Sinn des Primats der Interessen und Bedürfnisse des einzelnen? Ist es das libertinistische Ausleben der Triebe, oder der Wille zum Verzicht, zum Auszug aus der Zivilisation, zur Askese?

Wenn sich schon der „Zeitgeist" so schwer bestimmen läßt, ist es ebenso schwierig, die These von der durch keinen Zeitgeist zu erschütternden Festigkeit der Kirche zu belegen. Befand sich die Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts im Widerspruch zu den herrschenden Ideen der Neuzeit, etwa zu den Verfassungen der europäischen Nationalstaaten, als sie die Entwicklung zu einer straff zentralisierten Kirchenorganisation vorantrieb? War es unzeitgemäß, als das Zweite Vatikanische Konzil das Recht jedes Menschen auf Religionsfreiheit proklamierte und damit die Toleranz nicht mehr als unvermeidbares Übel, sondern als hohen sittlichen Wert erklärte? Widersetzte sich die Kirche dem „Zeitgeist", als sie auf dem Konzil jede Ineinssetzung von Kirche und Staat oder von Religion und Politik verwarf, den Glaubensstaat und die Staatsreligion ablehnte und den weltanschaulich pluralistischen Staat vorbehaltlos anerkannte?

Diese wenigen, willkürlich herausgegriffenen Beispiele zeigen, wie untauglich Begriffe wie „Anpassung" und „Zeitgeist" sind. Wie viele Entscheidungen müßten rückgängig gemacht werden, wenn die Kirche mit der Übernahme „weltlicher" Ideen und mit jeder Anlehnung an Tendenzen der Zeit ihr Wesen verriete. Die herrschenden Strömungen sind weder ewas schlechthin Positives, dem man vorbehaltlos zustimmen müßte, noch sind sie von vornherein etwas Verwerfliches, dem man um jeden Preis widerstehen müßte. In jedem einzelnen Fall muß geprüft werden, was sinnvoll ist und was dem Auftrag der Kirche entspricht. In dieser Weise hat sich die Kirche immer mit der jeweiligen Zeit auseinandergesetzt. Sie kann sich dem gar nicht entziehen. Der Bewußtseinsstand der jeweiligen Epoche, die Mentalität der Menschen, die Strukturen ihres Zusammenlebens haben immer Bedeutung für die konkrete Form, in der die Kirche ihren Dienst der Verkündigung leistet und in der sich der Glaube der Christen in dieser Welt realisiert. So undifferenzierte Vorwürfe wie „Anpassung an den Zeitgeist" sind nicht nur wenig hilfreich, sie verhindern eher die notwendige Auseinandersetzung mit den Fragen der Menschen unserer Zeit und sie raten der Kirche zur Flucht aus der Geschichte.

*Wolfgang Seibel SJ*

*Roman Bleistein SJ*

# Jugend und Narzißmus

## Kritik eines neuen Generationsklischees

Eine junge Generation fordert um so mehr zu Deutungsversuchen ihres Verhaltens heraus, je überraschender und provozierender sie sich gibt; denn die ältere Generation möchte, indem sie die unklare Situation auf einen Begriff bringt, für sich selbst Sicherheit gewinnen, für die Begegnung mit den Jugendlichen die Unsicherheit überwinden. Daß solche Deutungsversuche, die im letzten Grundhaltungen, Tendenzen, Motivationsstrukturen meinen, dann zu Generationenklischees geraten, ist allerdings ein wenig hilfreiches Ergebnis solcher Bemühung.

In den letzten Jahren bietet eine moderne Theorie des Narzißmus jenes Deutungsmuster an, mit dem die junge Generation begriffen werden soll. Was meint der Begriff „narzißtische Generation"? Wie heißen seine Urheber und aus welchen theoretischen Zusammenhängen heraus argumentieren sie? Wie weit reicht diese Deutung? Greift sie vielleicht – zur Entlastung eines ideologischen Bewußtseins – Phänomene auf, die auch auf andere Weise erklärbar sind?

### Frühere Aussagen zum Narzißmus

In den bekannten jugendsoziologischen Veröffentlichungen von H. Schelsky (Die skeptische Generation, Düsseldorf 1957), V. Graf Blücher (Die Generation der Unbefangenen, Düsseldorf 1966), K. Mehnert (Jugend im Zeitbruch, Stuttgart 1976) spielt der Begriff des Narzißmus keine Rolle. Das ist um so erstaunlicher, da der Begriff „Narziß" in der Psychoanalyse S. Freuds bereits vorlag und da es im Jugendalter immer ein entwicklungsgemäßes Verhalten gibt, in dem junge Menschen sich eher auf sich fixieren. H. Böll beschreibt diese Haltung treffend, wenn er in „Ansichten eines Clowns" formuliert: „Es war niemand da, der ihn aus dem Spiegel befreit hätte."

Innerhalb der Entwicklungspsychologie trifft man auf den Begriff Narzißmus etwa bei der Deutung der Libido-Entwicklung des Kleinkinds (W. J. Schraml) und bei der Deutung der Leibbezogenheit und einer gewissen homoerotischen Tendenz bei Pubertierenden (A. Busemann, Th. Ludz). Gerade bei der Beurteilung der sexuellen Reifungsprozesse Jugendlicher hilft der Begriff weiter und

wird gern assoziiert mit Autoerotik bzw. (eher volkstümlich) mit Selbstverliebtheit und Eitelkeit (R. Spitz, T. Brocher). Für die Erziehung in der Pubertät stellt sich deshalb die Aufgabe, einerseits zu sehen, daß solche „Eigenliebe" eher das Selbstwertgefühl eines Jugendlichen steigert und ihm dadurch hilft, Belastungen von außen besser zu verarbeiten, andererseits zu realisieren, daß im Extremfall die Sozialkontakte schrumpfen und der junge Mensch in die Gefahr gerät, seine Identität als „spiegelbildliche Selbstreflexion" (R. Heidemann) zu begreifen.

Über diese nur partiellen Interpretationsversuche hinaus entwickelte sich aber die Narzißmustheorie nie zu einem totalen Deutungsmuster jugendlichen Verhaltens. Dagegen bietet sie heute den Begriff an, auf den die Motivationsstruktur einer ganzen Generation gebracht wird.

## Renaissance der Narzißmustheorie

In die pädagogische Öffentlichkeit gelangte der Begriff durch einen Beitrag in der Zeitschrift „päd. extra" (Januar 1978), der überschrieben war: „Narziß: Oder ein neuer Sozialisationstypus?" Dieser Beitrag – eine Kompilation aus theoretischen Überlegungen zur heutigen Erziehungssituation und aus beweiskräftigen Zitaten – begann mit den provozierenden Sätzen: „‚Vom autoritären Scheißer zum oralen Flipper' – läßt sich mit dieser plakativen Formel eine tiefgreifende Veränderung im Aufwachsen der neuen Generation unserer Gesellschaft umschreiben? Sind wir durch die Fülle der beobachtbaren Verhaltensweisen gezwungen, unsere gängige Vorstellung von der Sozialisation autoritärer Charakterstrukturen zu korrigieren? Sind wir dem Irrglauben verfallen, anzunehmen, die autoritäre Dressur, der die Heranwachsenden in Deutschland seit Jahrzehnten unterworfen waren und die Wilhelm Reich und Theodor W. Adorno vor mehr als vierzig Jahren als erste gründlich analysierten, sei gleichsam die unwandelbare Grundfolie, auf der die Kinder des Kapitalismus aufzuwachsen hätten?" [1]

Wesentliche Anregungen für diese Interpretation jugendlichen Verhaltens fanden die Autoren in dem bereits 1975 publizierten Buch „Pubertät und Narzißmus" von Thomas Ziehe (Frankfurt ²1978). Erst nach drei Jahren registrierte die pädagogische Welt die Dissertation, die 1974 an der Technischen Universität Hannover angenommen worden war. Daß fast gleichzeitig (1976) im Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Frankfurt von K. Stryz eine Dissertation zum Thema „Sozialisation und Narzißmus" (Wiesbaden 1978) eingereicht wurde, spricht für die Duplizität der Fakten, zumal wenn man feststellt, daß K. Stryz über die Arbeit von Th. Ziehe nicht informiert ist.

Der Narzißmusbegriff dient seit dieser Neueinführung in die Jugendfor-

schung als Passepartout. Dieser Gebrauch wurde nicht nur durch eine weitere Debatte im Oktoberheft 1978 in „päd. extra" und durch die Sammelausgabe dieser Texte in Buchform (1979) gefördert. Der etwas mythische Begriff drängte sich anscheinend auch auf, so irrationale Vorgänge wie den Terrorismus und den Rechtsextremismus in unserem Land verständlich zu machen[2]. Wie sehr diese Deutungsmuster inzwischen zu wissenschaftlichem Ansehen gelangten, läßt sich daran ablesen, daß wesentliche Inhalte dieser Theorie (allerdings ohne den Begriff zu gebrauchen) eine zentrale Aussage des Fünften Jugendberichts der Bundesregierung (vom 20. 2. 1980) rechtfertigen helfen, nämlich die von der jungen Generation als einem „Sozialfall".

## Narziß: Mythos und psychoanalytische Theorie

Der Mythos von Narkissos, wie er sich hauptsächlich in den Metamorphosen des Ovid findet, erzählt von einem jungen Mann, der die Liebe der Nymphe Echo nicht erwidert. Der Fluch eines seiner Liebhaber wird von Nemesis erhört. Zur Strafe verliebt sich Narkissos in sein eigenes Bild, das er in einer Quelle erblickt. In unstillbarer Sehnsucht verzehrt er sich und wird in die nach ihm benannte Blume verwandelt.

Dieser alte Mythos beschäftigte um die Jahrhundertwende vor allem die Dichter (O. Wilde, P. Valéry, A. Gide, R. M. Rilke), so daß S. Freud, der den Begriff im psychiatrischen Kontext schon bei P. Näcke (1899)[3] vorfand, auf ihn zurückgreifen konnte, um die Entwicklungen der Libido auf ihrem Weg vom Autoerotismus zur Objektliebe zu beschreiben. Er definierte „den Narzißmus, der durch Einbeziehung der Objektbeziehungen entsteht, als einen sekundären . . ., welcher sich über einen primären, durch mannigfache Einflüsse verdunkelten, aufbaut"[4]. Diese Aussage steht in Freuds Aufsatz „Zur Einführung des Narzißmus" (März 1914), ein Text, der zu den wichtigsten Publikationen Freuds zählt; denn in ihm unterscheidet er erstmals zwischen Ich- und Objektlibido und führt den Begriff des „Ich-Ideals" ein, der später zur Grundlage dessen wird, was „Über-Ich" heißt.

Die Theorie Freuds wurde in neuester Zeit weiterentwickelt. H. Kohut (Narzißmus, Frankfurt 1973) und H. Argelander (Der Flieger, Frankfurt 1972) heben vor allem die positiven Anteile in der Verarbeitung des Narzißmus heraus. Im Gegensatz zu S. Freud sehen sie, daß er auch in der Entwicklung gesunder Eigenschaften eine bedeutende Rolle spielt. Für H. Kohut ist der Narzißmus dabei ein eigenständiger, dritter Trieb im Menschen; er ist (zumal als Objektliebe) positiv zu bewerten, dient er doch der Verarbeitung des idealistischen Eltern-Bilds und trägt er zur Ausbildung von Ich-Ideal und Über-Ich bei. – H. Argelander bewertet den Narzißmus zwar nicht als „Trieb", aber als

eigenständige Kraft, die er von der Libido absondert. Beiden ist zwar die Mutter primäres Objekt, aber dem Narzißmus geht es um die Sicherheit, der Libido um den Lustgewinn (von Argelander wird auch der emotionale Aspekt im Narzißmusproblem zur Kenntnis genommen).

Obgleich durch diese Aussagen die Freudsche Narzißmustheorie insoweit präzisiert wird, als die Genese des Narzißmus weiter erhellt wird, und insoweit korrigiert wird, als dem auch positive Seiten abgewonnen werden, bleibt der Narzißmus insgesamt eine „individuelle Störung". Er steht im Rahmen eines eher psychoanalytischen Krankheitsverständnisses. Bislang wurde bei ihm die gesellschaftliche Dimension nicht beachtet. Diese versucht nun K. Stryz mittels einer neomarxistischen Sozialisationstheorie in die Narzißmustheorie einzubringen; diese trägt im letzten auch den Ansatz von Th. Ziehe, wenn er die heutige Jugendgeneration als „narzißtisch" bezeichnet.

## Pubertät und Narzißmus

Der größere Zusammenhang, in dem Th. Ziehe seinen „neuen Sozialisationstypus" entwickelt, ist die „Situationsveränderung der Subjekte im Spätkapitalismus", aus der sich Konsequenzen für die familiale Sozialisation, also vor allem für die Mutter- und Vaterrolle, ergeben [5].

Th. Ziehe stellt fest, daß der Abbau der engen Mutter-Kinder-Beziehung bislang auch durch den Vater vorangetrieben wurde. Wo nun der Vater zusehends an Präsenz oder Autorität verliert und wo die gesellschaftliche Situation die Privatisierung der Kleinfamilie fördert, wird die Mutter zur einzigen Bezugsperson des Kindes. In dieser Situation „taucht die Gefahr auf, daß die Mutter unbewußt dazu neigt, das ihr ausgelieferte Kind für die eigene emotionale Stabilisierung zu benutzen. Diese ‚Instrumentalisierung' des Kindes für den Ausgleich eigener psychischer Konflikte (Verunsicherung, emotionales Mangelgefühl u. ä.) geschieht weitgehend unbewußt." In dieser Phase zeigt das Kind die typischen Verhaltensweisen einer narzißtischen Persönlichkeit: Verschmelzungserlebnis, Unersättlichkeit, Allmachtsgefühl. Statt daß diese Einstellungen abgebaut werden, kommt es zum Austausch massiver Trennungsängste zwischen Mutter und Kind. „Die derart im Unbewußten aufbewahrte Erinnerung an den narzißtischen Glücks- und Lustzustand ist fortan entscheidender Richtpunkt für das eigene glücks- und lustorientierte Verhalten. Die betreffende Persönlichkeit ist eigentlich ständig auf der unbewußten Suche nach der Wiederherstellung der ursprünglichen narzißtischen Erfahrung."

Damit aber bleibt das Ich-Ideal starr und unwirklich. Die hochfliegenden Ansprüche verharren in einem ich-fremden Zustand. Als Folge davon zeigen sich Ohnmacht und Minderwertigkeitsgefühl. Der Narzißmus kommt dann

einem strukturellen Auseinanderklaffen von Handlungsmöglichkeit und ihrer Bewertung durch das Ich-Ideal gleich. Es ist naheliegend, daß sich ein Vermeidungsverhalten entwickelt, damit Ichkränkungen nicht erlitten werden müssen. Man zieht sich fortschreitend aus der Wirklichkeit zurück. Eine Tendenz, die durch die „latente Dauer-Unzufriedenheit" nur gefördert wird, weil sich ein eigentliches Erfolgserlebnis (angesichts der unrealistischen Maßstäbe) selten einstellt.

Als Konsequenz einer solchen Entwicklung weist Th. Ziehe die Motivationskrise in vier Lebensbeziehungen junger Menschen auf: in der Familie, in der Zweierbeziehung, in der Gleichaltrigengruppe, in der Schule. Exemplarisch sei dargestellt, wie Th. Ziehe in diesem Argumentationszusammenhang die Zweierbeziehung beschreibt. Ziehe stellt fest, daß die emotionale Entwicklung, die sich bislang in der Familie vollzog, heute in der Zweierbeziehung geschieht, die sehr früh von den Jugendlichen – mit einem eheähnlichen Charakter – aufgenommen wird. „Auf Grund der narzißtischen Tendenzen neigen diese jungen Paare dazu, sich ineinander zu verklammern, um wechselseitige Stabilisierung und affektives Wärmespenden zu erfahren. Nun hat dies aber häufig den Charakter einer Spiegel-Erwartung, die den Partner nur im Licht der eigenen Erwartungen sieht und gleichzeitig nicht über die eigenen psychischen Grundlagen verfügt, seinerseits den Nähebedürfnissen des anderen zu entsprechen. Die Folge ist häufig die angst-erzeugende Erfahrung gegenseitiger Schwäche, die die Paare dann häufig veranlaßt, sich wieder an der vermeintlich Schutz spendenden größeren Gleichaltrigengruppe zu orientieren."

Die darin zum Durchbruch kommende Motivationskrise wird noch mehr verständlich, wenn man die Diskrepanz zwischen „motivationalen Grundzügen in den Individuen und den jeweiligen sozialen Bedingungen" wahrnimmt, „unter denen die Motivation erscheint oder nicht erscheint". Drei Bedingungen hebt Ziehe heraus: 1. Die Jugend lebt in einer Welt des Konsumismus, ohne die Erfahrung des Mangels. Infolgedessen ist sie in Gefahr, die Grundsätze einer Konsumwelt auf alle Lebensbereiche zu übertragen. 2. Der Aufschub von Genuß wird angesichts der werbepsychologisch begründeten Ermunterung zum Genuß und einer eher zweifelhaften Zukunft fragwürdig. 3. Alle öffentlichen Institutionen (Schulen, Verwaltung usw.) müssen sich durch ihre soziale Effizienz legitimieren. Damit stehen aber Ordnungs- und Wertaspekte unter einem Begründungszwang. Die Selbstverständlichkeit, die bislang solche Institutionen trug, ist zerstört.

Diese Beispiele beweisen, daß die objektive Situation, in der Motivationen aufbrechen (zumal angesichts der beruflichen Situation), nun dazu beiträgt, die subjektive, resignative Befindlichkeit zu verstärken. Apathie als Reaktion angesichts solcher „Umstände" und „Erwartungen" ist verständlich. Th. Ziehe folgert: „Die immens erhöhte Verletzlichkeit des Selbstwertgefühls – hier als

Depressivität und Vermeidungsverhalten angedeutet – wird durch die objektive Lebenssituation vieler Jugendlicher aktualisiert und verstärkt." Damit aber ergibt sich für diesen „Sozialisationstypus Narziß" ein Teufelskreis: Er kommt aus der bedrohenden Wirklichkeit nicht heraus, zumal die ältere Generation ihm aufgrund unterschiedlicher Werte, Normen und Erfahrungen kaum beistehen kann. Dies alles eine Wirkung jener spätkapitalistischen Situation, die längst vor dem „neuen Sozialisationstypus" ein neues (verstörtes, ich-entfremdetes) Subjekt hervorgebracht hat.

## Kritik am neuen Sozialisationstypus Narziß

Unmittelbar an die Beiträge in „päd. extra" schloß sich eine teilweise heftige Debatte in der genannten Zeitschrift an, über die kurz berichtet werden soll[6].

Eine erste Kritik fragt, ob denn die Diskussion über den „neuen Sozialisationstypus", den „narzißtischen Charakter", nicht mit einer Krise der Linken einhergehe. Handelt es sich nicht „um eine Projektion frustrierter Motivationen, um einen Vorgang, bei dem die Enttäuschung der linken Bewegung über eigene Unzulänglichkeiten und über die Übermächtigkeit der Verhältnisse der heranwachsenden Generation als Charaktermangel zugeschrieben werden"? Man würde also nur seine eigene Resignation anderen aufladen.

Eine solche Kritik wäre um so mehr berechtigt, wenn die Behauptung, die heutige Elterngeneration habe durch ihre eigene Lebensart die narzißtische Generation hervorgebracht, den Ergebnissen einer sozialgeschichtlichen Forschung standhielte. Dann entfiele die entscheidende Voraussetzung für die Anwendbarkeit der Theorie. Man könnte nur von einer Projektion in die jüngste Vergangenheit sprechen, von einer Vergewaltigung geschichtlicher Tatsachen.

Eine zweite Kritik befragt die vielleicht unverantwortete Übernahme der psychoanalytischen Theorie vom narzißtischen Charakter in die Jugendforschung; denn das psychoanalytische Instrumentarium wird unter Umständen vorschnell auf das Verhalten junger Menschen angewandt, ohne hinreichend die psychoanalytische Theorie und ohne hinreichend die junge Generation zu kennen. Es stellt sich dann aber dieses Problem, daß ähnliches schon einmal bei der Rezeption der Sozialisationstheorie geschah. Als Lehrer und Erzieher sie sich zu eigen gemacht hatten, wurde sie von vielen angewendet „wie zuvor die Vererbungstheorie. An die Stelle des Arguments: ‚Dieses Kind ist dumm geboren, da ist nichts mehr daran zu ändern', trat das Argument: ‚Dieses Kind kommt aus einer sozial schwachen Familie'." Träfe dieser Vorgang aber zu, so würde mit solchen Kategorien der Wahrnehmung nicht nur nicht den jungen Menschen geholfen, sondern sie würden auch stigmatisiert und diskriminiert; denn wer ist schon erfreut darüber, als „narzißtisch" abgestempelt zu werden!

Eine dritte Kritik versucht die durch die Narzißmustheorie gedeuteten Phänomene auf andere Weise zu interpretieren. Man sagt, daß die Gleichgültigkeit und der Mangel an Gefühl auch eine Reaktion darstellen können, um jenem Selbstverlust und Selbstwertverlust zu entgehen, den eine an Besitz, Geld und Macht orientierte Gesellschaft mit sich bringe. Diese Kritik gäbe allerdings den psychoanalytischen Ansatz auf und begnügte sich mit der neomarxistischen Theorie, daß Bewußtsein und Verhalten nur ein Überbau der konkreten sozioökonomischen Verhältnisse wären, wobei diese Reaktion noch idealistisch aufgewertet würde.

Endlich eine letzte Kritik: Diese Theorie, die den neuen Sozialisationstyp allein aus dessen frühkindlicher Situation heraus sich entwickeln sehe, lenke eigentlich von der heutigen Not junger Menschen ab, nämlich von der sie bedrückenden Ausbildungs- und Berufssituation. Man weiche in die irreparable Vergangenheit aus, statt sich jener Situation zu stellen, die man zu ändern noch imstande sei.

Die Kritik argumentiert also aus unterschiedlichen Zusammenhängen: aus psychologischen, psychoanalytischen, neomarxistischen und eher sozialen bzw. jugendsoziologischen. Die einzelnen Fragen beweisen aber schon das eine: Das theoretische Konzept ist – sowohl psychoanalytisch wie sozialgeschichtlich gesehen – nicht so schlüssig, daß es ohne Widerrede übenommen werden müßte. Dabei wird noch gar nicht jene Auswirkung einkalkuliert, die sich aus dieser psychoanalytischen Theorie für das Selbstverständnis heutiger junger Menschen ergibt und die eigentlich auch verantwortet werden müßte.

## Korrektur des „neuen Sozialisationstypus"

Deutete schon die zitierte Kritik darauf hin, daß sowohl die moderne Narzißmustheorie als auch das Generationsklischee von der „narzißtischen Generation" auf tönernen Füßen steht, so bestärkt der Rückblick in die jüngste Geschichte der Pädagogik nur noch eine tiefe Skepsis gegen derartige pauschalierende Entwürfe (und Vorwürfe).

Es wäre zu fragen, ob die Phänomene unter der jungen Generation – wie Unlust, geringe Belastbarkeit, „Wehleidigkeit", Streßempfindlichkeit, mangelnde Ausdauer, Ausbruch in irreale, irrationale Situationen, Phänomene, deren Realität (leider) nicht bestritten werden kann und auch nicht bestritten werden soll – nicht auch anders interpretiert werden könnten. Das Stichwort für diese Interpretation lautet: antiautoritäre Erziehung.

Die mit dem Jahr 1968 einsetzende Erziehungsreform – unmittelbar verbunden mit Kinderläden, proletarischer Erziehung, Sex-Pol-Bewegung und Summerhillschen Schulexperimenten[7] –, hatte eine doppelte Wirkung: Sie brachte

nicht nur ein „modernes Erziehungskonzept" hervor, das eine autoritäre Charakterstruktur von Anfang an vermeiden sollte, sie trug auch dazu bei, jede Äußerung von Autorität in Mißkredit zu bringen. Nun wirkt Autorität immer auf eine doppelte Weise: einmal begrenzt sie Freiheit, zumal jene, die noch auf dem Weg zu ihrem verantworteten, „mündigen" Gebrauch ist. Zum andern bietet sie Geborgenheit.

Wenn in den Jahren um 1970 das Modell für die Auseinandersetzung zwischen den Generationen im Ödipuskomplex erkannt wurde, dann wurde immer ein „halbierter" Freud tradiert. Es wurde nur gesagt, daß der Jugendliche sich der väterlichen Herrschaft widersetze. Es wurde aber verschwiegen, daß väterliche Autorität auch Orientierung und Geborgenheit mit sich bringt. Bereits 1971 hatte diesen Gedanken G. Bittner in seinem geradezu prophetischen Beitrag ausgeführt: „Was bleibt von der ‚antiautoritären Erziehung'?". Er hatte geschrieben, es bleibe „eine Emanzipationsaufgabe, deren psychosoziale Verflochtenheit nicht bewußt wurde: die kollektive Auseinandersetzung mit jeder Form der Herrschaft von Menschen über Menschen. Die Verwundbarkeit durch solche Herrschaft ist in der ödipalen Konstellation in der Familie angelegt, doch wurde die Zweipoligkeit der Ödipusthematik vielfach übersehen: der Vater wird nicht nur gefürchtet, sondern auch geliebt, und die Frage bleibt ungelöst, wie man in der ‚vaterlosen Gesellschaft' ohne die Liebe des Vaters und ohne seinen Schutz überdauern wird." [8]

Der Lauf der Dinge bewies, daß diese Befürchtungen nicht unbegründet waren; denn die Unlust und die Apathie können auch als Ergebnis einer Ich-Schwäche gedeutet werden. Ich-Stärke dagegen wäre in der Auseinandersetzung mit einer echten Autorität wie in der orientierenden Geborgenheit bei ihr gefunden worden.

In diesem Zusammenhang wären die Forschungen von E. H. Erikson einzubringen. 1. Konfrontation mit Autorität führt zur Identität. Es ist falsch, jede Ich-Schwäche der Autorität (höchstens einem autokratischen Erziehungsstil) anzulasten. Wie fragwürdig hierbei die Aussagen von M. Horkheimer und Th. W. Adorno um den autoritären Charakter in seiner Abhängigkeit von der autoritären Familie sind, hat vor Jahren – leider ungehört – R. König (1955) hervorgehoben [9]. Autorität, d. h. jene personale Instanz, der es um die „Mehrung" (auctoritas) der Selbstverwirklichung Jugendlicher geht, setzt Identität frei, hinein in Verantwortung und Mündigkeit. Nicht nur deshalb, weil die Erfahrung einer Grenze einen Jugendlichen zur Auseinandersetzung überhaupt und zur Prüfung der eigenen Durchsetzungskraft ermutigt, sondern weil Autorität Maßstäbe setzt, die, wie immer ein junger Mensch sich ihnen gegenüber verhalten mag, auf ihn einwirken. 2. Autorität eröffnet Realität. Gerade dort, wo ein junger Mensch nach Lust und Laune seines Alters sich auf den Weg in eine weithin halbierte Welt macht, eröffnet (oder erzwingt) Autorität den

Zugang zu Welten, die aufs erste verborgen sind oder die einen Widerstand entgegensetzen. Es wäre nötig, die Funktion der Autorität bei der Durchsetzung des Realitätsprinzips nicht zu unterschätzen. Wäre es möglich, daß gerade (echte) Autorität der Punkt ist, an dem – wie auf einer Waage – die Lustorientierung und das Realitätsprinzip in die Balance geraten, in ein fließendes Gleichgewicht, das in Ernst und Freude, Freiheit und solidarischer Unterordnung erst Leben und Zusammenleben ermöglicht?[10] Die in diesen Ausführungen eingeschlossenen Bedenken gegen eine falsch ansetzende „antiautoritäre Erziehung" wurden in dieser Zeitschrift bereits im Jahr 1971/1972 in die Diskussion eingebracht.

Bestätigt wird diese Sicht heutiger erzieherischer Wirklichkeit durch H. Glaser, der in „Jugend zwischen Aggression und Apathie" der Meinung ist, die „linke" Pädagogik solle sich bei einer Gesamtaufarbeitung mit auf die Couch legen. Dann würde sich herausstellen, daß der neue Sozialisationstypus „Narziß" keineswegs nur ein Produkt spätkapitalistischer Konsumgesellschaft sei. Seiner Meinung nach hat die emanzipatorische Reformbewegung aufgrund großer anthropologischer Mißverständnisse bzw. anthropologischer Unkenntnis den Typus „Narziß" mitgeschaffen. Im Rahmen ihres antiautoritären „Wahns", den sie als Erkenntnis rationalisierte, habe sie den jungen Menschen in ein Sozialisationsdefizit getrieben, indem sie ihm absolute freie Entfaltung versprach.

H. Glaser lehnt dann wohl eine eher autokratische Autorität ab, plädiert aber für „Kompetenz". Selbst wenn der Jugendliche sie hinterfragen wolle, brauche er von der anderen Seite verbindliche Angebote, an denen er sich orientieren könne. Er folgert dann: „Die linke Pädagogik hat mit ihrer Fixierung auf ‚Kritik' und ihrer ‚Unfähigkeit', positive Begeisterung für humane Ziele zu motivieren bzw. zu fördern, die weitverbreitete egozentrische Weinerlichkeit, mit der jede Schwierigkeit voller Selbstmitleid registriert und aggressiv hinwegprojiziert wird, teilweise selbst verursacht. Die narzißtische Selbstbespiegelung, die alles am eigenen Ich und an den Erfahrungen mißt, bzw. der Autismus als Flucht in Wahnvorstellungen und in die ‚Selbstaussperrung' von Wirklichkeit, ist das Ergebnis einer Emanzipationsideologie, deren Vertreter, häufig selbst eingefangen in private Neurosen (die sie als vergesellschaftete Probleme zu legitimieren suchten), ‚Daseinsbewältigung' nicht vorzuleben vermögen."[11]

Diese Ausführungen legen die Konsequenz nahe, daß auch ohne ein anspruchsvolles psychoanalytisches Instrumentarium die heutige Jugendsituation erklärbar ist, immer vorausgesetzt, daß man bereit ist, die Wirklichkeit (auch als verschuldete) wahrzunehmen. Der Ruf „Haltet den Dieb!" lenkt wohl von der eigenen Verantwortlichkeit ab, ist deshalb aber weder für einen selbst ehrenvoll, noch für den anderen hilfreich.

## Konsequenzen

Läßt sich aber die derzeitige Jugendsituation auch anders als mit der Theorie des neuen Sozialisationstypus „Narziß" erklären, dann werden die intellektuell aufwendigen Deutungsversuche, die den Terrorismus und den Rechtsextremismus ideologisch aufarbeiten wollen (indem sie sich wieder einmal neomarxistisch im Kreis drehen) zumindest fragwürdig. In den gleichen Kontext gehört der Grundton des Fünften Jugendberichts, der die Aussage, es handle sich in der jetzigen Jugendgeneration um einen „Sozialfall", mit dem Theorem des narzißtischen Sozialisationstypus zu begründen sucht. Die Begründung lautet so: „Aus materiellen Gründen und auf Grund veränderter Wertorientierungen kollidieren immer häufiger die Ansprüche von Kindern und Jugendlichen mit den Interessen, die sich aus den Lebensansprüchen der Erwachsenen ergeben. In vielerlei Hinsicht besteht die Tendenz, Kinder für die psychischen Bedürfnisse von Erwachsenen zu funktionalisieren. Dabei besteht die Gefahr, daß sie zu Opfern werden." [12] Man wird auch diese Aussage in Frage stellen dürfen.

Daß sich die Problematik des sogenannten Narzißmus auf Grund der Verbindung von Emanzipation und Sexualität gerade im Bereich der Sexualpädagogik unerwünscht auswirkte, hat auch H. J. Gamm inzwischen erkannt. Man ist überrascht, daß er in diesem Zusammenhang (zumal Konsum und „vermarktete Sexualität" in einem Atemzug zu nennen sind) sagt, daß „die Sinnfrage nicht länger zu umgehen" sei, daß manche Jugendliche sich veranlaßt sähen, Meditation und Askese „als Kräfte zu gebrauchen, die dem Verschleiß des Phänomens Liebe entgegenwirken" [13]. Ein neuer Weg nach Innen und die Forderung nach Zucht werden aber nur dann nicht in einen neuen Hedonismus umschlagen, wenn glaubwürdige Autoritäten Wege der Lebensbewältigung weisen, besser: diese Wege vorausgehen – und dies aus Motivationen, die etwas jenseitiger sind als die genannten.

Nach dem Desaster mit der „antiautoritären Erziehung" sollten Erzieher allen modernen erziehungswissenschaftlichen wie jugendsoziologischen Theorien jene Skepsis entgegenbringen, die ihnen die bleibende Verantwortung für Kinder und Jugendliche auferlegt. Dabei mag ihnen der neue Sozialisationstyp „Narziß" einstweilen als jüngstes Lehrstück einer ideologisierten Erziehungswissenschaft gelten [14].

### ANMERKUNGEN

[1] Narziß. Ein neuer Sozialisationstypus?, hrsg. v. H. Häsing, H. Stubenrauch u. Th. Ziehe (Bensheim 1979) 10.

[2] G. Paul, Zur Sozialpsychologie des jugendlichen Rechtsextremismus heute, in: Jugend und Neofaschis-

mus, hrsg. v. G. Paul u. B. Schoßig (Frankfurt 1979) 138 ff.; Th. Ziehe, Bemerkungen zu einer Motivationskrise Jugendlicher, in: I. Fetscher u. a., Jugend und Terrorismus (München 1979) 85 ff.

[3] S. Freud schreibt 1914, daß er den Begriff bei P. Näcke im Sinn einer sexuellen Perversion gefunden habe, korrigiert sich aber 1929 in den „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" und verweist auf H. Ellis.

[4] S. Freud, Zur Einführung des Narzißmus: Ges. Werke, Bd. 10, 140.

[5] Th. Ziehe, Pubertät und Narzißmus, a. a. O. 56–105; 106–108. Für die weitere Darstellung wird der sprachlich „einfachere" Text von Th. Ziehe herangezogen: Die Lust am Spiegelbild, in: Kontraste 1979, H. 3, 16–27. Aus diesem Text sind die folgenden Zitate entnommen.

[6] Diese Auseinandersetzung ist aufgenommen in: Narziß (s. Anm. 1).

[7] R. Bleistein, Antiautoritäre Erziehung, in dieser Zschr. 187 (1971) 178–190, 391–406; Die Krise der Autorität als pädagogisches Problem, ebd. 190 (1972) 402–414.

[8] G. Bittner, Was bleibt von der ‚antiautoritären Erziehung'?, in: Freiheit – ohne Autorität?, hrsg. v. W. Bitter (Stuttgart 1972) 62 f.

[9] R. König, Familie und Autorität, in: ders., Materialien zur Soziologie der Familie (Köln [2]1974) 214–230.

[10] E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1973) 181; vgl. auch R. Affemann, Warum die antiautoritäre Erziehung scheitern mußte, in NZZ, 11. u. 19. 7. 1979.

[11] H. Glaser, Jugend zwischen Aggression und Apathie (Heidelberg 1980) 115 f.

[12] Fünfter Jugendbericht v. 20. 2. 1980, 17; Hinweis auf Th. Ziehe im vollständigen Text des Jugendberichts, 57.

[13] Bilanz der Sexualpädagogik, hrsg. v. H. J. Gamm u. Fr. Koch (Frankfurt 1979) 15 f.

[14] Vom resignativen Grundton der „Narzißmustheorie" sind viele moderne Publikationen zur Jugendsituation geprägt, vgl. R. Oltmanns, Du hast keine Chance, aber nutze sie. Eine Jugend steigt aus (Reinbek 1980). Dieses Wahrnehmungsmuster wird auch nicht besser, wenn der „Narzißmus" neuestens zu einer kulturkritischen Kategorie wird; vgl. Chr. Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus (München 1980) 196–234 (Jugendproblematik).

*Herbert Porsche*

# Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis *

## Eine Kritik der mathematisch-physikalischen Methodik

Die Naturwissenschaft mit den Erkenntnissen, die sie gesammelt hat, brachte das Bewußtsein hervor, dem erkennenden Menschen seien keine Grenzen gesetzt. Der Mensch ist sich selbst das Maß aller Dinge. Ein absolutes Maß darüber gibt es nicht. Alles ist dem Forscherdrang zugänglich, Beschränkungen sind nicht erkennbar, jedenfalls nicht offensichtlich.

Bei soviel positivistischer Euphorie dem grenzenlos scheinenden Menschengeist gegenüber ist Skepsis am Platz, Skepsis, die das Fragen nach den Grenzen menschlicher Erkenntnis notwendig macht. Die vorliegende skizzenhafte Studie will untersuchen, ob es Grenzen für die naturwissenschaftliche Erkenntnis gibt, wo diese Grenzen liegen und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Sie will auf diese Weise einen Beitrag zur allgemein menschlich-geistigen Orientierung auf die Möglichkeit der Existenz Gottes hin leisten.

### Die direkte naturwissenschaftliche Methode

Wie gewinnt der Mensch Erkenntnis? Er beobachtet die Natur, um systematische Zusammenhänge zur allgemeinen Beschreibung der Naturerscheinungen zu finden (passive Beobachtung oder aktive Experimente). Die Beobachtungsbedingungen werden möglichst so gewählt, daß die Natur dem fragenden Menschen eindeutig antwortet. Durch deduktive oder induktive Schlüsse wird ein möglichst genaues und vollständiges Bild der Welt entworfen (1). Das Ziel ist das umfassende, gründliche, zweifelsfreie Verständnis der Natur global und im Detail, qualitativ und quantitativ und reproduzierbar. Die Technik in ihrer Vielfalt ist Beweis für den Erfolg dieser Methode.

In der Regel bezieht sich die einzelne Beobachtung, das einzelne Experiment auf jeweils ein Detail mit Aussagen zu eben diesem Detail. Als z. B. Galilei seine berühmten Fallversuche machte, fand er heraus, daß ein fallender Körper in der doppelten Zeit die vierfache Fallhöhe durcheilt, wobei er in der ersten Sekunde eine Strecke von 4,9 m zurücklegt, in den beiden ersten Sekunden 19,6 m usw. Er konnte den Zusammenhang formelmäßig fassen, indem er sagte, der Fallweg (ausgedrückt in Metern) sei stets 4,9 mal so groß wie das Quadrat

der Fallzeit (ausgedrückt in Sekunden). Einfacher schreibt man $s = g/2 \cdot t^2$, wobei s den Fallweg bedeutet, t die Fallzeit und g/2 den verbindenden Proportionalitätsfaktor (Fallbeschleunigung). Galilei hatte eine quantitative Beschreibung des Phänomens gefunden, allerdings auch nicht mehr. Erst Newton gelang es durch Zusammenfassung vieler Einzeltatsachen, insbesondere durch die Erkenntnis, daß die Planeten auf ihrer Bahn um die Sonne grundsätzlich nichts anderes sind als ständig fallende Steine, den Schritt auf das Agens hin weiterzugehen und die gegenseitige Anziehung der Massen als die Ursache für das Fallen eines Körpers zu erkennen. Darüber hinaus vermochte er das Anziehungsgesetz quantitativ zu fassen, das heißt, einen mathematischen Formalismus anzugeben, der die Gesetzmäßigkeit des Fallens quantitativ richtig wiedergibt.

Diese Beschreibung erfaßt auch Einzelheiten so gut, daß es mehr als zweihundert Jahre dauerte, bis man kleine Abweichungen zwischen der Beobachtung und der Theorie bemerkte. Diese Abweichungen veranlaßten Einstein zum erneuten Durchdenken der gesamten Problematik und zur Formulierung einer verbesserten Theorie der Gravitation (Allgemeine Relativitätstheorie).

Die Theorie der Gravitation ist ein Beispiel, das auf vielen anderen Gebieten der Naturwissenschaft Parallelen findet: ein Phänomen der Natur (hier der fallende Stein) wird beobachtet, quantitativ so genau wie möglich dem Stand der jeweiligen Technik entsprechend beschrieben und in allgemeinere Bezüge der Natur eingeordnet (hier Newtonsche Gesetze). Ist dieser Schritt geglückt, so wiederholt sich das Verfahren, um durch neue, meist verbesserte Beobachtungen die gefundene Theorie zu bestätigen oder zu widerlegen, bzw. ihren Geltungsbereich abzugrenzen und sie zu erweitern (hier Einsteinsche Gravitationstheorie). Diese Methodik läßt niemals exakte Aussagen in der Weise zu, daß sie absolute Richtigkeit begründet. Die Beschreibung kann Zuverlässigkeit immer nur im Maß der jeweils erreichten Meßgenauigkeit beanspruchen. Dabei wird zusätzlich vorausgesetzt, daß die Naturgesetzlichkeit, das heißt das grundsätzliche System der Naturbeschreibung nicht von Zeit und Ort abhängt. Man setzt also voraus, daß jedes Naturgesetz grundsätzlich im gesamten Kosmos zu jeder Zeit gilt. Sollten Änderungen auftreten, so werden diese ebenfalls als Naturgesetze angesehen und also solche wiederholend erforscht.

Auch bezüglich der Zusammenhänge, die statistisch auftreten, erwartet der Naturwissenschaftler eindeutige, quantitative Zusammenhänge. Ein solarer Strahlungsausbruch eines ganz bestimmten Typs zum Beispiel beeinflußt den interplanetaren Raum innerhalb der durch die Statistik vorgegebenen Grenzen immer in der gleichen Weise. Das heißt, wenn bei einem derartigen Ausbruch der Anteil des Heliums von sechs auf zehn Prozent ansteigt, so wird diese Steigerung beim nächsten solchen Ereignis in der gleichen Weise erwartet.

Man nennt die Naturwissenschaft „exakte" Wissenschaft. Dieser Ausdruck

darf nicht mißverstanden werden. Man meint damit nicht exakt im absoluten Sinn, sondern exakt im Sinn quantitativer Nachprüfbarkeit im Rahmen der erreichbaren und erreichten Genauigkeit. Auf vielen Gebieten ist die dabei erzielte Leistung der Meßtechnik bewundernswert. So gelingt es zum Beispiel, die Laufzeit der Signale von einer Bodenstation auf der Erde bis zu einem einige hundert Millionen Kilometer entfernten Raumfahrzeug und zurück auf einige milliardstel Sekunden genau zu messen. Die daraus ableitbare Entfernung ist entsprechend genau. Sie zählt nur nach Metern.

## Was heißt: Messend beobachten?

Messen heißt Vergleichen einer unbekannten Größe mit einem als bekannt vorausgesetzten Meßnormal, dessen Größe so exakt wie möglich festgelegt wird. Die fundamentalen Meßgrößen sind die für die Länge, die Masse und die Zeit. Diese werden zurückgeführt auf Grundgrößen der Natur, von denen man annimmt, daß sie unter genau festgelegten Voraussetzungen unveränderlich und durch äußere Einflüsse nicht oder nur wenig beeinflußbar sind.

Für eine brauchbare Messung ist mehr notwendig als ein normierter Maßstab. Selten ist dieser Maßstab geeignet, mit dem Meßobjekt direkt verglichen zu werden. Um die Wellenlänge einer Radiowelle zu messen, kann man kein Bandmaß verwenden, und die Masse von Elementarteilchen bei verschiedenen Energien läßt sich kaum mit 1 $dm^3$ Wasser direkt vergleichen. Das Maß muß dem Meßobjekt angepaßt sein. Eine Meßvorschrift muß während der Messung eine wohldefinierte Beziehung zwischen Meßobjekt, Meßnormal und messendem Beobachter herstellen. Der Meßvorgang selbst darf die Meßgröße nicht beeinflussen. So selbstverständlich diese Forderung erscheint, meist ist sie in Strenge nicht erfüllbar. Man kann den Einfluß des Meßvorgangs auf die Meßgröße nur klein und abschätzbar halten.

Bleiben wir bei unserem Beispiel, der messenden Beobachtung des freien Falls durch Galilei. Er benötigte für seine Messungen ein Längenmaß und eine Uhr. Mit den beiden konnte er so genau wie damals möglich die Fallstrecke der Steine und die Fallzeit bestimmen. So genau wie möglich heißt allerdings, daß die Messung recht ungenau war, wenn man sie mit Methoden vergleicht, die die moderne Meßtechnik bereitstellt. Galilei mußte Ungenauigkeiten verschiedener Art hinnehmen. Alle diese Ungenauigkeiten ließen nur eine grobe Bestimmung der Fallgesetze zu. Bei voller Anerkennung der großen Leistung von Galilei muß man doch zugeben, daß seine Bemühungen weit davon entfernt waren, als exakt gelten zu können.

Seither ist die Meßtechnik gewaltig verbessert worden. Dennoch konnte sie nur graduelle, nicht aber grundsätzliche Fortschritte erzielen. Die Meßfehler

sind um Größenordnungen kleiner geworden; wirklich vermeiden lassen sie sich nie. Eine exakte Messung mit absoluter Genauigkeit ist grundsätzlich unmöglich.

Wir haben ein Beispiel gewählt, das einen Meilenstein für die Entwicklung der Naturwissenschaften setzte. Wir könnten an beliebig vielen anderen Beispielen Messungen und ihre Technik analysieren. Wir finden immer das gleiche: Eine völlig exakte Messung ohne Spielraum der Unsicherheit ist nicht möglich.

## Mathematik als Hilfsmittel der Naturwissenschaft

Schwierigkeiten infolge von Meßfehlern kennt die Mathematik nicht. Sie orientiert sich grundsätzlich nicht an den meßbaren Dingen der Natur. Das schließt nicht aus, daß die Mathematik der Physik viele oft ganz wesentliche Impulse verdankt, z. B. die Entwicklung der Infinitesimalrechnung durch Newton und Leibniz.

Die Mathematik ist charakterisiert durch die Definition von Verknüpfungen, angewendet auf axiomatisch vorgegebene Elemente. Über die Realität dieser Elemente macht die Mathematik keine Aussage.

Für die Naturwissenschaft besonders wichtig ist die Zahlentheorie mit ihren Tochterdisziplinen einschließlich der Analysis. Zahlen sind als abstrakte Begriffe die Elemente der Zahlentheorie. Andere mathematische Disziplinen legen andere Elemente zugrunde, z. B. Punkte in der Geometrie, Elemente und Mengen von Elementen in der Mengenlehre usw.

Die Grundelemente der Zahlentheorie sind die natürlichen Zahlen 1, 2, 3 usw. Die einfachste Verknüpfung ist die der Addition. Sie erzeugt aus zwei oder mehr natürlichen Zahlen wieder eine natürliche Zahl: $a + b = c$. Die Umkehrung der Addition heißt Subtraktion: $a = c - b$. Ihre konsequente Anwendung erfordert eine Erweiterung des Bereichs der natürlichen Zahlen, damit die Verknüpfungsrelation auch dann erfüllbar ist, wenn $c = b$ oder $c < b$ ist. Man nennt den erweiterten Zahlenbereich die ganzen Zahlen ... $-2, -1, 0, 1, 2$ ... Auch die Multiplikation ist für die ganzen Zahlen erfüllt. Ihre Umkehrung erfordert wieder eine Erweiterung des Zahlensystems. Die Zahlbegriffe, die durch $r = p/q$ entstehen, heißen rationale Zahlen, wenn p und q ganze Zahlen bedeuten. Allerdings muß $q = 0$ ausgeschlossen werden. (Durch 0 darf man nicht dividieren.)

Das rein abstrakte Vorgehen führt zu scheinbaren Widersprüchen bei der anschaulichen, mit der Natur vergleichenden Deutung der Zahlen. Ein Beispiel ist die Mächtigkeit der Menge der rationalen Zahlen. Durch konsequente Anwendung der Verknüpfungen läßt sich zeigen, daß die rationalen Zahlen „dicht" liegen, das heißt, in jedem noch so kleinen Zahlenintervall ($> 0$) befinden sich beliebig viele rationale Zahlen. Der Beweis dieser Behauptung, der hier nur in

seinen Grundzügen angedeutet wird, geht aus von zwei rationalen Zahlen $a < b$. Gleichgültig, wie die beiden Zahlen gewählt werden, sie können nicht unmittelbare Nachbarn sein. Denn die rationale Zahl $1/2\ (a + b)$ erfüllt die Bedingung $a < 1/2\ (a + b) < b$. Sie liegt also zwischen a und b. Diese sind keine unmittelbaren Nachbarn. Durch fortgesetzte Anwendung des Verfahrens gewinnt man immer neue rationale Zahlen. Das Verfahren läßt sich unbeschränkt fortsetzen: Die Anzahl der rationalen Zahlen im Ausgangsintervall ist unbeschränkt.

Gehen wir nun von zwei Intervallen $a < x < b$ und $c < y < d$ aus. a, b, c, d bilden die Grenzen der Intervalle. Die Beziehung $(x - a) / (b - a) = (y - c) / (d - c)$ ordnet die x und y aneinander zu, und zwar so, daß zu jedem x im Intervall a, b genau ein y im Intervall c, d gehört und umgekehrt, unabhängig von der Größe der beiden Intervalle. Nur rationale Operationen treten auf, nur rationale Zahlen werden einander zugeordnet. Jedes derartige Intervall muß demnach die gleiche „Anzahl" von rationalen Zahlen enthalten. Selbst wenn die Intervalle sehr verschieden groß sind, ist die „Anzahl" der rationalen Zahlen in beiden Intervallen gleich. Es leuchtet ein, daß sich diese Überlegung nicht auf physikalisch realisierbare Intervalle übertragen läßt. Jedes physikalisch realisierbare Intervall muß als meßbare Größe aufgefaßt werden können, die im Bereich des Meßbaren teilbar ist. Dabei können nur endlich viele physikalisch realisierbare Teile entstehen. Die Anzahl solcher Elemente ist in einem großen Intervall groß, in einem kleinen klein, also verschieden. Die rein mathematische Aussage widerspricht jeder praktischen Erfahrung. Das Wort „Anzahl" mußte in Anführungszeichen gesetzt werden, um es nicht mit einer aus der realen Welt anschaulich bekannten Anzahl zu verwechseln. Die Mathematik verwendet deshalb lieber den Begriff Mächtigkeit.

Man kann die Vergleiche zwischen Mathematik und Physik weiterführen und die Axiomatik anderer mathematischer Disziplinen auf die Realität der Natur beziehen. Immer erhält man vergleichbare Ergebnisse.

Naturwissenschaft ist ohne Quantifizierung nicht denkbar. Nur wenn die Naturerscheinungen qualitativ und quantitativ erklärt sind, können sie als verstanden gelten. Quantifizierung bedeutet Anwendung der Mathematik auf Phänomene der Natur. Wir nehmen wieder die Fallversuche von Galilei als Beispiel. Galilei war der erste, der fallende Körper nicht nur verbal beschrieb und passiv beim Fallen beobachtete. Er gab meßbare Bedingungen vor und variierte sie, um einen funktionalen Zusammenhang zwischen allen das Fallen beschreibenden Einzelheiten zu finden. Als wichtigsten Zusammenhang erkannte er den zwischen Fallhöhe und Fallzeit. Er setzte sie zueinander in Beziehung und erhielt eine Zuordnung von zwei Zahlenreihen. Der Quotient aus den Meßgrößen für die Fallhöhe und dem Quadrat der zugehörigen Zahlen für die Zeitmessung erwies sich immer als ungefähr gleich. Daraus zog er den Schluß, wie ihn alle

Naturwissenschaftler nach ihm in vergleichbaren Fällen immer auch gezogen haben: das Ungefähr ist nur auf Ungenauigkeiten der Messung zurückzuführen. In Zeichen ausgedrückt setzte er $s/t^2 = \text{const.}$, wenn s für die Fallhöhe und t für die Fallzeit steht. Diese Gleichung stellt eine eindeutige mathematische Beziehung zwischen der Zahlenmenge (s) und der Zahlenmenge (t) dar. Galileis Gleichung ordnet jedem $s \geqq 0$ ein und nur ein $t \geqq 0$ zu. Sie gilt somit für alle positiven Zahlen einschließlich der 0.

Gehen wir noch einmal zurück zur Mathematik. Unsere Funktion kann nur als ungefähr richtig geprüft werden. Jedem präzise vorgegebenen Wert s müssen wir wegen der Meßungenauigkeiten ein ganzes Intervall $|\triangle t| > 0$ zuordnen und jedem t ein Intervall $|\triangle s| > 0$. Wir wissen bereits, wieviele Einzelwerte in diesen Intervallen „Platz" finden: jeweils das ganze Kontinuum, also unendlich viele! Als so groß hatten wir die Zahlenmächtigkeit jedes noch so kleinen, endlich großen Intervalls erkannt. Diese Analogie läßt nur den Schluß zu: Der beobachtende Physiker muß einen Bereich der Unsicherheit anerkennen, in dem keine definitiven Aussagen möglich sind, in denen mathematische Aussage und physikalische Überprüfbarkeit und Determination nicht konvergieren. Das Hilfsmittel Mathematik hat die Grenzen seiner Anwendbarkeit erreicht. Das Letztentscheidende in der Natur ist in seiner wahren Dimension nicht überschaubar und immer jenseits des mathematisch faßbaren Determinismus. Der Mensch stößt bei seiner Naturbeobachtung an Grenzen, die er mit seinen Mitteln allenfalls mehr oder weniger weit verschieben, aber niemals wirklich überwinden kann.

## Die statistische Methode

Gegeben sei ein Raumelement mit dem Volumen V. In diesem Raumelement befinde sich genau ein elementares Teilchen (z. B. Elektron, Quark, Lichtquant, usw.). Unser Teilchen habe n Eigenschaften, die auch die Wechselwirkungen mit der Begrenzung unseres Volumens einschließen.

Physikalisch ist das Raumelement durch das Teilchen und seinen Rand bestimmt. Um das System zu beschreiben, wählen wir ein Koordinatensystem, das es erlaubt, alle Koordinaten des Teilchens messend zu erfassen. Der Satz von Meßgrößen, die wir so finden, bestimmt die physikalischen Eigenschaften des Raumelements mit seinem Teilchen eindeutig, natürlich abgesehen von den Meßfehlern, die wir vereinfachend nicht beachten. Da zu den Eigenschaften auch ihre Abhängigkeit von Zeit- und Ortskoordinaten gehört, ist unser Raumelement unter den gegebenen Voraussetzungen determiniert.

Wir fügen nun weitere Teilchen zu. Abgesehen von der ins hoffnungslos Unüberschaubare abgleitenden Komplexität ändert sich grundsätzlich nichts: die

Angabe aller Eigenschaften aller Teilchen, ihrer Wechselwirkungen untereinander und mit den Rändern des Volumens einschließlich aller räumlichen und zeitlichen Änderungen beschreibt die Physik des Raumelements mit seinem Inhalt vollständig.

In der Praxis kommt man so nicht weiter. Man bedenke, 1 $cm^3$ Luft enthält unter Normalbedingungen ungefähr $2{,}7 \cdot 10^{19}$ Moleküle. Selbst wenn man jedes einzelne Teilchen im eben geforderten Sinn genau beschreiben könnte, ihre kombinatorische Zusammenfassung übersteigt alle menschlichen Möglichkeiten. Zur Beschreibung der Zustände muß man deshalb zu statistischen Methoden greifen. Man begnügt sich mit Mittelwerten, die aus großen Anzahlen abgeleitet werden. Das Ergebnis sind global-statistische Aussagen über große Mengen. Die individuellen Unterschiede bleiben unberücksichtigt.

Ein Beispiel für die Anwendung statistischer Methoden ist die Gasdynamik. Druck, Temperatur usw. sind statistische Größen. Es ist belanglos, daß man sich meist der statistischen Mittelwerte gar nicht bewußt wird. Die Geschichte der Gasdynamik ist denn auch den Weg umgekehrt gegangen. Lange bevor der statistische Charakter vieler Größen bekannt war, konnte man sie messen und mit ihnen arbeiten.

Trotzdem stellt die statistische Methode das Eingeständnis des Menschen dar, daß seine Fähigkeiten für die Erfassung großer Mengen von Einzelheiten nicht ausreichen. Er kann große Anzahlen von Einzelheiten nur global überschauen, indem er sie in analytisch verwandte Gruppen gliedert, so daß ihm nur die kleine Anzahl dieser Gruppen zu beschreiben bleibt. Die große Menge der Einzelgeschehen, Einzeleigenschaften, Wechselwirkungen usw. bleibt ihm im Detail grundsätzlich verborgen, weil seine Erkenntniskapazität viel zu klein ist. Die große Leistung all jener, die dazu beigetragen haben, die Unfähigkeit des Menschen zur Erfassung großer Anzahlen durch die Entwicklung der Statistik genial zu überbrücken, muß allerdings besonders gewürdigt werden.

Hier scheiden sich die Geister. Die einen meinen, die Physik sei statistischer Natur, die anderen sagen, es sei nur unsere beschränkte Einsicht, die uns ihr Wesen statistisch erscheinen läßt und nicht das der vielen individuellen einzelnen.

## Das Problem der Endlichkeit – Unendlichkeit

Seine Theorie der Gravitation zusammen mit allen ihm über das Universum, seinen Aufbau und seine Geschichte zugänglichen Informationen führten Albert Einstein zur Annahme einer zwar unbeschränkten, aber endlich großen Welt. Etliche plausible Gründe stützen diese These, z. B. die Expansion der Welt: Mißt man die Geschwindigkeit sehr ferner Objekte, die viele Millionen Lichtjahre von uns entfernt sind (vorausgesetzt, wir haben das richtige Entfernungsmaß, das

wir aus vielen Indizien erschließen, aber nicht wirklich beweisen können), so findet man, daß alle sich von uns fortbewegen, und zwar um so mehr, je weiter sie von uns weg sind. Andere Indizien stützen die Vermutung der Expansion des Universums durch die Annahme, das Universum, so wie wir es jetzt sehen, habe vor einer endlichen Zeit mit einem sehr kleinen Volumen begonnen. Die Abschätzungen führen auf ein Alter der Welt von ungefähr 15 bis 20 Mrd. Jahren. Über die Anfangsphase bestehen recht genaue Vorstellungen (2). Wir gehen darauf in diesem Zusammenhang jedoch nicht ein.

Setzen wir also voraus, die Welt ist zeitlich und räumlich endlich, und versuchen wir, getreu der bewährten Praxis der Naturwissenschaft, unsere Voraussetzung messend zu bestätigen. Versuchen wir also, den größten Abstand zu bestimmen, der gemäß dem endlichen Volumen der Welt auftreten kann, und dazu die zugehörige Zeit, z. B. das Alter der dort angetroffenen Dinge. In der anschaulichen euklidischen Geometrie ist der Abstand zwischen zwei Punkten die Länge des Abschnitts der Geraden, die die beiden Punkte verbindet. Solche Geraden lassen sich im Raum jedoch nicht festlegen. Der aus der Mathematik einerseits, aus der Anschauung andererseits übernommene Begriff Gerade läßt sich physikalisch höchstens abschnittsweise annähernd verifizieren, und zwar nur dann, wenn man annehmen kann, daß sich die Lichtstrahlen geradlinig ausbreiten. Das ist oftmals nicht der Fall. Wir kennen viele Beispiele, in denen sich Licht nicht geradlinig fortpflanzt. Es wird z. B. von der Gravitation beeinflußt, wie für die Sonne nachgewiesen. Es bleibt uns aber keine andere Wahl, als die Entfernung zwischen den beiden ausgewählten Punkten, das sind Beobachter und entferntes Objekt, längs eines Lichtstrahls zu bestimmen. Die Messung ist auch leider nicht zeitunabhängig. Selbst wenn der Meßwert in zwei aufeinanderfolgenden Zeitpunkten gleich bliebe, so ändert sich doch ständig die Massenverteilung im Universum, weil die Objekte in Bewegung sind, ganz abgesehen davon, daß sich der Abstand zwischen Objekt und Beobachter dauernd ändert. Der Lichtstrahl, längs dessen wir messen, nimmt bei der zweiten Messung somit wahrscheinlich einen anderen Weg als bei der ersten. Nur ungefähre Entfernungsangaben werden dadurch möglich. Zur Zeit liegt die größte gemessene Entfernung bei 2 Mrd. Lichtjahren oder etwas darüber, immer vorausgesetzt, der Maßstab, den wir für diese Messung benützen, ist richtig geeicht und zeitlich unveränderlich.

Die Messung im euklidischen Raum wurde der Anschaulichkeit halber gewählt. Hätten wir, Einstein folgend, einen nichteuklidischen Raum gewählt, wäre unser Ergebnis nicht grundsätzlich anders ausgefallen.

Welche Aussage läßt diese Messung zu? – mindestens die, daß es in großer Entfernung von der Erde beobachtbare Objekte gibt. Wir wissen jedoch nur, wie weit sie höchstens von uns entfernt waren, als sie das Licht aussandten, das uns jetzt erreicht. In der Zwischenzeit haben sie sich irgendwohin bewegt. Dar-

über haben wir nur oberflächliche Information. Wir wissen auch nicht, ob die beobachteten Objekte vielleicht längst aufgehört haben zu existieren, ob an ihrer Stelle neue entstanden sind usw. Nur wenn sich die Von-uns-fort-Bewegung, die wir jetzt beobachten, die Jahrmilliarden hindurch gleichmäßig fortgesetzt hat und unsere Objekte sich in der langen Zwischenzeit nur so verändert haben, wie wir das aus der kurzen Beobachtungszeit von ein paar Jahrzehnten erschließen können, lassen sich Ort und grobe, ungefähre Charakteristika unserer Objekte angeben. Unser Wissen kann man im Vergleich zu dem, was ist, nur als fast vollständiges Unwissen bezeichnen, und das, obwohl wir angenommen hatten, die Welt sei endlich, also durch nur endlich viele Eigenschaften gekennzeichnet.

Die Situation wird hoffnungslos, wenn wir auf die Prämisse der Endlichkeit verzichten, also auf die plausible Hypothese einer endlichen Welt. Diese Hypothese ist nicht bewiesen und vielleicht überhaupt nicht beweisbar. Ohne die Prämisse müssen wir unendlich viele Objekte annehmen. Wir können in endlicher Zeit nur endlich viele beobachten und wären auf Analogieschlüsse angewiesen, wollten wir Aussagen über die Welt als Ganzes oder wenigstens über die Mehrzahl ihrer Teile machen. Diese Mehrzahl wäre dann selbst unendlich groß. Aussagen werden in der Hoffnung gemacht, daß alle Objekte grundsätzlich gleich sind – eine Voraussetzung, die unbeweisbar ist. Sie reicht aus, um die Welt in dem Bereich, der uns zugänglich ist, halbwegs genau zu beschreiben und zu erklären und sie für unsere Zwecke in den Grenzen, die uns gesetzt sind, zu nutzen. Mehr ist dem Menschen nicht möglich.

## Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen

Gehen wir noch einmal zurück zur Betrachtung eines mathematischen Kontinuums in einem beliebigen, endlich großen Intervall. Die Mächtigkeit aller reellen endlichen Intervalle haben wir als gleich erkannt. In allen solchen Intervallen übersteigt die Anzahl der Zahlen jede Grenze.

Betrachten wir nun die Natur und ordnen wir jedem Element der Welt eine Zahl zu. Bei einer endlichen Welt kommen wir dabei mit endlich vielen Zahlen aus. Natürlich ist die Zahl der Elemente sehr groß. Dennoch gibt es Zahlen, die größer sind als die Anzahl der endlich vielen Elemente der Welt. Gemessen an der alle Schranken übersteigenden Anzahl der Zahlen jedes endlichen Intervalls ist jede endliche Zahl vernachlässigbar klein, wie groß wir sie immer wählen.

Wir können auch umgekehrt argumentieren und ein Element der physikalischen Welt betrachten. So ein Element ist nicht beliebig klein. Es hat z. B. eine endliche Längenausdehnung, auch wenn sie uns winzig klein erscheint. Fassen wir diese Länge als mathematisches Intervall auf, so erhalten wir das verblüffende Ergebnis, daß seine Mächtigkeit größer ist als die Anzahl der endlich vie-

len Elemente der Natur. Jedes endliche Intervall besitzt ja die Mächtigkeit des Kontinuums, die alle Grenzen übersteigt, während die Anzahl der Elemente der Natur endlich ist.

Solche einfache Betrachtungen, die lediglich Wechselbeziehungen von Physik und Mathematik betreffen, zeigen, wie schwer es für uns Menschen ist, aus unserer Anschauung heraus eine objektiv gerechtfertigte Einordnung dessen zu geben, was Welt ist. Absolute Aussagen über die Größe der Welt, etwa im Sinn einer Bewertung, sind nicht möglich. Ob die Welt ein Ganzes ist oder der Teil eines Ganzen, entzieht sich der Aussage der Wissenschaft. Ebenso wissen wir nicht, ob nicht vielleicht jedes Teilelement der Welt ein Ganzes darstellt, während wir es nur als einen Teil sehen.

Wir hatten uns in dieser Studie auf Erkenntnis im Sinn der Naturwissenschaft beschränkt, also auf das Sammeln von Information über die Welt, das Universum, in dem wir leben, auf das Verständnis und die Erklärung seiner unmittelbaren Funktionszusammenhänge wie seiner ihm eigentümlichen Gesetzmäßigkeiten, die zur Bewältigung der Welt im Sinn von Nutzung durch den Menschen führen. Die Zahl der Elemente für die Beschreibung der Natur ist jedoch um viele Größenordnungen zu groß, um eine Detailanalyse zuzulassen. Wir müssen uns auf die statistische Analyse und Beschreibung beschränken. Unsere Meßtechnik gibt uns niemals beliebig genaue Auskunft über die Größen, die wir messen. Wir müssen immer Ungenauigkeiten in Kauf nehmen, auch wenn die erreichte Genauigkeit erstaunlich hoch ist. Von dem, was vermutlich als konkrete Welt existiert, können wir höchstens eine kleinen Teil überhaupt beobachten.

Eine weitere Beschränkung, die uns auferlegt ist, ist unsere Lebensdauer. Selbst wenn es der Medizintechnik gelänge, das Leben des Menschen auf ein Vielfaches seiner jetzigen Dauer von ein paar Jahrzehnten zu verlängern, es wäre zu kurz, um alle Information über die Welt zu sammeln und die Welt dann zu verstehen.

Berücksichtigt man alle diese Beschränkungen, so bleibt nur der Schluß: Der Mensch ist nicht fähig, die Welt in ihrem Wesen zu begreifen. Er muß sich mit oberflächlichem, ungefährem Verstehen zufriedengeben. Darüber hinaus sind die Naturgesetze dem Menschen als absolute Grenze und Richtschnur gesetzt.

## Grenzüberschreitungen

Jede Grenze zeichnet sich dadurch aus, daß es ein Diesseits und ein Jenseits der Grenze gibt. Auch die Betrachtung der Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis legt die Frage nach dem Jenseits der Grenzen nahe.

Die Naturwissenschaft beschränkt sich ihrem Wesen nach auf die Dinge der Natur. Grenzüberschreitungen sind naturimmanent notwendig, um den erkundeten Bereich auf den grundsätzlich erkundbaren zu erweitern. Wir setzen Spe-

kulation für Information bei der Analogfortsetzung der Naturgesetzlichkeit in Bereiche hinein, die wir infolge ihrer raum-zeitlichen Entfernung nicht beobachten können. Diese Dinge wären beobachtbar und beschreibbar, wenn wir nur genügend Zeit hätten und wenn unser räumlicher Einfluß nicht allzu eng wäre. Solche Grenzüberschreitungen wollen wir erster Art nennen. Sie erweitern unseren Beobachtungs-, nicht aber unseren (statistisch eingeschränkten) Erwartungshorizont. Bei einer Grenzüberschreitung erster Art setzt man grundsätzlich gleichgeartete Beschreibbarkeit der Dinge „diesseits" und „jenseits" der Grenze voraus. Alle Naturgesetze gelten überall in der gleichen Weise.

Leider haben wir keine Information über die reale Größe der Welt. Die Abschätzungen, abgeleitet von Beobachtungen bis zu etwa 2 Mrd. Lichtjahren Entfernung, deuten auf ein Alter von höchstens 20 Mrd. Jahren. Dem entspricht eine räumliche Ausdehnung, deren lineare Dimensionen sich höchstens bis 20 Mrd. Lichtjahre erstrecken können. Sollte die Alters- und Dimensionsabschätzung der Welt grundsätzlich falsch sein und sollte die Welt kein endliches Alter und Volumen besitzen, so tappen wir noch mehr im dunkeln.

Schon die Grenzüberschreitungen erster Art sind spekulativ, auch wenn die Analogschlüsse unmittelbar naheliegend sind. Das Maß des Spekulativen nimmt zu, je weiter man die Grenzüberschreitungen treibt. Es ist eine weitere Spekulation, zu fragen, ob diese Welt die einzig existierende ist. Es könnte völlig getrennt von dieser unserer Welt eine oder viele andere Welten geben, in denen die gleichen Naturgesetze gelten. Wenn es zwischen ihnen und uns keinen Signalaustausch gibt, werden wir nie etwas über sie erfahren. Es könnten auch Welten existieren, in denen andere Naturgesetze gelten, so daß ein Informationsaustausch unmöglich ist. Der Phantasie sind keine Grenzen gesetzt. Wir wollen diese „Grenzüberschreitungen zweiter Art" nennen. Sie sind für uns irrelevant. Sie sagen über diese Welt nichts aus, außer daß sie die Welt weiter relativieren.

Erkennt man die Gültigkeit der Kausalität an, so legt die Endlichkeit der Welt eine Grenzüberschreitung dritter Art nahe. Raum und Zeit sind definierbar, wenn es Materie bzw. Energie im naturwissenschaftlichen Sinn gibt. Man kann dann Maßstäbe anlegen, Uhren bauen usw. Ist keine Materie, keine Energie vorhanden, so gibt es keine wie immer gearteten Maßstäbe. Denn diese selbst müssen irgendwie materiell konkretisierbar sein. Ebenso setzt die Zeitmessung irgendeinen zeitlich faßbaren Vorgang voraus, z. B. eine Schwingung. Diese ist ebenfalls an Materie gebunden. Geht man zeitlich zurück vor den Anfang der Welt, so wird die zeitliche Grenze der Welt überschritten. Jenseits dieser Grenze ist die Existenz einer Physik, wie wir sie in der Welt vorfinden, zweifelhaft. Andererseits kann nicht nur nichts sein, weil die logische Ursache der Welt die Existenz eben dieser Ursache fordert, also ein Etwas. Auch räumliche Übergänge sind denkbar, die auf ähnliche Schlüsse führen. Sie öffnen die Möglichkeit von Zuständen, die nicht den strengen Ordnungen der Naturgesetze unterliegen. Es

ist denkbar, daß es Zustände gibt, die nicht raum-zeitlich-naturgesetzlich gebunden sind.

Wir haben spekulativ Grenzüberschreitungen eingeführt, die es uns erlauben, die Welt als eingebettet in umfassendere Zusammenhänge zu verstehen. Auch wenn diese Grenzüberschreitungen unbeweisbar bleiben müssen, stellen sie doch eine plausible Erweiterung des naturwissenschaftlichen Systems dar. Man erreicht durch sie einen spekulativen Abschluß des für unsere Erkenntnis offenen Systems Welt. Ihre Mächtigkeit ist abschätzbar. Im Gegensatz zur Mächtigkeit der Welt ist sie schließlich unendlich. Unter dem Gesichtspunkt mathematischer Termini betrachtet, enthält demgegenüber die Welt endlich viele, das sind unbedeutend wenige Elemente. Sie ist, so gesehen, überhaupt belanglos.

Welche Folgerungen müssen wir Menschen daraus für uns selbst ziehen, da wir diese, hier als belanglos einzustufende Welt nur höchst oberflächlich erkennen können, da wir in ihren Raum, in ihre Zeit eingesperrt sind, ohne nach außen blicken zu können, da wir machtlose Sklaven der Naturgesetze sind . . .? Wir müssen bescheiden bekennen: Unser Wissen um die Welt und unsere Erkenntnis sind unvollkommenes Stückwerk. Durch große Anstrengungen und eifriges Forschen können wir die Grenzen unserer Erfahrung zwar hinausschieben, aber überwinden können wir sie nicht. Es bleibt uns keine Wahl, als in der Unvollkommenheit zu leben. Von dem, was existiert, können wir nur ungenaue, meist bruchstückhafte Informationen sammeln. Überall ist uns die Erfahrung des Letzt-Entscheidenden verwehrt.

## Existiert Gott?

Ernst Bloch dachte an andere Dinge, als er einem seiner Werke den Titel „Prinzip Hoffnung" gab. Wir wollen ihn aufgreifen, weil wir nicht bei der pessimistischen Deutung des vorherigen Abschnitts stehenbleiben wollen. Grenzüberschreitungen, wie wir sie definiert haben, sind spekulative Erweiterungen unserer Beobachtung und Erfahrung. Man kann annehmen, hinter diesen Spekulationen stehen Realitäten: Die Grenze unserer Erfahrung ist nicht die Grenze dessen, was ist. Die Erkenntnis über die Welt ändert sich dadurch nicht, wohl aber unser wertendes Wissen. Die Welt ist dann eingebettet in größere Zusammenhänge und mit ihr auch der erkennende Mensch. Er kann begrenzte Erkenntnis in der Gewißheit sammeln, daß jenseits der Grenzüberschreitung eine Realität existiert, von der aus die Welt selbst, also nicht nur seine Erkenntnis von der Welt, unbedeutend ist. Die Grenze seiner messenden Erfahrung läßt ihn nirgends in die Tiefe des Letzt-Entscheidenden vordringen. Vielleicht ist diese Beschränktheit ein Indiz dafür, daß er zu Grenzüberschreitungen fähig ist, die über seine Erkenntnis hinausgehen.

Es ist gut, daß das Leben des Menschen begrenzt ist. Es läßt ihm die Hoffnung, daß seine Phantasie sich nicht in bloße Spekulation verliert. Er kann an das größere, weitere Sein glauben, das ihm die Chance offenhält, wahre Freiheit zu erlangen ohne sklavische Bindung an Raum, Zeit und ihre zwingenden Gesetze. Er kann die Hoffnung hegen, jenseits dieser Bindung die Tiefen zu erfahren, die ihm hier und jetzt trotz aller Mühen verschlossen bleiben. Auf diese Hoffnung hin lohnt es sich zu leben.

Die Frage „Existiert Gott?" (4) drängt sich als Konsequenz geradezu auf. Der Naturwissenschaftler kann keine klare, zweifelsfreie Antwort geben. Aber er kann auf die Grenzüberschreitungen verweisen, die die Möglichkeit von Realitäten jenseits von Zeit und Raum andeuten, die nicht in die Naturgesetzlichkeit eingezwängt sind. Er sieht die ungeordnete Vielfalt statistischer Vorgänge in der Welt und dennoch eine Ordnung, die ihn immer wieder erstaunen läßt. Er weiß auch um die Unvollkommenheit seiner eigenen Möglichkeiten zur Beschreibung der endlichen und viel mehr noch einer etwaigen unendlichen Welt. Er sieht die Kausalität, die nach einer Ursache für den zeitlich-räumlichen Ablauf, insbesondere für seinen Beginn verlangt. Er kennt das Phänomen Schicksal, das jedem Menschen, ungeachtet aller Statistik, in seiner eigenen Lebensgeschichte Einmaligkeit verleiht. Für all das lassen sich keine weltimmanenten Erklärungen finden. Wäre der Mensch aufgefordert, eine Welt zu konstruieren und ins Leben zu rufen, er wäre wegen seiner raum-zeitlichen Beschränktheit und wegen seiner mangelhaften Einsicht unschätzbar weit überfordert. Die Welt bedarf eines intelligenten Urhebers, dessen Einsicht die des Menschen haushoch übersteigt. So wie der Mensch sie vorfindet, bedarf sie einer steuernden Hand, die z. B. da entscheidend eingreift, wo die Unsicherheit menschlicher Erkenntnis den offenen Bereich des Unbestimmten wahrnimmt.

Diese Erstursache, dieses intelligente Wesen, diese steuernde Hand nennen wir Gott. Natürlich können wir uns bei unserer beschränkten Einsicht nicht einbilden, diesen Gott auch nur annähernd vollkommen beschreiben zu können. Seine Existenz läßt sich ebensowenig zwingend beweisen, wie bei einer physikalischen Beobachtung exakte Genauigkeit erreichbar ist. So bleibt jedem einzelnen nichts anderes, als das Naheliegende zu glauben, um so die Welt als geschaffenes, endliches Wesen zu erleben, das in sich und in seiner möglichen Erweiterung ein nach außen harmonisch abgeschlossenes Ganzes darstellt, oder das Naheliegende abzulehnen und bewußt in der Unsicherheit zu leben, die die eigene Unvollkommenheit in eine Quelle scheinbar absoluter Erkenntnis verkehrt.

Die erste von diesen Möglichkeiten erscheint plausibler: Gott existiert!

*Literatur:* 1. C. G. Hempel, Philosophie der Naturwissenschaften (München $^{2}$1977); S. A. Weinberg, Die ersten drei Minuten (München 1977); 3. K. Knopp, Theorie und Anwendung der unendlichen Reihen (Berlin $^{4}$1947); 4. H. Küng, Existiert Gott? (München 1978); 5. C. F. v. Weizsäcker, Die philosophische Interpretation der modernen Physik, in: Nova Acta Leopoldina, Bd. 37/2, Nr. 207 ($^{5}$1978).

*Oswald von Nell-Breuning SJ*

# Politische Theologie Papst Johannes Pauls II.

Unter dem Oberbegriff „politische Theologie" konnte ein vor genau zehn Jahren (Oktoberheft 1970 dieser Zeitschrift) erschienener Beitrag von mir zwei grundverschiedene, ja gegensätzliche Erscheinungen zusammenfassen, den um die Jahrhundertwende auf seinem Höhepunkt angelangten „Integralismus" und eine sehr viel jüngere, sich selbst als „politische Theologie" bezeichnende Richtung in der theologischen Wissenschaft. Inzwischen hat der Sprachgebrauch sich weiterentwickelt. Als Oberbegriff umfaßt „politische Theologie" heute auch die Theologie der Befreiung oder richtiger gesagt die Vielzahl und Vielfalt von Befreiungstheologien; vor allem aber wird „politische Theologie" gleichgesetzt mit *politischem Engagement* der Kirche oder richtiger wohl mit dessen theologischer Begründung, so beispielsweise in der Überschrift des Beitrags von *E. W. Böckenförde* im Aprilheft dieser Zeitschrift[1].

Ob und zutreffendenfalls im welchem Sinn der Kirche ein politisches Engagement zusteht bzw. obliegt und was sich daraus für ihr konkretes Engagement ergibt, läßt sich nur aus dem rechten Verständnis der Kirche selbst und ihrer Sendung, also nur von der Theologie her beantworten; insoweit kann es auf diese Frage auch nur *eine* immer und jederzeit zutreffende Antwort, nur *eine* wahre Lehre geben. In welchem Ausmaß dagegen politisches Engagement der Kirche möglich ist und Bedarf danach besteht, hängt weitgehend von den Umständen ab und kann daher nach Zeit und Ort sehr verschieden sein; das ist Tatfrage, über die nur aus Kenntnis des jeweiligen Sachverhalts etwas ausgesagt werden kann. Zu entscheiden, was unter den jeweils hier und jetzt bestehenden Umständen zu tun oder zu lassen ist oder zu tun oder zu lassen sich empfiehlt, das ist – von seltenen Ausnahmefällen abgesehen – ein Entscheid unter Ungewißheit und demzufolge weitgehend Ermessensfrage, bei der auch das Naturell und das Temperament und nicht zuletzt die persönlichen Erfahrungen des Entscheidungsträgers gewichtig mitspielen. In Fragen dieser Art können daher auch Päpste bei voller Übereinstimmung in den theologischen Grundsatzfragen eine unterschiedliche Haltung einnehmen, sich nicht nur in ihrem Verhalten, sondern auch in ihren Verlautbarungen und den von ihnen erteilten Weisungen deutlich unterscheiden.

Bezeichnet man dem neuerlichen Sprachgebrauch folgend das politische Engagement der Kirche oder doch die päpstlichen und sonstigen kirchenamtlichen Verlautbarungen dazu als „politische Theologie", so kann das den irreführenden

Eindruck erwecken, diesen verschiedenen Haltungen bzw. Verlautbarungen lägen auseinandergehende oder gar einander zuwiderlaufende theologische Lehren zugrunde, wo es sich in Wirklichkeit bloß um unterschiedliche Ermessensentscheide handelt. Damit soll jedoch nicht bestritten sein, daß auch gewisse Unterschiede im Selbstverständnis der Kirche eine Rolle spielen und zu einer unterschiedlichen Sicht der Politik und folgerecht auch des Verhältnisses der Kirche zur Politik führen können. Ohnehin ist Politik kein völlig eindeutig vorgegebener und in seinem Sinn festliegender Begriff.

Ob es eine Kirche gibt, ob im gesellschaftlichen Raum auch ein gesellschaftliches Gebilde von der Art der Kirche besteht oder nicht, wirkt sich tiefgehend auf den gesamten gesellschaftlichen Raum und nicht zuletzt gerade auf den politischen Bereich aus, ist bestimmend für Aufgabenkreis und Wirksamkeit aller politischen Gemeinwesen und deren Grenzen, und ist daher auch bestimmend für unser Verhältnis zu ihnen. So sehen denn wir, die wir an die Kirche als göttliche Stiftung und an ihre göttliche Sendung glauben, auch den gesamten gesellschaftlichen und näherhin den politischen Raum mit anderen Augen an als Menschen, die mangels dieses Glaubens nicht in der Lage sind, die Kirche als das zu verstehen, was sie nach Gottes Willen ist.

In dem Maß nun, wie das Selbstverständnis der Kirche und folgerecht unser gläubiges Verständnis von ihr niemals erschöpfend, immer nur annähernd ist und bald diese, bald jene Seite stärker beleuchtet, in diesen Grenzen also wandelbar ist, wandelt es nicht nur unsere Vorstellung von den Beziehungen der Kirche zur Politik, sondern färbt auch auf den gesellschaftlichen und insbesondere den politischen Bereich selbst und auf die Vorstellungen ab, die wir uns von ihm und von alledem machen, was sich in ihm abspielt oder auf ihn bezieht, d. i. von der Politik. Demzufolge kann es gar nicht ausbleiben, daß, nachdem das Zweite Vatikanische Konzil das Selbstverständnis der Kirche bereichert und vertieft hat, auch die Päpste nach dem Konzil von einem insoweit gewandelten Kirchenverständnis ausgehen, das, ohne dem vorkonziliaren Verständnis zu widersprechen, sich nicht völlig mit ihm deckt, und so kann dieses gewandelte Kirchenverständnis sehr wohl auch in einem entsprechend gewandelten Politikverständnis der Päpste seinen Ausdruck finden und darin jeweils zur Auswirkung kommen.

Gäbe es keine göttliche Offenbarung und bestünde keine Kirche, also im Fall einer reinen „Naturreligion", dann wäre das politische Gemeinwesen, heiße es Staat oder Weltgemeinschaft oder wie immer, nicht nur vollkommene Gesellschaft („societas perfecta"), sondern auch vollständige Gesellschaft („societas completa") im vollen und strengen Sinn des Wortes, wäre zuständig für alles, auch für die Gottesverehrung oder im Sinn unseres heutigen weltanschaulich pluralistischen Staats für das gleichviel ob religiöse oder a-religiöse Weltverständnis und Selbstverständnis des Menschen. Wie immer man sich das vorstellen

mag, die Selbstbeschränkung, die unser heutiger Staat aufbringt, indem er den Religionsgemeinschaften und a-religiösen Weltanschauungsgemeinschaften einen Platz nicht unter sich, sondern – mindestens in gewissem Ausmaß – neben sich einräumt und sein Verhältnis zu ihnen „partnerschaftlich" versteht, ließe sich nicht begründen; diese Selbstbeschränkung des Staats setzt voraus, daß es so etwas wie „Kirche" gibt, und schließt (unbewußt) ein, daß es auch irgendeinen letzten, in keiner Weise vom Staat abhängigen Bezugspunkt gibt, ohne den es dem Staat vorgegebene Grund- oder Menschenrechte nicht geben kann. Wir gläubigen Menschen erkennen diesen Bezugspunkt in dem persönlichen und heiligen Gott, aber auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland nimmt in Art. 2, Abs. 1, wo es vom „Sittengesetz" spricht, ohne ihn zu nennen, auf ihn Bezug[2].

## Recht, Staat und Religion – ursprünglich ein Ganzes

Soweit wir die Menschheitsgeschichte kennen, bildeten ursprünglich Recht, Staat (Politik) und Religion ein einziges Ganzes. Aus dieser fälschlichen Ineinssetzung von Politik und Religion wollte Gott ein von ihm auserwähltes Volk herausführen durch die besondere Führung, die er ihm angedeihen ließ. Diese besondere Führung beginnt nicht erst mit dem Exodus aus Ägypten, nicht erst bei Moses, sondern bei Abraham; so haben jedenfalls wir als junge Studenten der Theologie das Alte Testament lesen gelernt. Wie überall, so bestand auch in Mesopotamien, wo Abraham aufwuchs, diese mit der wahren Gotteserkenntnis unvereinbare, sie verunmöglichende Ineinssetzung von Politik und Religion. So führt denn Gott Abraham aus seiner Heimat hinaus in die Fremde, wo er keinen Fußbreit Boden unter die Füße bekommen wird (Apg 7, 5), wo er, losgelöst aus seiner zugleich politischen und religiösen Heimat und freigestellt von all den damit gegebenen Bindungen, für eine *neue* Ordnung den Grund legen und selbst deren Ursprung sein soll, in der schließlich und endlich einmal diese Ineinssetzung von politischer und religiöser Einheit, von Nation und Nationalreligion überwunden sein soll, wenn in einem seiner Nachkommen alle Völker gesegnet sein werden (Gen 12, 2).

Nach uralter Vorstellung gründet die politische (völkische, staatliche) Einheit in der Verehrung der gleichen Gottheiten oder Götter; die Stärke des politischen Gebildes wird zurückgeführt auf die Stärke seiner Götter; Krieg zwischen Völkern wird verstanden als Krieg zwischen deren Göttern; der Sieg eines Volkes über ein anderes gilt als Beweis der Überlegenheit, der größeren Macht seiner Götter. So versteht auch Israel die Eroberung und Besiedlung des „Gelobten" Landes als Beweis der überlegenen Macht Jahwes über die Gottheiten der palästinensischen Völker. Symbol dafür ist der „starke Arm", mit dem er Israel aus

Ägypten und aus der Herrschaft des mächtigen Pharao herausgeführt hat. Erst ganz allmählich lernt Israel, seinen Gott nicht als bloßen Nationalgott zu verstehen, der sich durch politisch-militärische Machterweise als stärker erweist als die mit ihm konkurrierenden Nationalgottheiten palästinensischer Völkerschaften, deren „Könige" nach unseren Begriffen wohl kleinen Dorfbürgermeistern gleichkamen.

## Erziehung zum Monotheismus

Wenn Gott am Sinai verkündet: „Ich bin der Herr, dein Gott; du sollst keine anderen Götter neben mir haben" (Ex 20, 1), dann versteht Israel das noch lange Zeit dahin, Jahwe sei sein nationaler Gott ganz so, wie andere Völker ihre nationalen Gottheiten haben, und es solle sich ebenso an Jahwe halten, wie die anderen Völker sich an ihre nationalen Gottheiten halten. Daß Jahwe in einem ganz anderen Sinn Israels Gott sein will, wie kein anderes Volk einen Gott oder Götter hat, daß er in einzigartiger Weise Israel zu seinem Volk auserwählt hat und eine ganz eigene Absicht mit ihm verfolgt, und daß Israel sich an die angeblichen Götter anderer Völker schon allein deshalb nicht halten soll, weil es diese Götter gar nicht gibt, weil sie „Nichtse" sind, diese Erkenntnis setzt sich bei Israel erst sehr allmählich durch. Recht verstanden beginnt mit der Verkündung vom Sinai die Erziehung des auserwählten Volkes zum klar erkannten und bewußt angenommenen *Monotheismus*.

Diese Erziehung setzt sich in der ganzen weiteren Geschichte Israels fort. Aber immer noch sind Politik und Religion unzulässig miteinander verfilzt. Politischer Erfolg und militärischer Sieg sind Belohnung der Treue zu Jahwe; militärische Niederlage und politische Ohnmacht sind Strafe für den Abfall von Jahwe oder Nichtbefolgung seiner Gebote. Stärker als alle Feinde Israels und deren Götter belohnt Jahwe die Treue zu ihm durch politischen Erfolg und militärischen Sieg; Untreue gegen ihn, Nichtachtung seiner Gebote oder erst gar Abfall von ihm straft er durch Entzug seiner mächtigen Hilfe; militärische Niederlage und politische Ohnmacht sind die unausbleibliche Folge.

Eine Stufe höher hinauf in der Läuterung der Gottesvorstellung führt die Wirksamkeit der *Propheten*. Sie verkünden Jahwe als den „*Heiligen* Israels"; damit verlegen sie die Gottesvorstellung eindeutig von der machtpolitischen auf die religiös-ethische Ebene. Sie lehren Israel, Jahwe in unverbrüchlicher Treue zu dienen und sich jeglichen Kults anderer Gottheiten zu enthalten, nicht weil Jahwe als „eifersüchtiger" Gott den Abfall zu den um die Gunst Israels buhlenden Gottheiten der Nachbarvölker streng bestraft, sondern weil Jahwe der heilige Gott ist, der sich ein heiliges Volk erziehen will, aus dem einmal der Erlöser hervorgehen wird, von dem das „Heil", d. i. die Versöhnung mit Gott und

die Beseligung in ihm ausgehen und sich über alle politischen und ethnischen Grenzen hinweg ausbreiten soll.

So verstanden ist die Führung, die Gott seinem auserwählten Volk Israel angedeihen läßt, nicht ein Beispiel der „Befreiung" aus zeitlicher Bedrängnis (hier aus der ägyptischen Knechtschaft), sondern der beispiellosen Hinführung zum *Heil aller Völker*, d. i. zur Wiederherstellung des durch die Sünde zerbrochenen Verhältnisses der Menschen zum heiligen Gott und zur Entbindung dieses Heils aus der Begrenzung auf ein einzelnes Volk. Israel sollte das aus seinem Schoß hervorgehende Heil nicht eifersüchtig für sich behalten, sollte es vielmehr mit allen Völkern teilen, die alle dem Herrschaftsbereich des einen heiligen Gottes angehören und daher alle den gleichen Anspruch auf Anteil an diesem Heil haben. – Deswegen braucht man die von der Theologie der Befreiung vorgeschlagene Deutung des Exodus nicht rundweg abzulehnen; als eine Art *Allegorese*, wie sie bei den frühchristlichen Exegeten gebräuchlich und beliebt war, kann man sie durchaus gelten lassen, jedoch nicht als Schriftbeweis.

Gottes geschichtliches Eingreifen im Fall Israels erfolgte nicht wegen des Terminus a quo (ägyptische Sklaverei), sondern wegen des Terminus ad quem. Das ist zunächst die geläuterte Gotteserkenntnis (Monotheismus), die erreicht sein mußte, bevor Gott einen Schritt weiter tat und durch die Menschwerdung seines wesensgleichen eingeborenen Sohnes das innergöttliche Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit offenbarte.

## Religion und Politik im frühen Christentum

Das ganze Alte Testament ist hingeordnet auf *Jesus Christus*. Mit gutem Grund sprechen wir von inkarnatorischer Theologie und können mit vollem Recht aussagen: Nicht von der Befreiung aus Ägypten, sondern einzig und allein von der Menschwerdung Jesu Christi erschließt sich der Sinn des Alten Testaments. Eben darum ist es dann aber auch durchaus folgerichtig, auch das politische Engagement der Kirche von Jesus Christus und seiner Menschwerdung herzuleiten, es an ihr zu messen und auszurichten, es *christologisch* zu begründen und gegebenenfalls zu begrenzen [3].

Was vor der Menschwerdung Christi der Einsicht des alten Gottesvolkes verschlossen geblieben war, das sollte sich – so möchten wir wenigstens meinen – dem christologischen Denken des neuen Gottesvolkes mühelos erschließen. So treten wir denn an das junge Christentum mit der Erwartung heran, bei ihm zu sehen und von seinem Beispiel abzuschauen, wie es Religion und Politik ins rechte Verhältnis zueinander bringt, sie, ohne sie auseinanderzureißen, doch säuberlich unterscheidet, die falsche Bindung an ein einzelnes Volk löst, wie es seine universale Weltaufgabe versteht und sie in Angriff nimmt.

Wir werden enttäuscht. Schon unser Herr selbst hat diese Enttäuschung erlebt, als noch unmittelbar vor seinem Leiden und Sterben seine Jünger an ihn die Frage richteten, wann er denn endlich das Reich Israel wieder aufrichten werde; auch nach noch so langem und vertrautem Umgang mit ihm waren sie von dieser *politischen* Vorstellung des Gottesreichs nicht losgekommen. Auch nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt schreitet die junge Kirche noch eine Zeitlang nicht über Jerusalem und dessen Umgebung hinaus; dann aber stellt sich ihr unabweisbar die Aufgabe, sich von der Bindung an das jüdische Volk loszuringen und die Botschaft von Jesus Christus zu den nichtjüdischen „Völkern" hinauszutragen[4].

Aus der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen liegen uns Belege genug dafür vor, wie hart und mühselig dieses Ringen gewesen ist. Petrus bedurfte eines eigenen himmlischen Anstoßes, um der Einladung des heidnischen Hauptmanns Cornelius zu folgen. Als nach seiner Ansprache der Hl. Geist sich den heidnischen Zuhörern mitteilte, waren die Judenchristen darüber im Höchstmaß verwundert und mußten sich von Petrus belehren lassen, hiernach könne man ihnen das Taufwasser nicht mehr versagen. In Antiochia zieht Petrus unter dem Druck der Judenchristen sich von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurück; Paulus muß ihm deswegen Vorhaltungen machen. Zwischen Petrus und Paulus kommt es zu einer Arbeitsteilung: Petrus behält sich die Evangelisation der Beschnittenen vor, Paulus sichert sich die Freiheit, den Unbeschnittenen die Frohe Botschaft zu verkünden. In Jerusalem muß ein Apostelkonzil zusammentreten; es trifft eine Regelung nicht sosehr dogmatischen als disziplinären Charakters.

Als das junge Christentum in Rom und im römischen Weltreich Fuß faßt, stößt es auf härtesten Widerstand der Staatsmacht, was seine Ursache offenbar darin hat, daß die christliche Religion im Unterschied zu der Vielzahl anderer, im römischen Weltreich verbreiteter und völlig unbeanstandeter Religionen sich nicht in das römische Staatswesen und dessen Religionsverständnis einfügen ließ. Unter diesen Umständen kam politisches Engagement für die junge Kirche vorerst nicht in Frage. Das wurde erst anders, als der römische Staat die Kirche nicht mehr mit Maßnahmen physischer Gewalt bekämpfte, sondern sich ihr zuwandte, sie in sich aufnahm, sich mehr und mehr mit ihr identifizierte (sog. „Konstantinische Wende"). Jetzt mußte es sich zeigen, ob die Kirche auf das politische Engagement und auf alles das, was damit an Problemen auf sie zukam, vorbereitet, ob sie geistig gerüstet war, ob sie für ihr politisches Engagement über eine christologische oder christozentrische „politische Theologie" verfügte, auf die sie ihr politisches Engagement gründen und an der sie es ausrichten konnte, und wieweit es ihr gelang, die Lehre in die Praxis umzusetzen bzw. inwieweit sie von den Ereignissen überrollt wurde.

## Vom Staatskirchentum zum weltanschaulich pluralistischen Staat

Der Verlauf der Geschichte seit dem Mailänder Edikt gibt die Antwort auf diese Frage. Zunächst kommt es zu einer wechselseitigen Durchdringung von Kirche und Staat in sehr unterschiedlicher Gestalt hier im Weströmischen und dort im Oströmischen (Byzantinischen) Reich. Beschränken wir unseren Blick auf den Westen, dann kommt es zu dem jahrhundertelangen Ringen zwischen Papsttum und Kaisertum um die vermeintliche Weltherrschaft, d. i. die Herrschaft in einem Bereich, den man als die christlich gewordene Welt („orbis christianus") ansieht, der in Wirklichkeit aber nicht viel mehr umfaßt als die Ränder des Mittelmeers und den Westen Europas. Die Diskussion der kurialistischen Theologen bzw. Kanonisten in diesem Streit mit ihren Gegnern imperial(istisch)er Richtung ist viel zu leidenschaftlich politisch, um zu wissenschaftlicher Klärung zu führen. Nicht lange dauert es, bis die Einheit des Glaubens sich als zu schwaches Band erweist, um auch nur den Auseinanderfall des „Reiches" in die sich souverän gebärdenden und ihre Politik bis zu kriegerischer Feindseligkeit gegeneinander kehrenden Nationalstaaten zu verhindern.

Als dann aber auch noch die Einheit des Glaubens zerbricht, verkehrt das Verhältnis von Kirche und Staat sich vollends ins Unsinnige: Die weltlichen Herrscher der verschiedenen Territorien[5] erheben den Anspruch zu bestimmen, zu welchem Glauben ihre Untertanen sich zu bekennen haben, welche Religion in ihrem staatlichen Hoheitsbereich daseinsberechtigt, „anerkannt" oder doch „zugelassen" (geduldet) ist. Hatten in der Heidenwelt die verschiedenen Völker und Länder je ihre eigenen Götter, so hatten jetzt in der christlichen Welt die einzelnen Territorien je ihr eigenes christliches Bekenntnis. Und wie die heidnischen Eroberer den unterworfenen Völkern ihre Götter aufzwangen, so maßten jetzt christliche Herrscher sich an, eroberten, im Erbgang angefallenen oder durch Einheirat erworbenen Gebieten ihr Bekenntnis aufzuzwingen oder, wenn sie selbst ihr Bekenntnis wechselten, von ihren Untertanen zu verlangen, diesem ihrem Bekenntniswechsel zu folgen[6]. Die christlichen Völker dienen nicht wie die heidnischen „anderen Göttern", die sie bei politischem Herrschaftswechsel auszutauschen haben; sie haben alle den einen Gott und wechseln nur das Bekenntnis.

Dieses „ius reformandi" war nicht nur der sinnfälligste Ausdruck für die Ineinssetzung von Kirche und Staat und bedeutete im Sinn von Macchiavellis Staatsraison und Bodins Souveränitätslehre die unumschränkte Herrschaft des Staats über die Kirche: System des *Staatskirchentums*. Auch nachdem dieses unter dem Einfluß der Aufklärung sowie aus Gründen politischer Opportunität sich zur *Staatskirchenhoheit* (so namentlich im friderizianischen Preußen, aber auch im Gallikanismus, Josefinismus u. a. m.) zurückgebildet hatte, blieb im Bewußtsein nicht nur der staatlichen Machthaber, der Fürsten und ihrer Ratgeber, son-

dern auch weitester Kreise der Gläubigen und selbst von Amtsträgern der Kirche die Vorstellung bestehen, die nationale politische Einheit bedürfe der religiösen (bekenntnismäßigen) Einheit als ihrer tragenden Grundlage; eben darum sei die staatliche Hoheit auch die berufene Hüterin dieser Einheit.

Selbst in den Staatsenzykliken Papst Leos XIII. (1878–1903) lassen sich noch Nachwirkungen dieser Vorstellung erkennen. Da es ein und dieselben Menschen sind, die dem Staat als Bürger und der Kirche als Gläubige angehören, bilden die Untertanen der weltlichen und der geistlichen Gewalt zwei einander nicht überschneidende, sondern vollkommen deckungsgleiche Kreise. Die Kirche erzieht ihre Gläubigen zu guten Staatsbürgern, der Staat hat die Kirche durch seinen Schutz in die Lage zu versetzen, ungestört ihre Wirksamkeit auszuüben, ja er soll mit seinen Mitteln diese ihre Wirksamkeit unterstützen. Die gemeinsamen Untertanen müssen wissen und sind daher darüber zu belehren, in welchen Angelegenheiten sie der staatlichen und in welchen sie der geistlichen Obrigkeit zu gehorchen haben; in Angelegenheiten, die in die Zuständigkeit beider Gewalten fallen, müssen Papst und Kaiser bzw. Landesherren sich freundschaftlich miteinander verständigen.

Selbstverständlich kennt Leo XIII. keine Überordnung des Staats über die Kirche; er stellt die Kirche als die ranghöhere rechtlich nicht über, sondern neben den Staat, aber „der" Staat ist für ihn eben katholischer Glaubensstaat. Den weltanschaulich pluralistischen Staat und die damit erst mögliche saubere Unterscheidung von Religion und Politik kennt Leo XIII. noch nicht. Pius XII. (1939–1958) kennt ihn und anerkennt ihn und die von ihm zu übende *Toleranz* gegenüber falschen Religionen, aber nur als das kleinere und darum als unvermeidlich hinzunehmende Übel. Erst das Zweite Vatikanische Konzil erteilt der falschen Ineinssetzung von Kirche und Staat, Religion und Politik eine klare Absage, entledigt sich aller Vorbehalte gegenüber dem weltanschaulich pluralistischen Staat, kennt keinen Glaubensstaat und keine Staatsreligion mehr; die Toleranz wird von ihm als Forderung der Menschenwürde anerkannt und damit vom unvermeidbaren geringeren Übel zur anzustrebenden hohen sittlichen Tugend erhoben.

Bis die Kirche in bald 2000jähriger Geschichte diesen Fortschritt gemacht und sich selbst zur Toleranz verpflichtet hatte, war die Weltgeschichte weitergelaufen und hatte der *Atheismus* sich politisch organisiert und eine a-theistische Staatenwelt hervorgebracht, zu der die Haltung der Kirche nur missionarisch sein kann.

## Politische Theologie Johannes Pauls II.

Mit der vorbehaltlosen Anerkennung des weltanschaulich pluralistischen Staats und im Zusammenhang damit der Toleranz als Forderung der Menschen-

würde ist eine Belastung beseitigt, unter der bis dahin das Verständnis auch der Kirche selbst von ihrem Verhältnis zum Staat, vom Verhältnis von Religion und Politik gelitten hat und immer wieder getrübt worden ist. Was bedeutet das nun aber für das politische und soziale Engagement und für die „politische Theologie" der Kirche von heute und des heute regierenden Papstes? Liegt insbesondere bei Johannes Paul II. und seiner Christozentrik, seiner christologischen Begründung des politischen und sozialen Engagements der Kirche im Vergleich zu den unmittelbar vorhergehenden Päpsten (etwa von Leo XIII. bis zu Paul VI.) und zum Zweiten Vatikanischen Konzil ein Wandel oder gar ein Bruch vor? Trifft es insbesondere zu, daß Johannes Paul II., wie ihm nachgesagt wird, dieses Engagement anders begründet und auf Grund seines anderen Verständnisses es enger begrenzt?

In seiner ersten Enzyklika „Redemptor hominis" hat Johannes Paul II. in ganz besonderer Weise das Geheimnis Christi in den Mittelpunkt aller seiner Erwägungen gestellt. Er nennt es „Grundlage der Sendung der Kirche und des Christentums" (Überschrift zu Ziff. 11) und nennt Jesus Christus selbst das „feststehende Prinzip und beständige Zentrum des Auftrags, den Gott selbst dem Menschen anvertraut hat. An diesem Auftrag müssen alle teilnehmen, auf ihn alle unsere Kräfte konzentrieren" (ebd. Abs. 5).

Auf den ersten Blick könnte die Einzahl „Redemptor hominis" statt der Mehrzahl „hominum" in den Eingangsworten der Enzyklika den Eindruck erwecken, der Papst beziehe das Erlösungswerk Christi ausschließlich oder doch einseitig auf den Menschen als einzelnen und vernachlässige damit die soziale Dimension des Erlösungswerks und schiebe damit auch die soziale Aufgabe der Kirche auf die Seite, wenn er sie nicht gar verneine. Unverkennbar betont er mit Nachdruck, daß Jesus für jeden einzelnen Menschen sein Blut vergossen und, wie schon das Zweite Vatikanische Konzil sagt, „sich durch seinen Tod mit jedem einzelnen Menschen vereinigt" (Pastoralkonstitution, 22). Was er aber mit der Wahl des Singulars „hominis" zum Ausdruck bringen will, ist offenbar etwas ganz anderes, nämlich, wie er selbst eigens klarstellt, es gehe ihm nicht um den *abstrakten* Menschen (d. i. um den Menschen als Allgemeinbegriff, wie Marx ihn als auswechselbares Teilchen der menschlichen Gesellschaft versteht), sondern um den unauswechselbaren *konkreten* Menschen, um den Menschen, der Freude und Leid erfährt, der liebebedürftig ist und selbst Liebe zu schenken vermag[7].

Denkbar weit davon entfernt, das Erlösungswerk Jesu Christi und die Sendung der Kirche auf das individuelle Heil des einzelnen beschränken zu wollen und die soziale Dimension des Gottesreichs im Diesseits und im Jenseits zu verkennen oder zu unterschätzen, betont Johannes Paul II. die *Soziallehre der Kirche* und deren Forderungen mit unerhörtem Nachdruck wie kein Papst vor ihm.

Man muß nur einmal Abschnitt III, 7 seiner Ansprache an die Bischofsversammlung in Puebla nachlesen, um sich zu überzeugen, daß er nicht in beiläufig erwähnender Weise von der katholischen Soziallehre oder Soziallehre der Kirche spricht; er nennt sie an dieser einen Stelle gleich viermal; das erstemal hebt er sie besonders hervor durch die Doppelbezeichnung „Doctrina social o Enseñanza social de la Iglesia"; zwei weitere Male nennt er sie kurz „Doctrina social", zuletzt nochmals eigens „Doctrina social de la Iglesia" (AAS 71, 1979, 203). Wenn er dann unter Bezugnahme auf „Octogesima adveniens" Ziff. 4 feststellt, diese Lehre „enthalte (1) Grundsätze für die Reflexion, aber auch (2) Normen für eine richtige Urteilsbildung und (3) Richtlinien für konkrete Initiativen", wenn er fordert, „auf allen Ebenen und in allen Sektoren ein soziales Bewußtsein heranzubilden", wenn er die Soziallehre der Kirche als „wertvolles Instrument für die Unterweisung und für konkrete Initiativen" rühmt, dann bringt er damit klar zum Ausdruck, daß die Christozentrik, wie er sie versteht, für alles dies nicht nur die erhabenste und lauterste Motivation, sondern auch die letzte und tiefste Begründung und die klarste und sicherste Normierung bietet. Alles, was diese Lehre gebietet, liegt nach Johannes Paul II. auf dem Weg, der zum Einswerden mit Christus führt. Das ist die denkbar stärkste Rückbindung der Kirche, ihrer Soziallehre und ihrer sozialen Wirksamkeit an Christus als ihren Ursprung, aber keine Spur von Zurücknahme, von Kürzung oder von Verzicht!

## Das unpolitische „politische Engagement" der Kirche

An der so umschriebenen Sendung der *Kirche* sieht Johannes Paul II. die verschiedenen *Glieder* der Kirche in unterschiedlicher Weise beteiligt. Wie schon das Konzil (Pastoralkonst., 43), so betont auch er, die „Weltaufgabe" sozialer Wirksamkeit, d. i. das unmittelbare (politische, gewerkschaftliche usw.) Ringen um mehr Gerechtigkeit in der Welt, sei zwar nicht ausschließlich, aber vorzugsweise Sache der *Laien*. Wenn Kleriker und Ordensleute sich unmittelbar politisch, gewerkschaftlich oder in ähnlicher Weise engagieren, dann nur ersatzweise als Aushilfe oder Notbehelf, solange geeignete Laien fehlen; eigens dringt er darauf, zu prüfen, ob dieser ersatzweise Einsatz von Klerikern oder Ordensleuten immer noch unentbehrlich sei, und sich zu bemühen, ihn entbehrlich zu machen[8]. Keineswegs will der Papst die Kirche aus dem Engagement in den politischen Institutionen, in den Gewerkschaften u. a. m. zurückziehen; es soll nur ein *Personalwechsel* stattfinden. Klerus und Ordensleute sind nicht „die Kirche"; sie haben ihren Platz und ihre spezifische Aufgabe in der Kirche; in bezug auf die Soziallehre der Kirche obliegt ihnen, sie zu verkünden und an ihrem Ausbau mitzuwirken; die im engeren Sinn verstandene Weltarbeit sollen sie den Weltleuten überlassen.

Die technische Lösung sozialer Probleme zu finden und sachverständigen oder gar besserwisserischen Rat darüber zu erteilen ist nicht Sache der Kirche; dafür hat bereits Pius XI. sie unzuständig erklärt (Quadragesimo anno, 41); das Konzil hat das ehrliche Geständnis hinzugefügt, daß ihr als Kirche auch der Sachverstand dafür abgeht, und die Fragesteller an die jeweils Sachverständigen verwiesen (Pastoralkonst., 43). Dagegen *Maßstäbe* zu erstellen, die ersichtlich machen, welche Maßnahmen sittlich und rechtlich einwandfrei sind und daher unbedenklich angewandt werden können, und welche als sittlich verwerflich oder widerrechtlich nicht ergriffen werden dürfen, das ist Sache der Kirche. Da sie in der Regel selbst nicht über die gerade dazu unerläßliche Sachkenntnis verfügt, wird sie diese von den jeweils Sachkundigen entlehnen müssen, die zumeist auch die einzigen sein werden, die imstande sind, diese Maßstäbe sachgemäß anzuwenden.

Grundsätzlich und entschieden verwirft Johannes Paul II. das Mittel der *Gewalt*. Was damit gemeint ist, versteht sich in Irland und in den lateinamerikanischen Ländern, in denen der Papst sprach, von selbst. Anders bei uns; für uns ist das keineswegs so eindeutig. Worin liegt der Unterschied und wo liegt die Grenze zwischen Anwendung von Gewalt und Einsatz nötigender Druckmittel? Pius XI. erachtete die kämpferische Auseinandersetzung der Klassen nicht nur als zulässig, sondern als geboten; sie konnte seiner Meinung nach nicht nur, sondern sie sollte dazu dienen, die Klassengesellschaft zu überwinden und eine gerechte gesellschaftliche Ordnung herbeiführen (QA 114). Das Konzil hat den Streik, und zwar nicht nur den Abwehr-, sondern auch den Angriffsstreik als „ultima ratio" anerkannt (Pastoralkonst., 68). Worin unterscheiden sich Maßnahmen des Arbeitskampfes von der verwerflichen Anwendung von Gewalt, die Paul VI. und Johannes Paul II. so entschieden und nachdrücklich ablehnen? Fällt die Aussperrung unter den Begriff der Gewaltanwendung und muß die Kirche den Gewerkschaften beipflichten, die deren Verbot fordern und sie als „unsittlich" verdammen? Wie dem auch sei, der gleiche Johannes Paul II., der die ungerecht Bedrückten und Ausgebeuteten so dringend von Gewaltanwendung abmahnt, verfehlt nicht, den für das Unrecht verantwortlichen Machthabern vor den Kopf zu sagen, es werde unvermeidlich zur Gewaltanwendung kommen, wenn sie das Unrecht nicht abstellen.

Noch bedeutsamer für das rechte Verständnis der „politischen Theologie" Johannes Pauls II. als seine Ausführungen vor der Bischofsversammlung in Puebla und seine Ansprachen auf seinen Reisen in verschiedene Länder, zuletzt noch Brasilien, erscheint sein Auftreten vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen und seine an sie gerichtete Ansprache. Selbstverständlich knüpft er bei den Vereinten Nationen an die von ihnen verkündeten Menschenrechte an. Aber er begnügt sich nicht damit, sozusagen als „argumentum ad hominem" auf ihre Menschenrechtsdeklaration hinzuweisen; er zählt der Reihe nach auf,

worauf der Mensch ein Recht hat, und nennt die Dinge beim Namen. Und er trägt das nicht als seine unverbindliche Meinung vor, sondern spricht mit der Autorität seines Amtes; was er vorträgt, ist substanziell die Soziallehre der Kirche. Er beruft sich auf die Übereinstimmung der ganzen Christenheit wie auch anderer Religionen. Er argumentiert, wie es vor diesem Gremium geboten ist, aus der Natur der Sache heraus, d. i. wie seine Vorgänger naturrechtlich. Am 22. Dezember 1979 berichtet er dem Kardinalskollegium über seinen Besuch bei den Vereinten Nationen, dabei zählt er noch einmal die ganze Reihe der Forderungen auf, die er dort angemeldet hat. Es ist, als wolle er noch einmal dokumentarisch festgehalten wissen, daß er vor der Weltöffentlichkeit der Vereinten Nationen die Soziallehre der Kirche unverfälscht und unverkürzt vorgetragen hat.

Das und nichts anderes ist die ganz und gar „unpolitische", nichtsdestoweniger aber handfeste „politische Theologie" Johannes Pauls II., seine christologisch begründete Lehre vom unpolitischen „politischen Engagement" der Kirche.

## ANMERKUNGEN

[1] Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie" Johannes Pauls II., in dieser Zschr. 198 (1980) 219–234.

[2] In der Präambel zum Grundgesetz findet sich eine Bezugnahme auf Gott in der etwas formelhaften Wendung: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen".

[3] Die „theologisch-christozentrische Begründung und Begrenzung" des Weltauftrags der Kirche, die E. W. Böckenförde dem heute regierenden Papst zuschreibt (a. a. O. 220), trifft daher voll und ganz zu. Darin unterscheidet er sich jedoch nicht von seinen Vorgängern; allenfalls mag man sagen, er stelle die christologische oder christozentrische Sicht leuchtender und strahlender heraus. Von einer „Um-funktionierung der christlichen Soziallehre" (a. a. O. Anm. 15) kann erst recht keine Rede sein; stärker als er es tut, kann man „die Sozialehre der Kirche" sich gar nicht zu eigen machen.

[4] Die Mehrzahl „Völker" im Gegensatz zu dem einen auserwählten „Volk" ist die jüdische Bezeichnung für die von den Juden im Grund genommen verachteten Heiden.

[5] „Dux Cliviae est Papa in suo territorio."

[6] Auf ähnliche Weise war allerdings wohl auch schon früher die „Bekehrung" germanischer Stämme zum Christentum oder der Wechsel vom Arianismus zum Nicaenum vor sich gegangen.

[7] Vielleicht ist ihm, der aus einem kommunistischen Land kommt, entgangen, daß er diese ihm geläufige Marxsche Vorstellung vom Menschen nicht ohne weiteres als den Lesern seiner Enzyklika vertraut unterstellen darf.

[8] Die deutsche Übersetzung gibt diese Stelle fehlerhaft wieder und macht sie unverständlich. Sie spricht von „vertreten" und von „Stellvertretung" (Verlautbarungen des Apostol. Stuhles, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, H. 5, 1979, 66). Im spanischen Text heißt es „evitar suplantaciones" und ist die Rede von „formas de suplencia" (AAS 71, 1979, 203), womit eindeutig Ersatz bzw. ersatzweise Stellvertretung zum Ausdruck gebracht ist; vgl. meine Ausführungen zu „Priester und Politik" im Oberrhein. Pastoralblatt 54 (1953) 148–154.

*Ludwig Volk SJ*

# Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg

## II. Judenverfolgung und Zusammenbruch des NS-Staats

Bis zur Einstellung der Mordaktion an den Geisteskranken hatten die Bischöfe intern dagegen schon über ein Jahr lang vergeblich protestiert. Wirklich ernst genommen und zu einer Belastung für das Regime wurden die kirchlichen Einsprüche sprunghaft in dem Augenblick, wo Galens Vorstoß die in der Bevölkerung schwelende Empörung über das Staatsverbrechen zur Entzündung brachte. Dieser Fehlschlag, in den Augen des mit der „Endlösung" betrauten Reichsführers SS Himmler ein unverzeihlicher Dilettantismus, sollte sich nicht wiederholen, weshalb um das zweite, ungleich größere Gewaltverbrechen der Hitlerherrschaft, den Völkermord an den Juden, von Anfang an ein dichter Schleier gezogen und Geheimhaltung zum obersten Gebot erklärt wurde. Im Unterschied zur Euthanasie würde die Bevölkerung gänzlich ausgeschlossen sein, es würde nicht einmal Ansatzpunkte für Spekulationen geben, weder Todesnachrichten an Angehörige noch Sterbeurkunde oder Aschenurne. Die Spur der „Umgesiedelten" würde sich „im Osten" verlieren, wie das Transportziel mit bezeichnender Unschärfe genannt wurde. Schon die Ghettos als Zwischenstation und noch mehr die Liquidierungsstätten lagen außerhalb des Gesichtskreises der Zurückbleibenden.

Allein der erste Akt des Dramas, die Aussonderung und Verschickung der deutschen Juden, systematisch im Herbst 1941 beginnend[1], spielte noch im Wahrnehmungsfeld der Umwohner[2]. Unter den Beobachtern weckte er Abscheu und Entsetzen. Sie führten auch Kardinal Faulhaber die Feder, als er in einem Alarmruf nach Breslau die Szenen beim Abschieben der jüdischen Bevölkerung mit den „Transporten afrikanischer Sklavenhändler" in Parallele setzte[3]. „Aus Laienkreisen . . . ", so fuhr er fort, „werde ich gefragt, ob die deutschen Bischöfe, die einzigen, die in solchen Stunden zu reden den Mut hätten, nicht für diese für den Abtransport bestimmten Menschen etwas tun könnten, um wenigstens die unbeschreiblichen Härten beim Abtransport zu mindern." Die Antwort[4] des Episkopatsvorsitzenden, ohnehin schon von allen Seiten mit Hiobsbotschaften eingedeckt, klang jedoch matt und kleinmütig. Bei der Virulenz nationalsozialistischen Judenhasses sehe er für Vorstellungen nicht die kleinste Erfolgschance.

Wenn sich Bertram so wie schon vor dem Protest gegen die Euthanasie einem Aktivwerden gegen die Verschleppung der Juden zunächst einmal verschloß, so

holte ihn das Ereignis doch in Kürze wieder ein. Vier Monate später, Mitte Februar 1942, überbrachte Nuntius Orsenigo dem Kardinal persönlich einen ersten Bericht[5] über das Los der Deportierten, der, obwohl fragmentarisch und nicht in allen Stücken nachprüfbar, Schlimmes befürchten ließ. Es war darin die Rede von primitiver Unterbringung in polnischen Ghettos, aber auch vom Abreißen jeglicher Nachrichtenverbindung und von Mitteilungen über Massenerschießungen der nach Osten Verschickten. Wahrscheinlich stammte der bestürzende Situationsbericht vom „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin", das Bischof Preysing im September 1938 zugunsten der bedrängten jüdischen Katholiken in seiner Diözese ins Leben gerufen hatte[6].

## Die Mehrstufenfunktion des Berliner Hilfswerks

In der Anlaufphase bis 1940 vorab in der Beratung und Unterstützung von Auswanderungswilligen tätig, verlagerte die Hilfsstelle nach der Schließung der Grenzen und der Radikalisierung von Hitlers Judenpolitik ihre Anstrengungen auf die caritative und pastorale Betreuung ihrer Schützlinge. Infolge des relativ hohen jüdischen Bevölkerungsanteils forderte jede Verfolgungswelle in Berlin ungleich mehr Opfer als in jeder anderen deutschen Großstadt, so daß es vom Herbst 1941 an in einem beklemmenden und beschämenden Sinn zur Reichshauptstadt der Geängstigten und Entrechteten wurde. Schon von der Zahl der Hilfesuchenden her stand darum das Bistum Berlin vor größeren Aufgaben als andere Diözesen, und weil anfangs nicht jede Kommunikation mit den Deportierten sogleich aufhörte, wurde das Ordinariat Berlin für die kirchlichen Stellen so etwas wie ein Spalt in der Mauer der Geheimhaltung. Zur Sonderstellung von Preysings Hilfswerk trug weiterhin bei, daß Berlin neben den Reichsministerien auch die Kommandozentrale des Verfolgungsapparats beherbergte. Gegen die „Endlösung" konnte nur Front machen, wer von ihr Kenntnis hatte. Was beim Hilfswerk im Lauf der Monate an Informationen zusammenfloß – und bei keiner bischöflichen Behörde war der Nachrichtenstrom dichter –, enthüllte zwar nicht die Existenz der Vernichtungslager, wirkte aber auch ohnedies bestürzend genug.

Gerade in dem Augenblick, wo die deutschen Juden durch den gelben Stern öffentlich gebrandmarkt und aus dem Volksganzen ausgestoßen wurden, hatte Bischof Preysing an die Spitze seines Hilfswerks Frau Margarete Sommer[7] berufen, die für diese Aufgabe nicht nur Hingabebereitschaft und caritativen Elan mitbrachte, die nicht nur unablässig Zeugnisse und Indizien zusammentrug, um Unvorstellbares zu belegen, sondern die, Kurier und Mentor ihres Bischofs, nicht aufhörte, den Vorsitzenden des Gesamtepiskopats an die Pflicht zum Widerspruch zu mahnen. Daß die Protestimpulse von Berlin ausgingen, war um so

naheliegender, als dort jede antijüdische Aktion mit Verstärkereffekt wahrgenommen wurde. Aus diesem engen Konnex ergab sich, daß die wiederholten kirchlichen Protestschritte im gleichen Rhythmus geschahen wie die großen, vom Hilfswerk nach Breslau signalisierten Deportationsschübe.

Für Abwehrbemühungen auf gesetzgeberischem Gebiet besaß Bischof Preysing in Hans Globke[8] einen ebenso wagemutigen wie verschwiegenen Vertrauensmann, der insbesondere bei der Hinauszögerung eines Gesetzes zur Zwangsscheidung rassisch gemischter Ehen unschätzbare Dienste leistete. Als Ministerialrat im Reichsinnenministerium am Herrschaftswissen des Regierungslagers partizipierend, hat Globke kein Risiko gescheut, Informationen zu beschaffen und weiterzuleiten, die es den kirchlichen Stellen ermöglichten, bereits präventiv, gezielt und im entscheidenden Augenblick zu intervenieren. Einmal nach Osten verschickt, waren die Juden von jedem karitativen Bemühen bald abgeschnitten. Um so dringlicher empfand der Berliner Helferkreis die Aufgabe, für das Bleiberecht jener zu kämpfen, denen nach einer von der Gestapo fanatisch betriebenen Ausweitung des Judenbegriffs ebenfalls die Verschleppung gedroht hätte. Die Schonfrist, die den jüdischen Partnern rassisch gemischter Ehen und den „Mischlingen" zugemessen war, war nur dem Umstand zu verdanken, daß sich die Verfolger über die Prozedur nicht einigen konnten[9].

Was kirchlicherseits gegen den Fortgang der Verschleppung geschehen könne, beschäftigte die in Preysings Hilfswerk Tätigen mit der ganzen Wucht des Entscheids über Leben oder Tod. Wenn irgend jemand, dann waren sie für die allseitige Erfassung des Problems kompetent, aber gerade weil moralische Forderungen und praktische Folgewirkungen miteinander in Einklang zu bringen waren, konnten auch sie sich zu einer eindeutigen Empfehlung an die Bischofskonferenz von 1942 nicht verstehen. In ihrer Stellungnahme[10] hieß es:

„Da es sich nicht nur um Hilfe für eine kleine Gruppe, sondern auch um die Wahrung des Naturrechts und der christlichen Substanz sowohl im stillen Wirken von Mensch zu Mensch als auch im Bewußtsein der Öffentlichkeit handelt, ist ein Appell an die christliche und außerchristliche Öffentlichkeit zu erwägen. Von vielen Seiten wird ein solches offenes Wort erwartet. Es spricht aber dagegen, daß kein praktischer Erfolg zu erwarten ist und daß durch einen solchen Schritt die noch mögliche Arbeit auch gefährdet werden könnte."

Als jedoch im November 1942, gerade ein Jahr nach dem Deportationsalarm aus München, die Horchposten in Berlin das Herannahen eines Gesetzes zur Zwangsscheidung rassischer Mischehen signalisierten, setzte dem Kardinal Bertram unverzüglich einen Protest bei den obersten Reichsbehörden entgegen[11]. Darin machte er geltend, „daß nach allgemein anerkannten Lebensgrundsätzen auch gegenüber den Angehörigen anderer Rassen unverrückbare Pflichten der Menschlichkeit bestehen" und daß „nach Recht und Sittlichkeit und heiligster Glaubensüberzeugung solche Ehen, solche Familien nicht . . . vom Staate zerrissen werden" dürfen. Zunächst blieb der Gesetzentwurf weiter in der Schublade, was

radikale SS-Kreise veranlaßte, auf eigene Faust loszuschlagen. In einer brutalen Razzia wurden Ende Februar 1943 Tausende Berliner Juden zusammengetrieben, um in den Tagen danach in Vernichtungslager verfrachtet zu werden. Als Kronzeugin der in den Sammellagern konzentrierten Todesfurcht und Verzweiflung reiste Frau Sommer Anfang März persönlich nach Breslau, um die Unaufschiebbarkeit eines massiven Einspruchs zu unterstreichen[12]. Auf ihren Notruf hin setzte Kardinal Bertram sofort telegrafisch Bischof Wienken in Marsch und schob seinerseits einen schriftlichen Protest nach[13]. Daß daraufhin Eichmann von einem Teil seiner Beute, nämlich den nichtarischen Ehepartnern, abließ, war wesentlich dem Eingreifen des Kardinals zuzuschreiben, wenngleich als Teilerfolg auf der anderen Seite tief bedrückend[14].

Immerhin blieb festzuhalten, daß die Gegenseite bischöflichen Einspruch nicht immer und nicht schlechthin unbeachtet lassen konnte. In der Verfolgerzentrale die Sorge vor einer öffentlichen Anprangerung der Judenbehandlung zu nähren, bemühte sich in den folgenden Wochen namentlich Bischof Preysing. Aufgrund der vorausgegangenen Interventionen konnten die fanatischen Befürworter einer Zwangsscheidung rassisch gemischter Ehen und der Ausdehnung des Judenbegriffs auf die Mischlinge nicht im Zweifel sein, daß der Episkopat einen dahin zielenden Gesetzgebungsakt nicht schweigend hinnehmen würde. Betroffen hätte diese Entrechtungsaktion innerhalb des Reichsgebiets einen Personenkreis von nicht weniger als 150 000 Menschen.

Daß seit Mitte April 1943 auf eine Initiative des Berliner Bischofs hin bei den Ordinariaten ein entsprechendes Bischofswort zur Vervielfältigung bereitlag[15], unterstrich die Entschlossenheit des Episkopats, sich auf diesem Sektor der Herausforderung zu stellen. Tatsächlich ist der zweimal zur Verabschiedung anstehende Entwurf zur Zwangsscheidung jüdischer Mischehen niemals Gesetz geworden, was allerdings in Einzelfällen ungesetzliche Methoden der Auseinanderreißung von Ehepartnern keineswegs ausschloß. Zum Scheitern der Gesetzesvorlage haben neben der Haltung des Episkopats freilich auch andere Faktoren wie etwa regime-interne Differenzen nicht unwesentlich beigetragen.

Den Weg zu diesem begrenzten Abwehrerfolg überschattete indessen ein tragisches Dilemma. Zunächst war die Ausgangslage dadurch charakterisiert, daß die Waffe des Kanzelprotests gegen die Zwangsscheidung auf die Verfolgerseite nur so lange wirkte, wie sie im Stadium der Androhung verblieb, also nicht eingesetzt wurde. Das vereitelte im Endeffekt zwar einen Gesetzgebungsakt zur Ausweitung des Deportationsprogramms, lähmte aber andererseits zumindest zeitweilig die schon aus anderen Gründen eingeschränkte Entschließungsfreiheit der Bischöfe, gegen die Judenverfolgung als solche öffentlich aufzutreten. Wären sie anders verfahren, so hätte das die von der Protestdrohung ausgehenden Hemmungen sogleich aufgehoben und angestaute Vernichtungsenergie gegen bislang verschonte Opfer freigesetzt.

Gleichwohl konnten die Fragen nach den Pflichten des Bischofsamts in dieser Extremsituation nicht verstummen, am wenigsten bei den Trägern der Hirtenverantwortung selbst. In alter Schärfe und Ausweglosigkeit sah sich Bischof Machens[16] Anfang März 1943 mit dem Problem konfrontiert, als die Gestapo ihre Fangarme nach einer weiteren Gruppe von „Fremdvölkischen" ausstreckte und katholische Zigeunerkinder aus Heimen der Diözese Hildesheim wegholte. Gegen Ausflüchte ebenso mißtrauisch wie zwei Jahre zuvor der Bischof von Münster, warf er neuerdings die Frage auf, ob der Episkopat zu alldem schweigen dürfe. Dem Breslauer Kardinal gestand er[17]:

„Ich frage mich seit Tagen beklommenen Herzens, was kann geschehen, um unsere Glaubensbrüder zu schützen und zugleich vor unseren Gläubigen deutlich genug herauszustellen, daß wir weit von solchen Maßnahmen abrücken, die nicht nur Gottes- und Menschenrechte mißachten, sondern das moralische Bewußtsein im Volke untergraben und Deutschlands Namen schänden. Aus Liebe zum Deutschtum und zur nationalen Würde müssen wir nicht nur zur Regierung in Ehrerbietigkeit und Offenheit reden, sondern ebenso zu unseren Gläubigen. Die armen Opfer dürfen nicht den Vorwurf erheben können, daß nicht alles geschehen sei. Es darf in der deutschen Öffentlichkeit nicht der Eindruck entstehen, als wagten wir nicht laut das ‚Non licet tibi' zu sprechen, oder als sei es das deutsche Volk selbst, das hinter den Maßnahmen gegen die Nichtarier stehe. Die Regierung selber muß es wissen, daß die Bischöfe genötigt sind, laut zu ihren Gläubigen zu sprechen, wenn die Maßnahmen fortgesetzt werden, weil sie diese Belehrung ihrer Herde schuldig sind und von Gott zu Schützern der Bedrängten bestellt sind."

Wie um den Verdacht von Versäumnissen abzuwehren, unterstrich Bertram in seiner Antwort[18], daß die von Machens aufgeworfenen Probleme „seit Jahren den gesamten Episkopat ernst beschäftigt" hätten „im Sinne der Frage, was zur Klarhaltung der Stellungnahme der Kirche . . . geschehen könne, ohne noch schädlichere Folgen herbeizuführen". Um im Angesicht nationalsozialistischer Gewaltverbrechen kirchlicherseits eine klare Gegenposition zu beziehen, regte der Kardinal einen Hirtenbrief über die Zehn Gebote an. Das gestatte, wie er anmerkte, eine eingehende Behandlung, „ohne daß darin eine aggressive Tendenz zu liegen braucht". Bertrams Anregung wurde von den westdeutschen Bischöfen zustimmend aufgegriffen[19], der Entwurf jedoch, den die Professoren Tischleder und Donders unter der Federführung des neuen Kölner Erzbischofs Frings erarbeiteten, abweichend von den Breslauer Vorschlägen von Anfang an als Hirtenwort des Gesamtepiskopats konzipiert. Demzufolge blieb das letzte Wort über die Kundgebung der Mitte August 1943 in Fulda zusammentretenden Plenarkonferenz vorbehalten.

## Entscheidungsmonat August 1943

In einer dramatisch gespannten Zeitsituation markierte der Konferenztermin nicht nur ein kirchenpolitisches Ereignis von Gewicht, sondern löste außerdem

im Umfeld des Vorher und Nachher fortwirkende Bewegung aus. In mehr als einer Hinsicht trug die Tagung Ausnahmecharakter. Wie keine andere Bischofskonferenz während der Hitlerherrschaft – es sollte zugleich die letzte sein vor deren Zusammenbruch – stand sie im Schatten der Exzesse eines Recht und Gesetz auslöschenden monomanen Führerwillens.

Um den Breslauer Standpunkt trotz Bertrams krankheitsbedingten Fernbleibens im Plenum zur Geltung zu bringen, versäumte es der Kardinal nicht, zu den Beratungspunkten, bei denen sich zwischen der Mehrheit der Konferenzteilnehmer und dem abwesenden Vorsitzenden ein Dissens abzuzeichnen begann, mit nachdrücklichen Willensbekundungen auf den Gang der Diskussion einzuwirken. Das war ebenso verständlich wie legitim, zumal dem Episkopatsvorsitzenden nach dem Auseinandergehen der Bischofsversammlung die Ausführung des in Fulda Beschlossenen zufiel. Umstritten waren die von Bertram vertretenen Positionen schon an sich, insgesamt bedenklich wurden sie infolge der nur teilweise gewahrten Kongruenz. Es ging dabei um den Dekalog-Hirtenbrief, ein Ermutigungsschreiben Pius' XII. an die deutschen Katholiken und schließlich um interne Proteste sowohl gegen die Judendeportation im allgemeinen wie die Auflösung rassisch gemischter Ehen im besonderen.

Den mit Abstand wichtigsten Tagesordnungspunkt bildete die Verabschiedung des gemeinsamen Dekalog-Hirtenbriefs. Zwar hatte Bertram selbst das Stichwort dazu gegeben, doch stieß der Entwurf wegen des unüberhörbaren Gegenwartsbezugs bei ihm auf Ablehnung. Während er, wie er die Konferenzteilnehmer im voraus wissen ließ[20], „an ein aufbauendes, richtungweisendes, ganz positives, rein pastorales Hirtenschreiben" gedacht habe, sei die Vorlage so ausgefallen, daß „man von dem für gemeinsame Kundgebungen des Episkopats am meisten verantwortlichen Vorsitzenden der Bischofskonferenzen" Unterschrift nicht verlangen möge. Entgegen seiner Anregung halte der Text „Abrechnung mit Regierung und Partei"[21]. Von dieser Negativbewertung vermochte den Breslauer Erzbischof auch Kardinal Faulhaber nicht abzubringen[22], der seinerseits über das „Dekalog-Pastorale, seinen reichen Inhalt, seine würdige Form, seine praktischen Anwendungen hocherfreut" war und die Auffassung vertrat, mit diesen aktuellen Applikationen solle wohl „der Rekurs an die Öffentlichkeit, den wir in der Denkschrift 42 oder sonstwo in Aussicht stellten, wenigstens zum Teil eingelöst werden". Es ist anzunehmen, daß der Dekalog-Entwurf breiter Zustimmung sicher war, ohne daß der Münchner Kardinal, in Fulda in Vertretung Bertrams Leiter der Bischofsversammlung, mit Nachdruck dafür plädieren mußte. So ersparte dem Plenum das Fehlen des aus einer Minderheits-, wenn nicht Außenseiterposition argumentierenden Vorsitzenden interne Auseinandersetzungen, wenn nicht gar eine in Beschlußunfähigkeit mündende Lähmung.

Das Kernstück der gemeinsamen Kundgebung bildeten die Aussagen zum 5. Gebot. Mit unmißverständlichem Gegenwartsbezug hieß es dort[23]:

„Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: An schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und -kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- oder Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung. Auch die Obrigkeit kann und darf nur wirklich todeswürdige Verbrechen mit dem Tode bestrafen."

Je nach individueller Prädisposition begriffen die Zuhörer unter der Kanzel, auf welche konkreten Untaten der Staatsführung die Bischofsworte zielten, oder wurden zumindest auf die richtige Spur gebracht. Nicht ohne Vorbedacht begannen die Unterzeichner ihre scheinbar bloß theoretische Aufzählung möglicher Gebotsverletzungen mit der Wendung gegen die Euthanasiemorde, an deren Realität nicht zu rütteln war. Verstoß an Verstoß reihend, rekapitulierten sie das Register nationalsozialistischer Gewaltverbrechen. Unausdrücklich aber taten sie noch mehr, und zwar etwas sehr Entscheidendes. Indem sie in dem Katalog der Gebotsverletzungen vom unbestreitbar Erwiesenen (Euthanasie) zum vage Gewußten oder ungläubig Geahnten (Judenmord) fortschritten, bürgten sie mit ihrer Bischofsautorität für die Tatsächlichkeit der aufgezählten Greuel, so sehr sie den Wahrheitsbeweis im einzelnen hätten schuldig bleiben müssen.

Der zweite Tagesordnungspunkt von herausragender Bedeutung betraf die Bekanntgabe eines Ermutigungsschreibens Papst Pius' XII. an die deutschen Katholiken. Ebenfalls wie das Dekalog-Hirtenwort von Kardinal Bertram angeregt, lag der Text[24] vom 3. Januar 1943 seit Monaten in Breslau. Aus Sorge jedoch, mit einer leicht kritischen Stelle des Papstbriefs im Regierungslager neuerdings den Vorwurf der „Feindbegünstigung" zu provozieren, hatte Bertram nur allzu bereitwillig von der ihm eingeräumten Freiheit Gebrauch gemacht, seinerseits über die Opportunität einer Veröffentlichung zu befinden, das aber tatsächlich auch nicht getan, sondern sich damit begnügt, das letzte Wort der Plenarkonferenz in Fulda zu reservieren. Termingerecht vor deren Zusammentritt und offensichtlich in der nicht unbegründeten Annahme, daß ein gemeinsamer Hirtenbrief für die NS-Regierung unbequeme Wahrheiten enthalten werde, hatte der ansonsten nicht eben auf korrekte Briefbeantwortung bedachte Chef der Reichskanzlei inzwischen den Vorsitzenden des Gesamtepiskopats als Adressaten wiederentdeckt. In dem Schreiben[25] von Lammers wurde eine Beschwerde Bertrams gegen die Kirchenbedrückung im Warthegau kühl als gegenstandslos abgetan, die Denkschrift der Bischöfe vom Dezember 1942 jedoch mit dem Bemerken abgefertigt, daß die Absender nach dem Auftauchen des Textes im feindlichen Ausland den Anspruch auf eine Erwiderung verwirkt hätten.

Zwar verwahrte sich Bertram wenig später entschieden gegen alle Vorwürfe und Unterstellungen des Lammers-Briefs[26], hatte aber zunächst nichts Eiligeres zu tun, als dem Plenum in Fulda die Behandlung des Papstschreibens zu entziehen[27], nachdem man dort soeben unbeeindruckt von den Breslauer Bedenken

und darum ohne große Debatte dessen Verlesung von der Kanzel beschlossen hatte. Durch den Einschüchterungsversuch aus der Reichskanzlei verschreckt, begründete der Kardinal seinen Rückzieher mit der Notwendigkeit einer neuen Konsultierung der römischen Zentrale. Dort jedoch stellte Bertram, den eigenen Part ausblendend, den Ablauf so dar, als ob die Initiative zur Rückfrage beim Kardinalstaatssekretär nicht von ihm, sondern von der Bischofsversammlung in Fulda ausgehe[28]. Das Plenum suchte seinerseits nicht zu hindern, was dem Vorsitzenden sein impressionables Loyalitätsverständnis zu tun gebot, zumal er mit der von ihm mißbilligten Herausgabe des Dekalog-Hirtenworts ohnehin schon eine bittere Pille zu schlucken hatte.

Als dritter und letzter Streitpunkt zwischen Fulda und Breslau entpuppte sich schließlich das Ersuchen der Gesamtkonferenz an ihren Vorsitzenden, gegen die Judenpolitik des NS-Regimes erneut und energisch in Berlin zu protestieren. Wegen vorauszusehender Widerstände griff das Plenum zu einem ungewöhnlichen Verfahren, indem es nicht, was nahegelegen hätte, dem Breslauer Generalvikar die Entschließung in Form eines allgemeinen Desiderats mit auf den Weg gab, sondern statt dessen den Bischof von Berlin mit der Ausarbeitung und der Vorlage eines Entwurfs in Breslau betraute[29]. Da es eine kompetentere Instanz dafür nicht gab, hatte Preysing wohl von Anfang an die Leiterin des Berliner Hilfswerks für diese Aufgabe ins Auge gefaßt[30]. So fuhr denn Frau Sommer – wiederum höchst ungewöhnlich – im Auftrag des Gesamtepiskopats am 24. August 1943 zu dessen Vorsitzenden in Breslau, um ihn zur Absendung zwei von ihr vorbereiteter Protesteingaben zu bewegen[31]. Angesichts des offiziellen Charakters der Vorsprache konnte es Kardinal Bertram bei einer bloßen Entgegennahme der Schriftstücke oder einer kommentarlosen Ablehnung nicht bewenden lassen. Infolgedessen sah er sich veranlaßt, die Gründe, derentwegen er glaubte, dem Konferenzauftrag nicht entsprechen zu können, schriftlich festzuhalten. Da die Aufzeichnung[32] ebenso prägnant wie exemplarisch ein Grundmuster Bertramschen Reagierens auf Interventionsersuchen in der Spätphase der Hitlerherrschaft zur Anschauung bringt, sei der entscheidende Abschnitt hier wiedergegeben:

„Zu der Frage, ob diese Unterlagen genügen zu einem Eingreifen des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, ist folgendes zu bemerken:

I. Alle vorliegenden Mitteilungen sind von einer glaubwürdigen Person mit viel seelischer Ergriffenheit vorgetragen, sind subjektiv glaubwürdig, tragen aber nur privaten Charakter.

So richtig es ist, daß die Teilaktionen, die via facti an verschiedensten, von einander weit entfernten Orten vorgenommen werden, verhängnisvoller sind als Publikation einer generellen Verordnung, ist doch auch nicht zu verkennen, wie sehr dadurch jede Nachprüfung nach ihrer tatsächlichen und nach ihrer meritorischen Seite erschwert wird.

Kein einziger Ordinarius tritt für die Richtigkeit der Darstellung ein. Und doch wäre das, da der Schauplatz der Vorgänge von Ost und West und Süd so verschieden ist, Sache der einzelnen Ordinarien.

II. Bei einer Reihe von Forderungen nach humanerer Behandlung wird die Zuständigkeit des Vorsitzenden der Bischofskonferenzen bestritten werden.

III. Weder für die Sache selbst noch für die Stellung des Episkopats hat es Nutzen, wenn der Vorwurf erhoben werden wird, daß Forderungen gestellt werden aufgrund von unzuverlässigen Angaben einer nicht verantwortlichen Stelle.

IV. Die Forderung nach seelsorgerlicher Betreuung wird, wie sie bei meinen Eingaben betr. Konzentrationslager selbst für Fälle lebensgefährlicher Erkrankung rundweg abgelehnt ist, keine Beachtung finden.

Dies zur Beurteilung der dargelegten Anregungen.

Die an alle Reichsministerien gerichtete Eingabe vom 2. März 1943 zeigt genügend, mit welchem Nachdruck der Episkopat für die Lebensgemeinschaft in gültigen rassischen Mischehen eingetreten ist."

So berechtigt Bertrams Einwände gegen dürftig belegte Regierungseingaben grundsätzlich sein mochten, so eigneten sie sich doch kaum für eine Diskreditierung der von Preysing gutgeheißenen Entwürfe. Daß ihre Verfasser darin nicht zu allen Aspekten der Judendeportation und vor allem nicht etwa über deren Endstation mit präzisen Ortsangaben aufwarten konnten, brauchte man der Leiterin des Berliner Hilfswerks und ihren Mitarbeitern nicht zu sagen. Zumindest zwei Tatbestände waren jedenfalls allem Zweifel entzogen: daß nämlich seit fast zwei Jahren deutsche Staatsbürger jüdischer Abstammung zu Zehntausenden mit roher Gewalt aus ihren Wohnungen abgeholt und mit unbekanntem Ziel nach Osten verfrachtet wurden; daß weiterhin früher oder später jede Nachrichtenverbindung von und zu den „Umgesiedelten" vollständig und für immer abriß. Allein auf diese unverrückbaren Eckdaten war das Berliner Eingabenkonzept gegründet. Es gab keine stärkere Legitimation, von den Verantwortlichen Auskunft über Verbleib und Befinden der Verschleppten zu fordern, und eben das hatten die Verfasser der Entwürfe nicht gezögert auch zu tun.

Vollends problematisch wurde schließlich das Insistieren des Konferenzvorsitzenden auf kompletten Beweisunterlagen auf dem Hintergrund seiner Darlegungen für den Kardinalstaatssekretär[33]. Hatte er doch darin eben erst sein Zögern bei der Publikation des Papstbriefs gerade mit der Empfindlichkeit von Partei und Regierung gegenüber öffentlicher Kritik zu begründen versucht, wohingegen sie selbst scharfe Proteste, sofern sie nur intern blieben, gelassen hinnähmen. Nichts anderes aber als ein solcher, demnach durchaus zumutbarer Protest war in den Berliner Entwürfen im Auftrag des Gesamtepiskopats von Bertram gefordert. Daß er sich dem zur Enttäuschung der Eingeweihten fürs erste entzog, rückte seine Ablehnungsgründe unter den Verdacht der Ausflucht. Was den Breslauer Kardinal tatsächlich zögern ließ, war wohl weniger das Problem der argumentativen Absicherung als die Gewißheit, mit jedem Angehen gegen die Judenverfolgung an das innerste Reizzentrum der NS-Ideologie und ihrer hemmungslosen Verfechter zu rühren.

Wie vor anderen Eingaben mit Irritationseffekt überwand er erst im zweiten

Anlauf die Hemmschwelle, um mit dreimonatiger Verspätung im November 1943 in Berlin vorstellig zu werden[34], nachdem Bischof Berning, obwohl ansonsten kirchenpolitisch der Linie Bertrams ungleich stärker zuneigend als der Preysings, neuerdings auf Verwirklichung des Fuldaer Konferenzbeschlusses gedrängt hatte. Wenn der Kardinal in seinem Einspruch für die Deportierten in den „Massenlagern", wie er sie nannte, solche Lebensbedingungen und Verhältnisse forderte, „daß das Los der Inhaftierten als menschenwürdig betrachtet werden könne", so stand die unaufgeklärte Verhaltenheit der Formulierungen mit den später enthüllten Realitäten von Holocaust in einem grausig-makabren Gegensatz. Trotz der relativen Nähe zum Vernichtungslager Auschwitz – Breslau war der nächstgelegene deutsche Bischofssitz – wagte es also Bertram nicht, in den unausgesprochenen Mutmaßungen über das Ziel und Ende der jüdischen „Abwanderung", auf denen seine Protesteingaben bis Ende 1943 basierten, über den Begriff einer dezimierenden Verelendung hinauszudenken. Den Durchstoß zur Wahrheit über die Endlösung brachte erst – und auch dort unter Vorbehalt – der letzte allgemeine Protest[35] des Episkopatsvorsitzenden vom 29. Januar 1944, worin Bertram die Aussonderung der Mischlinge verurteilte, „an deren Ende die Ausmerzung droht". Danach verlagerten sich seine Abwehrbemühungen, parallel zur Dezentralisierung der Verfolgungsmaßnahmen, immer mehr auf die Diözesanebene, so daß sie hier außer Betracht bleiben können[36].

Zieht man aus Kardinal Bertrams Interventionstätigkeit Bilanz, so hat er gegen die Entrechtung und Verschleppung des jüdischen Bevölkerungsteils in Deutschland im Namen des Gesamtepiskopats intern genauso protestiert wie zuvor gegen den Massenmord an den Geisteskranken, und zwar zwischen November 1942 und Januar 1944 abhängig von den jeweiligen Verfolgungsphasen mit wechselnden Schwerpunkten nicht weniger als viermal. Es ist also dem Breslauer Kardinal bei der Bewertung seiner Protestpraxis zumindest kein Bruch in der Kontinuität vorzuwerfen. Denn im einen wie im anderen Fall hat er sich konsequent von den Prinzipien seines Amtsverständnisses leiten lassen, so sehr dieses in seiner individuellen Ausprägung und Prioritätensetzung kritisierbar war und von einem Gutteil der Mitbischöfe tatsächlich kritisiert wurde.

Dennoch wird eine solche Diskontinuität dem Episkopat insgesamt zum Vorwurf gemacht, wobei von der erkennbaren Wirkung seiner Proteste gegen die Euthanasiemorde und ihrer scheinbaren Wirkungslosigkeit gegen die Judenverfolgung auf einen Mangel an Anteilnahme und Engagement geschlossen wird. In der Tat liegt ein echter und beklagenswerter Unterschied darin, daß den Juden in ihrer Bedrängnis kein zweiter Bischof Galen erstanden ist. Denn Wirkung hatten die kirchlichen Proteste gegen die Euthanasiemorde erst von dem Augenblick an gezeigt, als sie nicht mehr nur intern vorgebracht, sondern in die Öffentlichkeit getragen wurden. Das aber macht die Frage dringlich, warum ähnliches gegen Holocaust nicht geschah. Die historische Tat des Bischofs von Münster

bleibt ungeschmälert, wenn man festhält, daß die stupende Resonanz und damit die Reichweite und Durchschlagskraft seines Alarmrufs an ganz bestimmte Voraussetzungen gebunden waren. Dazu gehörte primär eine disponierte Zuhörerschaft, d. h. ein Publikum, in dem die Empörung über den Krankenmord schon schwelte, so daß von der Kanzel nur noch der zündende Funke überzuspringen brauchte, um den Proteststurm zu entfachen. Eine latente Erbitterung solchen Ausmaßes konnte es nur geben, weil die Tatsache eines behördlich organisierten Massensterbens im Sommer 1941 ein offenes Geheimnis war.

Im Gegensatz dazu verfügte die Masse der Deutschen bis über das Kriegsende hinaus in keiner Weise über ein auch nur annähernd vergleichbares Wissen zum Komplex der Judenausrottung. Dieses dem Kirchenvolk zu vermitteln, waren die Bischöfe um so weniger imstande, als sie selbst nur über fragmentarische Informationen verfügten, ganz zu schweigen davon, daß die Verbreitung von „Greuelnachrichten" als staatsfeindlicher Akt verfolgt wurde. Erschwert war solche Aufklärungsarbeit weiterhin auf seiten der Informierenden durch das psychische Gesetz: Je monströser die Beschaffenheit und Dimension eines Verbrechens, um so größer der erforderliche Beweisaufwand zu seiner Rezeption. Wie das Undenkbare der Judenvernichtung die Wahrnehmungsfähigkeit eines normal arbeitenden Gehirns geradezu blockieren konnte, dafür gibt es bis tief hinein in die Reihen der Opfer eine Überfülle oft erschütternder Belege[37]. Unbeantwortet ist dagegen die Frage, warum die westlichen Alliierten in ihrer Rundfunk- und Flugblattpropaganda, bei der sie keinen technischen Aufwand scheuten, den Völkermord an den Juden nicht zum alles beherrschenden Thema gemacht haben. Mit diesem Versäumnis ist die schneidendste Waffe, Hitlers Verbrechertum zu entlarven und ihn von seiner Machtbasis zu trennen, ungenutzt geblieben.

Zu den Bedenken aus dem unzulänglichen Informationsstand und den Hemmnissen, ihn zu verbessern, trat bei den Bischöfen noch die Befürchtung, mit einem lauten globalen Protest gegen die Judenverschleppung das letzte, zerbrechliche Refugium zu gefährden, das immerhin Mischehen und Mischlinge davor bewahrte, in den Vernichtungsstrudel hineingerissen zu werden. Selbst ein so unerschrockener Regimegegner wie Bischof Preysing, zweifellos umfassender informiert als die meisten seiner Amtsbrüder, hat sich zu einem öffentlichen Alarmruf nicht entschließen können.

Nach der Abrechnung mit dem Judentum sann die NS-Führung, ihr Programm der Gegnerbekämpfung fortsetzend, auf Endlösungen auch in der Kirchenfrage. Nach der Großoffensive des Jahres 1941 wurden weitere Vernichtungsschläge gegen kirchliches Wirken zunächst zurückgestellt, nicht aufgegeben. Im Mustergau Wartheland demonstrierte die Parteikanzlei, wie die Kirche im voll entfalteten NS-Staat auf den Status eines Vereins von Gnaden der Gestapo reduziert werden sollte.

## Neubesinnung im Zusammenbruch

Mit dem Scheitern des innerdeutschen Befreiungsversuchs vom 20. Juli 1944 wurden die letzten Chancen zur Rettung der staatlichen Einheit in einem Deutschland nach Hitler zunichte. Auf die Einsichtigen senkte sich nun das Dilemma in seiner ganzen Schwere. Dem Münchner Männerseelsorger Rupert Mayer, einem durch KZ-Haft und Betätigungsverbot hart getroffenen Regimegegner, entrang es das Bekenntnis[38]: „Es ist schon furchtbar, daß man wünschen muß, daß wir den Krieg verlieren."

Der 8. Mai 1945 machte mit der Herrschaft Hitlers auch der Kirchenbedrükkung ein Ende. Die Erleichterung über wiedergewonnene Freiheit wurde überschattet von Vorahnungen, welcher Preis dafür zu entrichten wäre. Die Nachkriegspläne der Siegermächte ließen da keinen Raum für Illusionen und machten den Unterlegenen deutlich, daß die Überwindung einer Zwangsherrschaft von außen, zumal in der für alle Übel offenen Form der bedingungslosen Kapitulation, die opfervollste und verlustreichste aller Möglichkeiten ist, einen Tyrannen zu stürzen. Kein Wunder, daß es bei der Neuorientierung Probleme gab, nicht zuletzt dort, wo man nicht den Weg der Verdrängung wählte. Den Bischof von Münster brachte der erste Anblick britischer Militärkolonnen vor seinem Fenster so außer Fassung, daß es ihn in die Kapelle trieb[39]. Galen dachte zu sehr über seinen Sprengel und den Kirchenkampf hinaus, um beim Einsturz der Hitlerdiktatur unbeschwert aufzuatmen.

In der Tat bedeutete die Besetzung Deutschlands, und was aus ihr im nächsten Jahrfünft erwachsen sollte, von West nach Ost etwas sehr Verschiedenes. In Münster brachte sie nach einer Zwischenphase demokratische Freiheit, in Leipzig Befreiung zu neuer Unfreiheit und in Breslau Vertreibung aus Heimat und Besitz. Hinter der eingestürzten Fassade des Dritten Reiches kam nun die abgeschirmte Hälfte seiner Wirklichkeit ans Licht, die Gegenwelt der Konzentrationslager und Massengräber, der Gaskammern und Krematorien. Auf den Enthüllungsschock reagierten die Betroffenen ihrer jeweiligen Perspektive entsprechend parteilich, die Sieger mit der Kollektivanklage, die Besiegten mit Verweis auf die Zwänge totalitärer Gewaltherrschaft. Die Schuldanteile an Verbrechen unfaßlichen Ausmaßes auseinanderzudividieren und nach Hitlers Flucht in den Tod nach unten zu verteilen, betrachteten Militärregierung und Alliierter Kontrollrat als vordringlichste Aufgabe.

Den Kirchen, die einzigen Institutionen, die den Kahlschlag der Stunde Null überbrückten, fiel es zu, vor Überreaktionen zu warnen und den Dauerkonflikt begreiflich zu machen, der in dem Vorsatz zur Staatsbejahung auf der einen und zur Regimeverneinung auf der anderen Seite unvermeidbar angelegt war. „Millionen von Deutschen", so schrieb Erzbischof Jaeger von Paderborn an General Montgomery[40], „waren in einem ungeheuren seelischen Zwiespalt. Sie

konnten und wollten ihrem eigenen Volk nichts Böses wünschen und sie wünschten trotzdem nichts so wenig wie den Sieg . . ."

Von solchem Zwiespalt wußten auch alle, die sich im Kirchenkampf gefordert sahen – Gläubige, Priester und Bischöfe. Man konnte in solchem Zwiespalt christlich leben und wirken – in ständiger Selbstprüfung vor jedem Entscheidungsschritt. Man konnte ihm ganz entgehen, indem man Christentum und Kirche den Rücken kehrte. Und man konnte ihn schließlich aufheben, indem man dem totalen Verfügungsanspruch ein ebenso totales Nein entgegensetzte und dafür mit dem Leben bezahlte.

Zur Problematik pauschaler Schuldzuweisungen und Schulderklärungen stellte der Mainzer Bischof Stohr in den ersten Nachkriegswochen Überlegungen an, die über den Tag hinaus bedenkenswert geblieben sind. In dem Hirtenwort[41] hieß es: „Wer ist wissend und vor allem selbstlos genug, um Schuld und Entschuldigung gegeneinander abzuwägen? Wir sind mit offenen Augen durch die letzten Jahre gegangen, wir haben unsäglich gelitten unter so manchem Unrecht, womit sich unser Volk befleckt hat. Wir weigern uns nicht, vor Gott an unsere Brust zu schlagen, wie der demütige Zöllner im Tempel und zu sagen: Gott sei uns Armen gnädig. Freilich haben wir auch so viel Selbstachtung, daß wir solches Schuldbewußtsein nicht in die Welt hinausschreien, zumal wir aus der Geschichte die Fragwürdigkeit menschlicher Urteile gelernt und höchst unerwünschte Wirkungen allgemeiner Schuldbekenntnisse erfahren haben."

## ANMERKUNGEN

[1] Zur Haltung und den Hilfsanstrengungen der Kirche in den vorausliegenden Abschnitten nationalsozialistischer Judenpolitik vgl. B. van Schewick, Katholische Kirche und nationalsozialistische Rassenpolitik, in: K. Gotto, K. Repgen 83–100.

[2] Für Bayern, wo zwischen 1941 und 1944 etwa 8500 Juden deportiert wurden, kommt eine kritisch abwägende Regionalstudie zu folgendem Schluß, wobei allerdings je nach Schauplatz zwischen Großstadt, Kleinstadt und Dorf stärker zu differenzieren wäre: „Es hat den Anschein, daß die Bevölkerung die Transporte fast nicht wahrgenommen hat"; vgl. I. Kershaw, Antisemitismus und Volksmeinung. Reaktionen auf die Judenverfolgung, in: Bayern in der NS-Zeit II, hrsg. v. M. Broszat u. E. Fröhlich (München 1979) 281–348, hier 338.

[3] Vgl. Faulhaber an Bertram, 13. November 1941. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 844.

[4] Vgl. Bertram an Faulhaber, 17. November 1941. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 846.

[5] Vgl. Bericht über die „Abwanderung" der Juden (Evakuierung). Undatiert, mit Eingangsvermerk Bertrams: 14. Februar 1942 (EA Breslau). Da laut Audienzenbuch der Nuntius an diesem Tag in Breslau vorsprach, war er sehr wahrscheinlich der Überbringer des Berichts. Zu einer weiteren Bestandsaufnahme aus der Sicht des Berliner Hilfswerks vom Sommer 1942 vgl. Petrusblatt Nr. 5 u. 6 vom 4. u. 11. Februar 1979.

[6] Zur Gründung, Organisation und Tätigkeit des Berliner Hilfswerks zwischen 1938 und 1941 vgl. L.-E. Reutter, Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich (Recklinghausen, Hamburg 1971) 105–116.

[7] Margarete Sommer (1893–1965), 1924 Dozentin an Wohlfahrtsschulen, 1935 Tätigkeit im Ordinariat

Berlin, 1939 Diözesanleiterin für die Frauenseelsorge im Bistum Berlin, 1941 Leiterin des Hilfswerks beim Ordinariat Berlin. – Zu Person und Wirken vgl. E. Klausener, in: Miterbauer des Bistums Berlin. 50 Jahre Geschichte in Charakterbildern, hrsg. v. W. Knauft (Berlin 1979) 153–179.

[8] Hans Globke (1898–1973), 1929 Regierungsrat im Preußischen Innenministerium, 1934 Reichsinnenministerium, 1938 Ministerialrat, 1949 im Bundeskanzleramt, 1953–1963 Staatssekretär. – Zu Person und Wirken vgl. U. v. Hehl, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern III, hrsg. v. J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher (Mainz 1979) 247–259; zu den politisch motivierten Angriffen auf Globke in der Frühzeit der Bundesrepublik vgl. U. v. Hehl, Der Beamte im Reichsinnenministerium, in: Der Staatssekretär Adenauers. Persönlichkeit und politisches Wirken Hans Globkes, hrsg. v. K. Gotto (Stuttgart 1980) 230–282. – Seit Kriegsbeginn nicht mehr mit jüdischen Angelegenheiten befaßt, erhielt Globke über den ihm verbundenen Ministerialrat Bernhard Lösener (1890–1952), 1933–1943 Rassereferent im Reichsinnenministerium, weiterhin Informationen aus erster Hand über antijüdische Gesetzesvorhaben. – Zu Löseners Position und Eindämmungsbemühungen vgl. Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 9 (1961) 264–313. – Als Mittelsmann zum Ordinariat Berlin fungierte Justitiar Happ, mit dem Globke aus Tarnungsgründen jeweils in einem Café in der Kanonierstraße zusammentraf. Wilhelm Happ (1886–1958), 1926 Präsident des Siedlungsverbands Ruhr-Kohlen-Bezirk (Essen), 1930 Regierungspräsident in Breslau, 1933 Amtsenthebung, 1937–1945 Justitiar des Bistums Berlin, nach 1945 Ministerialdirektor im Innenministerium von Rheinland-Pfalz. – In seinem Augenzeugenbericht zu den Massenvergasungen (Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 1 [1953] 177–194, hier 193) zählt Kurt Gerstein den Syndikus von Bischof Preysing, Dr. Winter, zu den Persönlichkeiten, die er Ende August/Anfang September 1942 über seine Beobachtungen in den Vernichtungslagern Belzec und Treblinka unterrichtet habe. Im Ordinariat Berlin gibt es indessen für einen Mitarbeiter dieses Namens keinerlei Beleg oder Hinweis. Von der Berufsbezeichnung her käme im Fall einer Namensverwechslung noch am ehesten Justitiar Happ in Betracht. Dem steht dann aber sachlich entgegen, daß der Kenntnisstand der Berliner kirchlichen Stellen zur „Endlösung" über den fraglichen Zeitpunkt hinaus unverändert vage bleibt, während ihn das Zeugnis Gersteins dramatisch konkretisiert hätte.

[9] Zu den regime-internen Auseinandersetzungen vgl. U. D. Adam, Judenpolitik im Dritten Reich (Düsseldorf 1972) 316–333.

[10] Bericht Sommers, Ende Juli 1942, mit den Vermerken: Vertraulich! – Nicht für das Protokoll bestimmt (EA Freiburg).

[11] Vgl. Bertram an Schlegelberger, Frick und Kerrl, 11. November 1942. EA Bamberg.

[12] In ihrem Bericht „Gewaltsame Trennung rassischer Mischehen" (mit Eingangsvermerk Bertrams: 2. März 1943) machte M. Sommer konkrete Vorschläge für Sofortmaßnahmen, die von einer Intervention Wienkens über „ein klares, anklagendes Protestwort aller deutschen Oberhirten am kommenden Sonntag" bis zu einem „Schritt des Hl. Vaters, vielleicht durch einen persönlichen Beauftragten im Führerhauptquartier oder auch durch ein an das Weltgewissen gerichtetes Hirtenwort über den Vatikanischen Sender" reichten.

[13] Vgl. Bertram an Wienken, 2. März 1943 (EA Breslau) sowie Bertram an Frick, Kerrl, Schlegelberger, Lammers und das Reichssicherheitshauptamt, 2. März 1943 (DA Rottenburg). – Über das Ergebnis seiner Vorstellungen bei Eichmann berichtete Wienken noch am gleichen 4. März 1943 nach Breslau, wobei er an die erreichten Zusagen die Hoffnung knüpfte, damit Bertrams Bitte „voll und ganz entsprochen zu haben" (EA Breslau). Tatsächlich markiert dieses Datum einen der wenigen größeren Verhandlungserfolge, die Weihbischof Wienken als Leiter des Kommissariats der Fuldaer Bischofskonferenz während der ansonsten weithin von Vergeblichkeit und Enttäuschung geprägten Tätigkeit in der NS-Zeit zu verbuchen hatte.

[14] Welche Momente letztlich die Verfolgerzentrale zu einem teilweisen und sicherlich nur vorläufig gemeinten Zurückstecken bewogen, ist nicht eindeutig auszumachen. Es kann dem Eingreifen des Episkopats ebensowenig mit Ausschließlichkeit zugeschrieben werden wie dem Stehprotest der vor dem Sammellager ausharrenden Frauen, die im Chor die Freilassung ihrer nichtarischen Ehemänner gefordert hatten. Demzufolge ist auch die noch weitergreifende These, die faktische Verschonung der Mischehen sei „in der Hauptsache den mutigen Frauen von Berlin" zu verdanken, um damit die Bedeutung der kirchlichen Einsprüche zu mindern, reine Spekulation; so G. Lewy, Die katholische Kirche und das Dritte Reich (München 1965) 316 f.

[15] Vgl. Preysing an den deutschen Episkopat, 16. April 1943, mit Text eines gemeinsamen Hirtenworts. DA Limburg.

[16] Joseph Godehard Machens (1886–1956), 1934 Bischof von Hildesheim.

[17] Vgl. Machens an Bertram, 6. März 1943. EA Breslau.

[18] Vgl. Bertram an Machens, 10. März 1943. EA Breslau.

[19] Vgl. Protokoll der Konferenz der westdeutschen Bischöfe, Paderborn, 16.–17. März 1943. EA Köln.

[20] Vgl. Bertram an die deutschen Metropoliten, 24. Juli 1943. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 918.

[21] Undatierte Aufzeichnung Bertrams, offenbar für den Tagungsleiter in Fulda bestimmt, mit der Überschrift: Für die Konferenz in Fulda. EA Breslau.

[22] Vgl. Faulhaber an Bertram, 4. August 1943. Nachlaß Faulhaber.

[23] Vgl. gemeinsames Hirtenwort der deutschen Bischöfe über die zehn Gebote als Lebensgesetz der Völker, 19. August 1943. Druck: W. Corsten, Nr. 227, hier 301.

[24] Vgl. Pius XII. an die deutschen Katholiken, 3. Januar 1943. Druck: B. Schneider, Nr. 94.

[25] Vgl. Lammers an Bertram, 13. August 1943. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 925a. – Zu den Reaktionen in der NS-Führungsspitze auf die Denkschrift vom 18. Dezember 1942 vgl. Tagebucheintrag Goebbels', 16. Mai 1943 (L. P. Lochner, Goebbels-Tagebücher aus den Jahren 1942–1943, Zürich 1948, 348): „Mir wird eine Denkschrift der katholischen Bischöfe an die Reichsregierung vorgelegt, die von Kardinal Bertram unterzeichnet ist. In dieser Denkschrift wird in einer Tonart Beschwerde über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche geführt, die alles Maß verloren hat. Es ist bezeichnend, daß diese Denkschrift, kurz nachdem sie verfaßt worden ist, schon in der amerikanischen Presse wiedergefunden wird. Die katholische Klerisei arbeitet mit den Landesfeinden in einer geradezu verräterischen Weise zusammen. Man könnte vor Wut zerplatzen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß wir heute keine Möglichkeit haben, die Schuldigen zur Rechenschaft zu ziehen. Wir müssen unser Strafgericht auf später vertagen."

[26] Vgl. Bertram an Lammers, 25. August 1943. DA Trier.

[27] Vgl. Bertram an die Fuldaer Bischofskonferenz, 16. August 1943. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 925.

[28] Vgl. Bertram an Maglione, 21. August 1943. EA Breslau. In dem lateinisch abgefaßten Schreiben heißt es: „Ich kann nicht verschweigen, daß im ersten Teil des verehrten Briefes des Hl. Vaters gewisse Worte vorkommen, die den heftigsten Zorn sowohl der Regierung wie der Partei erregen würden. Kritik und in schärfsten Worten vorgetragene Beschwerden nimmt die Reichsregierung ruhig hin, wenn sie nicht zur Kenntnis der Bevölkerung und der Feindnationen gelangen. Kritik jedoch, die öffentlich geäußert wird oder zur Kenntnis der Feinde kommt, ruft flammenden Zorn hervor. Unter diesen Umständen wurde auf der soeben gehaltenen Fuldaer Konferenz der Rat gegeben, die Frage nach der Opportunität der Verlesung des Papstbriefes von den Kanzeln nicht sofort zu bejahen, bevor Ew. Eminenz ein kurzer Bericht über die allgemeine Lage unterbreitet würde, zumal auch die jetzt von der Fuldaer Konferenz ausgehenden Verlautbarungen nicht geeignet sind, zur Reichsregierung bessere Beziehungen zu schaffen."

[29] Vgl. Protokoll der Plenarkonferenz des deutschen Episkopats, 17.–19. August 1943. Nachlaß Faulhaber. Der Beschluß lautet: „In lebhafter Sorge um das Schicksal der katholischen Nichtarier in Mischehen beschließt die Konferenz eine Eingabe an die Reichsregierung und beauftragt ein Mitglied, einen Entwurf an den Herrn Vorsitzenden zu senden. Darin soll, besonders im Anschluß an die eindringliche Vorstellung des Kardinals Bertram vom 2. März 1943, gegen die willkürliche Scheidung der Mischehen Protest erhoben werden und um Erleichterung des Loses aller Nichtarier ersucht werden."

[30] Vgl. Preysing an Sommer, 21. August 1943. EA Breslau. In dem Schreiben heißt es: „Die diesjährige Bischofskonferenz von Fulda hat mich beauftragt, Sie zu ersuchen, einen Entwurf für ein Eintreten der Fuldaer Bischofskonferenz in Sachen der Nichtarier unter sachgemäßer Beratung fertigzustellen . . . Weiterhin bittet Sie die Konferenz, diesen Entwurf bzw. diese Entwürfe dem Herrn Kardinal in Breslau zu überreichen unter Hinweis auf den Wunsch der Konferenz und die Dringlichkeit der Angelegenheit. Dieses Schreiben möge Ihnen als Legitimation dienen."

[31] Von den beiden am 22./23. August 1943 entstandenen Entwürfen (EA Breslau) galt der erste dem Schutz der Mischehen, der zweite der Sorge für die Deportierten. Dieser begann mit folgender Einleitung: „Mit tiefstem Schmerz – ja mit heiliger Entrüstung – haben wir deutschen Bischöfe Kenntnis erhalten von den in ihrer Form allen Menschenrechten hohnsprechenden Evakuierungen der Nichtarier. Es ist unsere heilige Pflicht, für die schon durch Naturrecht verliehenen unveräußerlichen Rechte aller Menschen einzutreten. Unsere besondere Pflicht aber erkennen wir darin, uns schützend vor die vielen Tausende von Nichtariern zu stellen, die durch die heilige Taufe Glieder unserer heiligen katholischen Kirche geworden sind.

Die Welt würde es nicht verstehen, würden wir nicht laut unsere Stimme erheben gegen solche Entrechtung unschuldiger Menschen. Vor Gott und den Menschen würden wir durch Schweigen schuldig werden. Die Last unserer Verantwortung wird um so drückender, als die Nachrichten, die spärlich genug – aber mit nicht zu überhörender Eindringlichkeit – zu uns gelangen, erschütternde Schilderungen sind von dem grausam harten Los der Evakuierten, die diesen geradezu unmenschlichen Lebensbedingungen in erschreckend hoher Zahl bereits erlegen sind."

[32] Vgl. Aufzeichnung Bertrams, nach 24. August 1943. EA Breslau. [33] Vgl. Anm. 28.

[34] Vgl. Bertram an Himmler und das Reichssicherheitshauptamt, 17. November 1943. DA Rottenburg.

[35] Vgl. Bertram an Himmler, Muhs, Lammers, Thierack und das Reichssicherheitshauptamt, 29. Januar 1944. DA Rottenburg.

[36] Auf weitere Interventionsersuchen des Bischofs von Berlin reagierte der Breslauer Kardinal mit wachsendem Unmut, gab diesen aber nicht unmittelbar Preysing, sondern dessen Generalvikar zu erkennen; vgl. Bertram an Prange, 17. April 1944. EA Breslau. Dort heißt es: „Wiederholt erscheint bei mir in Sachen Nichtarier Frau Dr. Sommer als Angestellte Ihres Ordinariats mit Darbietung detaillierter Berichte über das den Mischlingen und Nicht-Arier-Familien geschehende Unrecht mit Behauptung, sie komme im Einvernehmen Ihres hochwürdigsten Herrn Bischofs. Ich soll dann alles, was sie bringt, als vollgültige Unterlage für Eingaben an höchste Behörden betrachten. Nun aber habe ich Grund, damit nicht zufrieden zu sein. Soll ich alle heißen Kohlen aus dem Feuer holen, dann darf ich bitten, die beteiligten Oberhirten wollen mit voller Unterschrift den Bericht als geprüft und richtig bezeichnen, so daß ich mich nötigenfalls auf den berichtenden Oberhirten amtlich berufen kann. Ich bitte, das gütigst der Frau Dr. Sommer klarzumachen, da meine Mahnungen nicht helfen. Andernfalls kann ich ihren Besuch nicht mehr annehmen."

[37] Zu den spezifischen Schwierigkeiten bei der Überwindung der Rezeptionsblockade vgl. insbesondere J. S. Conway, Frühe Augenzeugenberichte aus Auschwitz. Glaubwürdigkeit und Wirkungsgeschichte, in: Vierteljahrsh. f. Zeitgesch. 27 (1979) 260–284. – Der Initiator des „Kreisauer Kreises", H. J. v. Moltke, dem auf Grund seiner militärischen Dienststellung umfassende Informationsmöglichkeiten offenstanden, charakterisiert die Vorstellungen der Deutschen über die Judenverschleppung folgendermaßen (Moltke an Curtis, 25. März 1943, in: F. v. Moltke, M. Balfour, J. Frisby, Helmuth James von Moltke 1907–1945, Stuttgart 1975, 215): „. . . in Deutschland selbst wissen die Leute nicht, was vorgeht. Ich glaube, mindestens neun Zehntel der Bevölkerung weiß nicht, daß wir Hunderttausende von Juden umgebracht haben. Man glaubt weiterhin, sie seien lediglich abgesondert worden und führten in etwa dasselbe Leben wie zuvor, nur weiter im Osten, woher sie stammten, vielleicht etwas armseliger, aber ohne Luftangriffe. Würde man diesen Leuten erzählen, was wirklich geschehen ist, bekäme man zur Antwort: Sie sind eben ein Opfer der britischen Propaganda. Wissen Sie nicht mehr, was für lächerliche Dinge über unser Verhalten in Belgien 1914/18 verbreitet wurden?" – Für den bayerischen Bereich urteilt I. Kershaw (wie Anm. 2) 340: „Man kann nicht davon ausgehen, daß die planmäßige Ausrottung in den Vernichtungslagern der Ostgebiete wie die Euthanasie-Aktion im Altreich ein ‚offenes Geheimnis' war." – Zu überprüfen, welcher Rang und Raum dem Thema Judenvernichtung in der Flugblattpropaganda der Alliierten eingeräumt war, bieten die Bände der von K. Kirchner (Erlangen) edierten Reihe „Flugblatt-Propaganda im 2. Weltkrieg" eine unanfechtbare Materialgrundlage. – Insgesamt harrt die Frage nach dem Wissensstand der Zeitgenossen, in der bisherigen Diskussion um Holocaust schneller Urteilsfällung zuliebe meist als schlichtweg und einschränkungslos zu bejahend ausgegeben, noch der unvoreingenommenen wissenschaftlichen Bearbeitung.

[38] B. Hofmann, Erinnerungen an P. R. Mayer, 10. Archiv der Oberdeutschen Provinz SJ.

[39] Vgl. H. Portmann, Kardinal von Galen. Ein Gottesmann seiner Zeit (Münster [15]1978) 240. – Das Ansuchen des Hl. Stuhls, den Bischof von Münster im Mai 1945 zur Berichterstattung nach Rom zu rufen, wurde von der britischen Regierung abgelehnt, offensichtlich um nicht – zwischen Jalta und Potsdam – einer Stimme des „anderen Deutschlands" vor der Weltöffentlichkeit Gehör zu verschaffen; vgl. dazu J. Kuropka, Eine diplomatische Aktion aus dem Jahre 1945 um die Rom-Reise des Bischofs Clemens August von Münster, in: Westfälische Forschungen 28 (1976/77) 206–211.

[40] Vgl. Denkschrift Jaegers, 23. Juli 1945. Vermerk Faulhabers: Im Namen der westdeutschen Bischöfe an Montgomery. Nachlaß Faulhaber.

[41] Hirtenwort Stohrs, 29. Juni 1945. Druck: A. Stohr, Gottes Ordnung in der Welt. 25 Jahre deutscher Vergangenheit in Hirtenbriefen des Mainzer Bischofs, hrsg. v. H. Berg (Mainz 1960) 280–288, hier 281.

*Jörg Splett*

# Christliche Philosophie?

Hinter dem einen Fragezeichen des Titels verbergen sich mehrere. Entfaltet man ihn, frei nach Schiller, zum Satz, dann stellt er sich als Doppelfrage dar: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man" Philosophie? Und das läßt sogleich weiterfragen: Was heißt und was soll hierbei das Adjektiv „christlich"?

Im verfügbaren Rahmen können wir diese Fragen nicht eine nach der anderen in der ihnen gebührenden Breite und Tiefe behandeln. Der Weg dieses Plädoyers führt gleichsam abkürzend quer durch das von ihnen angezeigte „weite Feld" – in der Hoffnung, am Ziel sei doch auf alle vier zumindest eine erste Antwort gegeben (um das Fragezeichen der Überschrift begründet durch ein appellierendes Ausrufezeichen ersetzen zu können).

## Gesunder Menschenverstand?

Philosophie, hat jemand gemeint, sei die aufwendige Übersetzung des Unbegreiflichen ins Unverständliche. Das trifft sicher etwas, wenn auch vielleicht nicht ihr „Wesen". Immerhin kann der Philosoph (im Blick auf manche Wissenschaft heute) sich auf die Unbegreiflichkeit etwas zugute halten; er verschlüsselt nicht bloß Offenkundigkeiten. Um Selbst-Verständlichkeiten und um Selbst-Verständnis freilich geht es in der Philosophie. Nicht um Neuigkeiten und um Neuentdeckungen, sondern um ein tieferes Verstehen dessen, was man eigentlich immer schon weiß und gewußt hat.

Eben dies aber ruft den ersten Einwand hervor: Warum bedürfe es dazu einer eigenen Fachdisziplin? Warum genüge hier nicht der gesunde Menschenverstand? Darauf antwortet seit je die Gegenfrage, wie gesund der denn sei; oder höflicher bzw. vorsichtiger gefaßt: wie widerstandsfähig sei seine Gesundheit?

Nehmen wir das für uns „Selbst-Verständlichste": den Menschen selbst. Nach Kant geht es uns um drei Fragen: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Und diese drei Fragen fasse die eine zusammen: Was ist der Mensch? Man sieht, keine rein theoretische Frage; denn nach dem Menschen fragen, heißt, nach seiner Menschlichkeit und deren Normen wie Kriterien fragen: nach seiner Aufgabe, nach seinem Sinn und Ziel.

Indes, versteht sich nicht gerade dies von selbst, d. h. aus dem heraus, was der Mensch ist, aus seiner „Natur"? Und kennt der Mensch diese etwa nicht, weiß er

nicht selbst am besten, was er ist und will? Braucht er sich also nicht bloß von seinen „natürlichen Bedürfnissen" leiten zu lassen? Dementsprechend formuliert eine klassische Regel: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem andern zu!" oder auch positiv gewendet (Mt 7,12): „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch für sie!"

Aber wollen alle das gleiche? Es ist mehr als ein Scherz, wenn man erklärt hat, Humanität beginne eher mit der Regel: Was du willst, daß man dir tu', das füge keinem andern zu. Oder was hat andererseits zu geschehen, wenn zwei nicht bloß das gleiche, sondern obendrein dasselbe (haben) wollen?

Zum ersten ergibt sich also die Frage, inwiefern die Menschen nicht auch falsche Wünsche und Bedürfnisse anmelden könnten, die zu erfüllen geradezu Unmenschlichkeit und Menschenverachtung bedeuten würde. Und das läßt weiterhin fragen, wer nun zu bestimmen habe, welche Bedürfnisse „natürlich", welche Wünsche und Erwartungen die rechten seien. – Zum zweiten, zur Knappheit der Güter des Lebens stellt sich die Frage nach den Methoden menschlichen Teilens (bzw. nach der menschlichen Lösung bezüglich dessen, was sich nicht teilen läßt). Und auch hier ist wieder zu klären, wer nun zu bestimmen habe, welche Verteilung(sweise) die menschlich angemessene sei.

Durch Jahrhunderte hin waren Kulturen dadurch geprägt, daß es hierauf eine bestimmte Rahmen-Antwort gab, die für die Glieder dieser Welt plausibel war und gleichsam fraglos galt. Hier rechtfertigte die Tradition, was man tat, unausgesprochen im überlieferten Brauch, ausdrücklich in Ritus und Mythos. Das Aufeinandertreffen der Mythen hat dann zu dem geführt, was man als Fortschritt „vom Mythos zum Logos" bezeichnet hat. Nachdem nämlich zunächst die eigene Kultur gleichsam als Natur erlebt worden war, eben als „natürlich", zeigte sich nun ihre „Künstlichkeit". Hatte man vorher den Unterschied zwischen der einen Natur und der eigenen Kultur als einer unter vielen nicht gesehen, so wurde er jetzt zum bestimmenden Streitpunkt.

Ein Grundwort-Paar der griechischen Sophistik, der ersten Aufklärung, wurde der Gegensatz „natürlich – gesetzlich". Wie aber stellt sich Natur dar, wenn man sie Kultur und Gesetz nicht zugrunde legt, sondern ihnen entgegensetzt? Sie muß dann als Programm des Überlebenskampfes erscheinen, in dem der Stärkere eben damit auch „recht" hat. Das heißt, (Mit-)Menschlichkeit in diesem Konzept ist – mit einer späteren Prägung Hegels für die interessenbestimmte Gesellschaft – als Leben eines „geistigen Tierreichs" zu bezeichnen. Sie wird biologisch gesehen und begründet, und zwar zunächst individual-biologisch; dieselbe Argumentation ist aber sozio-biologisch verwendbar, so schon im berühmten Dialog der Athener mit den Meliern, wie ihn Thukydides gestaltet hat, bis zu den Rassismen unseres Jahrhunderts.

Dem gesunden Menschenverstand, um nicht gleich vom „Volksempfinden" zu sprechen, ist also nicht so einfach zu trauen. Er kann von persönlichen Interessen

oder von bestimmten Traditionen verdunkelt und verbildet sein; er bedarf der Kritik und der Aufklärung über sich.

## Wissenschaft?

Diesen Dienst bieten nun die neutral exakten Wissenschaften an. Natur- wie Humanwissenschaften ermitteln objektiv die Bedürfnisse der Menschen, Übereinstimmungen und Differenzen in diesen Bedürfnissen und schließlich Übereinstimmungen wie Differenzen, die sich aufgrund dieser Bedürfnisse zwischen den Menschen ergeben können. So scheint man auf dem besten Weg, die beiden eben aufgeworfenen Fragen in einem und zugleich rein sachlich, völlig objektiv zu klären: sowohl die Frage bezüglich wahrer oder falscher Bedürfnisse mit ihrem Erfüllungsanspruch als auch die zweite nach dem Verteilungsschlüssel der knappen Güter.

Doch daß diese Erwartung fehlgeht, kommt heute immer deutlicher zu Bewußtsein, auch wenn die Einsicht in die Gründe dieses Scheiterns unterschiedlich tief reicht. Wie nämlich steht es tatsächlich um die Menschlichkeit wissenschaftlicher Vernunft? Was bedeutet die von ihr propagierte Objektivität, wenn ihre Objekte Subjekte sind? Zudem nicht irgendwelche Subjekte, sondern solche grundsätzlich derselben Art und gleichen Rechtes wie jene, die die wissenschaftlichen Theorien erstellen und die entsprechende Praxis konzipieren, die sie dann – ad experimentum – „wissenschaftlich begleiten"?

Kurzum, die vorgeblich unparteiischen Humantheoretiker und wissenschaftlichen Praktiker sind unvermeidlich Partei. Forschungsprogramme, also die Fragestellungen, von denen wissenschaftliche Untersuchungen ausgehen, kommen ihrerseits nicht rein wissenschaftlich zustande, sondern werden letztlich aufgrund „politischer", weltanschaulicher Entscheidungen entworfen. Nicht als ob sich innerwissenschaftlich keine Forschungsperspektiven ergäben, doch auch unter diesen ist zu wählen, da man nicht alles bearbeiten kann. Und am Ende des Wegs können Deutung und Auswertung der Ergebnisse nochmals nicht bloß wissenschaftlich erfolgen: die Deutung der Deutung, die Wertung der Auswertung ist wieder unvermeidlich weltanschaulich, politisch, von „vor-" oder „über-", jedenfalls außerwissenschaftlichen Interessen bestimmt.

So aber kann Wissenschaft Humanität nicht normieren. Anders gesagt, in ihre Perspektive fallen Richtigkeiten, nicht die Wahrheit. Wobei „richtig" Sätze heißen sollen, die zutreffen (H. Staudinger–W. Behler nennen als Beispiel: Der Mensch sei eine instabile Fett-Eiweiß-Verbindung[1]); „wahr" solche, die das Wesen einer Wirklichkeit ins Wort bringen (den Menschen als geistbegabtes Lebewesen, als gerufene Freiheit).

Nun könnte man sagen, gerade in dieser Begrenztheit liege der entscheidende

Beitrag der Wissenschaft zur Humanität. Tatsächlich komme hier die Person mit ihren Seins- und Wahrheitsfragen nicht vor; eben darum aber werde sie auch nicht von der wissenschaftlichen Planung und Reglementierung erfaßt. Denn hier treffe weder ein Großinquisitor noch ein Volksgerichtshof oder das Zentralkomitee einer Partei, sondern einzig grenzbewußte wissenschaftliche Vernunft die sachentsprechenden Anordnungen.

Doch ist man dadurch vor zerstörerischen Ideologien geschützt, daß man den Gesamtbereich des wissenschaftlich Unentscheidbaren ausspart und dem („Privat"-)Belieben anheimgibt? Steht doch, was außerhalb der Wissenschafts-Perspektive verbleibt, dem Menschen auf zwei wesentlich verschiedene Weisen „frei": einmal, insofern es ins Feld von Belieben und Mode gehört – „über Geschmäcker ist nicht zu streiten" –, sodann insofern, als Wesens- und Wertfragen ins Spiel kommen, bezüglich derer Auseinandersetzung unumgänglich ist, auch wenn die Diskussion hier nie zu wissenschaftlichen Ergebnissen führt.

Vernachlässigt man aus Ideologiefurcht diese fundamentale Unterscheidung, dann kann man weder eine Konzeption verwerfen, die die Moral unmenschlich ästhetisiert – von de Sade bis zu gewissen futuristischen Manifesten und sadomasochistischen Kunstprogrammen der Gegenwart –, noch kann man dem Anspruch engagierter Gruppen wehren, die nicht bloß die Kunst, sondern alle Dimensionen des Lebens, einschließlich der Wissenschaft, weltanschaulich bevormunden wollen.

Wollte aber demgegenüber Wissenschaft sich selbst als Letztinstanz setzen, dann wäre mit ihrem technokratischen Totalanspruch Menschlichkeit nicht minder abgeschafft. Entweder nämlich „weiß" Wissenschaft dann „positiv", was Menschsein bedeutet. Wer nun noch anderer Ansicht sein sollte, ist gestrig. Schulung und Erziehung haben ihn auf den heutigen Standard zu bringen, und zeigt er sich unbelehrbar, so gehört er – dies die schlichte Konsequenz – in die Psychiatrie. Oder die Wissenschaft versteht sich nicht mehr in diesem eher dem 19. Jahrhundert zugehörigen Sinn, also als „wissenschaftliche Weltanschauung", sondern statt von Inhalten von ihrer Methode her (aber gleichwohl als Letzthorizont): Wissenschaft(lichkeit) als Weltanschauung; d. h. ihre Grundhaltung von „Versuch und Irrtum" im Dienst der Weltverfügung würde zum Muster des Wirklichkeitsverhältnisses überhaupt. Unterwerfe ich solchem Vorgehen auch den Menschen – und was spräche, rein wissenschaftlich, dagegen? –, dann hätten unsere Fragen sich in der Tat – rein faktisch – erledigt.

Stellt also inhumane Intoleranz die Konsequenz „wissenschaftlicher Weltanschauung" dar, so hat andererseits Wissenschaft(lichkeit) als Weltanschauung dem nichts entgegenzusetzen: entweder sie gerät früher oder später in deren Verfügung (da sie ja selbst nicht über ihr Wozu befindet) oder sie tritt ihrerseits mit unmenschlichem Totalanspruch auf.

## Reine Philosophie?

1. Nicht also die Einzelwissenschaften geben Antwort auf die dreifältig-eine Frage nach dem Menschen. Ihr eben gilt vielmehr die Philosophie; und in diesem Sinn ist jeder, weil er irgendeine Antwort darauf für sich selber hat und lebt, ein Philosoph. Jedermann, hat man gesagt, habe eine Philosophie; nur sei sie, wenn nicht selbstkritisch überprüft, sehr leicht dementsprechend. Wird solche Philosophie „im Weltbegriff" (Kant) nun methodisch-kritisch, prinzipiell reflektiert betrieben, dann ergibt sich daraus die „schulmäßige" Fach-Disziplin.

Alltagsleben wie Wissenschaft funktionieren aufgrund unbefragter Voraussetzungen, über die Einigkeit herrscht. Konflikte nötigen dazu, diese Voraussetzungen zu thematisieren. Das geschieht, wie gesehen, in Diskussionen des praktischen Menschenverstands; es setzt sich fort in der Berufung auf wissenschaftliche Erkenntnisse. Doch eben diese sind nochmals zu reflektieren, weil sie ihrerseits noch auf Annahmen aufruhen.

Aus solcher Krisensituation ist im Athen des 5. Jahrhunderts vor Christus die Philosophie im engeren Sinn hervorgegangen, gegen das sophistische Programm, das auf eine Zerstörung des Menschen hinauslief. Und man kann insofern mit R. Spaemann Philosophie bestimmen als „*Wiederherstellung* dessen, was wir alle wissen und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird" [2], also als Rehabilitierung (durchaus im doppelten – medizinischen wie juristischen – Wortsinn) des „gesunden Menschenverstands".

An die Stelle der „natürlichen Bedürfnisse" des Einzelnen oder einer Gruppe – gegen den Norm-Anspruch purer Fakten (seien sie auch wissenschaftlich aufbereitet), d. h. der bloßen Faktizität eines „allzumenschlichen" Un-Wesens des Menschen – tritt jetzt die Beziehung auf die „Natur der Sache", das Wesen der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit. Bestimmend wird der Wille „zur Konfrontierung mit dem Ganzen der Wirklichkeit", „daß nur ja nicht ein einziger ‚denkbarer Aspekt' unterschlagen, vernachlässigt, zugedeckt werde" [3].

Ein solches Unternehmen ist unabschließbar und nur gemeinsam, im Disput, durchzuführen. Und da dieser Disput fundamental ist, bezieht er sich auch auf sich selbst. Das heißt, er kann nicht einmal bestimmte Diskussionsregeln undiskutiert von anderswoher übernehmen. Eben darum hat dieser Disput von Sokrates an bei aller Schärfe stets auch den Charakter eines Gesprächs unter Freunden. Denn wo man keine Regeln hat, sondern sich über diese erst verständigen will, geht es nicht ohne „Wohlwollen" (Spaemann, 4). Philosophie ist „Sym-Philosophein", Miteinander-Philosophieren. Wo dies Entgegenkommen fehlt, wird der Disput zu politischem Streit und zu „strategischer" Auseinandersetzung. (Und die nächstliegende Strategie ist hier die der „Sprachregelung", werde sie amtlich oder im Namen der Wissenschaftlichkeit verfügt.)

So läßt sich die Frage nach der Philosophie „auf eine nichtkontroverse Art

wohl nur mit dem Hinweis auf den in Europa seit 2500 Jahren kontinuierlich geführten Diskurs beantworten. Auf dessen Kontinuität beruht die Identität der Philosophie . . . [er] hat nur eine negative Regel: er ist unbegrenzt" (Spaemann, ebd.). Zwar beginnt kein Gespräch ohne Voraussetzungen der Partner; aber jede Voraussetzung kann ihrerseits dem Disput unterworfen werden. (Ob es freilich sinnvoll ist, „wenn tatsächlich alle Legitimationsinstanzen hinterfragt werden, das ist bis heute eine offene Frage. Die Griechen haben z. B. klugerweise auf die Problematisierung einer derselben, nämlich der Natur, verzichtet" – ebd.).

Instanz des Disputs ist die argumentierende Vernunft, im Dienst sachlicher Wirklichkeitserschließung. Aussagen werden begründet und derart auch dem anderen zugemutet. Wenn ihm die Wahrheit der Aussage oder die Schlüssigkeit der Begründung nicht einleuchtet, widerspricht er. Damit ist dann die Aufgabe weiterer gemeinsamer Klärung gestellt; aber im Blick auf die beredete Sache. Das heißt, der Widerspruch des Gegners wird nicht so beantwortet, daß man ihn persönlich „versteht", ohne ihm Recht zu geben; sondern er ist seinerseits sachlich zu prüfen, so daß sich daraus ein tieferes, differenzierteres Verstehen der Sache ergibt.

Es gilt also kein Ansehen der Person. Kann einer mit Recht widersprechen, dann können es alle. „Es liegt daher im Sinne der Verständigungsabsicht, gerade mit dem, dessen Vormeinung der These am schärfsten widerspricht, zu einer Verständigung gelangen zu wollen"[4]. Diese Sicht bestimmt auch den Selbst-Disput des einsamen Denkers: er denkt angesichts des möglichen Einspruchs anderer und ist darum zu Frage und Zweifel bereit, statt bloß einen Einfall oder eine Intuition auszugestalten (dies wäre Poesie) oder gar nur auf deren Sicherung auszusein (was ideologisch würde).

Darum kann hier auch wirklich gelehrt und gelernt werden; denn zwar braucht der Lehrer die Zustimmung der Lernenden nicht mehr zur Wahrheitsvergewisserung; aber der Schüler soll nicht nachreden, sondern „aus freier Einsicht in die begründende Aufweisung zustimmen" (ders., 34) – und ist so selbst der Sache Herr geworden, wie der Lehrer.

2. Damit aber zeichnet sich ein möglicher Konflikt zu Instanzen ab, die über Wahrheit anders zu verfügen erklären. Philosophie steht in Spannung zu religiösem Wissen und Offenbarungsglauben.

Heidegger hat „christliche Philosophie" ein hölzernes Eisen genannt und betont, vom Glauben angesprochen, würde er die philosophische Werkstatt schließen. Ähnlich hat Jaspers seinen Ort – Glauben wie Unglauben gegenüber – gesehen. „Der Philosophierende kann nicht wissen, ob er nicht eines Tages seinen Weg verrät und betend in die Knie sinkt, oder ob er eines Tages sich der Welt preisgibt in der Gottlosigkeit des: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt –; wenn er auch beides als etwas ansehen muß, das wie der Selbstmord seines ewig transzendent gebundenen Wesens wäre."[5]

Stellen wir jetzt die Frage nach dem „Verrat" des Glaubenden zurück. Fragen wir vielmehr nur nach der Menschlichkeit „reiner Vernunft". Immer wieder hat man sich ja daran gestoßen, zu welch diktatorischen Konsequenzen diese Vernunft im Lauf der Denkgeschichte geführt hat: von Platons Staatsentwurf bis zum „geschlossenen Handels-[besser: Polizei-]Staat" Fichtes. Eben deswegen weigern sich Vorsichtige, die Plattform purer Vernunftdiskussion zu betreten. Und gerade dies wiederum scheint der Hauptgrund für die diktatorischen Projekte, welche die Vertreter einer „offenen" Humanität so irritieren.

Anders gesagt, für die Gegner sieht es so aus, daß an die Stelle der Tyrannis von Einzelnen oder Gruppen hier die Diktatur der Vernunft trete, die nicht weniger unmenschlich sei. Denn hier komme eben allein die Vernunft und der Mensch nur als Vernunftwesen vor; seine Sinnlichkeit und Leiblichkeit mit ihren Bedürfnisse würden verkürzt und unterdrückt: die Sprache dem Denken, das Leben dem Begriff, die Frau dem Mann, der Einzelne dem Allgemeinen unterworfen. Kommt es von ungefähr, fragt man, daß diese Vertreter der Vernunft das Ziel des Denkens im Sterben(lernen) erblicken? Von Platon, demzufolge unsere Leibesverfassung uns an der Erkenntnis der geistigen Wahrheiten hindert, läßt sich der Bogen bis zu Hegel schlagen, für den das Denken die Selbstaufopferung des Denkenden verlangt, ein Anspruch, mit dem die Nichtphilosophen im Krieg der Staat konfrontiert. Als Sein zum Tod wird der Mensch schließlich auch bei Heidegger bestimmt.

Nehme ich die Philosophie aber nicht so „dogmatisch", sondern als die reine „Frömmigkeit des Fragens", dann scheint auch das der Menschlichkeit nicht eben zu dienen. Es klang bereits an: bleibt es sinnvoll, allem gegenüber „Was?" und „Warum?" zu fragen? Leben ist eine Kunst, keine Wissenschaft, und Lebenswissen besteht nicht in Definitionen. Darum geht es nicht an, wenn Sokrates einen verdienten General nach dem „Wesen" der Tapferkeit fragt oder einen Priester nach dem Begriff der Religion, was nur – sei es vor Publikum oder nicht – auf deren Beschämung hinauslaufen kann.

Noch deutlicher wird es bei der Frage „Warum?". Leben lebt in Traditionen. Die aber lassen sich nicht rational begründen, sondern „nur historisch erklären" (H. Lübbe). Damit ist nicht gemeint, sie seien unvernünftig. Es hat durchaus Vernunft, daß 1. überhaupt „Bräuche" gelten; sinnvoll ist 2., daß man unter mehreren möglichen Regeln eine in Kraft setzt; diese muß 3. ihrerseits vernünftig sein. Aber nun 4. deren Vorzugswahl vor anderen zu begründen, ist nicht mehr möglich. Würde angesichts dessen die Warum-Frage nicht bloß darüber Rechenschaft fordern, ob ein bestimmtes Handeln sinnvoll und begründet sei, sondern verlangte sie obendrein eine rationale Begründung dafür, daß man eher so statt ganz anders vorgehe; wollte sie gar die Erlaubtheit des Handelns und seine Zumutbarkeit als Lernziel von einer Beantwortung dieser Frage abhängig machen: dann würden Handeln, Kultur, Tradition unmöglich.

Und über die Konkretionen zurück geriete bei prinzipiell grenzenlosem Fragen auch das Ethische als solches in den Strudel allgemeiner Fraglichkeit hinein. Nicht, als ließe sich mit der Vernunft kein Ethos entwerfen. „Natürlich" sind Handlungsregeln erstellbar; wie aber wären sie zu begründen? Vernunftregelung gelangt nur zu „hypothetischen Imperativen". Das heißt, wenn man sich einen Zweck setzt, etwa das Leben und Zusammenleben, das Überleben, die Entfaltung der im Menschen angelegten Möglichkeiten oder ähnlich, dann läßt sich diskursiv ermitteln, welches Handeln diesen Zweck vereitelt, ebenso – zumindest in vorläufiger Annäherung – welches ihm dient.

Doch einmal stellt sich hier bald das Problem der Unvernünftigkeit der Vernunft, der dann die Vernunft des Unvernünftigen (der Triebe und Affekte) zu steuern hätte. Adorno–Horkheimer haben das als „Dialektik der Aufklärung" thematisiert, und neuerlich hat es C. F. v. Weizsäcker als eine Grundbestimmung geschichtlicher Anthropologie herausgestellt. Zur Vernünftigkeit der Vernunft gehört also die Erkenntnis der eigenen Grenzen, die Anerkennung der „Vernünftigkeit" des Bios wie der Bewährtheit und „Weisheit" von Tradition (bei Platon und Aristoteles heißt das: „der Alten").

Sodann aber und vor allem kann Vernunft nicht begründen, inwiefern etwas *unbedingt* sein (oder nicht sein) soll. Kant erklärt darum auch mit Entschiedenheit den „kategorischen Imperativ" zur Achtung der Person für ein unhintergehbares „Faktum" der Vernunft. Und auch Weischedels „Skeptische Ethik" folgt nicht etwa aus dem Skeptizismus, sondern aus „Grundentschlüssen".

Von woher soll dem vielfach bedingten Einzelnen unbedingter Respekt entgegengebracht werden? Warum darf er nicht, wenn schon nicht auf Stamm und Sippe, dann doch auf die Menschheit als ganze oder auf die Ganzheit von Vernunft und Weltgesetz hin vermittelt werden? „Solche Erwägungen legen die Vermutung nahe, daß es sich bei der Personalität um eine ursprünglich religionsphänomenologische Kategorie handelt. Als solche charakterisiert sie die *Unverfügbarkeit* der Macht, die doch zugleich in jenem Widerfahrnis, das die religiöse Erfahrung konstituiert, den Menschen konkret beansprucht." [6]

## Glaube allein?

Verständlich darum, daß Theologen ihrerseits Heideggers Antithese vertreten und der Weisheit der Welt als Torheit (1 Kor 1, 19–31) Gottes Weisheit in der Botschaft Jesu Christi entgegensetzen. – Pascal beruft sich in Absage an den Gott der Philosophen auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Der Kalif Omar soll bei der Eroberung Alexandrias über die berühmte Bibliothek entschieden haben: deren Inhalt sei entweder im Koran enthalten und so ihre Sammlung überflüssig, oder nicht, dann sei sie schädlich. Doch was 642 dem Feuer anheim-

fiel, waren nur noch Reste; den größten Teil dieser Schätze hatten vorher christliche Patriarchen zerstört.

„Was verbindet Athen und Jerusalem?", fragt Tertullian. „Mag man, wenn man will, ein stoisches, platonisches und dialektisches Christentum aufbauen; wir bedürfen nach Christus Jesus keiner Neugier mehr und keiner Forschung nach Erhalt des Evangeliums. Da wir glauben, wollen wir nichts mehr darüber hinaus glauben. Das nämlich glauben wir zuerst: daß es nichts gibt, was wir noch obendrein zu glauben hätten" (de praescr. haeretic. 7).

Doch kann diese Botschaft und ihr Verständnis einfachhin sich selbst genügen? Als erstes sind hier, mehr formal, logische und wissenschafts-theoretische Reflexionen zu nennen. Schon ins Inhaltliche führen sodann Überlegungen für eine angemessene Hermeneutik. Insofern nämlich dieses Wort nicht bloß Vergangenheitsbedeutung haben soll, sondern in die Gegenwart hineinsprechen will, bedarf es der Hilfe der verschiedenen Humanwissenschaften in ihrer Breite wie deren systematischer Durchklärung und Ausweitung in der Philosophie.

Dies vor allem in dreifacher Hinsicht: gefordert ist 1. eine philosophische Anthropologie, 2. eine Geschichtsphilosophie, die – biblisch gesprochen – die „Zeichen der Zeit" lesen hilft, beides in Einbezug der einschlägigen Wissenschaften; 3. bedarf es, auf der Grundlage dieser und mit besonderer Auswertung von Psychologie und Soziologie, individueller wie gesellschaftlicher Gegenwartskritik und entsprechender Imperative. Die benötigten Daten und Deutungen sind zum Teil prinzipiell in der Offenbarungsurkunde nicht zu suchen, da diese ja keine Aussagen über das unterscheidend Heutige macht; zum Teil deswegen nicht, weil auch die überzeitlich gültigen Wesensaussagen in einer bestimmten historischen Gestalt gegeben sind, aus der sie herausgelesen und übersetzt werden müssen, bleiben sie doch einzig durch entsprechende Veränderung dieselben.

Schließlich geht es den Offenbarungsurkunden gar nicht um eine Lehre von Welt und Mensch, um Ethik, um Politikwissenschaft und vieles mehr, so daß sie eine Fülle von Fragen einfach nicht behandeln, die die konkrete und allseitige Verwirklichung des Glaubens aufgibt, ohne daß man schlicht behaupten könnte, diese Fragen seien eben darum nicht wichtig – oder durch die gebotenen Antworten bereits hinreichend mit-geklärt. (Vielleicht darf man grundsätzlich sagen, was vor allem hinsichtlich von Leid und Widersinn in der Welt gilt: seltener, als wir wünschen, befreien uns Gottes Antworten von unseren Fragen; sie ermöglichen uns, mit ihnen zu leben.)

All das meint mehr als das Programm einer Hilfswissenschaft; eher ist es das Angebot eines „Gewissensspiegels", ohne dessen Befragung Theologie einem Offenbarungspositivismus anheimfiele, der zwar nicht minder die Brille der Zeit trüge, dies aber nicht bemerkte. Gerade ihr Hilfswille und ihre Menschenliebe machen ja die Theologie ungleich verführbarer gegenüber Tagesparolen und Denkmoden, als es die distanziertere Philosophie ist.

Von besonderem Gewicht ist schließlich die fundamentaltheologische Rolle der Philosophie für die Theologie. Damit wird nicht behauptet, erst müsse philosophisch alles durchgeklärt sein, ehe entsprechende Praxis, hier: der Glaube, einsetzen dürfe. „Primum vivere – deinde philosophari", zuerst leben, dann philosophieren, gilt auch unter diesem Aspekt. Nicht Gottesbeweise und rationale Begründungen führen zum Glauben. Dessen Grund ist einzig Gott selbst. Aber das Glaubenswissen fordert reflektierte Aufarbeitung.

Freilich setzt man sich damit dem Ideologie-Verdacht aus, man suche nur, ob verifizierend oder falsifizierend, im nachhinein zu rechtfertigen, was seine wahren Gründe ganz woanders habe. Aber darauf sei – vor manchem Weiteren – erst einmal offenherzig erwidert: ja, in der Tat. Und damit sind wir zum letzten Wegstück gekommen:

## Christliche Philosophie

1. Philosophische Durchklärung beansprucht keineswegs, voraussetzungslos und vom Nullpunkt her zu beginnen, um so aufzuzeigen, daß man gar nicht hätte anders handeln können, als man es getan hat. Denn eben dies wäre Ideologie: der Versuch, den Entscheidungs-Charakter von Entscheidung dadurch aufzulösen, daß man ihre Beweggründe mehr oder weniger restlos theoretisiert. In Wahrheit lassen sich zwar Gründe vorbringen, aber *der* Grund (von dem her auch die Gründe erst ihr Voll-Gewicht erhalten) läßt sich bestenfalls nennen, nicht fassen.

Wahl ist darum nicht ein irrationales Geschehen; aber sie übersteigt oder vielmehr: begründet erst die rationale (Selbst-)Reflexion. Umgekehrt bleibt Entscheidung nur dann verantwortlich, ja überhaupt Entscheidung (statt bloß irrational gesteuerte Willkür), wenn zu ihrem Gesamtvollzug rationale Begründungsreflexion gehört. Und Begründung hat gerade in diesem Freiheitsraum von Entscheidung ihren Ort; denn hinsichtlich von Launen und „Geschmäckern" kann man ebensowenig argumentieren wie über Zahlenfeststellungen und Rechnungsergebnisse. *Zwischen* beliebiger Willkür und Faktenzwang liegt das Feld der Freiheitsentscheidungen und ihrer rechtfertigenden Argumentation.

Damit aber gilt hinsichtlich der europäischen Philosophie, was Jaspers zur Aufnahme des strittigen Begriffs der „christlichen Philosophie" veranlaßt hat. Er nennt drei mögliche Bedeutungen dieses Ausdrucks[7]: a) als historische Bezeichnung für das noch nicht trennende Bewußtsein eines Augustinus, Anselm, Cusanus; b) als Name für die thomistisch-scholastische Philosophie, der er freilich den philosophischen Ernst abspricht, da sie ihren Ernst im kirchlichen Offenbarungsglauben habe; c) als Kennzeichnung der abendländischen Philosophie als solcher, sofern sie – im Gegensatz zur griechischen oder gar indischen

oder chinesischen Philosophie – von der alldurchdringenden Atmosphäre des Christlichen bestimmt ist.

Hier sei dieser Name enger als in der dritten und weiter als in der zweiten Bedeutung gefaßt: als Bezeichnung für ein Denken, das seine geschichtliche Christlichkeit positiv, bejahend übernimmt, ohne sich jedoch als solches, also von sich aus, schon in den Dienst der Theologie zu begeben.

Das heißt, ein Mensch, der Christ ist, reflektiert (methodisch kritisch) seine Grundsituation in ihren Grunderfahrungen und ist sich dabei seiner Bestimmtheit durch sein Christsein ebenso bewußt wie anderer ethnischer, historischer, sozialer Bestimmtheiten seines Denkens (und ebenso, wie ein nichtchristlicher Philosoph sich seiner vielfachen, auch „weltanschaulichen" Bedingtheiten bewußt zu sein hat). Er reflektiert mit seiner menschlichen „natürlichen" Vernunft und nach deren Prinzipien; er bezieht sich auf die Glaubensurkunden nur so wie auf andere große Dokumente menschlicher Erfahrung.

2. Eben dieser Bezug ermöglicht ihm aber auch eine klare Alternative im Hinblick auf die bisher aufgeworfenen Fragen. Es ging um mögliches Menschsein. Daß es nicht bloß im Namen des gesunden Menschenverstands, der Wissenschaft und der reinen Vernunft, sondern auch im Namen Gottes immer wieder gehindert und verhindert wird, ist unbestreitbar. Wir müssen jedoch eine weitere Windung in der Reflexionsspirale durchlaufen: zu fragen ist nach dem *Prinzip einer möglichen Korrektur* solchen Mißbrauchs, aufgrund *prinzipieller Rechtfertigung.*

Wie rechtfertigt man unbedingten Respekt einem unstreitig vielfach bedingten Wesen gegenüber? Man kann sich fälschlich und manipulierend auf Gott berufen, und hat das immer wieder getan. Aber eben darum, weil er im Ernstfall tatsächlich die einzig wahre Berufungsinstanz ist. In der Tat bleibt letztlich die Berufung auf Gott der einzige Weg, den Protest gegen bestehende Zustände seinerseits human bleiben zu lassen, ohne daß bloß Eigenwille (Selbstsucht) gegen Eigenwille stünde.

Philosophisch gesagt, geht es um den unbedingten Anruf im Gewissen, der dem Angerufenen an dieser Unbedingtheit teil gibt. In religiöser Sprache, von Sokrates vor seinen Richtern wie von den Aposteln vor dem Hohen Rat formuliert: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen."

Zudem wird dem Gehorchenden nicht abverlangt, darüber zu befinden, wie es im Herzen seines Kontrahenten mit dessen Gottes-Gehorsam bestellt sei. Hier allein wird also jene unverkrampfte achtungsvolle Toleranz nicht nur möglich, sondern sogar verlangt, die weder die Vernunft für die Unvernünftigen aufbringen kann noch die Wissenschaft für die „vorwissenschaftlichen" Bestreiter ihrer Interpretationen.

Und diese Kritik ist nur der Schatten positiver Begründung. Wer Gottes ist, der steht zuletzt in niemandes andern Verfügung. Doch es bleibt nicht beim

Vorbehalt: dies Gott-Gehören begründet – und einzig es – die *unbedingte Annahme* des anderen, unabhängig von seinem „menschlichen Wert" (oder Unwert). Das gilt von der Menschenrechtsebene bis ins Private[8]. Nur im Blick auf Gott sodann können Menschen einander ihre Unmenschlichkeit wirklich vergeben (statt sich bloß wechselseitig als allzumenschlich zu ent-schuldigen). Zuletzt: nur vom Tod und der Erweckung seines Sohnes her können Menschen es begründet riskieren, im Miteinander auch der „Dümmere" zu sein, der auf sein Recht verzichtet (und ohne solchen Verzicht gäbe es privat wie politisch keine Mitmenschlichkeit).

Das entscheidende Wort in diesen Sätzen ist der Zusatz „begründet". Es geht darum, daß nicht bloß derart gehandelt und gelebt werden kann, sondern daß solches Handeln als menschenwürdig zu denken sein müsse, daß es dem jeweils Einzelnen in voller Achtung seiner Würde angesonnen werden könne (indem ihm nicht bloß gesagt wird, was er tun solle, sondern zugleich auch, was er hoffen dürfe). Menschsein und Menschlichkeit heißt manches, in Hellas und Rom und auch in den großen alten Kulturen des Ostens. – Christlich bedeutet es: in seinem Denken und Handeln der Überzeugung entsprechen, daß der Mensch Person ist. Person aber wird nicht in erster Linie durch Vernunft, nicht einmal durch bloße Freiheit konstituiert, sondern durch den Schöpfungsanruf Gottes[9], aus dem her sie zu gewissenhafter Menschlichkeit gerufen ist.

Wie immer Christen sich dagegen verfehlen – und sosehr Menschen außerhalb der christlichen Tradition diesem Auftrag entsprechen: die einzig zureichende Rechtfertigung solcher Mitmenschlichkeit gegenüber ihrer theoretisch-praktischen Bestreitung sehe ich in der christlichen Botschaft. Und aus ihr lebt – im offenen Disput, in der Sprache der Vernunft, die die gemeinsame Sprache von Gläubigen und von Ungläubigen ist – die christliche Philosophie.

## ANMERKUNGEN

[1] H. Staudinger, W. Behler, Chance und Risiko der Gegenwart (Paderborn 1976) 240 ff.

[2] R. Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: Die Frage nach dem Glück, hrsg. v. G. Bien (Stuttgart-Bad Cannstatt 1978) 1–19,7.

[3] J. Pieper, Was heißt akademisch? (München $^{2}$1964) 97 und 110.

[4] H.-G. Gadamer, Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie (Hamburg 1968) 32.

[5] K. Jaspers, Vernunft und Existenz (München 1960) 141.

[6] W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 382.

[7] K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (München 1962) 61 f.

[8] Siehe ausführlicher: J. Splett, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins (Frankfurt 1978), bes. Kap. 1.

[9] Siehe dazu, und zum Plädoyer insgesamt, außer dem eben genannten Titel: Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen (Frankfurt 1974); Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Freiburg $^{2}$1978).

# UMSCHAU

## Versuch einer Neuinterpretation des christlichen Glaubens

### Zu Jacques Pohiers Buch „Wenn ich Gott sage"

Drei Jahre nach der französischen Ausgabe ist nun endlich auch die deutsche Übersetzung des Buchs von Jacques Pohier „Wenn ich Gott sage"[1] erschienen. Endlich deshalb, weil das Werk des inzwischen 54jährigen Dominikaners in Frankreich ähnliches Aufsehen erregte wie der Fall Schillebeeckx in Holland oder der Fall Küng in Deutschland. Das Buch Pohiers war in einer Erklärung der römischen Glaubenskongregation vom 3. April 1979 beanstandet worden: Es enthalte Behauptungen, die „eindeutig nicht mit der Offenbarung und dem kirchlichen Lehramt übereinstimmen", und es sei unmöglich, „sie etwa nur als Meinungen zu betrachten, die der freien Diskussion der Theologen überlassen sind". Im September 1979 griff der Jesuit Michel de Certeau in der Zeitung „Le Monde" das Vorgehen und die Verfahrensweise der Glaubenskongregation scharf an. Im Dezember des gleichen Jahres protestierten, ebenfalls in „Le Monde", 300 Dominikanerinnen und Dominikaner, nicht gegen die Monita der Glaubenskongregation, wohl aber gegen die über Pohier verhängten Sanktionen, nämlich: das Verbot, einen Gottesdienst zu leiten, wie auch das Verbot, zu lehren und Tagungen abzuhalten. Warum, so fragt man sich, diese Sanktionen, wie sie in diesem Umfang nicht einmal über Küng verhängt wurden? Was liegt vor?

„Zum erstenmal in meinem Leben", so beginnt Pohier sein Vorwort, „schreibe ich zu meiner eigenen Freude, und zwar aus einer Art innerer Notwendigkeit. Seit jeher schrieb ich nur aus nützlichen Erwägungen, oder um Notwendigkeiten zu entsprechen, die sich mir, wie ich zu verstehen meinte, vor allem von außen aufdrängten" (9). Man hört in dieser Selbst-Reflexion, wie auch an zahlreichen anderen Stellen des Buchs, den (auch) Psychologen Pohier durch. Jedoch läßt sich nicht bestreiten, daß dieses Buch ein gläubiges Buch ist. Es ist Zeugnis für den christlichen Glauben, vor allem für den christlichen Glauben der Gegenwart. Vieles wird von einem aufgeschlossenen Leser als wohltuend befreiend, den Glauben aktualisierend empfunden werden. Der Autor wird nicht müde, um nur ein Beispiel zu nennen, darauf hinzuweisen, daß die Auferstehung Jesu in uns und in unserer Welt durch uns weiterzuleben und weiterzuwirken hat. Und vor allem spürt man im ganzen Werk die im Vorwort erwähnte Freude am ungezwungenen Durchdenken der christlichen Grundwahrheiten, durch das der Autor offensichtlich erst einmal mit sich selbst und seinem eigenen Glauben ins reine kommen will, wenn wohl auch in der Hoffnung, dadurch gleichzeitig anderen Hilfe des Glaubens zu werden. Deshalb wäre es meines Erachtens nach unredlich, zu bestreiten, daß das Werk Pohiers zu Nutz und Frommen gelesen werden kann (wenngleich ich annehme, daß es ohne die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre nicht jene Beachtung gefunden hätte, die ihm jetzt zuteil wird).

Das alles zugestanden, bleibt dennoch die Frage, warum die Glaubenskongregation so entschieden gegen Pohiers Buch und seine Person vorging. Bei der Beantwortung dieser Frage müssen die Verfahrensweise der Kongregation für die Glaubenslehre (die ja auch von den deutschen Bischöfen als reformbedürftig erachtet wird) und andererseits die inhaltlichen Einwände dieser Behörde auseinandergehalten werden. Es ist auf jeden Fall bedauerlich, daß Pohier die in seiner Einleitung zur deutschen Ausgabe enthaltenen Erklärungen nicht auch schon in seiner ersten, französischen, Ausgabe erwähnte. „Es geht darum, zu sehen, worin und wodurch das Christentum für den mo-

dernen Menschen *bedeutsam* sein kann, wie es für ihn einen *Sinn* haben kann, was übrigens nichts an der Tatsache rüttelt, daß es für diesen modernen Menschen wie seit zwei Jahrtausenden Torheit und Ärgernis bleibt. Auf diesem Weg ist mein Versuch eine Etappe. Unbefriedigend in seinem Ergebnis gewiß, aber er stellt die richtige Frage, ja sogar die lebenswichtige Frage" (37). Vielleicht hätte die immerhin 39 Seiten umfassende Stellungnahme Pohiers zu den Vorwürfen der römischen Glaubenskongregation ihm und anderen Ärger erspart (wenn natürlich Pohier auch die einzelnen Vorwürfe nicht vorauswissen konnte). Nach Lektüre der Stellungnahme Pohiers – aus seiner Sicht – scheinen manche Einwände der römischen Kongregation übertrieben. Aber grundlos sind diese Einwände dennoch nicht. Einiges sei erwähnt.

„Was die Gottheit Christi betrifft" – so die Erklärung der Glaubenskongregation zum Buch von P. J. Pohier –, „drückt sich der Autor in einer so ungewohnten Weise aus, daß man nicht beurteilen kann, ob er diese Wahrheit wirklich im katholischen, überlieferten Sinn anerkennt" (13). Nun kann Pohier mit Recht darauf verweisen, daß sein Buch zahlreiche Aussagen enthält, die ganz in der Tradition des katholischen Glaubens stehen (vgl. 24 f.). Aber es gibt eben auch andere Aussagen, wie etwa die: „Wir können uns heute, zwanzig Jahrhunderte später, nicht mehr vorstellen, daß Jesus für jene, die ihn gesehen hatten, nur ein Mensch war, nichts als ein Mensch. Vielleicht ein außerordentlicher Mensch, vielleicht der Menschensohn, der Messias vielleicht, der Sohn des lebendigen Gottes. Aber selbst, als Petrus bei Cäsarea Philippi Jesus als diesen Sohn bekannte, war er für diesen doch nichts anderes als ein Mensch" (92; vgl. auch 83, 223, 287 f. und verschiedene Stellen zwischen den Seiten 304–336). Ich will gar nicht behaupten, diese oder ähnliche Aussagen, die vor allem die Menschlichkeit Jesu betonen, seien nicht (im Gesamtzusammenhang des Buchs) orthodox interpretierbar. Nicht nur Pohier, auch andere Theologen besinnen sich heute auf die wirkliche Menschlichkeit Jesu und geraten dadurch fast notwendig in „ungewohnte" Ausdrucksweisen, die deshalb noch lange nicht falsch sein müssen.

Ich sehe das eigentliche Problem jedoch unter anderer Rücksicht. Nach Rahner, der auch eher zu einer „Aszendenz-" denn zu einer „Deszendenzchristologie" neigt, d. h. zu einer „Christologie von unten", ist das Konzil von Chalkedon nicht das Ende, sondern der Anfang christologischer Überlegungen. Dennoch unterläßt er es nicht, den Nachweis der Übereinstimmung seiner christologischen Neuformulierungen mit den Aussagen von Chalkedon zu erbringen. Dies aber ist ein Punkt, den man bei Pohier vermißt. So stehen – nicht nur in der Christologie – verschiedene und verschieden interpretierbare Aussagen ohne erkennbare Harmonie nebeneinander.

Sehr betont wird in Pohiers Buch die Kontingenz des Menschen, auch die Jesu Christi. Der Satz: „Denn nicht die Kontingenz trennt den Menschen von Gott, sondern die Sünde" (177), läßt sich wiederum mißverstehen. Natürlich trennt die Sünde den Menschen in einer ganz anderen, radikalen Weise von Gott. Dem wird jeder beipflichten. Nur ist auch Kontingenz als das nicht notwendige Existieren etwas, was Gott und Mensch trennt. Hier hätte Pohier zumindest etwas exakter sein dürfen.

Ein Hauptvorwurf gegen die Überlegungen Pohiers muß freilich noch besonders hervorgehoben werden: die Leugnung der Wahrheit, „die Absicht Christi, seinem Leiden Erlösungswert und Opfercharakter zu verleihen" (12, Aussage der Kongregation für die Glaubenslehre). Pohier: „Es ist nicht verwunderlich, daß zu allen Zeiten des Christentums, angefangen von der neutestamentlichen Epoche mit dem heiligen Paulus über Augustinus und Luther bis in unsere Tage mit Theologen wie Pannenberg, dieser Loskauf durch Stellvertretung, ‚Genugtuung' oder Opfer der Hauptgrund für die Glaubwürdigkeit war, die man dem Tod Jesu von Nazareth zugestand, auch für die Anerkennung, die man ihm schuldete" (227). Auf die anschließende Kritik der traditionellen früheren Satisfaktionstheorie braucht hier nicht eingegangen zu werden; viele Theologen teilen

heute Pohiers Bedenken bezüglich dieser traditionellen Deutung des Todes Jesu. Auch die Frage, ob und inwieweit Jesus um den Erlösungscharakter und die Sühneleistung für menschliche Schuld wußte, kann – trotz der Bedenken der Glaubenskongregation – offen bleiben (vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, 251).

Mein Bedenken gegen Pohiers Deutung des Todes Jesu richtet sich eher gegen seine psychologische Interpretation. „Indem der Mensch denkt, er sei es, der Jesus getötet hat, oder Jesus sei auf jeden Fall wegen ihm, dem Menschen, gestorben, kann dieser Mensch Gott selbst töten, wie er es in der Sünde ja tun will. Er tut es diesmal aber um so ungestrafter, als diese Tötung Gottes in der Person Jesu ihm nicht nur nicht den Tod einbringt, sondern vielmehr das Heil" (230). Täusche ich mich, wenn ich in diesen und ähnlichen Aussagen Freud zu erkennen meine? „Man hat von Gott, der in Jesus Mensch wurde, gesagt: ‚Er ist geworden, was wir sind, damit wir werden, was er ist.' Es braucht nicht weniger als einen Tod, damit sich dieser Wunsch erfüllen könne, ohne daß aus dieser Erfüllung der Tod folge, den sie einschließt. ‚Tut dies, und ihr werdet sein wie die Götter': Tötet ihn, nehmt es auf euch, daß ihr ihn tötet, daß ihr die Ursache seines Todes seid, und ihr werdet Kinder Gottes sein, ihr werdet der göttlichen Natur teilhaftig werden" (231). Das ist schon, auch wenn all dies aus dem größeren Zusammenhang gerissen ist, eine merkwürdige Interpretation des Todes Jesu.

Schließlich muß noch – ohne Berücksichtigung anderer Punkte (Realpräsenz Christi in der Eucharistie, die priesterliche Funktion in der Verwirklichung dieser Realpräsenz, wirkliche Lehraussagen in der Heiligen Schrift u. a.) – die wahrscheinliche Leugnung eines persönlichen und individuellen Weiterlebens des Menschen nach dem Tod erwähnt werden. Zwar fand ich keine Stelle, in der Pohier *ausdrücklich* ein solches Weiterleben nach dem Tod bestreitet, wohl aber entsprechende Hinweise. Unter Berufung auf Dodd etwa schreibt Pohier, diesen zitierend: „Die ‚Auferstehung', von der Jesus soeben gesprochen hat, ist ein Ereignis, das vor dem leiblichen Tod stattfinden kann und zum Ergebnis das ewige Leben ‚hic et nunc' hat" (292). Wenn man die verschiedenen einschlägigen Stellen liest, dürfte die Glaubenskongregation recht haben, wenn sie zu den offenkundigen Irrtümern die Leugnung des Fortlebens, der Auferstehung und des ewigen Lebens mit Gott als Berufung des Menschen zählt.

Ich rechne mich nicht zu denen, die Versuche einer Neuinterpretation des christlichen Glaubens vorschnell verurteilen. Im Gegenteil: Ich meine, man soll manches dem Prüfstein der Zeit überlassen wie auch dem Glaubenssinn der Gläubigen. Dann wird sich schon die Spreu vom Weizen trennen. Auch betone ich noch einmal, daß die hier vorgetragenen Einwände gegen Pohiers Buch aus dem Zusammenhang gerissen sind und daß in diesem Buch wertvolle Anregungen enthalten sind, die hier – leider – nicht zur Sprache kamen. Diese zu finden, muß dem Leser überlassen bleiben. Gut scheint mir eine Tagebucheintragung eines Mitbruders von Pohier, Jean-Pierre Jossua, nach der Lektüre des Manuskripts von Pohier: „Das Buch enthält herrliche Abschnitte über die Art und Weise, in der Gott seine Gegenwart erweist, und über die Notwendigkeit, sich auf die eigene Endlichkeit und Sterblichkeit einzulassen . . . In bezug auf die entscheidenden Punkte bin ich mit Pohier zutiefst uneins und ist meine Überzeugung eine andere" (vgl. Orientierung 43, 1979, 127). Tröstlich aber bleibt allemal, was der Autor in seiner Einleitung zur deutschen Ausgabe seines Buchs schreibt: „Zwei Jahre Diskussionen und Gedankenaustausch mit Gläubigen und Ungläubigen, zwei Jahre Arbeit, Überlegungen und persönliche Meditation haben mich davon überzeugt, wie unbefriedigend in diesem Punkt (gemeint sind ‚Die Fragen, die sich auf die Auferstehung beziehen') meine Gedanken und mein Buch sind" (35). Um so mehr muß man sich fragen, ob in einem solchen Fall, wo es doch nur um die Klärung von Lehrfragen geht, so schwerwiegende Sanktionen wie das Verbot der Eucharistiefeier gerechtfertigt sind.

*Karl-Heinz Weger SJ*

[1] Jacques Pohier, Wenn ich Gott sage. Freiburg: Walter 1980. 337 S. Kart.

# BESPRECHUNGEN

## Zeitgeschichte

BEESON, Trevor: *Mit Klugheit und Mut.* Die religiöse Situation in Osteuropa. Freiburg: Herder 1979. 346 S. Kart. 29,80.

Verletzungen der KSZE-Schlußakte von Helsinki in den osteuropäischen Ländern werden, sofern sie überhaupt von der Weltöffentlichkeit registriert werden, gewöhnlich in Verbindung mit der Dissidentenfrage erörtert. Längst hat man sich offensichtlich mit der Tatsache abgefunden, daß in den kämpferisch atheistischen Staaten Ost- und Südosteuropas die Verfassungsgarantien der Glaubens- und Gewissensfreiheit weithin Leerformeln geblieben sind, die im Alltag eine schikanöse Behandlung kirchentreuer Staatsbürger durch die Behörden bis hin zu „Berufsverboten" nicht ausschließen.

Es ist für den Außenstehenden nicht immer leicht, sich unter den gegebenen Verhältnissen einen verläßlichen Überblick über das schwierige Gegen- und Nebeneinander von Staat und Kirche und die aktuelle religiöse Situation im sozialistischen System zu verschaffen. An allzu großer Publizität ist mitunter aus verständlichen Gründen beiden Seiten wenig gelegen. Sie schadet oft, von den wenigen spektakulären Einzelfällen abgesehen, jenem praktikablen Modus vivendi, der sich nach manchen leidvollen Erfahrungen in durchaus unterschiedlichen Formen auf nationaler Basis herausgebildet hat.

Um einem spürbaren Informationsmangel über die Kirche in Osteuropa abzuhelfen und „auch den Nichtfachmann in die Vieldeutigkeit und in die Details der unterschiedlichen Situationen" (16) einzuführen, wurde im Jahr 1967 vom Britischen Kirchenrat (British Council of Churches) eine Expertengruppe unter Leitung von John Lawrence beauftragt, die Lebensbedingungen der Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion (allerdings beschränkt auf das „europäische Rußland"), in Polen, der DDR, der ČSSR, Ungarn, Jugoslawien, Albanien, Bulgarien und Rumänien zu untersuchen. Die journalistische Aufbereitung des gesammelten Materials wurde von einem erfahrenen kirchlichen Publizisten, dem Kanonikus Trevor Beeson von der Westminster Abbey, vorgenommen, der die Ergebnisse 1974 in Buchform in englischer Sprache erstmals veröffentlichte. Die nunmehr vorliegende deutsche Ausgabe ist nur an wenigen Stellen überarbeitet worden, dafür werden in einem zusätzlichen Einleitungskapitel (7–16) in knappen Zügen die jüngsten Entwicklungen nachgetragen.

Ziel des Unternehmens war es, einer breiteren Öffentlichkeit verläßliche Informationen an die Hand zu geben, „Mißverständnisse aufzuklären, ungenaue Angaben zu berichtigen und propagandistische Verwirrungen, von welcher Seite auch immer, zu beseitigen" (17). Die einzelnen Länderkapitel folgen dabei weitgehend einem einheitlichen Gliederungsschema. Einem kurzen kirchenhistorischen Abriß schließt sich eine detailliertere Kirchen- und Religionsstatistik an, die auch Randgruppen und Sekten miterfaßt und die verfügbaren Einzelheiten über den Personalbestand, Kirchenbauten, Pfarrstellen, kirchliches Schulwesen und die Kirchenpresse mit kommentierenden Erläuterungen darbietet. Ein besonderes Augenmerk gilt den Wandlungen der offiziellen Kirchenpolitik und den unterschiedlichen Verhaltensweisen der davon betroffenen Glaubensgemeinschaften seit der kommunistischen Machtübernahme. Dabei gelingt es der Arbeitsgruppe in überzeugender Weise, dem Leser sowohl die jeweils besonderen historischen Vorbelastungen im Verhältnis von Staat und Kirche in den einzelnen Ländern zu verdeutlichen, als auch das breite Spektrum unterschiedlicher Lösungen – vom „katholischen" Polen bis zum „atheistischen" Albanien – auf

dem jeweiligen Hintergrund eines wechselvollen innergesellschaftlichen Entwicklungsprozesses anschaulich vor Augen zu führen. Dabei werden auch einzelne, für das kirchliche Selbstverständnis „heikle" Themen (Kollaborationsprobleme, Benachteiligung religiöser Minderheiten, z. B. der ukrainischen Unierten in Polen [143], oder innerkirchliche Konflikte zwischen einer eher bedächtigen Hierarchie und „Neuerern", z. B. in Jugoslawien [279], bzw. Belastungen zwischen den einzelnen Glaubensgemeinschaften) nicht ausgespart. Allerdings wird dem kritischen Leser eine Überprüfung der Einzelinformationen kaum möglich sein. Die Autoren beziehen sich teils auf offizielle Verlautbarungen, teils auf wenig repräsentative Besuchereindrücke, ohne detailliertere Belege anzuführen. Vereinzelten Hinweisen ist zu entnehmen, daß nicht immer die neuesten und verläßlichsten Quellen ausgeschöpft worden sind.

Am meisten muß man die Nachlässigkeit bedauern, die der Verlag der deutschen Ausgabe angedeihen ließ. Es fand sich offensichtlich kein sachkundiger Lektor, der verständliche Fehlleistungen von Übersetzern, die mit der Materie wenig vertraut sind, korrigiert hätte. So sind, zumal in den historischen Partien, zahlreiche Anglizismen stehengeblieben, die zu sinnentstellenden Formulierungen verleiteten. Wer vermag schon hinter einem „Prinzen" den Fürsten (prince), hinter „türkischen" Einwohnern die Turkvölker, hinter „Balten" die Esten, Letten und Litauer und hinter den „Vereinigten Russischen Sowjetischen Sozialistischen Republiken" schlicht die UdSSR zu erkennen? Aus der ersten russischen Volkszählung vom Jahr 1897 wird eine „offizielle Berechnung aus dem Jahre 1897" (86), aus der Bauernbefreiung von 1861 eine „Sklavenbefreiung" (90), aus den polnischen Teilungen unter Katharina II. eine „Enteignung des polnischen Territoriums" durch den Zaren (121) und die Unitarier werden gar zur Unierten Kirche (314) uminterpretiert. Ebensowenig ist ein konsequentes und für den deutschen Leser verständliches Prinzip in der gewiß schwierigen Wiedergabe der Ortsnamen eingehalten worden. Hinter „Luow" dürften wohl die wenigsten Lemberg vermuten. Diese unnötigen Schönheitsfehler und Versehen stören die Lektüre eines Bandes, der zur notwendigen Information über die religiöse und kirchliche Situation in Osteuropa einer breiteren Öffentlichkeit wertvolle erste Handreichungen geben könnte. *E. Hösch*

*Ein Marxist in der DDR.* Für Robert Havemann. Hrsg. v. Hartmut Jäckel. München: Piper 1980. 208 S. Kart. 16,80.

Dieses Buch ist eine Freundschaftsgabe zum 70. Geburtstag Robert Havemanns im März 1980, voller persönlicher, mitunter ergreifender Anteilnahme und hohen Respekts, unverkennbar auch in der Absicht herausgegeben, dem gefährdeten Genossen und Freund durch Publizität einen Schutzschild zu schaffen gegen die Drangsalierungen des freiheitstötenden sozialistischen Staats in Deutschland. Zweieinhalb Jahre hatten die Machthaber der DDR Havemann, den bereits die Nazis im Zuchthaus eingesperrt hatten, in Isolationshaft in seinem Haus gehalten und zu seiner Abschirmung von der übrigen Bevölkerung 200 Polizisten eingesetzt. Kein westlicher Intellektueller, kein freier Bürger ertrüge die Lebensbedingungen, denen Robert Havemann ausgesetzt ist, schreibt H. Jäckel im Vorwort. „Sie würden das Weite suchen, wenn andere Abhilfe weder gegeben noch in Sicht ist." Havemann aber bleibt, obwohl die Machthaber ihm goldene Brücken bauen würden, wollte er den Staat aus freien Stücken verlassen. Übersehen sollte man aber nicht, daß die Abschirmung und die Verweigerung jedes Kommunikationsmediums durch die Machthaber dazu geführt hat, daß Havemann der Bevölkerung der DDR weitestgehend unbekannt ist; er ist für die eigene Gesellschaft kein Fanal, das die Hoffnungen auf eine Vermenschlichung des Systems verkörpern könnte. Die politische Führung geht mit Havemann kein unmittelbar innenpolitisches Risiko ein.

Die Autoren der Beiträge gehören zu den Befürwortern des demokratischen Sozialismus, des demokratischen Kommunismus (Eurokommunismus) oder zumindest zu den energischen Verteidigern einer kraftvoll liberalen

Demokratie; für die meisten von ihnen gibt diese Festschrift nicht nur Gelegenheit, den bedrängten Freund zu schützen, sondern zugleich auch, ein Bekenntnis zu ihrem Traum abzulegen, dessen Symbolfigur für sie Havemann ist: Die Möglichkeit eines „Sozialismus mit menschlichem Antlitz". Parteigänger der Deutschen Kommunistischen Partei fehlen selbstverständlich unter den Autoren.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Rezension sämtliche Beiträge zu kommentieren. Hervorgehoben sei der von Wolfgang Leonhard und Richard Löwenthal. Leonhard gibt eine Schilderung der frühen Opposition innerhalb der SED bis 1949 und seiner eigenen Abkehr von dieser Partei; er führt die Zerstörung demokratischer Prinzipien und die Verhinderung selbständiger Politik in den ersten Jahren der damaligen sowjetischen Besatzungszone auf die Eingriffe der Roten Armee und die Herrschaft Stalins zurück; er fragt aber nicht, ob im Entwurf der Sozialismus selbst auch Ursachen für das Scheitern der Demokratie enthalten sind. Der interessanteste Beitrag stammt wohl aus der Feder des Berliner Politikwissenschaftlers R. Löwenthal. In profunder Kenntnis der marxistischen Theorie tritt er mit Havemann in ein Gespräch und stellt ihm kritische Fragen – zusammenlaufend in der Frage, ob Havemanns kommunistische Ablehnung der westlichen parlamentarischen Demokratien als Klassensysteme noch den Tatsachen standhalten könne.

Das Buch ist somit nicht nur ein ehrerbietiger Gruß, nicht nur Aufnahme und wohlwollende Interpretation der Gedanken Havemanns, sondern im Aufsatz Löwenthals auch kritische Infragestellung. *P. Ehlen SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Zur Deutung des Verhaltens junger Menschen wird zur Zeit der Begriff „Narzißmus" angeboten. Roman Bleistein geht der Herkunft dieses Begriffs nach und stellt fest, daß die unerquickliche Jugendsituation von heute weniger in einer narzißtischen Motivationsstruktur gründet, sondern eher die Folge einer gescheiterten antiautoritären Erziehung ist.

Ist dem Forschungsdrang des Menschen alles zugänglich, oder sind der naturwissenschaftlichen Erkenntnis Grenzen gesetzt? Wo liegen diese Grenzen, und sind die Grenzen unserer Erfahrung auch die Grenzen jeder Wirklichkeit? Herbert Porsche gibt aus der Sicht des Naturwissenschaftlers eine Antwort, die gleichzeitig die Frage nach der Möglichkeit der Existenz Gottes stellt.

Der Begriff „politische Theologie" bezeichnet im neueren Sprachgebrauch immer häufiger das politische und soziale Engagement der Kirche und die kirchenamtlichen, vor allem päpstlichen Verlautbarungen dazu. Oswald von Nell-Breuning untersucht, ob Johannes Paul II. – wie gelegentlich behauptet wird – dieses Engagement der Kirche anders begründet als seine Vorgänger und ob er es aufgrund dieses anderen Verhältnisses enger begrenzt.

Ludwig Volk führt mit einem zweiten, abschließenden Beitrag seine Untersuchungen über die deutschen Bischöfe im Kirchenkampf während des Zweiten Weltkriegs weiter. Nach seinen Ausführungen im letzten Heft über die Euthanasie-Aktion und den Klostersturm befaßte er sich jetzt mit der Haltung des Episkopats zur Judenvernichtung.

Der Kohelet-Kommentar von Norbert Lohfink, dessen Einleitung unter dem Titel „Der Bibel skeptische Hintertür. Versuch, den Ort des Buchs Kohelet neu zu bestimmen" im Januarheft dieser Zeitschrift veröffentlicht wurde, ist jetzt als erste Lieferung der Kommentarreihe „Die neue Echter Bibel" im Echter-Verlag, Würzburg, erschienen (86 S., kart. 14,80).

# Der Sinn der Kindertaufe

Am 12. Juli 1979 erließen die deutschen Bischöfe eine „Pastorale Anweisung an die Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst zur rechtzeitigen Taufe der Kinder". Rechtzeitig, so stellen die Bischöfe klar, meint den Empfang des Taufsakraments im Säuglingsalter, denn die Taufe „soll in den ersten Wochen nach der Geburt stattfinden, spätestens innerhalb von vier Wochen, wenn kein wichtiger Grund dagegen spricht".

Auch wenn es für diese genannte Vierwochenfrist keinen dogmatisch zwingenden Grund gibt, sollte man meinen, die Aussage und Mahnung der deutschen Bischöfe sei eine christliche Selbstverständlichkeit. Daß sie es dennoch nicht ist, erweist die größer werdende Zahl von Eltern, die ihre Kinder nicht taufen lassen, und nicht zuletzt die vereinzelt bekanntgewordenen, aber desto spektakuläreren Fälle der Taufverweigerung von Vätern oder Müttern, die im pastoralen Dienst der Kirche beschäftigt sind und als Quittung und Sanktion prompt ihre Kündigung erhielten.

Wie sinnvoll ist die Kindertaufe? Das Sakrament der Taufe ist seinem Wesen nach das auf der freien Entscheidung des Menschen beruhende und aus freier Überzeugung öffentlich gesprochene Bekenntnis zu Jesus Christus. Es bewirkt als die Tat Gottes am Menschen dessen Rechtfertigung und Heiligung, die Vergebung der Sünden, die Aufnahme in die Heilsgemeinschaft der Kirche. Kein Wunder, daß gegen den Sinn der Kindertaufe Bedenken angemeldet wurden und werden. Soll man neugeborenen Kindern ihre Lebensentscheidung für oder gegen den christlichen Glauben in die Wiege hinein vorwegbestimmen? Wird durch die Taufe dem unmündigen Kind nicht ein Glaube aufgezwungen, der nicht frei entschieden, aber unwiderruflich ist, da man aus der Kirche nur nach bürgerlichem, nicht aber nach kirchlichem Recht austreten kann? Und was ist die heiligmachende Gnade bei Säuglingen über die Liebe Gottes hinaus, die allen Kindern gilt? Was die Tilgung der Erbsünde? Können Eltern oder Taufpaten das Glaubensbekenntnis „an Kindes Statt" sprechen?

Solche oder ähnliche Bedenken mögen auf den ersten Blick verständlich klingen. Stichhaltig sind sie dennoch nicht. Die deutschen Bischöfe erklären in einem Schlüsselsatz zum Verständnis der Kindertaufe: „Wir müssen davon ausgehen, daß sich jeder Mensch in einer persönlichen Freiheitssituation vorfindet, die durch die Geschichte anderer Menschen mitbestimmt ist." Natürlich erreichen Gnade und Schuld ihre Vollgestalt nur durch die freie und persönliche Entscheidung des einzelnen. Aber der Mensch lebt nicht als einzelner. Sein Werden und Wachsen, seine Überzeugungen und Entscheidungen sind auch vom Tun und

Lassen anderer mitbestimmt. Noch mehr: Das Tun und Lassen der Menschen hat auch eine heilsgeschichtliche Dimension, ist es doch die alltäglich normale Weise des göttlichen Gnadenangebots und der Gnadenvermittlung – oder deren Verweigerung. Die Gnade „fällt nicht vom Himmel". Sie wird entweder mit- und zwischenmenschlich vermittelt, oder es gibt sie nicht.

Wer diese Tatsache reflektiert, wird sich auch der Einsicht nicht verweigern können, daß es eine weltanschaulich wertneutrale Erziehung der Kinder innerhalb einer Familiengemeinschaft einfach nicht gibt. Die Vorstellung, das Kind bis zur personalen Reife warten zu lassen, ist naiv. Denn entweder spielt der christliche Glaube im konkreten Leben der Familie keine Rolle, dann erhält das Kind eben eine a-theistische Erziehung, oder aber Eltern und Familie leben aus der Überzeugung des christlichen Glaubens, dann ist durch die vorgegebene christliche Freiheitssituation und durch die mitmenschliche Gnadenvermittlung die Eingliederung des Kindes in die Kirche de facto ohnedies schon vollzogen. Es gibt dann keinen Grund, den sakramentalen Nachvollzug dieser Kirchengliedschaft zu verweigern. Wiederaufnahme und Aufnahme in die Kirche sind mehr als der Gang zum Standesamt!

Und schließlich ist zwar durch die Taufe die freie Entscheidung des Kindes vorweg mitbestimmt, aber keineswegs bestimmt. Die personale Entscheidung für oder gegen den Glauben an Jesus Christus bleibt niemandem erspart, der das Erwachsenenalter erreicht.

Freilich kann die Taufe der Kinder auch sinnleer sein. Wo der Wille (oder die Möglichkeit) zu christlicher Erziehung fehlt, ist die Taufe ein nichtssagendes Ritual, das durch jede x-beliebige gesellschaftliche Feier ersetzt werden kann. Falsch ist auch die Vorstellung, ein Neugeborenes müsse „auf jeden Fall", und sei es unter menschenunwürdigen Bedingungen, getauft oder „notgetauft" werden. Unverständlich bleibt die Verweigerung der Kindertaufe freilich bei jenen, die im pastoralen Dienst der Kirche stehen. Der pastorale Dienst der Kirche ist nicht nur „Job", er ist auch Zeugnis. Wer in diesem Dienst arbeitet, ist auch – ob er es will oder nicht – Prüfstein, an dem sich andere messen und orientieren. Den kirchlich zuständigen Stellen ist natürlich Geduld, Einfühlungsvermögen, Gesprächsbereitschaft, ja in Einzelfällen Zugeständnis und Abwarten anzuraten. Umgekehrt sollte aber auch der im pastoralen Dienst Beschäftigte, der seinen Kindern die Taufe verweigert, den Dienst in der Kirche quittieren, bevor ihm die Quittung präsentiert werden muß. *Karl-Heinz Weger SJ*

*Hubertus Junge*

# Die Reform des Jugendhilferechts

In einer kürzlich erschienenen Veröffentlichung der CDU[1] sind deren Argumente in der Diskussion um ein neues Jugendhilferecht unter der Überschrift „Der Leidensweg eines Gesetzes" zusammengefaßt. Dieser treffenden Wertung ist nur hinzuzufügen, daß die zehnjährige Geschichte der Jugendhilferechtsreform zugleich ein Leidensweg für die Beteiligten, die öffentlichen und freien Träger der Jugendhilfe, die engagierten Jugendpolitiker aller Parteien in Bund, Ländern und Gemeinden, die Mitarbeiter in der Jugendhilfe und nicht zuletzt für die jungen Menschen und deren Familien, denen dieses Gesetz gelten soll, gewesen ist. Die Geschichte der Reform der Jugendhilfe ist aber zugleich – und damit gerät unser jugendpolitisches Thema in einen größeren Zusammenhang – ein Lehrstück für die gesellschaftliche Situation und die politische Kultur in unserem Land. Damit ist der gesellschaftspolitische Bezugsrahmen für die folgende Darstellung der bis heute ergebnislos gebliebenen Bemühungen zur Schaffung einer zeitgerechten Jugendhilfe angedeutet.

## Stationen der Reform

Mit der Verabschiedung des Gesetzes für Jugendwohlfahrt (JWG) durch den Deutschen Reichstag am 9. Juli 1922 (der Präsident des Reichstags stellte fest: „Mit großer Mehrheit") wurden vor nunmehr fast 60 Jahren die gesetzlichen Grundlagen für Aufgabe und Organisation der Jugendhilfe geschaffen, die im Prinzip bis heute gelten. Es sind dies: die formelle Einheit der gesamten Jugendhilfe in Form eines Rahmengesetzes mit der Schaffung von Jugendwohlfahrtsbehörden (Jugendämter), die materielle Einheit des Leistungsrechts und der Terminologie, der Erziehungsanspruch des Kindes und der Inhalt dieses Erziehungsanspruchs, der Vorrang des Elternrechts vor dem staatlichen Erziehungsrecht, die Freiwilligkeit der Inanspruchnahme von Leistungen und der Rechtsschutz bei angeordneten Hilfen, die subsidiäre Stellung der öffentlichen Träger der Jugendhilfe gegenüber den freien Trägern und die Durchführungsverantwortung des Jugendamtes[2]. Der sachkundige Leser wird in dieser Aufzählung alle jene zentralen Punkte wiederfinden, die Gegenstand der seit 1970 intensiv geführten Diskussion um die Reform des Jugendhilferechts sind.

Der erste Versuch einer umfangreichen Neuregelung der Jugendhilfe in der

Bundesrepublik Deutschland erfolgte im Zusammenhang mit der großen Sozialreform zu Beginn der fünfziger Jahre. Während jedoch durch die Schaffung neuer und zeitgerechter Gesetze auf dem Gebiet der Sozialversicherung, der Versorgung und der Sozialhilfe die Fundamente unseres Systems der sozialen Sicherung gelegt wurden, die sich bis heute auch in schwierigen Phasen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung bewährt haben, gelang es dem Bundesgesetzgeber damals nicht, die Jugendhilfe grundlegend zu reformieren. Für die Bewertung der heutigen Situation erscheint es wichtig, daran zu erinnern, daß die Widerstände gegen eine Reform der Jugendhilfe zu dieser Zeit nicht in erster Linie gesellschaftspolitisch motiviert waren. Es ging vielmehr vorrangig um die Gesetzgebungskompetenz des Bundes neben der Jugendfürsorge (Erziehungshilfen) auch auf dem Gebiet der Jugendpflege (Jugendarbeit) sowie um die Zuständigkeit des Bundes für die Regelung organisatorischer Fragen im Bereich kommunaler Selbstverwaltung. Diese Widerstände waren so massiv und gingen quer durch die Parteien, so daß die Regierung Adenauer an Stelle der großen Reform lediglich eine Novellierung des JWG vornahm, die 1961 verabschiedet wurde und 1962 in Kraft trat. Die in dieser Novelle enthaltenen Regelungen über die Vorrangigkeit freier Träger und auf die Kommunen bezogene organisationsrechtliche Vorschriften veranlaßten einige Bundesländer und mehrere Städte zu Normenkontrollklagen und Verfassungsbeschwerden beim Bundesverfassungsgericht. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 18. Juli 1967[3] bestätigte die Verfassungskonformität der Vorrangregelung zugunsten freier Träger im JWG und im Bundessozialhilfegesetz (BSHG). Das Gericht stellte gleichzeitig fest, daß die durch den Begriff „öffentliche Fürsorge" in Art. 74 Nr. 7 Grundgesetz enthaltene Gesetzgebungskompetenz des Bundes sich nicht nur auf die Jugendfürsorge im engeren Sinn, sondern auch auf die Jugendpflege erstreckt.

Erst 1970 nahm die Bundesregierung – sie wurde jetzt von der SPD/FDP gestellt – den Gedanken einer umfassenden Reform der Jugendhilfe wieder auf. Die Initiative der Bundesregierung fand sowohl bei den im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien als auch bei den Ländern und den öffentlichen und freien Trägern der Jugendhilfe einhellige Zustimmung. Dies konnte als ein außerordentlich günstiges Vorzeichen für das Gelingen der Reform gewertet werden, da bekanntlich andere im Zug einer gewissen Reformeuphorie der Regierung Brandt eingeleitete gesetzgeberische Schritte massive Befürchtungen und Widerstände ausgelöst hatten.

Der Bundesminister für Familie, Jugend und Gesundheit berief im Juli 1970 eine aus zwölf Wissenschaftlern und Praktikern bestehende unabhängige Sachverständigenkommission, die den Auftrag hatte, einen Diskussionsentwurf für ein neues Jugendhilfegesetz zu erarbeiten. Die Kommission erhielt keinerlei politische „Vorgaben"; die damalige Bundesregierung formulierte ihre jugend-

politischen Zielsetzungen in bezug auf das neue Jugendhilferecht in differenzierter Weise erst aus Anlaß ihrer Stellungnahme zum Dritten Jugendbericht (1972), der im Verlauf der späteren Beratungen eine wichtige Rolle spielen sollte. Die Kommission konnte auf die Ergebnisse einer Fachdiskussion zurückgreifen, die seit der Novellierung von 1961 nicht abgerissen war. Unter diesen Materialien sind die Denkschrift der Arbeiterwohlfahrt[4] und die Beratungsergebnisse der Fachausschüsse des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge[5] hervorzuheben. Die Kommission stützte sich bei ihren sich über zwei Jahre erstreckenden Beratungen auf die vom Deutschen Verein erarbeiteten Vorschläge. Diese Vorschläge, in die Erfahrungen und Forderungen aller öffentlichen und freien Träger der Jugendhilfe eingeflossen waren, wurden somit wesentlicher Ausgangspunkt und Inhalt des 1973 veröffentlichten Diskussionsentwurfs eines Jugendhilfegesetzes. Darauf hinzuweisen ist deswegen wichtig, weil heute Stimmen laut werden, die den völlig verfehlten Ansatz der Jugendhilferechtsreform beklagen und darin eine weniger fachlich begründete als von gesellschaftspolitischen Absichten bestimmte Strategie der Bundesregierung erkennen wollen.

Der Diskussionsentwurf 1973 hatte die sehr schwierige Aufgabe gut gelöst, das Grundkonzept eines neuen Leistungsrechts zu entwerfen, an dem sich im Prinzip alle folgenden Entwürfe orientierten. Er ließ jedoch die entscheidende gesellschaftspolitische Frage des Verhältnisses öffentlicher und freier Träger offen (hier votierten die Kommissionsmitglieder alternativ); als seine größte Schwäche aber stellte sich nachträglich heraus, daß es unterlassen worden war, eine realistische Kostenschätzung für das neue Leistungsrecht aufzustellen.

Bei einem vom Bundesjugendkuratorium veranstalteten dreitägigen Hearing im November 1973 nahmen Experten zu folgenden Schwerpunkten der Reform Stellung: Begriffliche und inhaltliche Beschreibung des Rechts auf Erziehung und Bildung; Prinzip der Einheit der Jugendhilfe und ausreichende Hilfen zur Jugendarbeit; Notwendigkeit eines sogenannten Konkurrenzverbots zugunsten freier Träger; Eingliederungshilfe für behinderte Minderjährige als Bestandteil des Jugendhilfegesetzes; Einbeziehung erzieherischer Hilfen aus dem Jugendgerichtsgesetz in ein künftiges Jugendhilfegesetz; Zusammensetzung, Stellung und Aufgaben von Jugendhilfeausschüssen; Rechtsschutz junger Menschen im künftigen Jugendhilfegesetz; Fachkräfte in der Jugendhilfe; Gewährleistungsverpflichtung; Grundausstattung der Jugendämter.

Das Hearing muß in diesem Zusammenhang so ausführlich erwähnt werden, weil es einerseits hinsichtlich der Stellungnahmen der Experten und der Diskussionen außerordentlich kontrovers verlief, andererseits für das federführende Bundesministerium, das in seiner Spitze komplett vertreten war, wichtige Hinweise über vermutlich konsensfähige Inhalte eines künftigen Referentenentwurfs gab.

Dennoch war der schließlich im März 1974 veröffentlichte Referentenentwurf des Ministeriums[6] in vielen Punkten umstrittener als der Diskussionsentwurf von 1973 und löste daher bei zahlreichen Trägern der Jugendhilfe, u. a. auch bei den Kirchen, eine äußerst kritische Beurteilung aus[7]. Inwieweit die sich daraufhin abzeichnenden jugendpolitischen Kontroversen oder aber die offiziell bekanntgegebene Version „Finanzierungsschwierigkeiten" die Bundesregierung schließlich zum Verzicht auf die Einbringung des Gesetzes veranlaßten, soll hier nicht näher untersucht werden.

Nach der Bundestagswahl 1976 versicherte Bundeskanzler Schmidt in der Regierungserklärung vom 16. Dezember 1976: „Wir werden ebenso in dieser Wahlperiode die überfällige Reform des Jugendhilferechts aufgreifen, wobei der Kosten wegen ein Stufenplan vorgesehen ist. Die Reform kann nur in Abstimmung mit den Verbänden, den Gemeinden und den Ländern gelingen." Der dann vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit im Oktober 1977 vorgelegte Referentenentwurf[8] bewegte sich inhaltlich immer noch weitgehend auf der Linie des Entwurfs von 1974. Formal wurde ihm, gewiß nicht zu Unrecht, der Vorwurf einer übertriebenen Perfektionierung gemacht. Wie schon 1974 erhoben auch jetzt das Kommissariat der Deutschen Bischöfe, der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und der Deutsche Caritasverband sowie andere Träger gegen die Vorlage noch immer grundsätzliche Bedenken, wenngleich die vorgenommenen Verbesserungen in einzelnen Punkten gewürdigt wurden[9].

Der dann im November 1978 den gesetzgebenden Körperschaften zugeleitete Gesetzentwurf der Bundesregierung[10] ließ erkennen, daß die Koalition bereit war, sich mit der an den vorangegangenen Entwürfen geübten Kritik der Verbände und der Kirchen konstruktiv auseinanderzusetzen und somit die Zusage der Regierungserklärung von 1976 einzulösen. Dies gilt im besonderen für das Verhältnis Elternrecht und Jugendhilfe sowie für die Stellung der freien Träger in der Jugendhilfe. So ergab das vom federführenden Bundestagsausschuß für Jugend, Familie und Gesundheit im Juni 1979 durchgeführte Hearing – in deutlichem Gegensatz zum Hearing von 1973 – eine bemerkenswerte und recht weitgehende Übereinstimmung in der positiven Beurteilung des Regierungsentwurfs.

Der Bundesrat hatte mit der Mehrheit der von der Union regierten Länder bereits am 21. Dezember 1978 den Regierungsentwurf abgelehnt und in seiner Stellungnahme „die Vorlage einer neuen, grundlegend vereinfachten Fassung" des Entwurfs empfohlen[11]. Kurz danach, am 1. März 1979, brachte das Land Baden-Württemberg seinen Entwurf eines „Gesetzes zur Verbesserung der Jugendhilfe" in den Bundesrat ein, der nach Beratung in den Ausschüssen am 1. Juni 1979 vom Bundesrat beschlossen und über die Bundesregierung dem Bundestag zugeleitet wurde[12]. Dieser Entwurf unterschied sich zwar vom

Entwurf der Regierung schon durch den wesentlich geringeren Umfang; er hätte jedoch, um als eine echte Alternative zum Regierungsentwurf gelten zu können, einer wesentlich längeren Vorbereitungszeit bedurft. Die Opposition, auf deren Initiative der Bundesratsentwurf letztlich zurückging, hatte sich selbst in einen taktisch ungünstigen und gefährlichen Zeitdruck manövriert. Bei den von allen Parteien als „konstruktiv" bezeichneten Beratungen in den Ausschüssen des Bundestags wurden aber beide Entwürfe berücksichtigt.

Am 23. Mai 1980 verabschiedete der Deutsche Bundestag mit den Stimmen der Koalition das Jugendhilfegesetz[13]. Als Berichterstatterin der CDU/CSU-Fraktion im federführenden Ausschuß begründete die Abgeordnete Irmgard Karwatzki die Ablehnung der Opposition wie folgt: „Das Abrücken vom Subsidiaritätsprinzip, die staatliche Reglementierung der Jugendarbeit und die perfektionistische Grundrichtung des Regierungsentwurfs veranlassen die CDU/CSU dazu, das Gesetz aus jugend- und familienpolitischen Bedenken abzulehnen."[14]

Der Deutsche Bundesrat setzte in zwei Sitzungen, am 13. und 27. Juni 1980, das auf der Tagesordnung stehende Jugendhilfegesetz ab. Am 4. Juli 1980, der letzten Sitzung vor der Sommerpause, lehnte der Bundesrat das Jugendhilfegesetz mit folgender Begründung ab:

„1. Dem Staat wird bei der Umschreibung der Aufgaben der Jugendhilfe eine zu starke Rolle eingeräumt und damit der durch Artikel 6 Abs. 2 GG vorgeschriebene Vorrang des Erziehungsrechtes der Eltern nicht ausreichend berücksichtigt.

2. Die Schranken, die der Gesetzgebungskompetenz des Bundes durch das Grundgesetz gezogen sind, werden nicht ausreichend beachtet. Das gilt vor allem für die Bereiche Jugendarbeit, Familienbildung und Kindertagesstätten.

3. Die Beseitigung des Vorrangs der freien Träger verschlechtert deren Position erheblich.

4. Im Organisationsteil wird den Belangen der kommunalen Selbstverwaltung nicht ausreichend Rechnung getragen.

5. Die vom Deutschen Bundestag beschlossene Fassung leidet immer noch an übergroßem Perfektionismus.

6. Der Gesetzesbeschluß des Deutschen Bundestages trägt der finanzpolitischen Gesamtsituation nicht ausreichend Rechnung, die es erforderlich macht, auf der Linie des Bundesratsentwurfs Muß-Leistungen zu reduzieren."[15]

Der Bundesrat verzichtete auf die Anrufung des Vermittlungsausschusses. Dies hat die Bundesregierung jedoch inzwischen getan, so daß für das Jugendhilfegesetz immer noch eine formale, wenn auch noch so geringe Chance offenbleibt.

## Gesellschaftspolitische Hintergründe

Überlegungen zur Aufgabenstellung und Struktur gesetzlich geregelter Jugendhilfe können selbstverständlich nicht losgelöst von gesellschaftspolitischen Zielsetzungen erfolgen. Das bedeutet: Aus zentralen Bezugspunkten einer ge-

sellschaftlichen Ordnung wie dem Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft, der gesellschaftlichen Gruppen zum Staat, der Reichweite des privaten und öffentlichen Kompetenzbereichs, den Rechten und Pflichten des Bürgers sowie einer Interpretation der entsprechenden Verfassungsnormen leitet sich die konkrete Ausgestaltung unserer Rechtsordnung, also auch das Jugendhilfegesetz, ab.

Doch damit sind noch nicht alle Spannungsverhältnisse im Blick. Jugendhilfe steht auch im Interessenschnittpunkt der sozialen Daseinsvorsorge einerseits und des Erziehungs- und Bildungssystems andererseits. Der erste Bereich trägt die Hypothek ständig steigender öffentlicher Kosten mit der Gefahr wachsender Leistungsunwilligkeit der Bürger. Der zweite Bereich ist durch die Konkurrenz verschiedener Erziehungsträger bei einer zunehmenden und problematischen Ausweitung der öffentlichen Erziehungs- und Bildungsinstitutionen gekennzeichnet. Dies erklärt, warum die Reform der Jugendhilfe nicht nur unter fachspezifischen Aspekten, sondern auch in ihren Bezügen zur Gesellschaftspolitik, zur Familienpolitik und zur Bildungspolitik diskutiert werden muß und zudem Auswirkungen auf die Kompetenzverteilungen zwischen Bund und Ländern in unserer föderalistischen Staatsform hat. Am Beispiel der Zielvorstellungen sollen im folgenden Ausgangspunkte, Verlauf und Ergebnisse dieser politischen Diskussion nachgezeichnet werden.

In ihrer Stellungnahme zum Dritten Jugendbericht proklamierte die Bundesregierung u. a. folgende Zielvorstellungen für die Reform der Jugendhilfe:

„Ausgestaltung der Jugendhilfe zu einem selbständigen, die Erziehung und Bildung in Elternhaus, Schule und Beruf unterstützenden Erziehungsträger; Begründung eines förmlichen und einklagbaren Rechtsanspruchs eines jeden jungen Menschen auf Erziehung im Sinne einer seinen Anliegen und Neigungen entsprechenden vollen gesellschaftlichen Integration; Überprüfung von Aufgabe, Zuständigkeit und Verfahren der Jugendbehörden mit dem Ziel der Ausrichtung auf die Aufgaben in der Gesellschaft von morgen; grundlegende Neuordnung des gesamten Jugendhilferechts über das geltende Jugendwohlfahrtsgesetz hinaus.“ [16]

Diese Zielvorstellungen konnten als die Absicht interpretiert werden, Aufgabe und Zuständigkeit gesetzlich geregelter Jugendhilfe grundsätzlich und weitreichend zu verändern. Diese Bewertung wurde auch durch die ausdrückliche Bezugnahme auf den Dritten Jugendbericht gestützt, in dem der Jugendhilfe die Aufgabe zugewiesen wurde, „zugleich Ort für Diagnose und Vertretung der Bedürfnisse und Interessen von Kindern und Jugendlichen sowie für die Planung und Aktualisierung sozial- und erziehungspolitischer Maßnahmen zugunsten der Jugend“ zu sein. Daraus leiteten die Verfasser des Dritten Jugendberichts die Forderung ab: „Mit dieser dem Jugendamt gestellten Aufgabe der allgemeinen Förderung aller Kinder und Jugendlichen bezieht sich die Tätigkeit dieser Einrichtung auf etwa 36% der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland.“ [17] Zu dieser Zeit war in der jugendpolitischen Diskussion

auch die Forderung aufgekommen, Jugendhilfe solle „Dritte Kraft neben Schule und Familie" bzw. „Vierter Erziehungsträger neben Schule, Familie und Beruf" sein, die zu Mißdeutungen herausfordern mußte und in ihrem totalen Anspruch weder realistisch ist noch eingelöst werden kann. Eine Konkretisierung dieser Zielvorstellungen bei der gesetzlichen Neuordnung der Jugendhilfe muß zweifellos einschneidende Auswirkungen auf das Verhältnis der Jugendhilfe zum Elternrecht sowie die Stellung der freien Träger der Jugendhilfe haben.

Wieweit diese Vorstellungen in der Anfangsphase der Reform gediehen waren und ganz offen ausgesprochen wurden, sollen einige Beispiele zeigen. So forderte der Senator für Familie, Jugend und Sport des Landes Berlin, Ilse Reichel, in der Stellungnahme zum Diskussionsentwurf am 29. 10. 1973:

„... das macht erforderlich, das Gesetz so zu strukturieren, daß Rechte von Erziehungspersonen, -trägern und -einrichtungen nur instrumentellen Charakter haben, d. h. nur so weit gerechtfertigt sind, als dadurch die freie Entfaltung und Emanzipation der jungen Menschen gefördert werden ... Das JHG muß einen in allen Konsequenzen eigenständigen Erziehungsbereich konstituieren und deshalb eine klare Definition und Abgrenzung des Bereichs Jugendhilfe formulieren. Im Gegensatz dazu richten sich die Ziele und Leistungen des Diskussionsentwurfs noch zu weitgehend auf Hilfe für Erziehungsberechtigte in individuell begründeten Notfällen und auf den Ausgleich der als Ausnahmen aufgeführten Defizite anderer Erziehungsträger ... Das Verhältnis zwischen den derzeitigen Trägern der öffentlichen und freien Jugendhilfe muß neu geordnet werden. Bestehende, im Diskussionsentwurf z. T. beibehaltene Verzerrungen zu Lasten der öffentlichen Träger müssen beseitigt werden."

Der Vorsitzende der GEW, Erich Frister, erklärte zur Eröffnung einer Kundgebung zur Bildungspolitik am 29. Januar 1973 in Bonn: „Kindergärten sind keine Objekte für kirchliche Mildtätigkeit und kein Übungsfeld für konfessionelle Absonderungen. Sie gehören in die Hand der Gemeinden."

Beim 11. Ordentlichen Kongreß der Deutschen Postgewerkschaft 1973 wurde ein Entschließungsantrag eingebracht, der „die Verstaatlichung aller Einrichtungen, Dienste und Veranstaltungen in der Jugendhilfe" forderte. In einer vom Deutschen Jugendinstitut unter dem Titel „Zur Reform der Jugendhilfe – Analysen und Alternativen" 1973 veröffentlichten Stellungnahme zum Diskussionsentwurf wurde die Auffassung vertreten, daß Fortschritte und Veränderungen in der Jugendhilfe nicht durch Verbesserungen der juristischen Regelungen, durch Verstärkung der finanziellen und personellen Basis der Arbeit und durch eine qualifizierte Anwendung der Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik zu erzielen seien, sondern die dem System der Jugendhilfe zugrunde liegenden Voraussetzungen radikal in Frage gestellt werden müßten[18].

Die Frage, ob die Einführung eines förmlichen und einklagbaren Rechtsanspruchs eines jeden jungen Menschen auf Erziehung im Sinn einer seinen Anlagen und Neigungen entsprechenden vollen gesellschaftlichen Integration mit dem Verfassungsrecht vereinbar sei, wurde kontrovers und heftig diskutiert.

Ein vom Deutschen Caritasverband in Auftrag gegebenes Rechtsgutachten des Verfassungsrechtlers Thomas Würtenberger[19] kam zu dem Ergebnis, daß § 1 eines neuen Jugendhilfegesetzes keinen subjektiv-öffentlichen Rechtsanspruch auf Erziehung einführt, sondern als Leitsatz für die Gestaltung der Jugendhilfe zu betrachten ist, der sich in Rechtsansprüchen auf Erziehungshilfen, die das Gesetz in Voraussetzung, Inhalt und Durchführung bestimmen muß, konkretisiert. Diese Auffassung hat sich inzwischen weitgehend durchgesetzt.

Die umfangreichen Materialien über die erste Diskussionsphase der Jugendhilferechtsform bis etwa 1974 – zum Diskussionsentwurf gingen nicht weniger als 150 Stellungnahmen von Trägern und Fachorganisationen ein – geben einen umfassenden Überblick über die Härte und den gesellschaftspolitischen Tiefgang der damaligen Auseinandersetzung. Es wäre eine lohnende Aufgabe, zu einem späteren Zeitpunkt den Hintergründen und Motiven dieser Kontroverse in einer differenzierten und distanzierten Auswertung nachzugehen.

Politisch bedeutsam und für die Beurteilung des Inhalts des jetzt zur Verabschiedung anstehenden Gesetzes ausschlaggebend ist der Hinweis auf eine neue Phase der Diskussion, die etwa ab 1978 einsetzte. Sie ist durch Bestrebungen der Bundesregierung gekennzeichnet, das neue Jugendhilferecht konsequenter im Sinn einer Weiterentwicklung der Prinzipien und Strukturen des JWG zu konzipieren, statt von einem völlig neuen Ansatz der Funktion und Organisation der Jugendhilfe auszugehen. Dies wird u. a. in einer wesentlichen Verstärkung der Angebote zur Förderung der Familienerziehung, einer konsequenteren Betonung des Elternrechts, in den vorgeschlagenen Regelungen für die Zusammenarbeit öffentlicher und freier Träger und im Leistungsrecht selbst sichtbar. Der Regierungsentwurf von 1978 unterscheidet sich in dieser Hinsicht wesentlich von den vorangegangenen Referentenentwürfen. Auch die von der Bundesregierung 1978 formulierten Zielvorstellungen haben gegenüber den 1972 erhobenen Forderungen eine beachtliche Veränderung erfahren. So führt die Bundesregierung nunmehr in ihrer Begründung zum Regierungsentwurf hinsichtlich der Grundsätze, des Standorts, der Ziele und des Programms des Gesetzes u. a. folgendes aus:

„Ein neues Jugendhilferecht muß seinem Inhalt nach ein modernes Erziehungsgesetz und seiner Form nach ein Gesetz der fördernden Leistungsverwaltung sein. Jugendhilfe als Teil der Jugend- wie der Familienpolitik ist darauf angelegt, allen jungen Menschen die erforderlichen Chancen für ihre emotionale, geistige und soziale Entwicklung unabhängig von der sozialen Schichtzugehörigkeit der Eltern zu sichern. Das Gesetz geht davon aus, daß die Erziehung das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht ist. Es normiert die Schwerpunktaufgaben der Jugendhilfe in der Reihenfolge: Förderung junger Menschen, Förderung der Familie und Hilfe zur Erziehung. Das Gesetz gliedert die familienbezogenen Leistungen nach der Rangfolge: Steigerung der Erziehungskraft der Familie, ihre Ergänzung und schließlich die Übernahme der Aufgaben der Familie, wenn in dieser eine dem Wohl des Minderjährigen entsprechende Erziehung nicht gewährleistet ist.“ [20]

Diese Ergebnisse eines Ringens um ein gemeinsames Verständnis von Auftrag und Aufgabenstellung der Jugendhilfe in unserem Staat haben sicher wesentlich dazu beigetragen, daß der im Bundestag verabschiedete Entwurf eine breite Zustimmung bei den beteiligten Verbänden und Fachorganisationen gefunden hat. Für alle, welche die Stationen und Entwicklungen der zehnjährigen Diskussion kennen und überblicken, war es daher überraschend, daß die parteipolitische Auseinandersetzung auch in der Endphase der Reform teilweise immer noch von den alten Positionen überlagert und beeinflußt wurde und daß dabei ignoriert wurde, wie weitgehend Vertreter von Fachorganisationen, der kommunalen Spitzenverbände, Ressortminister in den Ländern und Jugendpolitiker unterschiedlichster parteilicher Bindung in der Beurteilung des erzielten Ergebnisses übereinstimmten.

## Versuch einer Bewertung

Das den gesetzgebenden Körperschaften vorliegende neue Jugendhilfegesetz ist das Ergebnis einer langen, gründlichen und fruchtbaren Fachdiskussion. Es faßt Erkenntnisse der Wissenschaft und Erfahrungen der Praxis in neue Rechtsnormen, die als Fortentwicklung des geltenden Rechts angesehen werden können und – in nicht seltenen Fällen – bereits geübte Jugendhilfepraxis legitimieren. Die gesellschaftspolitische Dimension ist in der Fachdebatte nie eingespart worden, sie wurde in der Anfangsphase der Reform mit besonderer Schärfe geführt. Die Fachdiskussion war freilich häufig von politischen Vorurteilen, von Intoleranz und Machtansprüchen überlagert. Diskussionen endeten in totaler Konfrontation, ehe sie richtig begonnen hatten; oft fehlte schon die Bereitschaft zum Dialog, weil der Partner von vornherein als Gegner angesehen wurde, den es nicht zu überzeugen, sondern zu besiegen galt.

Wenn nun in letzter Zeit beobachtet werden kann, daß diese Polarisierung zugunsten einer Betonung und Vertretung der gemeinsamen Ziele der Träger der Jugendhilfe mehr in den Hintergrund tritt, so mögen dafür vor allem zwei Gründe maßgebend sein: es wächst die Erkenntnis, wie tiefgreifend und dramatisch sich in den letzten Jahren unsere Lebensbedingungen aufgrund von politischen und ökonomischen Vorentscheidungen verändert haben, die wir selbst nur bedingt bzw. überhaupt nicht beeinflussen können, und es wächst die Bereitschaft für ein gemeinsames Handeln angesichts einer nicht allein konjunkturell bedingten Jugendberufsnot, einer sich verstärkenden Drogenabhängigkeit und einer in ihren Dimensionen noch gar nicht absehbaren Aufgabe, welche Chancen wir künftig den Millionen junger Ausländer in unserem Land geben können und wollen.

Die damit verbundenen Herausforderungen betreffen uns alle und müßten

auch im politischen Bereich Anlaß sein, die Kräfte auf gemeinsame Ziele zu konzentrieren, anstatt sie in vermeidbaren und wenig effektiven Auseinandersetzungen zu verzetteln. Damit wird nicht dem Kompromiß um jeden Preis oder einem Wertneutralismus das Wort geredet. Es geht vielmehr um die Frage, wann und wo unterschiedliche politische Ziele und die Wege ihrer Verwirklichung den Kernbereich der jeweiligen Wertvorstellungen tangieren.

Eine Analyse der Gesetzgebungstätigkeit würde zu dem überraschenden Ergebnis führen, daß diese Konfliktfälle äußerst selten geworden sind. Der Spielraum für Experimente ist schmaler geworden, die objektiven Rahmenbedingungen begrenzen die politischen Entscheidungsmöglichkeiten, die „Koalition der Mitte" ist größer, als dies vornehmlich in Wahlkampfzeiten zum Ausdruck kommt. So ist der Bestand an Gemeinsamkeiten in bezug auf das Jugendhilferecht auch bedeutungsvoller als die noch offenen Fragen. Für diese zeichnen sich durchaus Lösungsmöglichkeiten ab, die politisch aufgegriffen werden müssen.

1. Das Verhältnis der *elterlichen Erziehungsverantwortung* zum Staat ist durch unsere Verfassung eindeutig zugunsten einer vorrangigen elterlichen Erziehungsverantwortung entschieden. Das neue Jugendhilfegesetz enthält hierzu ebenso klare wie ausreichende Regelungen, die – in Verbindung mit dem neugefaßten elterlichen Sorgerecht – die Kompetenz der Jugendhilfe gegenüber dem jetzigen Rechtszustand sogar einschränken. Allerdings bringt das in der Vorlage vorgesehene Antragsrecht des Jugendlichen, das in den Beratungen im Bundestag bereits modifiziert wurde, eine Gewichtsverlagerung zu Lasten der Eltern. Hier ist zu fragen, warum die Koalition an dem Antragsrecht so verbissen festhält, das in der Praxis wenig Wirkung haben dürfte, im Regelfall nur zu Konflikten führen wird und von den Eltern jederzeit zurückgeholt werden kann. Die Opposition wäre zu fragen, warum sie zugelassen hat, daß dieses Antragsrecht in § 36 des Allgemeinen Teils des Sozialgesetzbuchs bereits geltendes Recht ist.

2. Das Verhältnis der *öffentlichen und freien Träger* der Jugendhilfe ist eine weitere Kernfrage von grundsätzlicher Bedeutung. Die konfessionellen Verbände und die Kirchen, die den überwiegenden Teil der Einrichtungen und Dienste der Jugendhilfe stellen, haben stets erklärt, daß eine angemessene und sachgerechte Regelung dieser Frage für ihre Beurteilung des Gesetzes ausschlaggebend ist. Erst in letzter Minute hat die Regierung hierzu Vorschläge eingebracht, die den Vorstellungen der freien Träger entgegenkommen. Die zunächst unvereinbar einander gegenüberstehenden Positionen haben sich so weit angenähert, daß der letzte Schritt zu einer einvernehmlichen Lösung von keiner Seite mehr als Kapitulation betrachtet werden müßte.

3. Soweit die *Länder* einen Eingriff des Bundesgesetzgebers in ihre Kompetenz befürchten – dies gilt vor allem für die Jugendarbeit und den Kindergarten – ist zu fragen, ob eine Beschränkung des Bundes auf Rahmenbestim-

mungen tatsächlich die Praxis gravierend belasten würde. Auch in diesem Konflikt scheinen die Versuche, zu Kompromissen zu gelangen, noch längst nicht ausgeschöpft zu sein und es ist schwer vorstellbar, daß ein neues Jugendhilfegesetz an Kompetenzproblemen scheitern müßte.

4. Die von der Opposition so vehement vorgetragenen Bedenken gegen einen Ausbau der *Beratung* stoßen bei der Praxis auf Unverständnis. Waren es doch vorwiegend die freien Träger, und in besonderer Weise die Kirchen, die aufgrund der Bedarfslage und ihrer Erfahrungen dem Beratungswesen eine so hohe Priorität eingeräumt haben! Mit dem Hinweis auf den Ausbau von Beratungsdiensten, der von den Bundesländern in ihren Jugendprogrammen einhellig gefordert wird, lassen sich gesellschaftspolitische Befürchtungen gegenüber dem neuen Jugendhilferecht nicht überzeugend begründen.

5. Die Frage der *Finanzierung* des Gesetzes wurde sowohl bei den Debatten im Bundestag als auch im Bundesrat von der Opposition nicht als ausschlaggebendes Argument für eine Ablehnung des Jugendhilfegesetzes vorgebracht. Dies wäre im Blick auf die übrigen Leistungen der öffentlichen Hand bei z. Zt. jährlich über vier Milliarden Mark Aufwendungen für die Jugendhilfe und bei einem geschätzten Volumen von jährlich ca. 113 Millionen Mark Mehrkosten für die Jugendhilfe auch wenig überzeugend.

So stellt sich am vorläufigen Ende des „Leidenswegs eines Gesetzes" die Frage: Ist das Scheitern der Reform unvermeidbar? Die Antwort müssen jene geben, denen aufgetragen ist, „Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen" zu sein (Art. 38, Grundgesetz). Hier ging es darum, Werdegang, Bedeutung und Erwartungen an die Reform der Jugendhilfe aus der Sicht der Praxis darzustellen, einer Praxis, die sich als wertorientierter Dienst versteht, die ihre Beurteilungsmaßstäbe an den Ansprüchen der Betroffenen auszurichten sucht und zu deren Verantwortung es auch gehört, ihre Überzeugungen jugendpolitisch – ob gelegen oder ungelegen – zu vertreten.

## ANMERKUNGEN

[1] CDU-Dokumentation Nr. 23 v. 25. 6. 1980.

[2] Ausführlich bei J. Beeking, Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt und die Caritas (Freiburg ²1925) 33 ff.

[3] Vgl. hierzu: Zur Verfassungsmäßigkeit von Bestimmungen des JWG und BSHG (Kleinere Schriften des Dt. Vereins f. öffentl. und private Fürsorge, H. 27; 1967).

[4] Vorschläge für ein erweitertes Jugendhilferecht (Schriften der Arbeiterwohlfahrt, Nr. 22; Bonn 1970).

[5] Die Forderungen des Deutschen Vereins sind in seiner umfangreichen Stellungnahme zum Referentenentwurf 1974 zusammengefaßt und am 26. 6. 1974 veröffentlicht worden.

[6] Hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft für Jugendhilfe (AGJ) (Bonn 1974).

[7] Gemeinsame Stellungnahme des Kommissariats der Deutschen Bischöfe, des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend und des Deutschen Caritasverbandes zum Referentenentwurf 1974 eines Jugendhilfegesetzes, in: Unser Standpunkt, Nr. 3, hrsg. v. Deutschen Caritasverband (Freiburg 1975) 57 ff.
[8] Hrsg. v. d. AGJ (Bonn 1977).
[9] In: Jugendwohl 1978, H. 4, 123; H. 6, 213.
[10] Drucksache 8/2571, Dt. Bundestag.
[11] Die vollständige Stellungnahme des Bundesrats und die Gegenäußerung der Bundesregierung ist veröffentlicht in einer Zusammenstellung des BMJFG: Zur Diskussion der Jugendhilferechtsreform – Stand Mai 1979 (Bonn 1979).
[12] Drucksache 8/3108, Dt. Bundestag.
[13] Drucksache 287/80, Dt. Bundesrat.
[14] Dt. Bundestag, Stenogr. Bericht über die 219. Sitzung am 23. 5. 1980, S. 17634.
[15] Drucksache 8/4388, Dt. Bundestag.
[16] Dritter Jugendbericht, S. VIII.
[17] Hierzu ausführlich H. Junge, Dritter Jugendbericht – Plädoyer für eine „neue" Jugendpolitik?, in: Jugendwohl, H. 7/8 (1972) 254.
[18] Hierzu ausführlich H. Junge, F. Klein, H. Mörsberger, Zur Reform der Jugendhilfe. Linke Analysen und wenig Alternativen, in: Jugendwohl, H. 5 (1974) 171 ff.
[19] Th. Würtenberger, Das Recht auf Erziehung, in: Unser Standpunkt, Nr. 3 (Deutscher Caritasverband, Freiburg 1975) 16 ff.
[20] Drucksache 8/2571, Dt. Bundestag, S. 50 ff.

*Alfons Auer*

# Ist Unterhaltung vertane Zeit?*

## Überlegungen zur Unterhaltung in den Massenmedien aus der Sicht einer theologischen Ethik

Die Christen haben sich offenbar von Anfang an stark beeindrucken lassen durch die biblische Mahnung: „Kaufet die Zeit aus, denn die Tage sind böse" (Eph 5, 16). Sie vermochten Unterhaltung und Geselligkeit mit dem Streben nach Vollkommenheit schwer in eins zu bringen. Thomas von Aquin hat zwar aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles die Tugend der Eutrapelia, des maßvollen Scherzens und Spielens, zu neuem Leben erweckt. Wer diese Tugend übt, steht zwischen dem Possenreißer auf der einen und dem steifen Griesgram auf der anderen Seite[1]. Aber diese Lehre des Thomas kam in der Geschichte der Moraltheologie kaum ernsthaft zum Tragen. Eine Wende hinsichtlich der Grundeinstellung brachten zunächst Martin Luther und auf katholischer Seite die Bischöfe Franz von Sales und Fénelon, später dann vor allem die Aufklärungstheologen. Bischof Johann Michael Sailer sieht im geselligen Leben ein gemeinsames, wechselseitiges Organ zur Anregung, Entwicklung, Verstärkung, Vereinigung der menschlichen Kräfte. Auch Scherze, soweit sie das sittliche Empfinden nicht verletzen, sondern den Zweck haben, „die Stirne zu glätten, die Sehne abzuspannen, die Neugier zu unterhalten und etwa dem gemütskranken Nachbar das Zwerchfell des Leibes zu erschüttern", sind für ihn „schon etwas mehr als bloße Toleranzartikel für eine Sittenlehre und für eine gebildete Gesellschaft"[2]. Besondere Erwähnung verdient auch das kulturgeschichtlich interessante zweibändige Werk des Kieler Philosophen Martin Ehlers „Betrachtungen über die Sittlichkeit der Vergnügungen" (Flensburg und Leipzig 1779). Er behandelt die einzelnen Vergnügungen des menschlichen Lebens und versucht konkrete Maßstäbe und Kriterien sittlicher Erlaubtheit bzw. Unerlaubtheit zu entwickeln.

Für unsere eigenen Überlegungen zu einem Ethos der Unterhaltung gehen wir davon aus, daß der Maßstab des sittlich Richtigen in der Wirklichkeit selber verborgen ist. Adalbert Stifter versteht als Leitprinzipien des rechten Handelns die Maxime, stets das zu tun, was die Dinge fordern. Wir müssen also zunächst fragen, was Unterhaltung im Medium der sozialen Massenkommunikation für das Glücken bzw. Mißglücken des menschlichen Daseins bedeutet. Indem wir dies so sachgerecht als möglich tun, kommen darin Kriterien des Menschlich-Sinnvollen zur Erscheinung.

## I. Anthropologische Grundlegung eines Ethos der Unterhaltung

### 1. Der menschliche Sinn von Unterhaltung

Der Begriff Unterhaltung umfaßt die verschiedenen Formen, in denen die Menschen ihre Mußestunden auf angenehme Weise verbringen. Ein großer Teil des Rundfunk- und Fernsehprogramms bietet Unterhaltung in alten und neuen Modellen an (Oper, Operette, Musical, Magazinsendungen, Spiel- und Fernsehfilme, Volks- und Fernsehspiele, Varieté und Kabarett, Quiz, Show und Schlager, Kriminalfilm, Kinderstunde, Western, Sport u. a.).

Im Anschluß an Bertolt Brechts „Kleines Organon für das Theater" hat Helmut John für den literarischen Bereich eine Reihe von *konstitutiven Elementen der Unterhaltung* herausgearbeitet, die aber durchaus für jeden Bereich von Unterhaltung generalisiert werden können. Unterhaltung setzt eine freiwillige geistige Aktivität voraus. Diese Aktivität findet in einem Spielraum statt, den der Autor vorgibt und der Rezipient schöpferisch und phantasievoll zu Ende denkt. Die Unterhaltung steht zur Wirklichkeit in einem dialektischen Verhältnis. Einerseits ist sie „Wiedergabe der Welt . . . Wiedergegebene Welt ist bekannt; man kann sich souverän in ihr bewegen". Andererseits ist sie „Entwurf einer Welt; . . . entworfene Welt ist fremde Welt; sie weckt Interesse und bestätigt nicht nur die eigenen Erfahrungen". Und schließlich gehört zur Unterhaltung auch Engagement; sie fordert den Rezipienten zur Identifikation oder zur Kritik. Wenn sich im Spielfeld der Unterhaltung die Momente der Fremdheit, der Vertrautheit und der Herausforderung begegnen, dann ist „Bildung im umfassenden Sinne ein unabdingbarer integrierender Bestandteil jeder echten Unterhaltung und kann auf keine Weise als Gegenpol zur Unterhaltung behandelt werden" [3].

*Unterhaltung wirkt weithin unbewußt und in gewissem Sinne zwangsläufig auf den Menschen ein;* sie prägt seine emotionalen und geistigen Dispositionen und lenkt, soweit sie sich im Medium der Massenkommunikation ereignet, das Ganze der Gesellschaft auf bestimmte Vorstellungen oder gar auf bestimmte Ziele hin. Unterhaltung kann „nur" zerstreuen; Zerstreuung führt nicht immer in Verwirrung und Konfusion, sie kann auch manchmal Krämpfe und neurotische Fixierungen lösen. Unterhaltung kann auch bestätigen; Bestätigung muß nicht unbedingt konformistische Sättigung bringen; sie kann auch zu Unruhe und neuer Offenheit befreien. Auf jeden Fall wirkt Unterhaltung in einem Massenmedium formend oder entstellend auf weite Kreise der Gesellschaft ein.

*Was bedeutet nun Unterhaltung für ein erfülltes Menschsein?* Unterhaltung befreit den Menschen zunächst von den alltäglichen Belastungen des Familien- und Arbeitslebens. Sie bringt Ablenkung, Entspannung, Ausgleich und Genuß. Dadurch wird verhindert, daß einseitige Anspannung die rhythmische Polarität zwischen Arbeit und Freizeit und damit die seelische Gesundheit zerstört.

Die von den Massenmedien vermittelte Unterhaltung führt auch auf eine angenehme Weise in Gesellschaft und Welt ein, sie regt den einzelnen an, sich mit anderen einzulassen, ihre Bedürfnisse und Vorstellungen kennenzulernen und die eigenen daran zu überprüfen. Schließlich wird in der Unterhaltung dem Menschen auf eine angenehme und oft genug vergnügliche Weise die Einsicht vermittelt, daß der Welt nicht nur Funktionalität, sondern auch Transparenz eignet, daß sich ihr letzter Sinn nicht als Nutzbarkeit und Brauchbarkeit, sondern als Liebe und Frieden, Freiheit und Schönheit erschließt.

Die Bedeutung der Unterhaltung für ein erfülltes Menschsein wird in vollem Sinn einsichtig, wenn man sich bewußtmacht, daß die Freizeit quantitativ immer stärker anwächst und ein ungleich größerer Kreis von Menschen als früher in ihren Genuß kommt. Der Mensch muß immer weniger Zeit darauf verwenden, sein biologisches Dasein zu erhalten. Er gelangt langsam, aber sicher in einen Zustand, in dem die freie kreative Selbstverwirklichung zur zentralen Lebenschance wird.

Von daher wird verständlich, daß man in der DDR Unterhaltung als Medium für die Ausbildung der sozialistischen Persönlichkeit bewertet und darum den Aufbau einer eigenen sozialistischen Unterhaltung betreibt[4]. Kein Zweifel, Unterhaltung kann Menschen bilden; sie kann auch sittliche Bildung, sie kann Tugenden evozieren. Aber die sozialistische Unterhaltungstheorie verkennt, daß man Tugenden nicht zweckhaft anstreben kann; sie sind vielmehr „das nicht erstrebte ‚surplus'" (Max Scheler), „das Sediment, das sich im wiederholten sittlichen Verhalten des Menschen ablagert, die ungewollt sich dabei ausbildende innere Form, oder in einem anderen Bild: der Pfad, der sich bildet, indem er begangen wird" (Otto F. Bollnow); sie bilden sich daher nur „auf dem Rücken einer Handlung" aus (Romano Guardini). Wenn man den menschlichen Sinn von Unterhaltung so versteht, entkrampft sich das Verständnis ihres Verhältnisses zur Bildung.

## 2. Unterhaltung im Kontext sozialer Kommunikation

Rundfunk und Fernsehen vermitteln Unterhaltung im Kontext sozialer Kommunikation. Was ist damit gemeint? Das sogenannte „publizistische Modell" versteht Kommunikation als einen von oben nach unten vertikal verlaufenden Prozeß. Die publizistischen Mittel erscheinen hier als Instrumentarium, durch das die Konsumenten mit bestimmten Meinungen infiltriert werden. Der Kommunikator ist aktiv, der Rezipient passiv. Dahinter steht die Auffassung, nur publizistische Eliten seien fähig, die dumpfe Masse in ihren wahren Interessen zu fördern.

Dieses vertikalistische Modell ist heute weithin verdrängt durch das Kom-

munikationsmodell. Demzufolge verhält es sich nicht so, daß geschickte Kommunikatoren die Rezipienten aus ihren sozialen Bindungen isolieren und sie dann als einzelne mit raffinierten Methoden manipulieren. Die sog. Kommunikatoren stehen vielmehr selbst mitten in einer Kommunikationsgemeinschaft, die sich in ihrer Pluralität selbst autonom reguliert. Soziale Kommunikation ist demnach das Selbstgespräch der Gesellschaft, in dem ohne Unterlaß Vorstellungen, Ideen, Impulse und Emotionen zwischen den einzelnen, den Gruppen und dem Ganzen ausgetauscht werden. Die Massenmedien sind die Stimme, durch die die Gesellschaft sozusagen um den runden Tisch versammelt und ins Gespräch gebracht wird. Die Kommunikatoren sind also nicht Träger, sondern Vermittler dieses Gesprächs. Hier wird nicht oktroyiert, hier werden verschiedene Anschauungen und Verhaltensmodelle vorgestellt, kritisch analysiert, auf ihre argumentative Haltbarkeit abgetastet und miteinander verglichen. Das Ergebnis ist nicht das kulturelle und moralische Chaos, sondern eine Reihe von alternativen Modellen oder Entwürfen, die in der Wahrung von „Essentials" des Humanen durchaus übereinstimmen und nur in der weiteren Konkretisierung divergieren. Dieses Kommunikationsmodell ist auch in die Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation „Communio et Progressio" aus dem Jahr 1971 eingegangen[5]. Dies ist erstaunlich; denn es impliziert einen Bruch mit der bisherigen kirchlichen Tradition. Und es ist zugleich bedeutsam; denn die Interpretation des sozialen Kommunikationsprozesses beeinflußt die ethischen Reflexionen in hohem Grad.

Wie ist nun Unterhaltung im Kontext sozialer Kommunikation zu bestimmen? Die Unterhaltungssendungen der Massenmedien vermitteln ein buntes Bild früheren, heutigen und auch des erwarteten künftigen menschlichen Lebens. Wir erfahren, was andere denken und empfinden, engagieren uns für sie oder gegen sie und werden dadurch offener für die Begegnung mit ihnen. Es geht bei Unterhaltung wie bei Information und Bildung immer um das Humanum. Unterhaltung in den Massenmedien vermittelt die *Selbstdarstellung des Menschen* in seiner konkreten Mit- und Umwelt. Wenn diese Selbstdarstellung angemessen erfolgen soll, muß sie die Ganzheitlichkeit, die Selbstzwecklichkeit und die Geschichtlichkeit des Menschen bejahen.

Die Selbstdarstellung des Menschen muß zunächst seine *Ganzheitlichkeit* bejahen. Das Dasein des Menschen ist dreidimensional. Als Person vermag er sein Eigensein ausdrücklich aufzugreifen und in Erkenntnis und Freiheit zu gestalten. Dabei ist er konstitutiv auf Koexistenz mit anderen verwiesen: Er kann sein personales Zentrum nur in den verschiedenen Formen menschlicher Gemeinschaft und Gesellschaft konkret entfalten. Und schließlich ist er über seine Leiblichkeit ebenso konstitutiv in die eigene Vitalschicht und in die materielle Umwelt hineingegründet. Er wird insoweit Mensch, als er sich in allen drei Dimensionen seines Daseins sinnvoll und fruchtbar entfaltet und erfüllt.

Die Selbstdarstellung des Menschen muß weiterhin seine *Selbstzwecklichkeit* bejahen. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" hat Kant diese Selbstzwecklichkeit in seinem kategorischen Imperativ formuliert: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest!" In der seit Jahren bei uns geführten Grundwertediskussion geht es um nichts anderes als um die Würde des Menschen als Selbstzweck. Die Diskussion zeigt, daß man auch heute noch von einem anthropologischen Grundkonsens in unserer Gesellschaft sprechen kann, auch wenn er sich in widersprechenden Einzelüberzeugungen und in alternativen Lebensstilen konkretisiert. Deren ständige Konkurrenz gehört zum selbstverständlichen Alltag einer demokratisch-pluralen Gesellschaft.

Wenn nun Unterhaltung dem Humanen dienen soll, dann hängt das Gelingen ihres Beitrags von *drei Voraussetzungen* ab. *Erstens:* Bei aller Vielfalt der Meinungen muß ein minimaler anthropologischer *Konsens*, ein Minimum gemeinsam anerkannter Grundwerte gegeben sein. Mit einem minimalen anthropologischen ist auch ein minimaler ethischer Konsens gewährleistet. Wenn der Prozeß der Kommunikation wirklich offengehalten wird, werden in ihm ohne Zweifel gemeinsame ethische Grundpositionen (die Achtung vor der Unverfügbarkeit der menschlichen Person, Bindung an Gemeinschaft und Gesellschaft, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit) hervortreten. *Zweitens:* Die Unterhaltung darf nicht nur Modelle mißglückten, sie muß auch *Modelle geglückten Menschseins* vermitteln. Wir haben zwar die Polemik, die in den letzten zehn Jahren gegen die Präsentation von Leitbildern sich immer wieder heftig artikuliert hat, noch im Gedächtnis. Man hat gesagt, Leitbilder verführten den Menschen zur Illusion, statt ihn zur Auseinandersetzung mit der Realität zu zwingen; man hat in den Leitbildern Heteronomes, Autoritäres und Usurpatorisches am Werk gesehen und sich gefragt, wer eigentlich darüber entscheiden könne, wozu die Menschen gebildet werden sollen[6]. Nichts gegen Aufklärung und Emanzipation, nichts gegen Kritik und Enthüllung, nichts gegen die Aufdeckung des blind affirmativen Effekts vieler Unterhaltungssendungen! Aber wenn man die Vorstellung von Leitbildern ablösen will durch „Einübung in Mündigkeit und Autonomie", durch „Bildung des richtigen Bewußtseins" oder durch „Erziehung zum Verhalten in der Welt", dann muß man schon verdeutlichen, was damit konkret gemeint ist, man muß sein Verständnis des Humanen in praktikablen Modellen vorstellen. *Drittens:* Als Maßstäbe der Bewertung können nur gelten die *Würde des Menschen* und das *Gemeinwohl*, das sich in dem Maß verwirklicht, als die Würde aller Menschen anerkannt und durchgesetzt wird. Wer Tatsachen verdreht, wer Lügen oder Halbwahrheiten verbreitet, wer Vorurteile propagiert, der mißachtet die menschliche Würde und zerstört das Gemeinwohl.

Die Selbstdarstellung des Menschen muß schließlich seine *Geschichtlichkeit* bejahen. Der Mensch ist immer unterwegs zum Ganzen seiner selbst und der Welt. Damit ist keineswegs jede beliebige kulturelle oder moralische Evolution legitimiert. Vorstellungen und Verhaltensmuster erweisen ihre Richtigkeit nicht dadurch, daß sie neu sind, sondern daß sie mit der Grunddynamik der Evolution auf Freiheit hin übereinstimmen und sie weiterführen. Eine konkrete Geschichte der Unterhaltung würde gewiß deutlich machen, daß Menschlichkeit in immer neuen Ausprägungen gelebt wurde. Darum müssen in heutiger Unterhaltung, wenn sie geschichtsgerecht gestaltet sein soll, die unsere Zeit tragenden und voranbringenden geistigen Tendenzen in den Vordergrund treten.

Zu diesen dominanten Tendenzen gehört sicherlich das Interesse an der Freiheit, das sich in einer ganzen Reihe von Emanzipationsprozessen dokumentiert (Liebe und Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie, Aufwertung der Frau, Wirtschafts- und Sozialkämpfe u. a.). Auch der Zwang zur Rationalität gehört zu den prägenden Strebungen unserer Zeit. Freilich ist hier nicht nur jene Rationalität angesprochen, die auf wissenschaftliche Durchdringung, technische Machbarkeit und exponentielles wirtschaftliches Wachstum zielt. Auch Sinnwerte und Sinngestalten gehören zur Rationalität des Humanen. Und wir kranken in der Tat nicht an einem „Zuviel", sondern an einem „Zuwenig an Rationalität" – vor allem an einem Zuwenig an jener Rationalität, die das Ganze des menschlichen Lebens und der Geschichte im Blick hat und aus einem letzten Sinnhorizont heraus versteht[7]. Auch Kreativität und Produktivität gehören zu den bestimmenden Interessen unserer Zeit. Erich Fromm hat sie als ethische Grundorientierung herausgestellt und mit Nachdruck betont, der wichtigste Gegenstand der Produktivität sei der Mensch selbst, seine engagierte Liebe und sein engagiertes Denken. Durch die Solidarität schließlich überwindet der Mensch wirtschaftliche und soziale Schranken und setzt sich für eine vielfältige Begegnung der verschiedenen Systeme und Kulturen ein.

Wenn Unterhaltung Selbstdarstellung des Menschen ist, müssen solche vorwärtsdrängenden Tendenzen von ihr zur Sprache gebracht werden. Unterhaltung darf nicht ein statisches Bild der menschlichen Geschichte vortäuschen, sie darf nicht auf bloße Reproduktion des Bestehenden zielen. Sie muß offen sein auf Zukunft und muß versuchen, die mögliche Zukunft auch in utopischen Bildern vorauszuentwerfen. Nur sollte man dabei nicht vergessen, daß der Mensch sich selbst nie voll einzulösen vermag. Es wäre eine naive oder bösartige Verkennung der Wirklichkeit, den Menschen als ein mündiges, selbstkritisches und vorurteilsfreies Wesen zu betrachten, das die Belehrung durch andere und heteronome Vermittlungen entbehren könnte. Die Spannung zwischen idealer und realer Sittlichkeit ist unaufhebbar.

Die These, Unterhaltung im Medium sozialer Kommunikation sei Selbst-

darstellung des Menschen, bedarf freilich einer wichtigen Ergänzung. Als Unterhaltung ist die Selbstdarstellung des Menschen nur dann zu bewerten, wenn sie sich in der Weise *vergnüglichen Spiels* vollzieht. Spiel meint hier nicht nur eine bestimmte Form des Zeitvertreibs, sondern ein bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit, eine bestimmte Weise des Umgangs mit ihr, eben die Weise des spielerischen, vergnüglichen, kurzweiligen und damit entlastenden Umgangs. Wir finden sie zunächst in den einfachen Formen der Unterhaltung. Niemand sollte sich scheuen, zu bekennen, daß er gelegentlich die Zeit vertreiben will, weil sie ihm lästig ist. Die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" bekennt sich dazu: „Auch einfache Unterhaltung hat ihren eigenen Wert, denn sie befreit von den täglichen Sorgen und füllt die Freizeit nützlich aus. Darum ist das reichhaltige Angebot der Medien hierfür dem Menschen unserer Zeit sehr dienlich" (Nr. 52). Wenn man weiß, welche Qual und welche Gefahr die Langeweile für den Menschen werden kann, dann ist jede gute Unterhaltung als „geistiges Werk der Barmherzigkeit" (Alois Rummel) an sich selbst und den Mitmenschen gerechtfertigt. Um zu verstehen, was damit gemeint ist, braucht man nur die Fragmente 131 und 139 in Pascals „Pensées" zu lesen. Hier wird man konfrontiert mit Pascals Erfahrung, daß es „außerhalb des Glaubens nichts gibt, was in der endlichen Welt selbst der Wert ist, den wir darunter zu haben glauben". Weil wir aber das nicht wahrhaben wollen, suchen wir die Zerstreuung. Freilich ist Zerstreuung – davon wird noch zu sprechen sein – nur insofern heilsam, als sie nicht die definitive Flucht vor dem Eigentlichen im Sinn hat.

Unterhaltung als Selbstdarstellung des Menschen in der Weise vergnüglichen Spiels erschöpft sich nicht in einfacher Entspannung; sie stellt auf vielerlei Weise die Idee, den Sinn des menschlichen Lebens in angenehmer und vergnüglicher Weise dar. Die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" erinnert daran, „daß zahlreiche Werke von hohem kulturellem Wert . . . ursprünglich als Unterhaltung für das Volk gedacht waren; daraus ersieht man, daß solche Unterhaltung bleibenden Wert besitzen kann. Formen höchsten künstlerischen Ausdrucks bieten heute in den Medien einer wachsenden Zahl von Menschen Erholung im vollen Sinn des Worts. Der Mensch in unserer komplizierten Gesellschaft verlangt geradezu danach" (Nr. 52). Bertolt Brecht hat den Kern dieser Aussage im „Kleinen Organon für das Theater" (§ 24) auf die präzise Formel gebracht, das Theater betreibe die Abbildung der Gesellschaft „ganz und gar als ein Spiel". Vergangene und gegenwärtige Erlebnisse der Gesellschaft werden in einer Weise vorgestellt, daß „die Empfindungen, Einsichten und Impulse genossen werden können, welche die Leidenschaftlichsten, Weisesten und Tätigsten unter uns aus den Ereignissen des Tages und des Jahrhunderts gewinnen". Hier wird deutlich, daß Unterhaltung nicht zu den Belanglosigkeiten gehört, daß in ihr vielmehr Verbindliches in unverbindlicher Weise vorgestellt

wird. Vielleicht ist dies nie eindrucksvoller entwickelt worden als in der Vorlesung, die Friedrich Schiller in Mannheim anläßlich der öffentlichen Sitzung der Kurpfälzischen Deutschen Gesellschaft am 26. Juni 1784 über das Thema „Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?" gehalten hat. Der Dichter stellt hier die Schaubühne als „eine moralische Anstalt" vor und entfaltet in umfassender Weise ihre bildende Wirkung.

## II. Entwurf eines ethischen Modells für den Bereich der Unterhaltung

Nach allem, was gesagt worden ist, kann man in der Unterhaltung durchaus eine „moralische Anstalt" sehen. Die Kritik sieht zwar vor allem im medialen Unterhaltungsangebot eher eine „unmoralische Anstalt", insofern es „auf diese Gesellschaft vereidigt" ist, insofern es „ein falsches Bewußtsein erzeugt" und insofern durch dieses Angebot die Gesellschaft sich „an sich selbst anpaßt" [8]. Diese Kritik wird mindestens insofern unzutreffend, als sie die Unterhaltungssendungen der Massenmedien global verurteilt. Es gibt darunter Sendungen genug, die den Anspruch Schillers und Brechts in erstaunlicher Weise einlösen. Eine Ethik der Unterhaltung kann nun freilich weder dem Schlechten hinreichend wehren noch dem Guten hinreichend aufhelfen, indem sie einfach Tugenden der Unterhaltung lehrt und dadurch eine reine Gesinnungspublizistik anzielt. Ein ethisches Modell für den Bereich der Unterhaltung kann nur aus der Einsicht in das durch die Massenmedien konstituierte kommunikative Beziehungsfeld entwickelt werden.

### 1. Ethos der Kommunikation

Es ist gewiß auch heute noch sinnvoll, wenn der *Kommunikator* sich um die Eutrapelie, die Tugend der Geselligkeit, müht. In der bereits zitierten Quaestio seiner Theologischen Summe ordnet Thomas von Aquin die Eutrapelie jenen „Spielen und Scherzen" zu, „welche von Zeit zu Zeit zur Tröstung des Geistes nützlich sind". Drei Dinge müssen nach seiner Meinung dabei vermieden werden. Zunächst darf Erholung niemals „in sittlich schlechtem Tun oder Reden gesucht werden und ebenso nicht in schädlichem". Zum zweiten ist darauf zu achten, daß „im Scherz die innere Würde der Seele nicht verletzt wird". Und drittens muß wie bei jeder anderen Handlung bedacht werden, daß Scherz und Spiel der Person, der Zeit und dem Ort angemessen sind. Es wäre ein leichtes, das, was mit diesen dürren Formeln gemeint ist, auf das Unterhaltungsangebot heutiger Massenmedien hin zu aktualisieren.

Eine solche „moralische" Betrachtungsweise erscheint jedoch im Hinblick auf

die heutige Situation als recht unzulänglich. Es geht nicht allein um Tugend der Geselligkeit, sondern um Ethos der Kommunikation. Mediale Massenunterhaltung ist nur als technischer Vorgang – jedenfalls beim heutigen Stand der Dinge – einseitig und einbahnig. Als ganzheitlicher Vorgang ist sie wesentlich Kommunikation und gehört damit in jenes Gespräch „am runden Tisch", in dem die Gesellschaft sich selbst in der Weise vergnüglichen Spiels darstellt. Die Offenhaltung dieses Gesprächs ist nur bei einer Pluralität der Produzenten und Kommunikatoren auf der einen, der Stilformen auf der anderen Seite möglich. Produzent und Kommunikator können hier nicht in autokratischer Beliebigkeit schalten und walten, sie dürfen sich aber auch nicht zu Sklaven des Publikums oder einzelner gesellschaftlicher Gruppen degradieren lassen. Sie haben ihre eigene Verantwortung, und der Hörer bzw. der Zuschauer weiß oft nicht, was er selbst im letzten will. In der französischen Volksbildungsarbeit spricht man von „animation culturelle", von dem Bemühen, den Erwachsenen die eigene Art zu ermöglichen und zu erleichtern, sie also nicht zu lehren und zu führen, sondern zu helfen, zu begleiten, zu animieren. „Animation culturelle" versteht sich dort als „assistierte Autodidaktik".

Das bedeutet im Kontext unserer Thematik, daß Produzent und Kommunikator sich den strukturell bedingten Gefahren medialer Massenunterhaltung widersetzen und deren positive Möglichkeiten bewußt fördern sollen. Der Gefahr der Manipulation müßten sie begegnen durch Weckung der Selbstverantwortlichkeit beim Rezipienten, der Tendenz zur passiven Konsumentenhaltung durch Aktivierung der Spontaneität, den unvermeidlichen Einseitigkeiten in der Darstellung der Wirklichkeit durch ganzheitliche Daseinsorientierung – letzteres etwa, indem sie nicht nur Neues, sondern auch Bleibendes, nicht nur Kontroversen, sondern auch Übereinstimmung, nicht nur scheiterndes, sondern auch glückendes Menschsein präsentieren. Sonst kommt es auf die Dauer nicht zu einer förderlichen und vergnüglichen, sondern zu einer zersetzenden und ärgerlichen Selbstdarstellung des Menschen und der Gesellschaft in der medialen Unterhaltung.

Vom *Rezipienten* verlangt ein Ethos der Kommunikation, daß er sich seiner Rolle als Partner im Gespräch der Gesellschaft bewußt wird und den ihm möglichen Beitrag dazu leistet. Die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" fordert dies nachdrücklich. Sie ist im übrigen der Überzeugung, daß die Einflußmöglichkeiten der Rezipienten und damit auch ihre Pflichten sehr viel größer sind, als man gemeinhin annimmt (Nr. 65, 81). Sie ermuntert vor allem die Kritiker unter den Rezipienten, ihre Verantwortung wahrzunehmen und die Urteilskraft des Publikums zu fördern (Nr. 78). Freilich ist eine Erweckung des Rezipienten nur möglich im Rahmen einer allgemeinen geistigen und sittlichen Aktivierung. Denn der Mensch verhält sich dem Angebot der Medien gegenüber genauso, wie es seinem persönlichen ethischen Gesamtzustand entspricht. Wenn

amerikanische Tests recht haben, gelangen nur 10 bis 15 Prozent der Menschen im Lauf ihres Lebens zu einer sittlichen Spontaneität. Man kann sich ausrechnen, was das für die Grundeinstellung des Rezipienten im Umkreis der Unterhaltungsvermittlung bedeutet.

## 2. Das christliche Proprium eines Ethos der Kommunikation

Christliches Ethos beruht auf dem *christlichen Verständnis des Menschen.* Die christliche Theologie sieht die Würde des Menschen darin begründet, daß sein Grund und sein Ziel nicht in ihm selbst liegen; sie liegen letztlich nicht in bestimmten Fähigkeiten und Qualitäten des Menschen, sondern in dem Ja, das Gott zum Menschen gesprochen hat und das er durch alle menschlichen Widersetzlichkeiten durchhält. Gewiß, der Mensch bestimmt sich selbst autonom; aber diese autonome Selbstbestimmung ist eine geschenkte und verdankte, ihr letzter verbürgender Grund liegt im Ja Gottes zum Menschen. Gott hat den Menschen in die Mitte der Welt gestellt, damit er sie durch seinen Geist in seine Verantwortung nehme. In der Vorstellung der Gottebenbildlichkeit begegnen sich Verwiesenheit auf das Urbild und Verbindlichkeit seiner Abbildung in einem erfüllten Menschsein, modern gesprochen: Theonomie und Autonomie des Menschen. In Jesus Christus ist Gott in die radikale Solidarität mit der gesamten Geschichte des Menschen und der Welt eingetreten und hat damit sein schöpferisches Ja definitiv bestätigt. Schließlich spricht die christliche Botschaft von der Verheißung einer erfüllten Gestalt von Mensch und Welt. Wie immer man sich diese Erfüllung vorstellen mag, sie unterstreicht noch einmal aufs nachdrücklichste, daß die Würde des Menschen aus der Transzendenz stammt, daß sie verdankte Würde ist.

Die christliche Offenbarung spricht ausdrücklich und mit Nachdruck auch von der Sünde des Menschen. Sie zeigt, daß die Sünde sich nicht nur im personalen Inneren, sondern auch in den sozialen Beziehungen des Menschen auswirkt, daß Willkür und Egozentrik die menschliche Gesellschaft spalten. Heutige Theologie legt das biblische Verständnis der Sünde aus als Verweigerung der dem Menschen aufgegebenen Integration. Der Mensch muß sich selbst mit allen Dimensionen der Personalität, der Sozialität und der Materialität in eine sinnvolle Ordnung bringen, damit sein eigenes Leben und das der anderen glücken kann. Die christliche Verkündigung bestimmt die Sünde als eine Beleidigung Gottes. Das realistische Verständnis dieser Formel präzisiert Thomas von Aquin mit dem Hinweis, daß wir „Gott überhaupt nur dadurch beleidigen können, daß wir gegen unser eigenes Wohl handeln“ [9]. Wo wir also – beim einzelnen und in der Gemeinschaft – auf eine unausgereifte, schuldhaft infantil gebliebene oder auf eine durch menschliches Versagen pathologisch deformierte Psyche treffen, können

wir im theologischen Sinn des Wortes von Sünde sprechen. Wir können von Sünde sprechen, wenn der Mensch seine Identität nicht findet oder sich den Ansprüchen der Sozialität verweigert, wenn er sich nicht an einem übergreifenden Sinnhorizont orientiert, sondern in hektischem Konsum kurzatmiger Glückerlebnisse, in innerlich nicht ausgetragenen und deshalb stets unerfüllt bleibenden menschlichen Beziehungen oder in irgendwelchen Ersatzekstasen sich selbst zerstört.

Vom christlichen Verständnis des Menschen her ergibt sich ein *christliches Verständnis der sozialen Kommunikation.* Die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" hat dazu eine ganze Reihe von Hinweisen gegeben. Kommunikation zwischen Menschen ist vorgebildet und letztlich verwurzelt in der Kommunikation in Gott selbst zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Wenn der Mensch Ebenbild dieses Gottes ist, ist er von seinem Wesen her auf Kommunikation, auf den geistigen Austausch des Wahren, des Guten und des Schönen in der Menschengemeinschaft verwiesen. Er nimmt den Schöpfungsauftrag wahr, indem er Medien der sozialen Kommunikation entwickelt; diese vermögen „viel zu leisten für die zwischenmenschliche Mitteilung und darum auch für die schöpferische Zusammenarbeit" (Nr. 7). In Jesus Christus ist nicht nur die Basis der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen, sondern auch unter den Menschen selbst wiederhergestellt. Darum bezeichnet die Pastoralinstruktion Christus als „Mediator", als den „einzigen Vermittler" zwischen Gott und den Menschen, als den „Meister der Kommunikation" (Nr. 10, 11).

Was ergibt sich aus diesen Vorstellungen für das *christliche Proprium eines Ethos der Unterhaltung?* Die christliche Ethik läßt die Autonomie der Unterhaltung als spielerischer Selbstdarstellung des Menschen nicht nur zu, sondern fordert sie geradezu. Sie denkt nicht daran, den Produzenten und den Rezipienten von Unterhaltung materialethische Normen zu oktroyieren. Es ist ihr vielmehr aufgegeben, den integrierenden, kritisierenden und stimulierenden Effekt der christlichen Botschaft in den Bereich der Unterhaltung einzubringen.

*Christliche Integrierung* zielt auf die Bewertung des menschlichen Daseins, für unsere Thematik also der Unterhaltung als der spielerisch-vergnüglichen Selbstdarstellung des Menschen, im Licht des christlichen Glaubens[10]. Gott will den Menschen als spielenden Menschen, weil er selbst ein spielender Gott ist. In Gottes Handeln an der Welt durch Schöpfung, Heil und Vollendung dürfen wir eine von ihm selbst ausgehende Einladung zum Spiel sehen. Aus freier Liebe und in der Leichtigkeit des schöpferischen Gestus stellt er die Welt ins Dasein. Der von ihm geschaffene Mensch soll sich in dieses göttliche Spiel einschwingen und ein freier, großzügiger und kreativer Verwalter der Schöpfung sein. Auch das Geheimnis des Heils ist Offenbarung des spielenden Gottes, ist Spiel seiner sinnvoll, aber frei gestaltenden Liebe. Die Väter der Kirche sprechen vom „Kinderspiel Gottes im Mysterium der göttlichen Menschwerdung". Eine Aufforde-

rung zum Spiel ist schließlich auch das Geheimnis der verheißenen Vollendung dieser Welt. Von hier aus versteht sich der letzte Sinn von Muße und Spiel: Sie sind Vorwegnahme des Kommenden, vorläufige Einübung in endgültige Freiheit, ständig neues, bald gelingendes, bald mißglücktes Auslangen nach der vollkommenen Form des Menschseins. – Es sei nur am Rande vermerkt, daß es der ästhetischen und ethischen Bewohnbarkeit der christlichen Kirchen gewiß nicht abträglich wäre, wenn bei ihrer Selbstauslegung und Selbstdarstellung die Kategorie des Spiels gegenüber den Kategorien des Gesetzes und des Gehorsams stärkeres Gewicht erhielte.

Die christliche Botschaft zeigt nicht nur die Dimensionen einer optimalen Erfüllung von Unterhaltung an, sie kann auch als *kritischer Maßstab* an ihre konkreten Formen und Stile herangetragen werden. Einer solchen Kritik halten weder ein griesgrämiger Rigorismus noch ein naiver Vitalismus, noch manipulatorische Willkür stand. Der rigoristischen Vorurteile gibt es noch genug. Der ethische *Rigorismus* bewertet die naive Hingabe an die vitalen Freuden des Lebens mit tiefer Skepsis. Unterhaltung ist ihm Müßiggang, vertane Zeit. Der ästhetisch-humanistische Rigorismus hat seine Anhänger in jenen esoterischen Kreisen, die das klassische Bildungsideal monopolisieren und nur mit Abscheu von Kriminalromanen, Wildwestfilmen und dergleichen sprechen. Und schließlich polemisiert auch der ideologische Rigorismus gegen den Konsum medialer Unterhaltungsangebote; man spricht vom „zahnlosen Dahindämmern der großen Masse" und möchte den Menschen in seiner Freizeit lieber ideologisch aktivieren, damit er zur „Kontrolle des politischen Machtvollzugs" fähig wird[11]. Genausowenig wie solche Spielarten eines morosen Rigorismus kann vor dem kritischen Maß der christlichen Botschaft ein ungezügelter *Vitalismus* bestehen. Er begegnet als wahlloser Konsum und als unkontrollierte Maßlosigkeit, die auf totale Enthemmung und bloße Befriedigung der aufdringlichsten Reize aus ist. Schließlich gilt die Kritik jeder *manipulatorischen Willkür*. Im Bund mit der kritischen Vernunft muß aus dem Horizont des Glaubens und der von ihm gewährten Einsicht in die Gebrechlichkeit menschlichen Daseins Kritik geübt werden an der Verkennung der Wirklichkeit, an der Vorstellung romantischer Leitbilder, an der Aufhebung von Spannungen durch Kitsch, an der Verneinung oder Verfälschung höchster Werte des menschlichen Lebens, an der Verweigerung von Wortmeldungen zugunsten traditioneller ethischer Normen, an der Gefährdung des Intimbereichs der Familie u. a. m.

Freilich muß die Kritik ihr Maß kennen. Wer Unterhaltungsangebote kritisiert, sollte die alte juristische und moraltheologische Formel von der „Wahl des geringeren Übels" im Auge behalten. Man kann nicht alle Übel in dieser Welt beseitigen. Manchmal drängen sich, wenn man bestimmte Übel verdrängen will, durch die Hintertür noch größere herein. Ein Psychoanalytiker könnte dies gewiß eindrucksvoll konkretisieren. Hier genügt der Hinweis, daß manche zu

Recht kritisierten Unterhaltungsformen und Unterhaltungsstile in der Tat ein kleineres Übel sind, durch das einem größeren Übel der Zugang verwehrt wird.

Der kritische Effekt der christlichen Botschaft äußert sich schließlich in der Einsicht, daß Unterhaltung und Entspannung nur insoweit zur Erfüllung menschlichen Daseins beitragen können, als sie im Horizont einer letzten, wie immer zu interpretierenden metaphysischen *Geborgenheit* stehen. Äußere Freuden und sinnliche Vergnügungen führen zwar leichter zu einer augenblicklichen Befriedigung als jene Freuden, die aus den zentraleren Bereichen unseres Lebens kommen. Die christliche Botschaft belehrt uns aber, daß nur auf dem Hintergrund eines tieferen inneren Befriedetseins auch die äußerlichsten Freuden des Lebens eine positive Wirkung haben können, wohingegen umgekehrt bei Nichtbefriedigung in den zentralen Schichten sofort ein rastloses, nie zu befriedigendes Suchen nach greifbaren Genußwerten tritt. Man kann daraus schließen, daß jede der tausend Formen eines praktischen Hedonismus immer Zeichen einer Unbefriedetheit hinsichtlich der höheren Werte ist.

Schließlich erbringt die christliche Botschaft einen *stimulierenden Effekt*. Wir sprachen von der Kritik, die von den Vertretern der „kritischen Theorie" an der pausenlosen Affirmation der bestehenden Verhältnisse durch die sogenannte Unterhaltungsindustrie geübt wird. Im Rahmen dieser Kritik wird die Forderung erhoben, Unterhaltung müsse durch Antizipation, durch „utopische Bilder vom guten Leben" Impulse für gesellschaftsverändernde Praxis geben[12]. Auch die Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation plädiert für „Gemeinschaft und Fortschritt der menschlichen Gesellschaft" („Communio et progressio"). Durch die soziale Kommunikation soll die gegenwärtige Gesellschaft auf ihre geschichtlich gegebenen Möglichkeiten hin vorangebracht werden. Der sittliche Anspruch zielt – gemäß einer von Thomas von Aquin aufgegriffenen Formel des Aristoteles – auf das „ultimum potentiae", auf das äußerste menschlichen Seinkönnens. Der christliche Mensch, durch seine Hoffnung auf die verheißende Erfüllungsgestalt der Welt verwiesen, leidet nicht nur am Ungenügen des gegenwärtigen Zustands, er erfährt nicht nur die Spannung zwischen der tatsächlichen und der möglichen Gestaltung von Unterhaltung; er weiß sich durch die je mögliche bessere Gestalt eingefordert, sobald sie in seinem persönlichen Leben oder in der gesamtmenschlichen Entwicklung als echte Möglichkeit oder auch nur als „realistische Utopie" sichtbar wird. Er sucht darum in seinem Beitrag zur Unterhaltung den geistigen Tendenzen Rechnung zu tragen, durch die die gegenwärtige menschliche Gesellschaft ihrer möglichen besseren Zukunft entgegendrängt: der Freiheit, der Rationalität, der Kreativität, der Solidarität. Dies ist auch der Grund für das früher vorgebrachte Postulat, daß die Unterhaltung als die Selbstdarstellung der menschlichen Gesellschaft ganz bewußt auch Modelle geglückten Menschseins vermitteln muß.

Angesichts der in vielen Erfahrungen überdeutlich dokumentierten Schwer-

fälligkeit des Menschen sollte man seine Erwartungen freilich in Grenzen halten. Entscheidende Veränderungen der Gesellschaft wird man von der Unterhaltung nicht erwarten können. Wir dürfen uns zwar nicht damit abfinden, daß die Gesellschaft sich durch die Unterhaltung nur selbst bestätigt. Aber die gute Alternative dazu ist nach einem Wort von Walter Dirks „jene Unruhe, jene Dialektik in den Unterhaltenden selbst, die sich ergeben wird, wenn der Unterhaltende sich mitmenschlich auf den Menschen einläßt, ihn nicht überfordert, ihm redlich zu dienen sucht – und doch zugleich weiß, daß jener dazu bestimmt ist, einen Weg zu gehen seiner Wahrheit entgegen – und daß auch die Unterhaltung ihn dazu verlocken soll, den nächsten Schritt zu tun, den er von der Stelle aus tun kann, wo er jetzt steht“ [13].

Die Christen haben hier freilich kein Monopol. Stimulierende Effekte gehen, wie auch kritisierende, nicht nur von der christlichen Botschaft aus, sie können auch durch eine autonome Sicht der Würde des Menschen ausgelöst werden. Theologische Ethiker und Vertreter der Kirchen sehen bisweilen die Darstellung vor allem von Obszönem und Brutalem allzu isoliert und werden mit solch isolierter Betrachtung der Intention der Produzenten und Kommunikatoren nicht gerecht. Massenunterhaltung ist auch Ware. Und Waren werden konsumiert. Rundfunk, Fernsehen und Film haben die Möglichkeit, den Warencharakter von Unterhaltung zugleich zu erfüllen und zu nützen. Man „erfüllt“ den Wunsch der Konsumenten und gibt ihnen die Möglichkeit der Identifikation, die Erweiterung ihrer Erfahrungsmöglichkeiten oder was es sonst sein mag. Man „nützt“ die Chance des Konsumzugriffs – und darin liegt der erstrebenswerte kulturelle oder sittliche Mehrwert –, indem man den Konsum „noch in der Erfüllung durch Distanzierung entlarvt und reflektierbar macht und damit umfunktioniert auf eine gesellschaftsverändernde Praxis“ [14].

Erfüllung, Entlarvung und Umfunktionierung können auf verschiedene Weise versucht werden: durch Enttabuisierung, durch Entästhetisierung, d. h. durch schockierende Geschmacklosigkeit oder Übersteigerung der Brutalität, und durch Indienstnahme geheimer Aggressionslust oder primitiven Voyeurtums für den Zweck, solche unbewußte Erwartungen und Bedürfnisse gleichsam in einer „Publikumsbeschimpfung“ bewußtzumachen und damit beim Hörer oder Zuschauer die Bereitschaft zur Überwindung der eigenen Unmündigkeit zu wecken. Dietmar Mieth weist auf die Problematik solcher Bemühungen hin: Man vermag nicht abzuschätzen, ob die Mittel des Obszönen und Brutalen, die Entlarvung und Reflexion evozieren sollen, nicht eine so massive Eigenwirkung haben, daß jede Distanzierung verhindert wird, und man weiß auch nicht, inwieweit ein solches Verfahren in der Praxis nur diejenigen erreicht, die ohnehin schon zu Distanzierung und Reflexion fähig sind.

Vielleicht sollte man bescheiden sein und es mit Thomas von Aquin halten. Ihm schien die Erfahrung von Freude und Lust für die vitale Entspannung und

Weitung des Menschen von großer Bedeutung. Er hat gewiß keinem primitiven Vitalismus gehuldigt. Er hat klar zwischen geistiger Freude (gaudium), Funktionslust (delectatio animalis, wie sie in Sport, Tanz und Spiel erfahren wird) und sinnlichem Lusterlebnis (delectatio corporalis) unterschieden. Und er wußte auch und scheute sich nicht es auszusprechen, daß die Mehrzahl der Menschen für die geistigen Freuden nicht aufgeschlossen ist und den sinnlichen Lusterlebnissen zuneigt. Im übrigen hält er diese Einstellung für entschuldbar, insofern sinnliche Lusterlebnisse als Medizin nicht nur gegen körperliche Leiden, sondern vor allem gegen Traurigkeit und Depression gesucht werden. Freilich, fruchtbar können sie sich nur auswirken, wenn sie menschlich integriert sind. In der nüchternen Sprache des Thomas heißt das: „Alles, was wir naturhaft begehren, können wir auch mit der Lust der Vernunft begehren . . . Deshalb kann in vernunftbegabten Menschen alles das, was Gegenstand der Lust ist, auch Gegenstand der Freude sein." [15] Dazu kann Unterhaltung gewiß einiges beitragen.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Summa Theol. 2–2, 168, a. 2; H. Rahner, Eutrapelie, eine vergessene Tugend, in: Geist und Leben 27 (1954) 346–353; R. Bruch, Die Geselligkeit als Gegenstand der christlichen Sittenlehre, in: Theologie und Glaube (1962) 362–376.

[2] Handbuch der christlichen Moral, Bd. II (München 1817) 361 f., 378.

[3] H. John, Zu Fragen der Unterhaltung im literarischen Bereich, in: Weimarer Beiträge 18 (1972) 162-171, hier 166-168. Die vom Verf. entwickelte phänomenologische Beschreibung der Unterhaltung behält auch außerhalb der von ihm eingenommenen ideologischen Position ihre Gültigkeit. Zum Verhältnis von Bildung und Unterhaltung vgl. H. Bausinger, Unterhaltung und Bildung – ein deutsches Scheingefecht, in: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 24 (1968) 1601-1606.

[4] Vgl. H. Slomma, Menschenbildung und Unterhaltung, in: Weimarer Beiträge 17 (1971) 104-126; etwas zurückhaltender der schon zitierte Beitrag von H. John.

[5] Trier 1971. H. Wagner stellt dem Text auf Seite 1-167 einen vortrefflichen Kommentar voran. Vgl. auch G. Deussen, Ethik der Kommunikation bei Papst Paul VI. (München 1973).

[6] Vgl. etwa Th. W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit (Frankfurt 1970); Ch. Bürger, Zeitgenössische Unterhaltungsliteratur (Frankfurt 1974), vor allem 9-17.

[7] Vgl. W. Korff, Erziehung für die Welt von morgen, in: Erziehung für die Welt von morgen, hrsg. von M. Furian (Stuttgart 1976) 17-36.

[8] Th. W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit 58-61

[9] Summa contra gentiles III, 122.

[10] Vgl. zum Folgenden H. Rahner, Der spielende Mensch (Einsiedeln $^{5}$1960).

[11] Vgl. J. Habermas, Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit, in: Konkrete Vernunft, Festschrift für E. Rothacker, hrsg. von G. Funke (Bonn 1958) 219-231, hier 230.

[12] Vgl. etwa Ch. Bürger, Zeitgenössische Unterhaltungsliteratur, 9 f.

[13] W. Dirks, Unterhaltung (unveröffentlichtes Manuskript), 7 f.

[14] D. Mieth, Sittlichkeit und filmische Ästhetik, in: Hamburger Filmgespräche IV, hrsg. von der Hamburger Gesellschaft für Filmkunde (Hamburg 1972) 139-150, hier 146. Zum Folgenden ebd. 147 f.

[15] S. Th. 1-2, 31 a 3. Vgl. W. Schöllgen, Soziologie und Ethik der Unterhaltung, in: Aktuelle Moralprobleme (Düsseldorf 1955) 67-92, hier 86 f.

*Hans Waldenfels SJ*

# Der Mensch und die Macht

Zu den nach wie vor ungelösten Fragen unserer Zeit gehört die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Macht. Einerseits kann der Mensch heute in vieler Beziehung mehr als je zuvor. Die Geschichte der Entdeckungen und Erfindungen ist eine Geschichte des Wachstums menschlichen Vermögens und Könnens, menschlicher Macht. Andererseits muß derselbe Mensch aber mit Erschrecken feststellen, daß nicht alles, was er kann, für die Menschheit und ihre Umwelt segensreich ist. Die Skepsis, ja stellenweise feindliche Abwehr der Entwicklungen neuer Technologien, der Widerstand gegen die Nutzung der Kernenergie, der Ruf nach biologisch unverfälschter Ernährungsproduktion und vieles mehr signalisieren einen Gegentrend. Es stellt sich schließlich die Frage: Darf der Mensch eigentlich alles, was er kann?

Diese Frage ist als Problemstellung relativ neu. Denn erst langsam verlagerte sich das Bewußtsein vom Ort der Macht auf den Menschen selbst. War es anfangs die Natur, die von geheimnisvollen guten, oft aber auch bedrohlichen Mächten und Gewalten erfüllt war, so lebt das Machtbewußtsein des abendländischen Menschen heute von der Absetzung des „allmächtigen Gottes" in nachchristlicher Zeit. Zum Problem wird es aber erst dort, wo der Mensch die Macht über seine eigene Mächtigkeit zu verlieren droht und es zu einer neuen Bedrohung des Menschen und der Menschheit durch Mächte kommt, die sich dem Menschen entziehen. Diesen Gedankengang gilt es hier zu entfalten.

## „Macht"

Fragen wir zunächst nach dem durchschnittlichen Verständnis von Macht, so zeigt sich, daß dieser Begriff nicht eindeutig ist. Häufig wird Macht gleichgesetzt mit der Mächtigkeit, dem Wirkvermögen, der Kraft und Energie der Dinge. Sie ist dann etwas dem Wesen der Dinge Immanentes, mit dem Wesen der Dinge Gegebenes. In diesem Sinn sprechen wir von den Mächten der Natur und meinen damit die unberechenbaren und berechenbaren, jedenfalls in der Natur wirksamen Kräfte der Veränderung.

Gehört die Macht zum inneren Bauplan der Dinge, so kann das auch vom Menschen gesagt werden. Nur gehört es auch zum Wesen des Menschen, daß er mit dem, was er hat und kann, letzten Endes in Freiheit und Verantwortlich-

keit umzugehen hat. Auch der Mensch hat die Macht, Veränderungen an der ihn umgebenden Wirklichkeit, ja an sich selbst vorzunehmen, und wir sind uns dessen heute mehr als je zuvor bewußt. Doch da der Mensch mit Bewußtsein, Einsicht und Willenskraft ausgestattet ist, erhält der Machtgebrauch eine ethische Komponente: Macht kann gebraucht und mißbraucht werden. Zwar nicht die Macht selbst, wohl aber der Gebrauch der Macht kann gut oder böse sein. Das gilt sowohl, wenn Macht physisch, d. h. im Sinn von Gewalt, ausgeübt wird, wie wenn sie ideell, d. h. im Sinn von Autorität, von Wissen und Forderung, in freiheitsverschließender oder freiheitseröffnender Weise zur Wirkung kommt.

Ist die Frage des *Könnens* eine Frage der Empirie und der wissenschaftlichen und praktisch-technischen Erprobung, so ist die Frage des *Dürfens* eine Frage der Ethik. Hier aber kehrt die Frage noch einmal zurück: Wenn schon der Machtgebrauch der sittlichen Normgebung unterliegt, wer gibt dann dem Menschen die Norm? Wieweit ist die sittliche Normgebung der Verfügung und damit der Macht des Menschen überlassen? Wie autonom ist der Mensch in der Normgebung? Wenn aber schon von menschlicher Autonomie die Rede ist, wer will sie dem Menschen streitig machen und begrenzen?

Die hier denkbaren Antworten sind höchst interessant. Man könnte antworten: Die Macht der Gewohnheiten, die anonyme Macht der Gesellschaft, die Macht der Bedürfnisse, die Macht des Politischen, des Ökonomischen, des Technischen. Offensichtlich führt der Weg von den unbeherrschten anonymen Mächten der Natur – Unwetter, Erdbeben und andere Unbilden und Katastrophen der Natur – durch eine Periode menschlichen Machtstolzes auf eine neue Stufe der Verfallenheit an anonyme Machtstrukturen, die der Mensch in der von ihm selbst geschaffenen oder doch zumindest vorbereiteten Natur zweiter Ordnung inzwischen vorfindet. Denn die angedeuteten Machtstrukturen haben es ja wesentlich mit der vom Menschen selbst gestalteten Welt, ihren neuen technischen Mechanismen und Automatismen sowie der Verselbständigung technischer Prozesse zu tun, die insofern eine *Natur zweiter Ordnung* genannt werden kann, als in ihr ein Grundzug der ursprünglichen Natur erneut zutage tritt: das „Automatische", d. h. das Aus-sich-selbst-heraus-tätig-Werden. Angesichts dieser Entwicklungen unterscheiden wir heute zwischen einer *„hominisierten"* und einer *„humanen"* Welt und stellen dann fest: Auch wenn die Welt immer mehr zu einer „hominisierten", d. h. vom Menschen gestalteten und vielfach verunstalteten Welt wird, ist sie damit nicht zugleich zu einer „humaneren", d. h. menschlicheren und menschenwürdigeren Welt verändert worden.

Damit steht der Mensch erneut vor dem Problem der Macht und der Mächte. Zur Lösung dieses Problems erscheint es aber angemessen, in die Geschichte menschlichen Machtbewußtseins im Abendland zu blicken.

## „Allmächtiger Gott"

Auch wenn das Christentum gleichsam in der Korrektur herrschender Gottesbilder verkündet „Gott ist die Liebe", so ist die Grundeigenschaft Gottes und der Götter in der Religionsgeschichte bis hinein in die Geschichte unserer biblischen Religionen seine Mächtigkeit und Allmacht. Es ist seine Allmacht, die alles geschaffen hat. Es ist seine Mächtigkeit, die den Menschen sich Gott anvertrauen und bei ihm Schutz suchen heißt. Es ist seine Allmacht, die den Menschen und alle Kreatur zur Anbetung und zur Erfüllung seines Willens ruft. Die Mehrzahl der offiziellen Gebete unserer Liturgie beginnt mit der Anrede: „Allmächtiger, ewiger Gott . . ."

Nun ist aber gerade die Allmacht Gottes nicht nur die letzte Begründung alles Erklärbaren, sondern zugleich auch der entscheidende Einwand gegen alles Unerklärliche, gegen Unglück und Leid, gegen die Sünde wie gegen den Mord an den Unschuldigen. Theodor W. Adorno ist in seinem Werk „Negative Dialektik" (353) der Frage nachgegangen, ob nach Auschwitz noch Gedichte möglich seien. Der tschechische Philosoph Milan Machovec hat seinerseits gefragt, ob Christen nach Auschwitz noch fähig seien zu beten. Nicht nur die Güte Gottes, auch die Macht, damit aber die Existenz Gottes selbst wird hier fragwürdig, zumal die Rechtfertigung Gottes, die Theodizee, seit den Tagen Hiobs immer wieder zu scheitern droht. Zu Recht stellt die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils fest: „Der Atheismus entsteht . . . nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt" (Nr. 19).

Eine lange Zeit wiederholte Antwort auf den Einwand war die Unterscheidung zwischen einer aktiven Verursachung und einer Zulassung des Übels durch Gott um der Verwirklichung eines höheren Gutes willen, nämlich der freien Zuneigung des Menschen zu Gott. Das erste wurde für Gott abgelehnt, das zweite behauptet. Damit war aber die Mächtigkeit Gottes eingebettet in das umfassendere Feld der Allwissenheit und Vorsehung Gottes, in der alles Unlösbare dieser Welt in der absoluten Zukunft Gottes seine Auflösung findet, alles Leid getilgt wird, alle Tränen getrocknet werden, die Schuld vergeben wird und die Macht des Todes keinen Bestand mehr hat. Zwar hat diese Sicht der Dinge den Atheismus nicht aufzuhalten vermocht, doch die Einsicht, daß Wissen Macht bedeutet, ist dem Menschen der Neuzeit zunächst wegweisend geworden.

## „Wissen ist Macht"

In der lateinischen Ausgabe seiner Essays aus dem Jahr 1597, im 11. Artikel „De Haeresibus", hat Francis Bacon formuliert: „Nam et ipsa scientia potestas est." In der englischen Übersetzung heißt es entsprechend: „For knowledge itself

is power", „Erkenntnis oder Wissen selbst ist Macht". In seinem „Novum Organum" (1,3) begründet er es dann so: „Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum", „Wissen und Macht des Menschen fallen in eins zusammen, weil die Unkenntnis der Ursache den Erfolg vereitelt." Die hier auf eine kurze Formel gebrachte Einsicht bestimmt bis auf den heutigen Tag das Denken der Menschen. Wer im Besitz des „Know-how" ist, sitzt an den Hebeln der Macht. Allwissenheit und Allmacht liegen dicht beieinander. Aber auch Ignoranz und Ohnmacht verbleiben als dunkle Schatten in der Nachbarschaft.

Die negativen Konsequenzen des neuzeitlichen Atheismus für den Menschen selbst, von denen noch zu reden sein wird, wurden allerdings zunächst übersehen. Denn die Einsetzung des Menschen in seine volle Mächtigkeit geschah nicht ohne Legitimation durch den Schöpfergott selbst. Es sei nur daran erinnert, daß sowohl evangelischerseits – etwa durch F. Gogarten – wie katholischerseits – wie durch J. B. Metz – bis in unsere jüngste Gegenwart hinein der neuzeitliche Emanzipations- und Bemächtigungsprozeß im Horizont von Gen 1,28 gesehen wurde: „Gott segnete sie (Mann und Frau) und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen." Gott selbst ist es hier, der alles, was nicht Mensch ist, diesem zum Gebrauch übergibt, indem er es zum Menschen bringt, um zu sehen, wie dieser alles benennen würde; denn „wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen" (Gen 2,19).

Die Übergabe der Macht an den Menschen fand eine zusätzliche Akzentuierung, wo sich im abendländischen Mittelalter staatliche und kirchliche Machtstellung in ihrem Spannungsverhältnis voll entfalteten und dabei als die zwei von Gott selbst zugeteilten Schwerter begründet wurden. Die Spannung von Kirche und Staat, zugleich von Theologie und Philosophie, letztlich von Gott und Mensch wurde aber schließlich dort zerstört, wo die Mehrzahl der Menschen sich immer stärker an dem zweiten Pol der Macht ansiedelte und dazu überging, den anderen Pol zunächst in Zweifel zu ziehen, dann zu ignorieren und am Ende gar einfachhin zu verleugnen.

Damit stehen wir erneut vor der Frage nach der Autonomie des Menschen, die aber, wo das Spannungsverhältnis zur Theonomie zerbricht, grenzenlos wird. Konnte Francis Bacon noch sein „Wissen ist Macht" in den Grenzen eines christlich-theologischen Menschenbilds sprechen, so mußte dieser Satz bei einer Verleugnung Gottes in die auf den Menschen selbst übertragene Gleichung „Allwissenheit ist Allmacht" übergehen.

## Allmachtskomplex?

Im Frühjahr 1979 veröffentlichte der Psychoanalytiker *Horst E. Richter* sein Buch „Der Gotteskomplex" mit dem Untertitel „Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen". Richter schildert darin die Geschichte des nachmittelalterlichen abendländischen Geistes als die Geschichte, in der die Übertragung der göttlichen Allmacht und Allwissenheit auf den Menschen diesen in eine eigentümliche Leidenssituation hineinwachsen läßt. Denn nachdem die Natur, ihrer Göttlichkeit entkleidet, zur Schöpfung Gottes und zugleich zum Feld menschlicher Entfaltung und zum Material menschlichen Gebrauchs wurde, dann aber auch der transzendente, weltüberlegene Gott in seiner Allwissenheit und Allmacht zugunsten des Menschen entthront wurde, fielen die Attribute des Wissens und der Macht auf den Menschen. Geozentrik und Theozentrik wurden abgelöst durch eine Geschichte wachsender menschlicher Egozentrik. Das Ich wurde festgemacht in der Selbstvergewisserung des menschlichen Selbstbewußtseins. Die Welt wurde zur Spielwiese menschlicher Forschung, Gestaltung und eigenmächtiger Neuschöpfung. Doch das ist nur die eine Seite. Richter urteilt: „Der lange Zeit als großartige Selbstbefreiung gepriesene Schritt des mittelalterlichen Menschen in die Neuzeit war im Grunde eine neurotische Flucht aus narzißtischer Ohnmacht in die Illusion narzißtischer Allmacht" (29).

Die Allmacht des Menschen ist Illusion, weil die Ohnmacht bleibt. Denn nur unter Verlust seiner Ganzheit und unter Mißachtung seiner wesentlichen Abhängigkeiten und Bezogenheiten konnte sich der Mensch auf dem Weg zu Allwissenheit und Allmacht dünken. Das mit Hilfe der neuen Wissensmethoden, der Messung und Analyse, der Reduzierung auf Quantifizierbares etc. erworbene und auf praktische Verwendbarkeit abgerichtete Wissen setzt die Objektivierbarkeit alles Vorhandenen voraus. Wir wissen heute, daß der Wille zu einer solchen Objektivierbarkeit zumindest an zwei Stellen seine Grenze findet: *einmal am Du* des dem Ich und seinem eigenen Selbstbewußtsein gegenüberstehenden Selbstbewußtseins, das trotz der Fremdheit und der Ichbegrenzung Raum für eine unermeßliche Vertrautheit eröffnet und gerade darin ein Wesen bleibt, das sich allen Quantifizierungsversuchen zum Trotz sich diesen letztendlich entzieht; *sodann am eigenen Leib,* für den dasselbe gilt: Eine im Technischen immer perfektioniertere Medizin kann zwar gewisse Kausalzusammenhänge am kranken Körper aufdecken und behandeln und muß dann doch eingestehen, daß sie bei all ihren Fortschritten dem Wesen von Krankheit und Leiden nicht näher kommt, weil der Leib mehr ist als alle meßbaren Körperfunktionen.

Die Diskrepanz zwischen dem unersättlichen „Willen zur Macht" und der Erfahrung bleibender Ohnmacht läßt die Allmachtsillusion inzwischen zum Allmachtskomplex werden. Denn der Protest gegen einen Gott, der ohnmächtig den Schreien der Unschuldigen zuhört, wandelt sich inzwischen in einen Protest

gegen einen Menschen, der trotz aller Fortschritte in Wissenschaft und Technik, Zivilisation und Politik die Schreie Unschuldiger nicht nur zuläßt, sondern selbst gar noch erzeugt. Nicht ohne Grund wies die Synode der Bistümer der Bundesrepublik in Würzburg in ihrem Dokument „Unsere Hoffnung" auf die Kultivierung unserer Kunst hin, zu verdrängen und die Zuständigkeit zu verleugnen, wenn es um fremdes Leiden, um die Nacht- und Unglücksseite der „von uns selbst betriebenen und geschriebenen Geschichte" (I, 5) geht, und sprach von dem „anonym verhängten Leidensverbot in unserer ‚fortschrittlichen' Gesellschaft" (I, 2) sowie von der „Berührungsangst vor dem Tod überhaupt" und unserer „Fühllosigkeit gegenüber den Toten" (I, 3).

Ist für viele Zeitgenossen die *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes, auch gescheitert, so hat die *Anthropodizee*, die Rechtfertigung des Menschen, angesichts solcher Erfahrungen noch kaum begonnen. Dabei ist sie angesichts der ständigen Aufrichtung neuer Feindbilder, der zunehmenden Verteufelung von Gegnern im öffentlichen, zumal im politischen Leben, der wachsenden Konfrontationen ohne ein versöhnliches Wort über die Zäune – selbst im innerkirchlichen Raum – und der tötenden Verwendung von aburteilenden „Schlag"-Worten in des Wortes ursprünglicher Bedeutung mehr als überfällig.

Wir brechen die Analyse an dieser Stelle ab und fragen uns: Gibt es bei der beschriebenen Misere keine Ansätze zur Therapie? Wir geben dazu zwei Hinweise. Der erste knüpft an das an, was H. Richter für denkbar hält, der zweite greift eine Überlegung des verstorbenen Ernst Fromm auf. Es sind Überlegungen, die am Rand des Christentums anzusiedeln sind und auch den Christen vielleicht gerade deshalb von neuem sprech- und handlungsfähig machen können.

## Sympathie in wahrer Symmetrie von Geben und Nehmen

*Richter* sieht eine Chance menschlicher Heilung in der Verwirklichung einer Sympathie, die zur Disposition für wahre Solidarität und Gerechtigkeit wird. Wahre Sympathie bedeutet für ihn die Aufhebung der hierarchischen Struktur einer Beziehung: „An die Stelle des Oben-Unten-Verhältnisses tritt die Gleichsetzung, ein volles solidarisches Teilen miteinander . . . Das Ziel ist die Anerkennung des Gleich-Seins im Anders-Sein" (243).

Auch in der Bergpredigt findet sich diese Haltung, wo die Barmherzigen seliggepriesen werden. Doch hat die Kirche nach Richter diese Sympathie dadurch pervertiert, daß sie etwas, was seligmachen soll, zur Pflicht und Schuldigkeit erklärt und sich selbst zur Kontrollinstanz der Pflichterfüllung eingesetzt hat: „Sie hat damit das Sympathieprinzip einem Machtverhältnis untergeordnet, das sie selbst etabliert hat" (249). Man wird ohne Zweifel zugeben müssen, daß die Kirche – wie jede menschliche Institution – ihr Machtproblem immer neu zu

lösen hat. Aber ist nicht der Ruf nach einer Sympathie ohne „oben" und „unten", ohne Machtstrukturen, eine Utopie?

Richter selbst ist nicht der Ansicht. Er glaubt, daß das Kind anfangs von einer Vertrauensseligkeit geprägt ist, daß die Frage der Macht zunächst kaum eine Bedeutung hat. Er meint sogar nachweisen zu können, daß sich am Eltern-Kind-Verhältnis demonstrieren lasse, „daß die gemeinsame Orientierungsbasis der ‚logique du coeur', des ‚ordo amoris', nicht ein hierarchisches, sondern ein prinzipiell auf Gleichwertigkeit beruhendes Verhältnis, unabhängig von Alter, Geschlecht, Besitz usw., begründet" (258 f.).

Sympathie- und Machtprinzip widersprechen sich. Dieser Widerspruch wird nur zu oft verdeckt, „weil die nach der Machtperspektive organisierte Gesellschaft die Befriedigung von Sympathiebedürfnissen in perverser Weise an ihre hierarchischen Strukturen gebunden hat" (265). In diesem Sinn kann es aber dann leicht der Fall sein, daß Mitfühlen, Caritas und Liebe eher noch für eine Stabilisierung der Verhältnisse sorgen als für eine wahre Befreiung. Bei aller Gefährdung, der auch nach H. Richter das Sympathieprinzip ausgesetzt ist, bleibt doch der Hinweis gültig, daß die Liebe die eigentliche Gegeninstanz zur Macht und ihrem Mißbrauch darstellt.

## „Haben oder Sein?"

Der zweite Hinweis bezieht sich auf das Plädoyer *Ernst Fromms* zugunsten des Seins. Seinem Buch „Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft" hat er drei Worte aus unterschiedlichen Zeiten und Kulturen vorausgestellt: *Lao-tse:* „Der Weg zum Tun ist zu sein." – *Meister Eckhart:* „Die Menschen sollten nicht so sehr bedenken, was sie *tun* sollen, sondern was sie *sind*." – *Karl Marx:* „Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein entäußertes Leben."

Zwei Arten von Gütern sind hier zu unterscheiden: Einmal gibt es Güter, die der Mensch hat, besitzt, gebraucht. Haben und Behaltenwollen trennen, verbinden nicht. Wer behalten will, was er hat, hat zudem selten genug und will immer mehr. Um mehr zu haben, wird gestritten, haben Völker Kriege geführt. Was einer besitzt, kann ihm folglich auch genommen werden.

Demgegenüber stehen Güter, die dem Menschen nicht zu nehmen sind. Werte, die das Wesen eines Menschen ausmachen wie Güte, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Selbstlosigkeit, zeigen, was und wer ein Mensch ist. Wer aber gut, gerecht, wahrhaftig und selbstlos ist, freut sich, wenn er gleiche Werte an einem anderen Menschen entdeckt. Hier handelt es sich folglich um Güter, die verbinden und Gemeinschaft schaffen. Sie weisen in die Richtung, in der auch H. Richter die Lösung des Allmachtkomplexes glaubte finden zu können.

Deutlicher als bei Richter erscheinen bei Fromm die Konturen des alternativen Lebens. Der Mensch, den er beschreibt, ist ein Mensch ohne Gott. Unter den Kennzeichen des neuen Menschen, dessen Ideal im Raum der Menschheitsgeschichte immer schon wirksam war, finden sich folgende Züge:

„Die Bereitschaft, alle Formen des Habens aufzugeben, um ganz zu *sein*." „Freude aus dem Geben und Teilen, nicht aus dem Horten und der Ausbeutung anderer zu schöpfen. Liebe und Achtung gegenüber dem Leben in allen seinen Manifestationen zu empfinden" (167). „Sich eins zu fühlen mit allem Lebendigen und daher das Ziel aufzugeben, die Natur zu erobern, zu unterwerfen, sie auszubeuten, zu vergewaltigen und zu zerstören und statt dessen zu versuchen, sie zu verstehen und mit ihr zu kooperieren. Unter Freiheit nicht Willkür zu verstehen, sondern die Chance, man selbst zu sein – nicht als ein Bündel zügelloser Begierden, sondern als fein ausbalancierte Struktur, die in jedem Augenblick mit der Alternative Wachstum oder Verfall, Leben oder Tod konfrontiert ist" (168).

Auch hier stellt sich die Frage, woher Fromm den Mut nimmt, an die Verwirklichung der Utopie eines guten Menschen zu glauben, der gewaltfrei und ohne Machtmißbrauch sich dem anderen Menschen, allem Lebendigen und der ganzen Natur in Achtung und Liebe zuwendet und darin seine eigene Erfüllung findet. Dennoch bleibt die Ernsthaftigkeit seines Anspruchs bestehen.

Es war im übrigen kein Geringerer als Papst Johannes Paul II., der in seiner Pariser Rede vor der UNESCO am 2. Juni auf seine Weise das Problem von Haben und Sein angesprochen hat. Steht die Kultur ganz im Dienst der Seinsverwirklichung des Menschen, so ist alles Haben „nur in dem Maß ein kulturschaffender Faktor, als es dem Menschen eine Hilfe zu seiner volleren Seinsentfaltung ist und ihm dazu dient, in vollerem Sinn Mensch zu sein in allen Dimensionen seiner Existenz und in allem, was seine Menschlichkeit ausmacht" (Nr. 7). Nur wo der Mensch von seinem Sein, nicht von seinem Haben her beurteilt wird, bleibt er Subjekt der Geschichte und wird nicht zum „Resultat der Produktionsverhältnisse". Im Hinblick auf diese dem Marxismus entlehnte Formel bemerkt der Papst, daß die Produktionsverhältnisse insofern einen Schlüssel zum Verständnis der Geschichtlichkeit des Menschen, seiner Kultur und deren Entwicklungen darstellt, als die menschlichen Kulturen die verschiedenen Systeme der Produktionsverhältnisse widerspiegeln, und „doch hat nicht dieses oder jenes System die Kultur hervorgebracht, sondern der Mensch, der in diesem System lebt, es annimmt oder zu verändern sucht" (Nr. 8).

## Ausblicke

Abschließend seien einige Beobachtungen angefügt, die eine Fortführung des Gedankenganges anregen.

Zunächst ist zu beachten, daß die Überlegungen zum Verhältnis des Menschen zur Macht, zumal wenn man den geschichtlichen Zusammenhang mitbedenkt,

vorrangig den europäisch-abendländischen Menschen betreffen. Es fragt sich aber, ob etwa asiatische Menschen mit ihrer andersartigen Kultur- und Religionsgeschichte vor demselben Problem stehen wie wir oder ob nicht das Angebot des meditativen Erbes auf eine mögliche, wenn nicht gar notwendige Verlagerung des Schwerpunkts menschlichen Selbstverständnisses aufmerksam macht. Muß nicht im Westen, wo in den letzten Jahrhunderten der *„homo faber"* als der tätig-gestaltende Mensch eine so einseitige Ausprägung und Bevorzugung erfahren hat, der in jedem Menschen verborgen schlummernde *„homo contemplativus"* als der Mensch, der die Dinge zunächst einmal sieht und läßt, wie sie sind, wiederentdeckt werden? Denn nur Praxis und Aktivität, begründet in ursprünglicher Theorie und Kontemplation, Haben als Ausfluß von Sein machen den ganzen Menschen aus.

Es kommt ein zweites hinzu: Der Weg des abendländischen Menschen ist zu sehen als ein Weg der Lösung des Menschen von den divinisierten Mächten der Natur zur Anbetung des allmächtigen Schöpfergottes und dann zur Übertragung der göttlichen Allmacht auf den Menschen selbst. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß in den Anfängen unserer eigenen Kulturgeschichte die Kontemplation im Raum des aktiven, politischen Lebens bereits einmal als Lebensideal erschien. Plato wie Aristoteles waren und blieben aber in ihrem Denken Männer der Polis Athen und dachten zugunsten dieser Stadt. Es müßte daher auch heute wieder möglich werden, Kontemplation zugunsten der Stadt, des Staates und der ganzen menschlichen Gesellschaft zu treiben und zugleich durch die Kontemplation die Aktionen der Menschen in den größeren Horizont der Verwirklichung des ganzen und wahren Menschseins zu integrieren.

Und ein letztes: Die Christen rufen mit Juden und Moslems den *„allmächtigen Gott"* an. Angesichts der Krise menschlicher Machtausübung müssen wir uns dennoch fragen, ob nicht die Rede von einem Gott, der Liebe ist, und den wir deshalb mit gutem Grund in der Zärtlichkeitssprache des Alltags den *„lieben Gott"* nennen, eine Kritik und Korrektur an einem Machtverständnis darstellt, das wir unbedacht immer noch auf Gott übertragen. Jesus auf der Seite der Leidenden und der Sünder, der *„Herr"* als *„Knecht"*, wie das zweite Kapitel des Philipperbriefs ihn beschreibt, ist doch für den Christen die wahre Offenbarung des göttlichen Wesens, die uns noch immer als das Geschenk eines neuen Gottesbilds einleuchten muß: das Bild eines Gottes, der alles, sich selbst verschenkt aus nie versiegender Liebe. Die Frage nach der Macht endet in der Tat in der Frage nach der Liebe.

*Literatur: E. Fromm,* Haben und Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (Stuttgart 1976); *R. Guardini,* Die Macht. Versuch einer Wegweisung (Würzburg 1951); Der unvollständige Mensch und die Macht (Würzburg 1955); *K. Rahner,* Theologie der Macht, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, 485–508; *H. E. Richter,* Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen (Reinbek 1979); *C. F. v. Weizsäcker,* Der Garten des Menschlichen (München 1977).

*Philipp Schmitz SJ*

# Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit*

## Anmerkungen zu einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz

Die Angst wächst. Täglich neue Meldungen von Umweltgefährdungen wirken zunehmend besorgniserregend: Man gewöhnt sich einfach nicht an die Nachricht, daß im Tagesdurchschnitt 7000 Kubikmeter Klärschlamm bei Frankfurt in den Main geleitet werden und den biologisch bereits schwer geschädigten Fluß zu ersticken drohen. Auch der Skandal um die durch chemische Verunreinigung der Weideflächen vergiftete Milch läßt sich nicht mehr aus dem Bewußtsein verbannen. Eine latente Skepsis der eigenen Umgebung gegenüber ist das Resultat einer Zeitungsnotiz über die Evakuierung ganzer Wohnbezirke in Love Canal (USA), die mit der Vermutung schließt, daß 106 andere amerikanische Giftdeponien – warum sollte es bei uns anders sein? – die Gesundheit von mindestens 600 000 Menschen bedrohen. Die schnelle Abfolge der Hiobsbotschaften läßt die Eindrücke gar nicht erst verwischen. Die Strahlengefährdungen in Harrisburg wachsen mit möglichen atomaren Verunreinigungen des Grundwassers in Gorleben, mit der krebsfördernden Zerstörung des Ozongürtels durch Sprays, mit Autoabgasen und zahllosen anderen Arten der Beeinträchtigung der menschlichen Lebenswelt zu einem apokalyptischen Bild zusammen, das immer mehr Zeitgenossen in tiefen Pessimismus verfallen läßt. Die Ausgangslage für eine politische Lösung in der Energiefrage wird ungünstiger. Die Zwickmühle ist geschlossen: Die eine Alternative ist zu kostspielig, die andere wird als zu gefährlich angesehen. Der gesellschaftliche Dialog wird mühsamer. Die auf Zustimmung der breiten Massen angewiesenen Parteien sind Gefangene von Mehrheitsinteressen. Als Verwalter damit verbundener Irrationalismen scheinen sie kaum noch etwas zu einer Lösung beitragen zu können. Nach einer neueren Untersuchung des Infas-Instituts in Bad Godesberg halten aber bereits 59 Prozent aller Befragten die Umweltkrise für das wichtigste politische Problem, und nur 21 Prozent erblicken im Wachstum der Wirtschaft die entscheidende Sorge der Gegenwart. Die Situation spitzt sich ohne Zweifel zu.

Es ist verständlich, daß Christen ein wegweisendes Wort der Kirchen erwarten. Ungewohnt ist es, daß nicht kirchengebundene Männer und Frauen sich in großen Zahlen diesen Erwartungen anschließen. Das Vertrauen in eine rein technologische Lösung der Krise ist geschwunden. Die Ethik hat ihre Stunde. In ihrer Vermittlung wächst den Kirchen eine neue Aufgabe zu. Nicht noch einmal dürften die Kirchenpräsidenten und Bischöfe schweigen, hört man nicht selten. Ein prophetisches Wort zur Umweltzerstörung, die zur Menschheits-

krise geworden sei, müßten sie sagen. Eine in der Tat hohe Erwartung. Die katholische Kirche – von ihr allein sei fortan die Rede – war ihr offiziell bislang nicht gerecht geworden – trotz der Stellungnahmen einzelner Bischöfe und einer bereits drei Jahre zurückliegenden Studie des Bonner Katholischen Büros. Auf der Herbsttagung der Bischofskonferenz wurde nunmehr eine weitere Erklärung vorgelegt: „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit".

## Ein Wort der Kirche

Wie läßt sich diese Erklärung einordnen? Es besteht die Gefahr, daß sich viele ihrer zum Beweis eigener Ansichten bemächtigen. Schon vorher geäußerte Erwartungen sind sehr unterschiedlich. Das Interesse, das an diesem Wort besteht, könnte Deutungen in den Text hineintragen, die ihn verfälschen.

Das Wort der Kirche sei allein darum notwendig, weil Wirtschaft und Politik die Möglichkeiten einer fundamentalen Wandlung verspielt hätten, sagt eine einflußreiche, deutlich kulturpessimistische Gruppe von Zeitgenossen. Der Sozialismus ebenso wie ein saturierter, unter Wachstumszwängen stehender bürgerlicher Liberalismus hätten ihr politisch gestalterisches Vermögen eingebüßt. Die einmal wenigstens geistig stimulierende Spannung zwischen West und Ost setze kaum mehr einen Funken für eine sinnvolle Weltveränderung frei, und das Nord-Süd-Problem – das zweite große politische Problem der Gegenwart – stehe für Jahrzehnte als grausame Tragödie auf dem Spielplan des Welttheaters. Die Aussicht für die Zukunft sei nicht einmal Stagnation, sondern – da ja die in ihren Prämissen unwandelbare und festgefahrene Wirtschaft und Technologie sich fortzeugten – eine rapide Verschlechterung aller Lebensbereiche. In der sich ausbreitenden Krise – davon ist diese Gruppe der Kulturpessimisten überzeugt – verfüge das Christentum als einziges über die Ressourcen einer universalen Steuerung des Systems. Es müsse sich allerdings stärker als bisher als die entscheidende geistige Macht präsentieren. Durch ihr Wort müsse die Kirche versuchen, eine Kulturrevolution in Gang zu setzen – einem abendländischen Erbe getreu, zu dessen einzig verbliebenem Sachwalter sie geworden sei. Die Kirche solle entschieden *Partei* ergreifen. – Doch das wird schon beim ersten Lesen klar: In dem Sinn der geäußerten Erwartungen kann das Hirtenwort zur Umweltproblematik nicht interpretiert werden.

An grundsätzlich weltanschaulichen Klärungen ist eine zweite Richtung interessiert: Eine falsche Einstellung des Menschen zu Wissenschaft und Technik habe die Krise hervorgebracht. Die aufklärerische Emphase der Rationalität habe des Menschen Verhältnis zur Natur zerstört. Eine unverantwortliche Konzentration auf Freiheit habe tragischerweise zum Raubbau an Sinn und Mythos der Schöpfung geführt. Jedes Wort der Kirche zur Zukunft der Menschheit müsse nun das

Ende der Epoche ankünden, die glaubte, man könne diese Welt nur von der Warte des rationalen Menschen aus betrachten. Von der Anthropozentrik müsse es die Richtung zu einer Ethik weisen, die statt Freiheit den entscheidenden Wert einer Ehrfurcht vor der Natur verkünde. Wird das bischöfliche Schreiben dieser Aufgabe gerecht? – Es stellt sich sicher nicht in den Dienst einer globalen Kritik an der Aufklärung.

Es bleibt eine dritte Form der Erwartung zu erwähnen. Und in der damit angedeuteten Richtung engagiert sich in der Tat das Schreiben. Die Kirche macht sich zum *Anwalt* der jetzt lebenden Menschen ebenso wie der künftigen Generationen, denen die allen zugedachte Welt in einem wertgeminderten Zustand hinterlassen wird. „Der Mensch besetzt seinen Lebensraum und den Lebensraum kommender Generationen mit dem Abfall dessen, was er produziert und konsumiert." Er verbraucht viel mehr Energie, als ihm in der Ökonomie begrenzter Möglichkeiten zusteht. Er macht sich die begrenzten Rohstoffe so zunutze, als lebe er in der letzten Generation. Die Solidargemeinschaft der Schöpfung ist zu einem Lippenbekenntnis geworden. Dabei geht es um die Zukunft des ganzen Planeten. „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit." Nicht Partei mit weltanschaulichem Auftrag will die Kirche sein; zu einer Demontage der Aufklärung fühlt sie sich nicht aufgerufen. Aus der Mitte der bedrohten Menschheit heraus läßt sie ihre Stimme vernehmen. Kritisch ließe sich fragen, ob sie in ihrer Solidarität mit den Generationen entschieden genug von den Menschen her denke, die durch die Umweltkrise besonders geschädigt sind – vom sogenannten einfachen Volk, dessen Nahrung, Wohnung, dessen Sicherheit, Arbeit, Freizeit unmittelbar betroffen sind. Müßte sie sich nicht noch klarer den Opfern zuwenden, in deren Schicksal sich die Konsequenzen der von Menschen produzierten Katastrophe am deutlichsten zeigen – den Kranken, den Armen, den Bewohnern unterentwickelter Regionen? Befindet sich der Ort, in dem sich das Wort der Kirche am treffendsten herausbildet, nicht unter den Hungrigen, Flüchtlingen, Asylanten, den durch die Verschlechterung der Biosphäre Geschädigten?

## Ethik der Annahme

Ein radikal dramatisches Szenario verbirgt sich hinter dem harmlos klingenden Wort von der „Umweltkrise": Vergiftung des Menschen durch unsachgemäßen und zerstörerischen Umgang mit den natürlichen Prozessen, Ende der Entwicklung der Welt nach lang vorausgehender Vergeudung von Energie, Rohstoffen und Nahrungsmitteln, Erstickung unter einer Bevölkerungslawine, Bedrohung durch Kriege. Hoffnung auf Abwendung der Krise gibt es, wenn alle verfügbaren technologischen, ökonomischen, politischen Kräfte mobilisiert werden können. Dazu ist dann aber auch an die Verantwortung aller zu appellieren.

Eine Umweltethik, die umfassender ist, als es der Begriff wiedergibt, ist zu entwickeln.

Das Wort der Bischöfe läßt als erstes erkennen, daß seine Verfasser nicht dem romantischen Traum von einer heilen Welt nachhängen. An einer angeblich oder tatsächlich vorgegebenen Natur allein Maß zu nehmen, werde der Anforderung an eine ethische Weisung nicht gerecht. In der Unterwerfung unter die ehernen Gesetze der Natur lasse sich das Gesetz des Handelns nicht entwerfen. Was vorliegt, ist in Wahrheit zweite Natur: Die trägt bereits ein geschundenes Antlitz. Mit jeder Phase der Zerstörung und mit jedem Verlust einer Art und Gattung hat sie ein Stück ihres Geheimnisses verloren. Mit einer Ableitung von Normen aus ihrem Mythos ist nicht zu rechnen.

Aus dieser Tatsache folgert das Schreiben nicht, der Mensch habe nun nur noch die Wahl, das Gesetz des Handelns in sich zu entdecken. Am Vorrang der Person gegenüber der Sache wird nicht gezweifelt, doch ihre Freiheit wird damit noch nicht zur losgelösten Norm über sachgerechtes Verhalten. Das ist grundsätzlich unmöglich; es ist doppelt widersinnig in der Krise. In der Ausbeutung der Natur ist der Mensch selbst „weltlos" geworden. Wie sollte er nun Antwort auf die ihn bedrängenden Fragen finden? Hat er die Krankheit überhaupt schon hinreichend diagnostiziert, an der er leidet? Ist er sich bewußt, daß er dabei ist, auch emotional auszuhungern? Könnte es sein, daß er nicht nur ideologisch befangen, sondern auch schon sittlich verroht ist? – Beim Urteil über sittliches Handeln wird jeder einzelne seine Rationalität und Freiheit einsetzen müssen. Doch die sittliche Verantwortung wird in der Beziehung zur ganzen Wirklichkeit gewonnen.

Der Mensch – darin setzt die Argumentation an – ist Bewohner eines Hauses, das er sich zu seinem Nutzen und Gewinn eingerichtet hat. In dem Augenblick, in dem er einen Schaden an seiner Wohnung entdeckt, wird er sich bewußt, daß er seine Erfahrungen in deren Größenverhältnissen erlebt, und daß seine Initiativen sich in das Maß dieses Hauses einfügen. Wie in einem gut eingefahrenen Auto, in dem seinem sensorischen System gleichsam zusätzliche Fühler gewachsen sind – das wäre ein anderes Bild für den gleichen Sachverhalt –, bewegt er sich in seiner Umwelt. Er ist mit ihr nach menschlichem Maß – „human scale" – eins geworden. Zur Aufrechterhaltung der delikaten Balance ist ihm ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen abverlangt. Er muß sich auf Gegebenes einstellen können, formen, wo das möglich ist, eingreifen nur, wo es dem Gleichgewicht nicht schadet. Eine „Ethik der Annahme" fordert die bischöfliche Erklärung. Sachen, Ansprüche, Möglichkeiten, Verzichte, Schmerzen, Risiken, Traditionen sind anzunehmen, zugleich sittlich umzuprägen. „Loslassen" wird als ein weiteres zentrales Wort christlichen Weltverständnisses vorgestellt. „Wer sich die Welt zunutze macht, soll sich so verhalten, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht" (1 Kor 7,31). Eine kurze Beschreibung der vier Kardinaltugenden

erläutert, was damit gemeint ist. Die evangelischen Räte – Armut, Gehorsam, Keuschheit – werden als Haltungen der Annahme präsentiert: Freisein von Ansprüchen und Bedürfnissen, Verzicht aufgrund des Hinhörens auf den Anruf Gottes, Umwandlung verschenkter Möglichkeiten in Phasen geistlicher Fruchtbarkeit. Nicht allein Ehrfurcht vor der Natur – das von Albert Schweitzer gekürte Lebensideal –, sondern eindeutig geistliche Haltungen sollen den Menschen der Gegenwart auf einen richtigen Gebrauch der Dinge jenseits von reinem Nützlichkeitsdenken einstimmen. Obwohl er nicht beim Namen genannt wird – Franz von Assisi ist der Patron des geistlich richtigen Verhaltens zur Natur.

Es ließe sich hier einwenden, daß sittliche Weisungen – insbesondere die erforderliche Einstellung auf die Ganzheit der Phänomene und die anstehende Generalisierung der Verantwortung – nicht dadurch gewonnen werden könnten, daß jeder einzelne sich seine privaten Lösungen zurechtlegt. Alle Menschen müßten sich in Solidarität einsetzen und – in Übereinstimmung – gemeinsam die notwendigen Schritte entwickeln. Nur eine Gemeinschaft, die sich kollektiv erinnert und gemeinsam plant, könne das den einzelnen vorschwebende ethische Postulat auch erfüllen. Soziale Voraussetzungen seien notwendig, mit deren Hilfe der einzelne seine eigenen sittlichen Forderungen entdeckt und verwirklicht. Tatsächlich aber fehlt dem vorgetragenen Argument diese wichtige ethische Dimension.

Das Abstellen auf die große Gemeinschaft, die eine Ordnung des Kalküls und der Güterabwägung quasi institutionalisiert, würde nicht ausschließen, daß Alternativgruppen eine oppositionelle Haltung zu Lösungsentwürfen der Mehrheit einnehmen. Sie kämen dabei nur einer Aufgabe nach, die Subkulturen immer haben. Das nicht zu sehen und anzuerkennen, kann als Defizit des Hirtenworts angesehen werden. An Wirkung hat es damit eingebüßt.

## Schöpfung Gottes gestalten und hegen

Umweltzerstörung ist Krise des modernen Menschen. Der Glaube an die Zweckrationalität – Kind der Aufklärung und Grundlage moderner Wissenschaft und Technik – wird darin als gescheitert aufgedeckt. Die Enttäuschung könnte nicht größer sein. Der von seiner eigenen Macht überzeugte Bürger einer geplanten Welt hat herausgefunden, daß er tatsächlich weniger kann, als er zu können glaubte. Nicht nur, daß in dem für gesichert gehaltenen Fortschritt Nebenfolgen auftraten, die sich nun als Kosten offenbaren. Auch nicht nur, daß Abfälle des Produzierens sich jedem Versuch widersetzen, sie wieder in den Kreislauf von Vergehen und Wachsen der Natur zurückzuführen. Der moderne Mensch ist sich selbst zum Problem geworden. Er hat sich als lebenzerstörendes Monstrum erlebt. Die Krise der Umwelt verrät damit auch die Krise eines Be-

wußtseins, das in dem theologischen Begriff „Schöpfung" sein Fundament besaß. Das am Anfang der Genesis gesprochene „Und er sah, daß alles sehr gut war" bestätigt sich in der Erfahrung nicht mehr. Das tatsächliche Erleben braucht zu seiner Erklärung den Begriff der „Sünde gegen Gottes Werk".

In einem zentralen Teil, der durch seine verständliche theologische Sprache besonders anspricht, geht das bischöfliche Schreiben auf diesen Zusammenhang ein. Kann unser Glaube an Gott, den Schöpfer und Erlöser, so fragt es, nicht Orientierung geben für die Zukunftsfragen von Welt und Menschheit?

Das – so wird sofort klar – ist nicht so zu verstehen, als könne man in der Schöpfung selbst den gültigen Maßstab finden, der – um dem Problem der Umweltzerstörung wirksam zu begegnen – nur in Erinnerung gebracht werden müßte und kopiert werden könnte. Schöpfung ist nicht an den Anfang zu projizieren, einen Anfang, der als Urbild und Blaupause in jedem Entwurf menschlichen Tuns gegenwärtig wäre.

Der theologische Begriff der Schöpfung ist nicht ohne den Begriff des schöpferischen Menschen zu denken. Ohne dessen Engagement und Urteil, so steht fest, wäre die Krise weder entstanden, noch gäbe es ohne ihn eine Chance zu ihrer Überwindung. Das Schreiben der Bischöfe läßt die Geschichte von der „Herrschaft" allerdings in eher verhaltenen Tönen anklingen. Man ahnt die Sorge der Verfasser, sie könnten sich wieder einmal dem Vorwurf aussetzen, sie verkündeten eine „Religion des exponentiellen Wachstums" (Amery). Schöpferischer Mensch – das soll nicht mehr im Sinn eines sich selbst bestimmenden und sich selbst herstellenden Wesens mißverstanden werden. Die Welt darf sich für ihn nicht mehr auf das Material seines Planens und Arbeitens reduzieren. Des Menschen Umgang mit der Natur kann nur in einer sehr eingeschränkten Bedeutung als „Herrschaft" gekennzeichnet werden.

„Hegen", „Behüten", „Bewahren" – das sind die Worte, in denen sich die Korrektur artikuliert. Mit einer Sprache, die auf die Begrenztheit der Schöpfung aufmerksam macht, soll der einseitigen Interpretation der Theologie gewehrt werden. Sicher spiegelt sich die Erhabenheit Gottes auch in des Menschen Vermögen und Aktion. Sozusagen an Gottes Statt vermag er sich die Schöpfung nutzbar zu machen. Doch dem Menschen wurde ein Garten zugewiesen (Gen 2, 15), der von Anfang an seiner Pflege und Sorge bedurfte. Schöpfung ist unter beiden Rücksichten vor allem aber Zusage eines liebenden Gottes, der sich dem Menschen gibt. In den Werken spricht ihn ein Du an. Wenn er es hört und annimmt, ist ihm die eigene Existenz zugesichert. Nicht einmal ein Weltbild, das über ihm zusammenstürzt, kann ihm sein Vertrauen mehr nehmen. Hinter der scheinbaren Sicherheit seiner Rationalität steht ihm immer die reale Sicherheit eines in seiner Güte niemals nachlassenden Gottes. Umgekehrt aber wird die Schöpfung in das dramatische Nein den Menschen hineingezogen. An ihr wird aus dem Willen zur Zerstörung Sünde gegen

den sich schenkenden Gott. Nur mit dem, der gestorben und auferstanden ist, kann dann auch wahres Leben dem Menschen, und mit ihm aller Schöpfung, wiedergegeben werden.

Zum Ende fällt wieder auf, daß auch die Beziehung von Mensch und Gott in der Schöpfung sich primär in der Vereinzelung abzuspielen scheint. Die solidarische Komponente aller Menschen vor Gott, dem Schöpfer, bleibt auch im theologischen Teil des Hirtenworts unterentwickelt. Adam wird als Einzelmensch, nicht aber als Repräsentant aller Menschen betrachtet. Wieviel überzeugender könnte mit der Berücksichtigung der sozialen Dimension der Titel „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit" an eine alle Menschen in ihre Sorge nehmende Kirche vermittelt werden!

## Weitere Schritte

Eine Würdigung der Erklärung hat immer zu wiederholen, daß es sich dabei um ein erfreulich lesbares theologisches Wort handelt. Er stellt in der Tat einen markanten Schritt in einem hoffentlich nun fortbestehenden kirchlichen Engagement in dieser Frage dar. Störend wirkt lediglich bisweilen der Ton einer romantisierend spirituellen Betrachtung. So sehr die Ethik der Annahme, ihre Vermittlung mit Hilfe der Kardinaltugenden, ihre Illustration durch die evangelischen Räte auf den ersten Blick gefallen, die Einstellung auf die Probleme gerät dabei bisweilen zu entfernt, zu ungenau und zu wenig konkret. Sicher ist es nicht Aufgabe der Kirche, zum öku-industriellen Komplex Vorstellungen zu entwickeln. Sie muß nicht über die Wahl der technologischen Mittel entscheiden, mit deren Hilfe die Krise angegangen wird. Doch die erhaben teleskopische Einstellung auf die Probleme läßt bisweilen den Verdacht aufkommen, der Schreiber sei mit der Lage und Situation nicht hinreichend vertraut. Mangelnde Kompetenz aber läßt Motivationen verkümmern.

Direkte Bezogenheit auf die konkrete Frage hätte man sich insbesondere in dem Kapitel über die Energiekrise gewünscht. Sicher ist da manches Erwägenswerte über die Ethik der Nebenfolgen und zur Rückwirkung so nicht beabsichtigter und vorausgesehener Effekte zu lesen. Das Schreiben tritt plausibel für eine Vielgliedrigkeit der Energieentwicklung ein. Aus einer Pluralität von Optionen wird mit Recht die Wahrscheinlichkeit einer humaneren Entscheidung gefolgert. Daß Sicherheit vor Preisgünstigkeit zu treten habe, werden zahlreiche Engagierte als Unterstützung für ihre Aktivität und ihren Protest ansehen dürfen. Doch verbleiben viele Anweisungen zu sehr auf dem Niveau individualethischer Ermahnungen.

Dahinter steht offensichtlich der wenig berechtigte Optimismus, die Häufung privater Interessen ebenso wie die Summierung des Engagements vieler ein-

zelner führten von sich aus zu Lösungsmodellen – „Wenn jeder sich bemüht, wird es schon gehen". Es fehlt der Sinn dafür, daß ein Imperativ innerhalb eines Rahmens zu konzipieren ist, der rationales Kalkül und Güterabwägung einer Gemeinschaft widerspiegelt. Ohne Modelle und Systeme einer Umweltethik gibt es keinen Ansatz zur Heilung. Die Kirche trägt für deren Entwurf nicht die Verantwortung, doch sie sollte nicht den Eindruck erwecken, als erschöpfe sich Moral in individuellen Handlungsanweisungen. Darauf hinzuweisen dürfte die Kritik nicht unterlassen. Die zwangsweise eintretende Enttäuschung von Idealisten würde dem Gesamtprojekt, das dem Überleben dienen soll, schaden.

Ebenso ist die Umsetzung des Ethos in ökonomische Berechnung und Pläne nicht eine Aufgabe, die sich aus dem Evangelium ableitet. Ob die Krise mit staatlichen Geboten und Eingriffen angegangen wird, muß die Kirche nicht entscheiden. Sie wird vielleicht warnen vor damit verbundenen Gefahren der Reglementierung und der Ausbreitung bürokratischer Interessen und Verhaltensweisen auf Kosten risikobereiter und kreativer Antworten und so indirekt ein Votum abgeben. Sie braucht sich auch nicht dazu zu äußern, ob sie glaubt, man könne mit moralischen Appellen allein der dramatischen Situation gerecht werden. Mit ihrer Vorstellung von ethischer Verantwortung ließe sich auch die Ergänzung konkurrenzwirtschaftlicher Lösungen durch ordnungspolitische Korrekturen vereinbaren. Für die Einhaltung solcher Rahmenbedingungen wird sie schon im Namen der Schwachen, der Armen, der Geschädigten des Marktes eintreten. Insgesamt aber – das ist zuzugeben – liegt hier nicht die Kompetenz der Kirche. In Sprache und Stil ihrer Aussagen sollte sie allerdings erkennen lassen, daß sie mit den Problemen vertraut ist. Ebenso wird sie sich nach einer solchen Erklärung Gedanken machen, wie ein bestimmter Lösungsansatz durchgesetzt werden kann. Manches wird sie gerade auf dem Gebiet der Umweltethik subsidiär tun, da sie nicht sicher damit rechnen kann, daß es den politischen Kreis von Leuten gibt, die ihr die Übersetzung in politische Prozesse abnehmen.

Andererseits ist es dem weitgehenden Absehen von konkreten Lösungsmodellen zu verdanken, daß die Sprache des Schreibens so frisch geblieben ist. Viele werden sich dadurch angesprochen fühlen. Mit Sicherheit wird das Schreiben mehr erreichen und interessieren als die zahlreichen wissenschaftlichen Studien zur Thematik, die in einem Kreis von Insidern verbleiben. Glaubhaft ist „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit" vornehmlich dadurch, daß es die wachsende Angst der gegenwärtig lebenden Generation ernst nimmt.

*Franz Wolfinger*

# Sinn und Notwendigkeit theologischen Redens von der Trinität

Die Trinitätslehre ist die Grundlage des christlichen Glaubens ohne Unterschied der Konfessionen. Daß die Kirche in diesem „strikten Geheimnis" nicht nur die Frage nach dem rechten Wissen, sondern mehr noch die Möglichkeit von Heil und Erlösung grundgelegt sah und sieht, kommt darin zum Ausdruck, daß schon die ersten Dogmen der alten Kirche die Frage nach dem Verhältnis Jesu Christi und seines Geistes zum Vater-Gott beantworten wollten.

Als die Deutsche Bischofskonferenz beim Entzug der „missio canonica" für Hans Küng glaubte feststellen zu müssen, daß Küng Jesus nicht mehr als den einzigen „wesensgleichen Sohn Gottes" in seiner Lehre verkünde, da wurde auch den theologisch weniger Interessierten klar, daß hier offenbar eine kontroverse Diskussion geführt wurde. Diese ist nicht zuletzt von der Religionskritik seit Beginn der Neuzeit angeregt; hier wird die Notwendigkeit eines Redens von drei handelnden Personen in einem Gott aus Gründen logischer Schlüssigkeit abgelehnt. In der Theologie wurde dem Anliegen vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens Rechnung getragen. So erhob sich – ausgehend von den sogenannten Christologien von unten – die Frage, ob Gottes Heilswirken in Jesus Christus und durch seinen Geist (die „heilsgeschichtliche Trinität", die nicht geleugnet wurde) der Überlegung eines präexistenten Lebens der Dreifaltigkeit in sich und für sich bedarf oder ob es sich hier (bei der „immanenten Trinität") um einen theologischen Hilfsbegriff handelt.

Es geht also auch hier um die Grundfrage der gesamten Neuzeit, ob Glaube und Denken miteinander vereinbar sind; da sich diese Frage an der Grundlage des Glaubens entzündet, ist es verständlich, daß die Kontroverse mit großem wissenschaftlichen und existentiellen Einsatz geführt wird[1].

K. Rahner hat in seinem „Grundkurs des Glaubens" (Freiburg 1976, 139 f.), fern aller kirchen- und religionskritischen Einstellung, auf einige Probleme hingewiesen:

„Man wird auch bei einem absoluten Respekt vor den kirchenamtlichen und klassischen Formulierungen der christlichen Trinitätslehre und unter einer selbstverständlichen Glaubensannahme des in diesen Formulierungen Gemeinten zugeben müssen, daß die Aussagen über die Trinität in ihren katechismusartigen Formulierungen für den heutigen Menschen fast unverständlich sind und beinahe unvermeidlich Mißverständnisse hervorrufen. Wenn wir mit dem christlichen Katechismus sagen, in dem einen Gott seien in der Einheit und Einzigkeit einer Natur drei „Personen" gegeben, dann ist es beim Fehlen einer weiteren theologischen Unter-

richtung fast unvermeidlich, daß der Hörer dieser Formel sich unter „Person" eben das denkt, was er als Inhalt sonst mit diesem Wort verbindet.

Die Worte, die die Kirche in früheren Zeiten in einer außergewöhnlich mächtigen Theologie und Begriffsbildung verwendet hat, haben später noch eine Geschichte, und diese ist nicht einfach in der autonomen Verfügung der Kirche. Sie wird nicht nur von ihr, sondern auch von der sonstigen menschlichen Geistes-, Begriffs- und Sprachgeschichte gesteuert, und so kann es durchaus kommen, daß ein solches Wort einen Inhalt annimmt, der mindestens die Gefahr mit sich bringt, daß eine Anwendung auf die alten, in sich durchaus richtigen Formulierungen diesen einen falschen, einen mythologischen, einen unvollziehbaren Sinn unterschiebt.

Diese Situation ist nicht verwunderlich, weil die christliche Lehre, wenn sie zur Aussage der göttlichen Dreifaltigkeit die Worte „Hypostase", „Person", „Wesen", „Natur" verwendet, nicht in sich schon klare und deutliche Begriffe gebraucht, die nun hier in dieser ihrer Deutlichkeit angewendet würden. Diese Begriffe sind vielmehr nur langsam und mühevoll zur Aussage des Gemeinten voneinander in der kirchlichen Sprache einigermaßen abgegrenzt und auf diese Sprachregelung festgelegt worden, obwohl die Geschichte dieser Festlegung zeigt, daß auch andere Möglichkeiten für die asymptotische Aussage des Gemeinten bestanden hätten. Wenn wir heute in unserem Sprachgebrauch profaner Art von „Person" im Unterschied zu einer anderen Person sprechen, dann können wir kaum mehr den Gedanken fernhalten, daß in jeder dieser Personen, damit sie als solche und als verschiedene seien, ein eigenes, freies, über sich selbst verfügendes, sich von andern absetzendes Aktzentrum in Wissen und Freiheit gegeben und Person gerade dadurch konstituiert sei. Aber eben dieses ist ja gerade durch die dogmatische Lehre von dem einen einzigen Wesen Gottes ausgeschlossen. Die Einzigkeit des Wesens besagt und schließt ein die Einzigkeit eines einen Bewußtseins und einer einzigen Freiheit; wenn selbstverständlich auch diese Einzigkeit eines Beisichseins in Bewußtsein und Freiheit in der Trinität Gottes durch jene geheimnisvolle Dreiheit bestimmt bleibt, die wir in Gott bekennen, wenn wir von der Dreifaltigkeit der Personen in Gott stammelnd sprechen."

Damit ist dreierlei ausgesagt: 1. An das Heilshandeln Gottes im Tun von Vater, Sohn und Geist zu glauben, bleibt unverzichtbare Grundlage und Voraussetzung. Darüber zu reden ist ein Zweites. 2. Aber das Sprechen von diesem Geheimnis bleibt asymptotisch; es vermag das Gemeinte nur annähernd, nicht adäquat auszudrücken. 3. Die bei diesem theologischen Reden verwendeten Begriffe sind nicht für die Theologie reserviert. Sie haben auch eine anderweitige, „profane" Bedeutungsgeschichte. Und diese Geschichte kann die Dogmenhermeneutik erschweren. Bei der klassischen Trinitätsformel „tres personae in una substantia divina" – drei Personen (griechisch: „hypostaseis") in einer göttlichen Substanz (griechisch: „ousia") – sind es nicht biblische, sondern die philosophischen Begriffe Substanz und Person und die Zusammenbindung einer Dreiheit von Personen oder Rollenverhalten in eine einzige und einheitliche Wesenheit, die das Problem ausmachen.

So stehen wir vor der Schwierigkeit, daß das, was sich in den christologischen Streitigkeiten vom dritten Jahrhundert an und in den pneumatologischen Streitigkeiten ein bis zwei Jahrhunderte später herausbildete und was von den Konzilien von Nikaia (325) über Konstantinopel (381), Ephesus (431), Chalkedon (451) sowie Toledo (675) bis zum Vierten Lateranense (1215) dogmatisch definiert worden ist[2]: daß dies verpflichtende Glaubensvorgabe ist, uns aber in

einer Begrifflichkeit vorgestellt ist, die dem heutigen Denken fremd bleibt, weil „Substanz" und „Person" heute zum Teil inhaltlich etwas anderes besagen als zur Zeit ihrer Definition.

## Die klassische Trinitätsdefinition und ihre Aussageabsicht

Der „theologische Ort der Trinitätswahrheit", sagt man, „. . . ist die Offenbarung selbst mit dem schlichten Zeugnis des Neuen Testaments vom Vater, Sohn und Geist." Nach dem *Neuen Testament* erfährt „das heilschaffende Wesen Gottes in Jesus Christus seine vollkommene Offenbarung", werden „die göttlichen Eigenschaften erst in Christus eigentlich anschaubar" und wird „im Heiligen Geist diese Offenbarung Gottes zur beständigen, den Menschen ergreifenden und ihn durchdringenden Wirklichkeit . . ." [3]

Die Schrift kennt die personale Selbsterschließung Gottes und seine liebende Heilszuwendung zum Menschen, die in Jesus offenbar wird, real wird und in der Wirkung des Geistes lebendig durch die Zeiten bewußt gemacht und wirksam nahegebracht wird. Die Schrift drückt diese Heilstatsachen mit Namen wie Vater, Sohn und Hl. Pneuma und mit Ausdrücken aus dem Alltag aus, die anschaulich machen, was da geschehen ist.

Die Schrift verwendet triadische Formeln, in denen von drei verschiedenen Rollen die Rede ist, wenn es um die Aussage des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes am Menschen geht. Sie verwendet aber keine exakten Begriffe und gibt keine präzise Wesensbeschreibung der handelnden „Instanzen", ebensowenig eine genaue Zuordnung oder Abgrenzung ihrer Funktionen. So bleibt in der Schrift offen, ob der *Sohn* wesensgleich mit dem Vater ist (Joh.) oder ob er – so Paulus auf weite Sicht – im Adoptionsverhältnis steht. Für den *Geist* finden sich Äußerungen, die ihn als personale Gestalt zeigen, wie andere, die ihn als Wesensäußerung, als Kraft Gottes beschreiben [4]. Nur der *Vater* ist – dem jüdischen Gottesverständnis gemäß – in seiner Allmacht, die eine Allmacht der Liebe ist, selbstverständlich als der personale Gott vorausgesetzt, der freilich (für den Juden neu) Vater-Sohn-Verhältnisse verschiedener Art zwischen sich und Jesus und zwischen sich und uns schafft. Das heißt: Das Anliegen der Schriften des Neuen Testaments ist es nicht vornehmlich, Wesensaussagen über Gott zu machen. Vielmehr wollen sie Gottes Heilshandeln an uns Menschen vorstellen und darlegen, daß in Person, Werk und Wort Jesu Gott das verheißene Heil erfüllt. Mehr ist nicht gesagt.

Die Notwendigkeit zu diesem „Mehr", zu begrifflichen Definitionen und zur Abgrenzung der Funktionen in Gott in dieser Heilsgeschichte ergab sich nicht aus der religiös-gläubigen Gotteserfahrung. Sie wurde erst im Zug der Abwehr irriger Auffassungen über die Funktion und die Wirkmacht des Sohnes und des

Pneuma unumgänglich. Sie wurde notwendig, als es darum ging, die Wesenseinheit und Wesensgleichheit zuerst Jesu Christi und später des Geistes mit Gott, dem als Vater bezeichneten, und andererseits ihre vom Vater unterschiedene Rolle in der Heilsgeschichte festzulegen. Hier erfolgen exakte begriffliche Definitionen einer heilsgeschichtlichen Erfahrung. Dies schien in den trinitarischen Streitigkeiten des dritten bis siebten Jahrhunderts erforderlich, weil sonst der Erlösungsgedanke nicht voll inhaltlich und nicht voll wirksam gewahrt erschien. Wäre Christus nicht Gott, sondern ein Demiurg, ein Weltbildner – und damit Gottes Geschöpf –, so wäre in der Auffassung der Zeit seine Erlösung nicht wesensmäßig (metaphysisch) unendlich und vollwertig. Wäre er der eine Gott, so hätte der als Gott allein verstandene Vater gelitten – was ebenfalls unvorstellbar war.

Es blieb nur die Möglichkeit, eine denkbare Lösung zu finden, nach welcher Jesus wie der Vater ewiger und allmächtiger Gott immer war und ist und zugleich in einer Seinsweise gedacht wird, die seine Menschwerdung vorbildet. Die Definition „wesenseins mit dem Vater" (homoousios) wurde Ausdruck für die Gottgleichheit, und die Formel: „gezeugt, aus dem Vater geboren vor aller Zeit" steht für die Unterschiedenheit Jesu schon in der Wesenheit Gottes, die seine in der Heilsgeschichte deutlich werdende andere Funktion vorbereitet. Beide Formeln erschienen – vorbereitet durch theologische Überlegungen – geeignet, in der ersten dogmatischen Definition der Kirchen- und Glaubensgeschichte auf dem Konzil von Nikaia (325) den rechten, spannungsgeladenen Sachverhalt zwischen Vater und Sohn (der in der Bibel vorgebildet war) begrifflich adäquat und unangreifbar festzulegen[5].

Hier tritt etwas ganz Neues hervor: Nicht ein biblisches Wort, sondern ein philosophischer Begriff dient dem Lehramt zur Aussage einer Glaubenswahrheit. Doch die aus dem Neuplatonismus übernommenen Begriffe, die Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit von Gott und Jesus verdeutlichen sollten – nämlich „ousia" und „hypostasis" –, waren zu jener Zeit nicht eindeutig voneinander unterschieden. So folgt der Definition, die Klarheit schaffen soll, eine mindestens 50jährige, sehr kontroverse Interpretationsgeschichte, bis es den kappadokischen Vätern Basilius († 379), Gregor v. Nazianz († 390) und Gregor v. Nyssa († 394) gelingt, „ousia" als das allen Wirklichkeiten der gleichen Art gemeinsame Wesen oder die Substanz zu beschreiben, während „hypostasis" nun das unterscheidende Individuelle, die personale Gestalt, die besondere Funktion ausdrückt. – Bereits bei den Kappadokiern ist der *Geist* in die Definition einbezogen. Nun läßt sich der Begriff „ousia" als Definition für die eine und gleiche Gottheit auf die in der Bibel genannten Vater, Sohn und Geist anwenden. Der Hypostasebegriff bezeichnet die dreifache Besonderheit in Gott selbst, die ihr wesensgleiches, aber funktional unterscheidbares Wirken in der Heilsgeschichte ermöglicht.

Der *Schrift* ging es um die Aussage des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes in Person und Werk Jesu und in der Kraft des Pneumas; sie hatte selbstverständlich vorausgesetzt, daß Gott das Heil zu wirken vermag; das Wie dieses Vermögens interessiert sie nicht. In einer *geistesgeschichtlich anderen Situation* wird das zum Problem: Nun müssen die dem konkreten Heilshandeln Gottes vorausliegenden Ermöglichungsbedingungen bedacht werden. Die Lösung lautet: Die drei Erscheinungsweisen Gottes in der Heilsgeschichte erfolgen aus einem einzigen wirkenden Grund, dem Wesen Gottes. Aber schon in Gott ist die in der Heilsgeschichte sichtbar werdende Dreiheit der Funktionen und Gestalten so wirkmächtig da, daß in Gott selbst diese Funktionen als „Personen" analog der menschlichen Person unterschieden sind. Nur weil in Gott selbst schon drei selbstmächtige Wirkweisen – Hypostasen – sind, können diese den konkreten Verlauf der Heilsgeschichte als der er selbst bleibende Vater, der sich uns Menschen zuwendende Sohn und der uns mit Gott verbindende Geist so realisieren, wie es die Schrift sagt: Die „immanente Triniät" ist die Voraussetzung der heilsgeschichtlichen Trinität.

Diese im Osten festgelegten Interpretationen bzw. Definitionen decken sich mit lateinischen Erklärungsversuchen, die seit Tertullian (3. Jh.) und Hilarius von Poitiers († 367) im Westen lebendig sind. Die Übersetzung von „hypostasis" mit Person und „ousia" mit Substanz kann daher schnell Eingang in die Theologie finden; und die Definition der Trinität „ein Gott in drei Personen" ist seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts gesamtkirchlich verbindlich[6].

Eines braucht hier nur am Rand erwähnt zu werden: Aufbauend auf dieser Definition, die für den Glauben verbindlich ist und immer wieder gesamtverbindlich ausgesagt wird, beginnt nun die neugierig gewordene Theologie über das genaue Wie dieses innertrinitarischen Verhältnisses zu spekulieren. Augustins „psychologische Trinitätslehre" und die auf ihm aufbauende Spekulation des Thomas von Aquin gehören ebenso hierher wie der zwischen Ost- und Westkirche immer noch lebendige Streit, ob der Heilige Geist „aus dem Vater und dem Sohn" (filioque, wie die westliche Fassung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses lautet) oder ob er „aus dem Vater durch den Sohn" hervorgeht[7]. Wesentlicher jedoch als die Trinitätstheologien ist das, was in den Definitionen ausgesagt ist. Über die Bedeutung dieser Theologumena schreibt L. Scheffczyk:

„Es kann dem kritischen Denken nicht verborgen bleiben, daß es sich bei diesen Deutungen des Trinitätsgeheimnisses nur um Verstehenshilfen handelt, die aus der Gleichnishaftigkeit der natürlichen Dinge, vor allem des menschlichen Geisteslebens, für das Göttliche genommen sind. Am eindeutigsten hat dieses Verständnis Augustinus in seiner ‚psychologischen Trinitätslehre' entwickelt, in der er am Bild der geistigen Lebensvorgänge der Selbsterkenntnis und Selbstliebe (mens, notitia, amor oder memoria, intelligentia, voluntas) die innertrinitarischen Lebensvorgänge veranschaulichte, ohne den Anspruch erheben zu wollen, die Trinität aus den Gegebenheiten des Menschengeistes zu erklären. Alle diese Versuche, die von der gesicherten Annahme

der Existenz von ‚Spuren der Trinität' in der Schöpfung ausgehen, haben nur als Mittel zur Veranschaulichung eines an sich nicht zu veranschaulichenden Geheimnisses für den Gläubigen einen Sinn. Deshalb hat die Kirche, die das Grundgeheimnis von der Existenz eines Gottes in drei Personen immer wieder als verpflichtende Glaubenswahrheit vorlegte, niemals Entscheidungen über die Deutung des innergöttlichen Lebensprozesses getroffen und die diesbezüglichen theologischen Deutungsversuche nicht als Glaubenssätze erkannt.

Auch die Theologie selbst hat diese ihre Bemühungen um die vernünftige Vermittlung dieses Geheimnisses nicht als erschöpfend betrachtet. Dies zeigt allein schon der Umstand, daß sie neben den geistig-psychologischen Verständigungsmitteln auch noch einen ontologischen Weg zur Veranschaulichung einschlug. Es ist ja nicht zu übersehen, daß die aus dem menschlichen Geistesleben genommenen Analogien zwar ein fernes Bild von der immensen Lebendigkeit und Kraft des innergöttlichen Lebens zu entwerfen vermögen, daß sie aber den geheimnisvollsten Sachverhalt gerade nicht zu erklären vermögen: daß nämlich das ‚Produkt' dieser Lebensbetätigungen hypostatischen Charakter hat und eine Person ist . . ." [8]

Das Gesagte verdeutlicht bei aller kursorischen Ungenauigkeit, worauf es ankommt: 1. Die Trinitätsdefinitionen der Kirchengeschichte betonen – anders als die Schrift – die „immanente Trinität". 2. Sie tun dies, um die vom Denken geforderte Bedingung der Möglichkeit der „heilsgeschichtlichen Trinität" aufzuzeigen. 3. Sie können dies nur tun mit Begriffen, die aus der Geistes- und Begriffsgeschichte ihrer Zeit genommen sind; auch das Reden von der Trinität ist menschliches Reden von Gott. Für ihre Zeit waren diese Definitionen unmittelbar einsichtig und damit verbindlich. Wenn aber diese Begriffe einem Bedeutungswandel unterliegen, dann fragt es sich, ob ihre bekenntnismäßige Weiterverwendung das Glaubensverständnis späterer Zeiten erschwert oder gar verunmöglicht. Darf man dann auf sie verzichten und das über Gottes Heilshandeln Gesagte anders formulieren? Kann man ohne Trinitätsspekulationen Gottes Heilshandeln erklären?

## Das Bild der neuzeitlichen Philosophie von Gott

Die Philosophie der Neuzeit hat konsequent den Versuch unternommen, Gott einfach, nicht in der Trinität zu denken. Sein Heil wird in einfachen Relationen Gottes zur Welt ausgedrückt. Einige Faktoren haben dazu beigetragen: Das Denken der Neuzeit beginnt sich aus kirchlicher und theologischer Bevormundung zu lösen. Es fühlt sich an vorgeschriebene Formeln – auch Glaubensformeln – nicht mehr gebunden, nicht zuletzt deshalb, weil es entdeckt, daß auch die dogmatischen Definitionen menschliches Wort, philosophische Begrifflichkeit sind. Als solche sind sie Denkinhalte, die dem Subjekt des Denkens, dem Menschen, nachgebildet sind. Die Folgen heißen: Das Maß des Erkennens ist nicht eine vorgegebene, ewig gültige (metaphysische) Wahrheit; vielmehr denkt der *Mensch,* was wahr ist. Ferner: Philosophische Begriffe können sich wandeln, wie sich das menschliche Erkennen wandelt. Die Dogmen sind dann spekulative

Ausgestaltungen der denkenden Neugier; ihre Wahrheit läßt sich einfacher und damit präziser aussagen.

Hinzu kommt ein Weiteres: Die Wende zur Subjektivität des Menschen betont das, was den Menschen ausmacht. Hier tauchen dann unterschiedliche Schwerpunktsetzungen auf, die es problematisch machen, über die Neuzeit allgemein zu reden. Subjektivität ist einerseits die Denk- und Erfindungskraft des Menschen; sie ist andererseits die freie, selbstmächtige, verfügenkönnende Existenz des Menschen; sie ist aber auch – auch diese aus dem Spätmittelalter übernommene Tradition lebt weiter – die Ausgesetztheit und Angewiesenheit der menschlichen Existenz. Eines haben alle diese verschiedenen Tendenzen gemeinsam: Alle Wirklichkeit wird weitgehend, wenn nicht ausschließlich, nach dem eigenen Wesen des Menschen bedacht. W. Schulz macht in seinem Buch „Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik" (Pfullingen $^{4}$1969) auf diesen sich durchhaltenden Aspekt in unterschiedlichen Systemen aufmerksam. Dementsprechend wird Gott nach Art der unterschiedlichen Wesensmerkmale des Menschen beschrieben; damit wird das Gottesbild und sein Heilswirken vereinfacht. Das Ergebnis sei – mehr idealtypisch als exakt belegt – an einigen Modellen vorgestellt[9].

1. Ein erster Repräsentant ist *Descartes*. Descartes entdeckt als den Grundzug der Subjektivität die Macht des Denkens. Denken – das ist das sich ausweisende Begreifen von Zusammenhängen in der gesicherten Abfolge von Intuition und Deduktion. Descartes hat mit diesen Bestimmungen das Programm der neuzeitlichen Wissenschaft aufgestellt. Aber er setzt über diese im Denken bestimmte menschliche Subjektivität als deren Wesensgrund die göttliche. Er stellt als erster die entscheidende Grundfrage der neuzeitlichen Metaphysik: Kann die menschliche Subjektivität sich selbst in ihrer Macht des Denkens begründen? Die Antwort: Das Denken kann alles negierend in Zweifel stellen; aber es vermag es nicht als gewiß zu sichern. Diese Ungewißheit, die dort erst recht aufbricht, wo das Denken nach seiner Sicherung fragt, weist naturnotwendig hin auf die Idee, damit auf die Gewißheit des denkenden Bewußtseins von einer Allmacht, die gerade nicht mir zu eigen ist, sondern dem anderen meiner selbst, dem unbegreiflichen Gott. Die endliche Subjektivität kann nur dann ihrer selbst gewiß sein, wenn sie die Gewißheit jener Macht gewinnt, die mich und mein Denken faktisch immer schon begründet, deren ich aber nur im Gegensatz, im Anderssein, als ich es bin, gewiß werden kann.

Gott wird als Gegenstand des Denkens in seiner Funktion als Ermöglichung meines Denkens gewahr. Das Denken der Subjektivität hat aber als Gegenüber Objekte des Denkens, und gerade nicht das, was die Trinitätslehre betont hatte: die Intersubjektivität, die Kommunikation. Dadurch, daß Gott sich nicht zum Menschen von Person zu Person offenbart, sondern Ermöglichungsgrund des Denkens wird, wird er zur Instanz, die mit höchster Allmacht und Weisheit die

Welt schafft und erhält. Er ist aber nicht mehr der „Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs", der „Lebendige, zu dem man beten kann".

2. Gott als der Ermöglichungsgrund des Denkens, den die monotheistische Tradition als den einen und einzigen kennt, ist für Descartes' Schüler *Spinoza* in der Gefahr, nur den einen – den denkenden Teil – aller Wirklichkeit erklären zu können. So versucht Spinoza konsequent, alle Wirklichkeit unter Gott zu subsumieren. Die Lösung, die das zu leisten vermag und den aus der Tradition (sowohl der Metaphysik als auch der Mystik) geläufigen Begriff Substanz dazu verwendet, lautet nun: Gott ist die eine Substanz; als Substanz ist er lebendig in unzähligen Attributen, von denen dem menschlichen Denken nur die Attribute Denken und Ausdehnung zugänglich sind. Denken steht für Mensch, Ausdehnung für Natur. Die eine Substanz muß notwendig gedacht werden; sonst würde in der Gegenüberstellung einer selbständigen, freien Existenz gegenüber Gott dieser verendlicht. Die Subjektivität – Descartes' Grundaxiom – wird zum Ausdruck der Endlichkeit; diese aber kann nicht auf Gott angewandt werden. Person als Gegenbegriff zu Substanz wird denknotwendig zum Ausdruck einer – in sich unlogischen – Verendlichung Gottes. Gott als Person, gar als drei Personen – das kann höchstens eine Hilfskonstruktion sein.

Im Verlauf der weiteren Geschichte gewinnt Spinoza an Bedeutung durch seinen Gedanken der Einheit und Gottverbundenheit aller Wirklichkeit. Für *Herder* z. B. ist Gott „die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen"; Gott ist in aller Wirklichkeit als ihre Lebenskraft am Werk. „Lebenskraft", „Organismus": Gott ist also Leben, keine tote Substanz. Gott ist die lebendige Kraft aller Wirklichkeit. Gott als Person wäre ein „müßiges Wesen, das außerhalb der Welt sitzt"; er wäre endlich, individuell, parteiisch, kurz: er wäre menschlich. Eine größere Entfernung von den tragenden Grundbegriffen der Trinitätslehre – von Substanz und Person – als bei Herder ist kaum möglich. Aber dieser Protest gegen Trinität geschieht im Namen Gottes, um Gottes Gottheit zu retten.

3. Auf einen dritten Aspekt muß man noch hinweisen, der durch *Kant* und *Fichte* in der philosophischen Gottesspekulation Platz gegriffen hat, nachdem er im Gefolge von Descartes und Spinoza zurückgetreten war: *Gott und die Freiheit*. Kant hat in seiner „transzendentalen Erkenntnislehre" das Denken an die Grenze seines Vermögens geführt; das Denken kann in seiner Bindung an die sinnenhafte Erfahrung Gott nicht adäquat erkennen. Gott und Gotteserkenntnis haben ihren Ort, wo die Erfahrung der sittlichen Verpflichtung – eine absolut gültige und im Gewissen präsente Verpflichtungserfahrung – und das der Verpflichtung korrespondierende Glückbedürfnis zusammentreffen: Weil der Mensch für sein Gutsein nicht sich selbst verantwortlich weiß, postuliert unsere Vernunft Gott. Weil sein Gutsein irdisch nicht belohnt wird, postuliert die Vernunft die Unsterblichkeit, in der Gott das Glück garantiert. – Fichte nennt diese vorgegebene Ordnung der Moralität als ganze Gott. Diese „moralische Weltordnung",

die der Mensch denkend nachvollzieht und damit seine Freiheit realisiert, ist als ganze Gott und hat personale Strukturen.

Was ist hier geschehen? Gott wird nicht geleugnet; er bleibt der Grund der Welt, ihr weiser und mächtiger Schöpfer. Er ist die Ermöglichung von Denken und Freiheit, den zwei Vermögen der Subjektivität. Aufgegeben ist jedoch das Spannungsverhältnis, das die Struktur der Trinitätslehre ausmachte: Gott als die Substanz, die seine Seinsmächtigkeit konstituiert, und die Besonderheit, mit der Gott in der Heilsgeschichte handelt. Gott ist im Denken der Neuzeit ohne die Trinität gedacht worden. Aber gerade dadurch ist der Gottesbegriff auch verdunkelt worden: Gott ist nicht mehr Gott, der – ohne etwas von seinem Gott-Sein zu verlieren – Welt und Mensch in Freiheit erhalten und in sein Heil führen kann. Die Geschichte des Denkens führt mit Konsequenz zur Verendlichung Gottes und zur Vergöttlichung des Menschen.

4. *Hegel* hat – nach mehr oder minder geglückten Vorarbeiten Schellings – dieses Manko gefühlt und versucht, dieser Spannungseinheit von Denkbarkeit Gottes und heilsnotwendiger Transzendenz Gottes Ausdruck zu geben. Er tut dies in ausdrücklicher Anlehnung an die *Trinitätsspekulation.* Gott ist Geist. In Welt und Denken kommt der absolute Geist in einem realen, geschichtlichen Prozeß zu sich selbst. Das Für-sich-selbst-Sein des Geistes ist Gott als Vater: Gott in seinem An-Sich vor der Zuwendung zur Welt; Gott als der Ewige. In seiner Entäußerung in die vielfältigen Formen des Weltseins entäußert sich der Geist, er wird ohnmächtig, wird Mensch – das Reich des Sohnes. Schließlich besteht das Reich des Geistes in der Rückführung von Welt und Mensch (der Geist in der Kirche) zu Gott. Durch die Menschheit hindurch und mit ihr vollendet sich der Geist zu seiner Absolutheit; hier erst wird das Reich Gottes als Reich der Freiheit möglich. Gott kann, um absolut zu sein, nicht für sich bleiben. Im Eingehen in die Endlichkeit wird er absolut, wird er Gott.

Für *Feuerbach*, der ausdrücklich auf diese trinitarischen Strukturen des Geistes zurückgreift, bedeutet dies: In dieser Bewegung des freien Geistes verwirklicht sich die Liebe des Menschen: „Gott ohne Sohn ist *Ich*, Gott mit Sohn ist *Du*. Ich ist der *Verstand*, Du ist *Liebe*. Liebe aber mit Verstand und Verstand mit Liebe ist *Geist;* Geist aber die Totalität des Menschen als solchen, der *totale Mensch*.“ [10] Feuerbach kann sich – ähnlich der Tradition – einen endlich werdenden und dennoch er selbst bleibenden Gott nicht vorstellen; deshalb schreibt er dessen Funktionen dem Menschen als ganzem, d. h. der Menschheit, zu. Er kann aber einem ewig bleibenden Gott keine Verwirklichung von Daseinssinn und Heil zugestehen. Das, was Heil der Menschen ausmacht, muß eine Geschichte der menschlichen Liebe und Freiheit haben.

Was bedeutet das eben kursorisch Entfaltete für unser Thema? Es sei eine Auswertung in *Thesen* versucht.

*1. These:* Gott geht in seiner Offenbarung, die eine Selbsterschließung im Wort und im Erlösungstun zu unserem Heil ist, in Gestalten ein, die der menschlichen Erfahrung, dem menschlichen Denken entsprechen. Nur weil er – über den menschlichen Vermögen stehend – sich an diese wendet, ist er verstehbar und (im Glauben) annehmbar. Gott wird nach Analogie des Menschen erfahren, gedacht. Das ist eine Einsicht, die die theologische und philosophische Tradition gemeinsam haben. Auch die Trinität ist so ein Element möglicher Gotteserfahrung. Jede mögliche Gotteserfahrung – die sogenannte „religiöse" oder „natürliche" ebenso wie das gnadengewirkte Bewußtsein des Glaubens, erlöst, „gerechtfertigt" zu sein – ist Werk der Trinität. Sie ist das, was in der Trinitätslehre dem Vater zugeschrieben wird und theologisch „Schöpfung" heißt. Die Schöpfung ist bereits Beginn der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen, ist eine Gestalt von Gnade. Von der – in der Natur der Schöpfung möglichen – Verkehrung her über das sogenannte „Natürliche" als das Gottferne zu urteilen, hieße das Positive der Schöpfung verkennen. Es hieße auch, die Erkenntnis Gottes als eines trinitarisch Handelnden verkürzen, hieße den Vater aus der Trinität ausschließen.

Gott selbst knüpft in der Menschwerdung und in der Rechtfertigung ausdrücklich an seine Schöpfung an und schafft eine „neue Schöpfung". Die Anknüpfung darf daher – in der individuellen Gotteserfahrung ebenso wie in der der Religionen – als Anerkennung des dreifaltigen Handelns Gottes verstanden werden.

*2. These:* Die Gotteserfahrung ist immer in der Gefahr, Gott falsch zu denken, ihn nicht Gott sein zu lassen. Die Gefahr der Verendlichung, der Vermenschlichung Gottes sollte gerade an den Beispielen der neuzeitlichen Philosophie verdeutlicht werden. Gott als den zu unserem Heil an uns Handelnden verstehen, heißt: ihn mit Kategorien des *Personseins* beschreiben. Je nachdem, worin man die konstitutive Kraft des Personseins sieht, unterscheiden sich die als heilswirksam bestimmten Vermögen: einmal ist es die Vernunft, ein andermal die Freiheit, die Liebe; eigentümlicherweise fehlt allen diesen neuzeitlichen Entwürfen die Integrationskraft, alle zusammen als Person-konstitutiv zu sehen. Dort, wo es – wie in der personalistischen Philosophie der Gegenwart – geschieht, drängt sich das Bewußtsein auf, daß Person nicht durch das Verhältnis Subjekt–Objekt, sondern durch Intersubjektivität zu beschreiben ist. Die verlängerten Linien des menschlichen Personseins schneiden sich – um ein Wort Bubers abzuwandeln – im intersubjektiven Personsein Gottes. Denn es bleibt das Wissen um menschliche Endlichkeit, die deshalb endgültiges Heil nicht wirken kann.

Diese Anerkennung ist Werk des rechtfertigenden Glaubens. Aber die natürliche Anknüpfung für den Glauben ist die Glaubwürdigkeit Gottes, die von seiner Schöpfung an gilt.

Gott wirkt das Heil des Menschen. Er tut dies in den Kategorien des Personseins; sonst wäre er uns nicht zugänglich. Unterliegt er aber damit den dem Personsein wesentlichen Bedingungen und damit der Endlichkeit? Die heilsgeschichtlichen Aussagen der Bibel reichen nicht aus, um die Macht der Erlösung zu verdeutlichen. Es muß mehr dahinterstehen. Das haben einige Aussagen der neuzeitlichen Philosophie gezeigt: Gott als handelnde Person (oder noch mehr: als Personen) gedacht, ist eine anthromorphe Aussage, die in ihrer Konsequenz Gott zur Projektion menschlicher Erwartungen macht. Andererseits bleiben die Versuche, dieses „Mehr" Gottes in Worte zu fassen, zurück hinter dem, was Gott wirklich ist. Gott als den an uns Handelnden zu sehen, reicht also nicht aus, um Gott Gott sein zu lassen. Dieses Handeln muß also als Wesen Gottes in ihm selbst festgemacht werden. Gott als in sich selbst Denkender, Liebender, Redender, Handelnder ist Gott. Nur so ist er der Zufälligkeit enthoben, die geschichtlichem Handeln – also auch dem Heilshandeln Gottes an uns – anhaften kann.

*3. These:* Es gibt deshalb eine „transzendentale Trinitätslehre" [11].

a) Das will besagen: Dem geschichtlich-konkreten Heilswirken Gottes, zu welchem Schöpfung, Erlösung und Zuteilung der Erlösung gehören, entspricht die Erwartung, daß Gott dieses Heil wirkt und es erfahrbar macht. Dazu gehört aber auch die Erwartung, daß Gott dieses Heil wirken kann und will. Diese Erwartung ergibt sich aus dem „exzentrisch-responsorischen Charakter des Personseins" (Joest) des Menschen, das Gott in seinem Schöpfungshandeln als Vater geweckt hat. Die Erwartung darf – weil sie von Gott kommt – auf die Erfüllung hoffen; der Schöpfung muß die neue Schöpfung (in Menschwerdung, Person, Werk und Wort Jesu) und ihre Zueignung an jeden von uns (im Geist) folgen.

Die konkrete Erfüllung, auf die die Erwartung hofft, muß nicht identisch sein der Erwartung. Sie hat, heilsgeschichtlich feststellbar, immer zwar an die Erwartung angeknüpft, sie aber immer überboten. Die Antwort ist nicht identisch mit der Frage. Aber sie korrespondiert ihr, analog der Tatsache, daß der Sohn die Antwort der Rechtfertigung gibt auf das Wort des Vaters und der Geist die Liebe des Vaters und des Sohnes ist. Die Trinität – und zwar die „heilsgeschichtliche Trinität" – ist vorgebildet in der Schöpfungstat Gottes; deshalb ist sie „transzendental" erfahrbar.

b) Die Erwartung des auf Gott vertrauenden Menschen ist nicht ablösbar von der geschehenen Realisierung. Sie ist bereits erlöst, begnadet. Wo sie das ausschlägt, sich nicht führen läßt von der Gnade, ist Sünde. Die Sünde ist Widerspruch gegen Gottes Gnade; das Heilshandeln Gottes in Jesus ist Widerspruch gegen die Abkehr des Menschen von seiner schöpfungsgewollten Offenheit. In dieser Offenheit des Vertrauens liegt auch das Moment der *Vertrauenswürdig-*

*keit.* Das konkrete geschichtliche Heilshandeln Gottes in Jesus und im Geist ist nur deshalb heilswirksam und dem Zufall enthoben – so daß im geschichtlich-endlichen Vollzug endgültige Rechtfertigung geschehen kann –, weil Jesus und der Geist in der Kraft Gottes handeln, weil sie Gott vergegenwärtigen, weil sie selbst göttliche Personen sind. Die heilsgeschichtliche Trinität führt deshalb auf die „immanente Trinität" als deren Ermöglichung. Das ist gesprochen im Sinn der menschlichen Frage nach der Glaubwürdigkeit. In Gott selbst ist die „heilsgeschichtliche Trinität" die Konkretion der „immanenten Trinität". Die Trinitätslehre macht uns bewußt: Es gehört zum Wesen Gottes, das allem zeitlichen Handeln vorausliegt und es ermöglicht, daß er immer interpersonal handelt. Die Dreiheit dieses einen Wirkens symbolisiert dabei die Fülle dieses Handelns. Die Trinitätsspekulationen über den Sinn des Erkennens und Erkanntseins Gottes und über den Geist als die das Erkennen verbindende Liebe will dies verdeutlichen. Aber „verdeutlichen" und „symbolisieren" sind Hinweise auf die Erwartbarkeit und Erkennbarkeit Gottes; und diese sind der Weg, auf dem wir erkennend und glaubend Kinder Gottes durch Jesus im Geist werden können[12].

## ANMERKUNGEN

[1] Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Referats, das der Verfasser bei einer gemeinsamen Tagung des katholischen Instituts für ökumenische Theologie, München, und der systematischen Seminare der Ev.-Theol. Fakultät Erlangen und der Augustana-Hochschule Neuendettelsau am 2. 2. 1980 in Freising gehalten hat zum Thema „Aspekte der Trinitätslehre", bei der die Frage nach den wissenschaftstheoretischen Grundlagen unterschiedlichen konfessionellen Denkens zu bedenken war.

[2] DS 125, 150, 525–531, 800 ff.

[3] L. Scheffczyk, Der eine und dreifaltige Gott (Mainz 1968) 105; s. a. 104–111.

[4] Vgl. bes. die umstrittene Arbeit: I. Hermann, Kyrios und Pneuma (München 1962).

[5] Zum Konzil von Nikaia: P. Lamarche, Christologie: HDG III 1 a (Freiburg 1965) 59–78; J. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel (Mainz 1964), bes. 15–56, 71–105, 135–156, 159–173, 252 bis Schluß.

[6] Vgl. F. Wolfinger, Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung, in: Catholica 31 (1977) 216.

[7] Vgl. Concilium 15 (1979) 503.

[8] L. Scheffczyk, a. a. O. 119.

[9] Neben der Arbeit von W. Schulz stütze ich mich hier auf die Ausführungen in meinem Buch: Denken und Transzendenz. Zum Problem ihrer Vermittlung, das 1980 im Verlag P. Lang, Frankfurt, erscheinen soll.

[10] Das Wesen des Christentums, Originalausgabe von 1841, 78.

[11] Analog K. Rahners „transzendentaler Christologie" im Grundkurs u. ö.

[12] Vgl. L. Oeing-Hanhoff, in: Theol. Quartalschr. 159 (1979) 298–301.

# UMSCHAU

## Leidenschaft für die Gegenwart

Erweckte das 1977 erschienene Werk „Rechtfertigung des Bürgers" von *Hans Jürgen Baden* (vgl. diese Zschr. 195, 1977, 857–859) auf den ersten Blick noch den Eindruck, als habe Baden den bislang sorgsam gehegten Bereich des Transzendenten, Theologischen, Religiösen, ja Christlichen verlassen und sich in die Arena des Tagespolitischen begeben, so desavouieren die beiden folgenden Werke[1] diesen Anschein. Sie verharren durch und durch auf der kontinuierlich beschriebenen Linie eines „Schreibens angesichts des Absoluten" (vgl. diese Zschr. 195, 1977, 179–190), wie ja auch die Wiedergeburt des Bürgers für Baden letztlich nur zu leisten ist aus dem Geist des Christentums.

Dem aufmerksamen Leser wird auffallen, daß Baden mit seinen neueren Büchern eher diese Linie zu radikalisieren versucht, wenn ein solches Wort – im ursprünglich etymologischen Sinn von Rückführung auf die Wurzel – hier angebracht erscheint. Ich meine die zunehmende Tendenz zu einer Gnosis und Mystik bei einer gleichzeitig auffallenden Abkehr von Geschichte und Zukunft und einer noch intensiveren Hinwendung zur Gegenwart, ja zum Augenblick, obgleich es schon immer Badens Bestreben war, den jeweils wunden Nerv seiner Zeit zu treffen, um ihn zu therapieren. Doch mehr denn je scheint er bemüht, die seit der Aufklärung konstatierte Intellektualisierung des Glaubens an den Mythus, dieses bilderreiche Medium des Glaubens und der Frömmigkeit, ja des Unvergeßlichen, zurückzubinden, um die erstarrte Formellandschaft seiner Zeitgenossenschaft und deren sprachliche Verkrustung wieder aufzubrechen.

Paradigmatisch ist solches Bemühen in seinem Buch „Die Aussichten des Glaubens" von 1978, das man getrost als einen „Aufbruch ins Geheimnis"[2] charakterisieren könnte. Allerdings bedurfte es auch hier schon einer charismatischen Linse, um wie einst Augustinus „Einschau in die Welt" zu halten und der Gefangenschaft der Wissenschaftlichkeit zu entfliehen. Gemeint und gefordert ist von Baden die Gnosis als die liebend-erkennende Schau, die einen göttlichen Hintergrund und spirituellen Raum zu erkennen bereit ist. Unüberhörbar bleibt in solchen Zusammenhängen Badens Ruf nach dem Mystiker als dem Wächter und Späher, der die Signale des Absoluten auffinge und weitergäbe, um einer weiteren Intellektualisierung des Glaubens zu wehren. Aber noch bleibt die angestrebte Zuordnung von Erfahrung und Vernunft im Kraftfeld des Glaubens und gleichsam geborgen im Medium einer sich selbst vor dem Mysterium zurücknehmenden Theologie, einer „adventistischen Wissenschaft".

Es scheint, als habe Baden mit seinem jüngsten Buch diese Position bereits überschritten. Meister Eckhart, eine Orgelinschrift aus dem ostpreußischen Rastenburg (Memento momenti in momento aeternitas) und Virginia Woolf ließen Baden den ungewöhnlichen Gegenstand und das gleichsam inkommensurable Sujet seines Buchs finden: nämlich die Gegenwart und deren sträfliche Vernachlässigung. Schon mit der Wahl dieses Themas weckt Baden hohe Erwartungen im Leser, zumal er von der kühnen These ausgeht, Vernachlässigung der Gegenwart sei „*das* grundlegende Übel, auf welches sich alle anderen zurückführen lassen" (7). Die bewußte Aussparung der lästig fordernden Gegenwart läßt uns oft – so Baden – das Heil in deren beiden Zeitgeschwistern Vergangenheit und Zukunft suchen, denen gegenüber Gegenwart einen leeren Abgrund bedeutet: sie bietet weder die vertrauten Umrisse vergangener Erfahrungen noch die fatamorganatischen Konturen künftiger Wunschträume. Daher rührt

unser verderbliches Jonglieren zwischen Vergangenheit und Zukunft, um den Forderungen der Gegenwart aus dem Weg zu gehen.

Doch gerade in der Gegenwart wähnt Baden das Heil verborgen und bezeichnet so die Erfahrung der Gegenwart als „ein existentielles Ereignis, das nur mit Grundwörtern der religiösen Sprache wie ‚Bekehrung' und ‚Wiedergeburt' angemessen umschrieben werden kann" (10). Die Gegenwart begreift Baden in solchem Zusammenhang als den mystischen Augenblick zwischen Gestern und Morgen, der sowohl die rückläufige als auch die vorläufige Perspektive erst ermöglicht und demgegenüber die normale Sicht der Gegenwart, d. h. die analytische, vernünftige, wissenschaftliche, rationale und geschlossene, unzulänglich bleibt. Sie muß ergänzt bzw. ersetzt werden durch die mystische Sicht – die charismatische Linse der augustinischen Schau –, welche Zeit, Natur und Dinge von innen erschließt: „dazu bedarf es einer besonderen Form der Einsicht, griechisch ‚Gnosis' geheißen" (29).

Aufgrund einer solchen mystischen Sicht und mystischen Ausweitung wächst der Mensch über sich hinaus und berührt die Grenzen Gottes: „Wenn der Mensch im Augenblick verhält und sich bis auf den Grund der Existenz öffnet, spürt er, wie das Unendliche in ihn einströmt – wie Gott von ihm Besitz ergreift ... Das Jetzt ist das Medium Gottes, das sich seiner bedient, um sich uns von Augenblick zu Augenblick zu offenbaren" (31). Was Baden hier betreibt, bedeutet die Umwertung des Augenblicks: „Das Jetzt verwandelt sich in das nunc aeternum" (43) aufgrund des Einbruchs der Transzendenz, der Wirklichkeit Gottes.

Eine solche provozierende Hypostasierung und Apotheose des Augenblicks und der Gegenwart muß Baden, der 1948 in dem gewichtigen Buch „Der Sinn der Geschichte" eine Geschichtstheologie entwickelt hat, notwendigerweise in Konflikt mit Positionen führen, die entweder die Erinnerung an die Vergangenheit oder die Zukunft beschwören. Während jedoch Baden bezeichnenderweise die rückwärts gewandten Positionen weniger scharf und nicht namentlich befehdet, wendet er sich in äußerst engagierter Weise gegen die Position Ernst Blochs und dessen Adepten: „Ich habe eine Abneigung gegen jene Form von Literatur, die sich ausschließlich in der Zukunft bewegt, auf phantastische Art unsere Neugier nach deren Verlauf und Details befriedigen soll ... Ich bin indifferent gegenüber künftigen Welt-Aspekten, wie sie Huxley und andere Autoren entwickelt haben. Solche Fiction-Bücher sind für mich eine langweilige Lektüre. Ich bin auch einem Autor wie Ernst Bloch gegenüber zurückhaltend, wenn er im Trommelton das ‚Prinzip Hoffnung' preist und es an endzeitlicher Einsicht mit den alttestamentlichen Propheten aufzunehmen versucht" (19).

Mit Blick auf Blochs „Prinzip Hoffnung" formuliert Baden, „daß hier auf allen Ebenen zum Generalangriff auf die Gegenwart angetreten wird. Die Haltung meines Plädoyers für die Gegenwart ist der Grundthese Blochs entgegengesetzt ... Die Leidenschaft für die Gegenwart schließt die Utopie aus, sie verwehrt die Unzucht mit ihr, welche man hierzulande – privat und öffentlich – so ausgiebig betreibt ... Hier wird zur Flucht in die Zukunft, zur Hingabe an die Utopie aufgefordert, weil man nur so das Traumziel der ‚Veränderung' nicht aus dem Auge verliert. Die Blochianer ... sitzen ... insgesamt der mit Inbrunst verbreiteten Behauptung auf, daß man die Gegenwart schmähen müsse, weil sie der Hort der Bequemlichkeit, des Unrechts, der Reaktion sei" (131).

Diese Textstellen dokumentieren recht anschaulich den neuen Ton bei Baden und seine – darf man sagen? – Wende und Kehre. Vor einer solchen – wie ich meine – Überzeichnung der Blochschen Position, wie sie vor allem auf den Seiten 141–143 deutlich wird, ergibt sich für Baden der Umkehrschluß: „Man impliziert den Christen, sie betrieben den Verrat der Gegenwart, des Hiesigen um eines Jenseits willen – aber es besteht kein Anlaß, diesen Vorwurf des Verrats den Marxisten und Blochianern zu ersparen" (144). Denn gerade deren „eschatologische Gewichts-

verschiebung führt zwangsläufig zur Verfehlung der Gegenwart, zur Ignoranz der Aufgaben, die jeder Augenblick stellt . . . (zum) Primat der Endzeit gegenüber der Gegenwart" (148).

Vor solchem Hintergrund setzt Baden seine Position gleichsam kontradiktorisch der Blochschen entgegen: „Die Hoffnung ist kein Prinzip, sondern sie verkörpert sich in unserer Mitte . . . Nur in der Gegenwart vernehmen wir die göttliche Stimme, berührt uns der Herzschlag des Seins" (152). Denn es gilt allein die Formel: „Unsere Existenz fiebert nach dem gegenwärtigen Gott – nicht nach einer geschichtlichen oder eschatologischen Gottesvorstellung" (155).

Angesichts einer so überinterpretierten Deutung der Blochschen Position wäre an Baden die Anfrage zu richten – verbunden mit der Bitte um eine fundiert-umfassende Antwort in „normaler" und nicht in „mystischer Sicht" –, ob Bloch in der Tat so radikal den Augenblick und die Gegenwart auszublenden versucht zugunsten einer „fernen" Utopie, oder ob nicht gerade seine Philosophie die Konsequenz seines Ernstnehmens des Augenblicks und der Gegenwart bedeutet. Hat sich womöglich Bloch nicht gerade deshalb biblisch-apokalyptischen, eschatologisch-revolutionären Impulsen so intensiv verschrieben, weil er mit seiner Generation – zu der ja auch Baden zählt – die Unzufriedenheit über die Gegenwart teilt – wie auch Baden in seinen zahlreichen vorausgegangenen Büchern –, und zwar in der „durch nichts zu erschütternden Hoffnung, revolutionär das ‚Noch-Nie-Gewesene' herbeiführen zu können", nämlich „die prophetische Initiation des ‚Novum' der besseren Zukunft" (E. Feil)? Die Blochsche „spes docta" scheint so der „spes praesens" von Baden nicht derart wesensunverwandt zu sein, wie dieser auf den ersten Blick anzunehmen meint.

Hoffnung als philosophischer Grenzbegriff, nach W. Post zu unterscheiden als reiner Akt einerseits und als erhofftes Ziel andererseits, umfaßt ebenso nichtphilosophische Aspekte wie Eschatologie, Erlösung, Revolution und Utopie und sprengt insofern den Rahmen realitätsorientierter Wissenschaft, transzendiert also Augenblick und Gegenwart. In solchen Zusammenhängen gesehen, ist die endzeitlich-eschatologisch-utopistische Orientierung weniger eine Verführung, sondern eine notwendige Dimensionierung der je aktuellen Gegenwart und gehört zum besten Teil der auf uns überkommenen Tradition. Deshalb spricht auch Baden selbst von der Theologie als einer „adventistischen Wissenschaft" (Die Aussichten des Glaubens, 91), so daß auch seine Absage an jegliche Utopie nicht so radikal zu sein scheint, wie er expressis verbis behauptet.

Wie Ulrich Hommes ausführt, stellt die Utopie das Bild einer besseren Gesellschaft dar. Daher ist sie „in irgendeiner Form immer zugleich auch ein Gegenbild. Die Vorstellung dessen, was sein sollte, verhält sich negativ zu dem, was ist, d. h. sie impliziert einen kritischen Bezug zur Beschaffenheit der Wirklichkeit, an deren Stelle sie jenes andere als das Bessere setzt" (Hb. phil. Grundbegr., 1577). Insofern steht auch Utopie in einem Bezug zum Augenblick und zur Gegenwart, die Baden beschwört und hypostasiert. Seine gleichgeschaltete Distanzierung sowohl von Science-fiction als auch von der Blochschen Utopie darf insofern als mißverständlich, wenn nicht gar als unzulässig angesehen werden, weil hier die Unterscheidung zwischen negativer Utopie und positiver Sozialutopie nicht geleistet wird.

Die negative Utopie impliziert nach U. Hommes Zukunftsvisionen, die im Gegensatz zu allen bisherigen Utopien nicht aus der Vorwegnahme größerer Freiheit leben, sondern den drohenden Verlust der Freiheit beschwören, wie z. B. G. Orwell und A. Huxley. Als positiv formulierte Sozialutopie muß hingegen jegliche Reflexion auf eine bessere Gesellschaft gelten, die mit den Worten Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden umschrieben werden. Ich meine, daß diese sowohl Baden wie Bloch – trotz aller fundamentalen Unterschiede – bejahen und zu verwirklichen trachten, wenn auch aus anderen Motiven heraus.

Die Blochsche Utopie scheint insofern über die negativen Utopien hinauszugehen, als sie

dem Bestehenden nicht einfach nur das mehr oder weniger ausgemalte Bild idealer Zustände entgegenhält, sondern – wie auch letztlich Baden – das Verlangen nach der besseren Ordnung der Gesellschaft in der konkreten Analyse der schlechten Gegenwart selbst zu entfalten und darin selbst zugleich den Weg zu ihrer Überwindung zu weisen sucht, ja Utopie gegen die Erstarrung in neuen Machtstrukturen und gegen das Steckenbleiben in unvollkommener Realisierung als jenen Vorgriff auf das Reich der Freiheit artikuliert, der das eigentlich Revolutionäre bedeutet. So wird wohl auch Blochs Utopie letztlich getragen von der „spes docta", von der Hoffnung auf die Möglichkeit einer Weiterbildung des Bestehenden hin auf eine Wirklichkeit menschlichen Miteinanders, in der mehr Vernunft als gegenwärtig wirklich ist.

Es scheint, daß im Rückblick auf das hier Angedeutete die Positionen von Baden und Bloch, der „spes praesens" und der „spes docta", sich wesensverwandter zeigen, als man ursprünglich anzunehmen wagte, ohne dabei den grundsätzlichen Unterschied einer christlich fundierten Position bei Baden, für den Hoffnung immer die göttliche Tugend bleibt, zu unterschlagen.

*Ernst Josef Krzywon*

[1] Hans Jürgen Baden, Die Aussichten des Glaubens (Hamburg 1978); Die religiöse Dimension der Gegenwart (Hamburg 1979).
[2] Vgl. meine Rezension dieses Buchs in „Die Welt" (Nr. 174 v. 29. 7. 1978).

## Den Glauben bekennen

### Stimmen zur Confessio Augustana

Zum Augustana-Jubiläum Ende Juni gab es ein beinahe schon überladenes Festprogramm. Die Erinnerung an die Formulierung des Augsburger Bekenntnistextes war Anlaß geworden zu einer Feierfülle, die vor allem fragen läßt, ob darunter die Confessio selbst nicht zu kurz kam. Immerhin hat sie während der längeren Vorbereitung auf die Festwoche mehr ernste Aufmerksamkeit gefunden als viele andere Festvorwände unserer Zeit. Und so ergaben sich eine Reihe von Hinweisen, die bewußt bleiben und weiterwirken sollten – auch nach dem Jubiläum, zumal der eigentliche Anspruch dieses Bekenntnisses, tatsächlich gemeinsamen christlichen Glauben auszusprechen, noch einzulösen bleibt. Dazu hin aber hat die neuere Diskussion um die Confessio Augustana und vornehmlich um ihre ursprünglich ökumenisch-katholische Intention einen neuen Impuls und Beitrag geliefert.

Der mit einer Frage überschriebene Bericht über diese Gespräche, Klärungen und Auseinandersetzungen von *P. Gauly, „Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis?"*[1] faßt noch einmal zusammen, was zur Geschichte des Textes und seiner Bedeutung für das Verhältnis der Konfessionen zu sagen ist, und versucht dann einen Überblick über die Diskussion um eine „katholische Anerkennung" und deren Hauptpunkte. Das hier Beschriebene dürfte alles in allem eine erste Phase markieren, die jetzt als abgeschlossen zu gelten hat. Sie war gekennzeichnet von einer Neuentdeckung des Bekenntnistextes in seiner ursprünglichen Absicht, von ersten Interpretationsversuchen im Licht dieser bislang verdeckten Einsicht. Die Prüfung der Einwände blieb etwas zurück hinter Wünschen, Perspektiven und Hoffnungen, aber auch Befürchtungen und engagierten persönlichen Meinungen, die reichlich und freimütig geäußert wurden.

Jetzt steht eine zweite Phase an, in der nicht nur Antwort auf die noch offene Frage nach einem katholischen Ja zu finden ist. Worum die Bemühungen gehen müssen, faßt als Zielvorstellung recht gut der Titel der gemeinsamen katholisch-lutherischen Erklärung zum Augsburger Bekenntnis zusammen: *„Alle unter einem Christus"*. Das Wort ist dem Reichstagsausschreiben Kaiser Karls V. von 1530 entnommen. Die Erklärung selbst gibt einen ersten Anhaltspunkt mit der Feststellung bemerkens-

werter Annäherungen und eines weitreichenden Konsenses, angesichts dessen manche Kritik gegenstandslos wurde, jedoch auch mit der nüchternen Nennung unbewältigter Probleme und dem Aufruf zu einem gemeinsamen neuen Bekennen.

Bekennen ist etwas anderes als einfaches Anerkennen. Das Zwischenergebnis nimmt sich denn auch anders aus, als es die Befürworter der neueren Diskussion sich ausgemalt hatten. Die Sache dürfte so gewonnen haben, weil ein bloß amtlich-offizieller Akt oder eine juristische Erklärung bedeutungslos bleibt, wo die gemeinte Sache keinen Platz im wirklichen Leben besitzt. Deshalb kann die Konzentration auf solchen „Sitz im Leben", den die Einladung zum gemeinsamen Bekennen unterstreicht, als wichtigster Gewinn der bisherigen Diskussion betrachtet werden. In gewissem Sinn ist damit das Ziel des ganzen Bemühens verschoben und vertieft worden. Jetzt wird man darangehen müssen, es zu erreichen; bereit, auch auf dem weiteren Weg noch unvermutet Entdeckungen zu machen, neue Aspekte und Möglichkeiten wahrzunehmen.

Die wissenschaftlich-theologische Klärung hat eingesetzt und in der gemeinsamen Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen *„Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens"*[2] einen ersten verläßlichen Referenzpunkt für die weiter nötigen Gespräche gefunden. Diese Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten will der eingehenden Klärung theologischer Sachfragen in einem gemeinsamen katholisch-lutherischen Interpretationsversuch dienen. Sie ist als eine Art Kommentar zum Augsburger Bekenntnis konzipiert, das jedoch eigens thematisch geordnet wurde. Eingeleitet wird der Band zunächst durch W. Lohffs (ev.) Übersicht über „Die Bedeutung der Augsburgischen Konfession für die Lutherische Kirche und ihr Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche" (1–21) sowie W. Kaspers (kath.) Überlegungen zu „Bekenntnis und Bekenntnisgemeinschaft in katholischer Sicht" (22–46). Damit ist das Feld des Gesprächs genauer umrissen, werden Voraussetzungen und Bedingungen genannt, mögliche Ergebnisse in den Blick gerückt.

Erst dann folgen die zehn großen Themengruppen, in denen z. T. der Kommentar zu sehr verschiedenen Artikeln vorgelegt ist. Gewöhnlich zeichnen ein katholischer und ein lutherischer Theologe gemeinsam für die entsprechenden Ausführungen verantwortlich, so daß es sich um eine Stellungnahme handelt, die von beiden Seiten getragen wird. Grundsätzlich liegt die Reihenfolge des Bekenntnistextes zugrunde. Der erste Themenkreis „Gott, Jesus Christus, Wiederkunft Christi" (48–78) stellt die schon in Augsburg nicht umstrittene Grundlage heraus. Aber auch beim Thema „Sünde und Erbsünde" (79–104), ein klassischer Topos der Kontroverstheologie, ergibt sich eine weitaus größere Gemeinsamkeit, als zunächst zu vermuten war. Selbst in den Fragen um „Rechtfertigung, Glaube, Werke" (105–138) zeigt sich eine weitreichende Übereinstimmung. Und der damals in Augsburg umstrittene Themenkreis „Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums" (139–167) hat mittlerweile durch die historische Entwicklung seine alte Sprengkraft verloren.

Dagegen trat im Zug der gleichen Entwicklung die Ekklesiologie als Streitpunkt viel trennender in den Blick als es „Die Auffassung von der Kirche im Augsburgischen Bekenntnis" (168–197) nahelegt. Ähnlich in Übereinstimmung und Unterschied auch der Themenkreis „Sakramente: Taufe und Abendmahl" (198 bis 227). Doch diese Fragen lassen – wie hier gezeigt – ebenso eine gemeinsame Stellungnahme zu wie die Problematik von „Buße und Beichte" (228–255) (trotz Trient) und sogar jene über den „Dienst der Heiligen in der Confessio Augustana" (256–280).

Besondere Schwierigkeiten dagegen hat der Abschnitt über das „Mönchtum" (281–318) bereitet. Vier Autoren, je zwei von beiden Seiten, nehmen in deutlich voneinander abgesetzten Voten persönlich Stellung. Handelt es sich nur um eine Nebenfrage, in der Mißverständnisse oder nicht ganz zutreffende Wertungen die gemeinsame Stellungnahme hinderten? Ist die reformatorische Kritik in diesem Punkt tatsächlich historisch überholt? Soweit es nur um die institutionelle Seite des Mönchtums im christlichen Mittelalter geht, mag das zutref-

fen; doch hatte in diesem Kontext die Gestalt des Gottgeweihten auch für das christliche Menschenbild einen entscheidenden Stellenwert. Man muß es Autoren und Herausgebern danken, daß die Meinungsunterschiede nicht künstlich verwischt wurden, sondern sich unzweideutig äußern durften, auch wenn das dem sonstigen harmonischen Bild des Bandes nicht ganz entspricht.

Schließlich findet sich noch ein gemeinsames Zeugnis zum Themenkreis „Weltliches Regiment und Beruf in der Confessio Augustana" (319–332), ermöglicht ebenfalls durch den seitherigen Lauf der Geschichte. An den Schluß setzten die Herausgeber eine geraffte Skizze zum Ergebnis ihrer Studienarbeit (333–337), mit der vor allem das hohe Maß an Übereinstimmung noch einmal unterstrichen ist. Dennoch bedeutet auch dieser Kommentar einen Abschluß nur für die erste Phase; wichtiger ist, daß er eine zweite einleitet – auch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung, die jetzt vom Text des Reformationsjahrhunderts aus sich der Klärung des lebendigen Bekenntnisses unserer Zeit zuwenden muß, vom gemeinsamen Interpretationsversuch an einem alten Zeugnis des Glaubens zur Untersuchung des Glaubens selbst im heutigen Kontext.

In unmittelbar praktischer Absicht wendet sich das Bändchen *„Wir glauben und bekennen"* [3] diesem heute gelebten Glauben und seinen Hauptfragen zu. Angesichts des Wandels der Grundüberzeugungen und Werte in unserer Gesellschaft soll ein Hinweis auf die eigenen geistigen und geschichtlichen Fundamente und mehr noch auf grundlegende Orientierungen gegeben werden. Angebot für jedermann – wie es im Vorwort heißt –, persönliche Lebensfragen wie allgemeine Orientierungsprobleme unserer Zeit in das Licht derjenigen evangelischen Überlieferung zu stellen, die im Augsburger Bekenntnis niedergelegt worden ist (vgl. 5).

Diese Hilfe wird in der Form von 16 selbständigen Briefen zur Verfügung gestellt; die Sammlung präsentiert sich deshalb als Arbeitsbuch. Zunächst sind drei einleitende Texte vorangestellt, die den Zugang allgemein erschließen: B. Lohse stellt vor: „Die Entstehung der Confessio Augustana und ihr Weg durch die Geschichte" (9–24), W. Lohff schreibt eine „Kleine Theologie des Augsburger Bekenntnisses" (25–46), und W. Jentsch gibt Hinweise „Zum Gebrauch der Bekenntnisbriefe in Gruppenarbeit und Seelsorge" (47–68).

Das Projekt überzeugt und weckt Sympathie sowohl mit den angepackten Sachfragen wie in seiner einfachen und klaren Darstellung, aber auch durch seine praktisch-methodischen Vorschläge. Die Themen der Briefe treffen. Durchgängig sind sie überdies zugkräftig und doch nicht überzogen formuliert. „Es ist ein Gott!", „Was taugt der Mensch wirklich?", „Wer ist Jesus?", „Selbst-gerecht?" oder: „Die Sache mit der weißen Weste", lauten etwas lapidar und griffig die ersten Behauptungen und Anfragen. Und weiter wird der Leser mit Fragen konfrontiert, die unter die eigene Haut gehen: „Wie komme ich zum Glauben?", „Verwandelt der Glaube die Welt?", „Was macht die Kirche zur Kirche?", „Wann fängt das Christsein an?", „Wo kommen wir Jesus nahe?", „Wer hört mir zu?" oder auch „Wozu Pfarrer?".

Das Ganze mag etwas stark an handfeste Missionierungsmethoden erinnern; daß ein Schuß „Evangelisierungsfeldzug" die Briefschreiber mitbestimmte, wird auch gar nicht abgestritten. Wie fruchtbar sich das auf die Darstellung christlicher Glaubenswahrheiten auswirken kann, liegt hier immer wieder zutage, wo sich selbst Bischöfe, Professoren und Schriftsteller nicht vor solch einfacher und doch so schwieriger Form des Sprechens und Schreibens scheuten. Die letzten Themen präsentieren sich vor allem als Aussagen: „Die Christen und die Politik", „Was erwarten wir? Was erwartet uns?", „Der erfahrbare Gott", „Heilige ohne Vorbehalt" und zum Schluß „Was hat der Mensch vom Bekenntnis?".

Natürlich gibt es bei diesem Buch Unterschiede in der Behandlung, in den Anregungen und in den konkreten Hilfestellungen. Natürlich mag den Katholiken an diesem lutherischen Unternehmen, an dem sich immerhin ein katholischer Diözesanbischof beteiligte, ein bisweilen deutlich protestantischer – im Sinn von einfach „antikatholischer" – Unterton stö-

ren. Mehr ins Gewicht fällt die entschiedene Konzentration auf die anstehenden Fragen, die auch den Rückgriff auf den Augsburger Bekenntnistext bestimmen, der Versuch, möglichst breit zur Vertiefung und zur Erneuerung des Glaubens selbst zu verhelfen, den Sinn der Botschaft Jesu Christi gerade in dieser Zeit und innerhalb einer bestimmten Tradition frohmachend und verpflichtend erfahren zu lassen. Denn damit ist in der Tat jenes unabsehbare Feld erschlossen, in dem ein Rückgriff auf früheres Bekennen eine sinnvolle und notwendige Mühe darstellt.

Diese Frucht der neueren Augustana-Debatte läßt wohl am deutlichsten die Richtung erkennen, die in der zweiten Phase einzuhalten wäre. Zwar ist der Stellenwert des Bekenntnisses von Augsburg für Katholiken ein ganz anderer als für Lutheraner; aber auch für sie könnte dieser Text Anlaß zu einem ähnlichen Versuch mit Bekenntnisbriefen für breite Kreise werden. Würde sich das katholische Interesse an der Confessio Augustana in dieser Richtung entwickeln, dann wäre eine ökumenische Möglichkeit in Sicht, die nur zu begrüßen ist: Konsens in Grundfragen des Glaubens selbst – in unserer Welt und in unserer Zeit.

*Karl H. Neufeld SJ*

[1] Peter Gauly, Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion. Freiburg: Herder 1980. 126 S. Kart. 18,80.

[2] Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen. Hrsg. v. Harding Meyer und Heinz Schütte. Paderborn, Frankfurt: Bonifacius, Lembeck 1980. XVI, 348 S. Kart. 24,–.

[3] Wir glauben und bekennen. Zugänge zum Augsburger Bekenntnis. Hrsg. v. Lutz Mohaupt im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 232 S. Kart. 9,80.

# BESPRECHUNGEN

## Staat und Gesellschaft

LAMPERT, Heinz: *Sozialpolitik*. Berlin: Springer 1980. 519 S.

Sozialpolitik kann man enger und weiter umschreiben; Lampert faßt sie in seinem Vorwort sehr weit: alles, was darauf abzielt, die Lage von „Personenmehrheiten, die ... als wirtschaftlich und/oder sozial schwach gelten", zu verbessern und sie gegen „existenzgefährende Risiken" zu sichern (7). Tatsächlich geht er noch sehr viel weiter und bezieht mehr oder weniger alles ein, was die Gesamtgestaltung von Gesellschaft und Wirtschaft betrifft, so insbesondere die Familienpolitik, die andere geflissentlich von der Sozialpolitik absetzen, um sie nicht in den „Stallgeruch" der als „Arme-Leute-Politik" angesehenen Sozialpolitik zu bringen. Lampert dagegen berücksichtigt selbst das Eltern- und das Ehe- bzw. Scheidungsrecht (366); nicht ohne Grund vermutet er, die Regelung der Unterhaltspflicht im Reformgesetz vom 8. 4. 1976 werde die „Bereitschaft zur Eheschließung stark beeinträchtigen" und die beabsichtigte (inzwischen erfolgte) Neuregelung des elterlichen Sorgerechts sei „nicht geeignet, die Bereitschaft zum Kind zu erhöhen" (368, Anm. 33). Mit ebensoviel Recht hätte er bei der sozialen Rentenversicherung anmerken können, welch ungeheuere Prämiierung der Kinderlosigkeit es bedeutet, daß man den Anspruch auf Rente durch Entrichtung ein und desselben Beitrags zur Finanzierung der Renten erdient ohne Rücksicht darauf, welchen Beitrag man zu der nicht minder kostspieligen „Infrastruktur" dieses Sicherungssystems leistet durch Aufzucht von Nachwuchs. Besondere Sorgfalt verwendet Lampert darauf, dem Leser die entscheidenden Grundsatz- und Verfahrensfragen der verschiedenen Maßnahmen nahezubringen und ihn auf die jeweils mitzubedenkenden unbeabsichtigten Nebenfolgen aufmerksam zu machen, überhaupt ihm Einblick in die „Interdependenz" aller Wirkbereiche und Einzelmaßnahmen zu geben, ihn weniger mit Wissen zu füttern, als ihn urteilsfähig zu machen. Das ist der große Vorzug dieser „Sozialpolitik". – In nahezu allen Fällen, in denen die Wertungen auseinandergehen, stimme ich mit Lampert überein. Die „konzertierte Aktion" (314, 338) dürfte er wohl selbst heute nicht mehr so günstig beurteilen wie damals, als er sein Buch schrieb. Was S. 302 oben gesagt wird, gilt nur für die „Tarifgebundenen"; S. 309, Z. 9 lies „selbstnützig" statt „eigennützig".

*O. v. Nell-Breuning SJ*

BIENERT, Walter: *Über Marx hinaus zum wahren Menschsein*. Eine kritische Analyse der Marxschen Anthropologie in ihrer Begegnung mit dem christlichen Menschenbild. Frankfurt, Stuttgart: Lembeck, Evang. Verlagswerk 1979. 411 S. Lw. 32,–.

„Der überholte Marx" lautet der Titel des Buchs, das Bienert 1974 vorlegte (hier besprochen 193, 1975, 61–63); fünf Jahre später legt er ein weiteres Marx-Buch vor unter dem Titel „Über Marx hinaus". Stand damals die Marxsche Religionskritik im Mittelpunkt, so geht es jetzt, wie der Untertitel erkennen läßt, um die Marxsche Anthropologie, die Bienert sehr wirkungsvoll mit dem christlichen Menschenbild konfrontiert. Wie in dem früheren Werk, so tritt auch hier der Marxsche dialektische Materialismus gar nicht in Erscheinung; Bienert beschränkt sich auf den historischen Materialismus, d. i. den ökonomischen Determinismus, der genügt, um alle Ergebnisse zwingend schlüssig abzuleiten. Besonders wohlgelungen erscheinen die Abschnitte II.5 „Selbstentfremdung – Gottentfremdung" (77–86), III. „Vom Sinn des Lebens ohne Gott" (87–106) und IV. „Unrecht,

Schicksal und Gottes Gerechtigkeit" (107 bis 126).

Bienert bezeichnet sein Christentum als „undogmatisch" (73, Z.5 et passim); nichtsdestoweniger aber ist sein Buch aus tiefer Gläubigkeit geschrieben; ausdrücklich spricht er von Christi „Sterben und Auferwecktwerden" (269) und von dem „durch das Auferwecktsein Jesu Christi ... in die neue Schöpfung aufgestoßenen Tor" (272; daran, daß es statt „an Christus" richtig „in Christus" heißen müßte [269] braucht man sich wohl nicht zu stoßen).

Was Bienert zum christlichen Menschenbild ausführt, mit dem verglichen das Marxsche bis zur trostlosen Verzweiflung verblaßt, ist nicht nur gehaltvoll, sondern erhebend. Vielleicht hätte er gut daran getan, die den Abschluß bildenden Kapitel vom „Menschen ohne Gott" knapper zu fassen. Hat man die vorgenannten Abschnitte mit viel Freude und Erbauung aufmerksam gelesen, dann wirkt die breit angelegte Darstellung der Kehrseite etwas ermüdend; zu viel vorher positiv Gesagtes kehrt jetzt in negativer Diktion wieder. Hübsch ist Bienerts originelle Formel: „An Marx war im wesentlichen nur seine Kritik treffend, aber diese traf" (217).

Konnte man gegen das frühere Werk den Einwand erheben, ob denn Marx so gänzlich „überholt" sei, daß es sich eigentlich nicht mehr verlohne, über ihn ein Buch zu schreiben, so ist die in diesem Werk an Marx geübte Kritik schlechthin unwiderlegbar. Wie gründlich Bienert arbeitet, beweisen 51 Druckseiten Anmerkungen; dazu kommen die ausführlichen Schrifttums-, Personen- und Sachverzeichnisse; ein wirklich gediegenes und dankenswertes Werk.

*O. v. Nell-Breuning SJ*

*Arbeit und Beschäftigung.* Zentralproblem unserer Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Limburg/Lahn 1980. 139 S. (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen. 28.) Kart. 18,–.

Auf der 7. Honnefer Sozialtagung (1979) behandelten sechs sachkundige Referenten, an ihrer Spitze der Präsident der Bundesanstalt für Arbeit, *J. Stingl*, dieses uns auf den Nägeln brennende Thema. Bemerkenswerte Meinungsverschiedenheit zeigte sich nur darüber, welchen Schutz gegen Arbeitslosigkeit bessere Ausbildung biete. Mit der herrschenden Meinung schreibt die Bundesanstalt ganz allgemein jeder besseren Ausbildung solchen Erfolg zu; eine beachtliche Gegenmeinung nimmt hier je nach Art der Ausbildung (theoretisch oder sprachlich, spezifisch oder generell) und je nach Verlauf der künftigen Entwicklung erhebliche Unterschiede an und verlangt, bei der gesamten Bildungs- und Ausbildungspolitik sorgfältig und frühzeitig darauf Bedacht zu nehmen. – Alle Referenten sehen (wie auch unsere Politiker) das wirtschaftliche Wachstum noch als das Allheilmittel an; schade, daß auch dieser Tagungsbericht wieder erst erscheint, nachdem der Erkenntnisfortschritt seine Aktualität bereits gemindert hat. – Volle Zustimmung verdient Stingls Klage: „Weder in der Schule noch in der Kirche wird ... genug darauf hingewiesen, daß der Mensch Pflichten hat" (19 f.).

*O. v. Nell-Breuning SJ*

Kühnhardt, Ludger: *Die deutschen Parteien und die Entwicklungshilfe.* Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung. 1980. 104 S. Kart.

Ein noch sehr junger, aber vielversprechender Journalist packt hier ein Thema an, für das es viel Mut braucht. Nach gut informierenden Darlegungen zur Sache dringt er in Kap. IV „Glaubwürdigkeit durch Führungsqualität und Mut", anknüpfend an Epplers hartes, aber leider zutreffendes Wort: „In den meisten Industrieländern verbreitet der Verlust von einer Million Stimmen bei Regierung und Opposition mehr Schrecken als der Hungertod von einer Million Menschen in Südostasien" (75), mit Schwung und Entschiedenheit darauf, daß die Politiker sich „zu Entscheidungen durchringen", was in der repräsentativen Demokratie voraussetzt, daß diese „von der Mehrheit der Wähler mitgetragen werden" (ebd.). In diesem Sinn for-

dert er im Anschluß an das Motto der Misereor-Fastenaktion 1978 „Antwort geben – anders leben" den zu diesem Gesinnungswandel gehörenden „verantwortungsbewußten Lebensstil" (90 ff.). Als Anhang beigegeben sind die 17 Thesen der Bundesregierung vom Mai 1979 „für die Politik der Zusammenarbeit mit den Entwicklungsländern" (100 ff.). Ein erfrischendes, wirklich erfreuliches Büchlein. *O. v. Nell-Breuning SJ*

## Kirche und Theologie

Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie.* Band 14: In Sorge um die Kirche. Zürich: Benziger 1980. 484 S. Lw. 56,–.

Erstes Aufsehen dürfte K. Rahners Schlußbemerkung im Vorwort wecken: „Aller Voraussicht nach wird kein weiterer Band sich mehr an diese 14 Bände anreihen", womit das Ende eines Unternehmens angekündigt ist, das wie wenige sonst Theologie und kirchliches Leben unseres Jahrhunderts beeinflußte. Aber noch einmal liegt hier eine Sammlung von 28 Texten in fünf unterschiedlich umfänglichen Gruppen geordnet vor. „Glaube und Kirche", „Priestertum", „Kirchliches Leben", „Zukunft der Kirche" sowie „Schuld und Leid" sind diese Gruppen überschrieben. Quellennachweise, Namensverzeichnis und ein Sachregister runden den Band ab. Das Ganze ist ein Zeugnis der letzten fünf Jahre, jedoch deutlich ins Licht der früher in der Sammlung dieser „Schriften" veröffentlichten Stimmen und Äußerungen gerückt. Gerade in dieser Perspektive erkennt der aufmerksame Leser manchen Gedanken und Impuls Rahners wieder. Nur finden sie sich hier angewandt auf eine gewandelte Situation, deren Schwerpunkt durch den Untertitel des Buchs „In Sorge um die Kirche" treffend bestimmt ist. Dieser wieder ist deutlich erkennbar auf die „Zukunft der Kirche" und ihr mögliches Leben ausgerichtet, wie schon der bloße äußere Umfang der so überschriebenen Gruppe (285–432 mit 9 Texten) nahelegt. So unvermeidlich nun eine gewisse „Sorge um die Zukunft" aufgegeben ist, so sehr bleibt deren Geschäft mit mehr als gewöhnlichen Risiken behaftet; im Blick auf sie vor allem gilt Rahners Ruf, „unbefangen und mutig" vorzusehen und vorzugehen.

Sollten in diesem Sinn etwas mehr Unbefangenheit und Mut das Ergebnis dieses Bandes sein, dann hätte er Wichtiges zur anstehenden Aufgabe von Christentum und Kirche in unserer Welt beigetragen. Aber Rahner wäre gewiß der letzte, diese Haltung nicht auch gegenüber seinen eigenen Versuchen gelten zu lassen, von denen der eine oder andere seinen provokatorisch gemeinten Tenor deutlich zu erkennen gibt. Sie wären falsch aufgefaßt als Modelle, die nur Zustimmung oder Ablehnung erheischen und so eigenes Nachdenken zur Sache von vornherein überflüssig machen. Ganz im Gegenteil. Rahner betont auch hier wiederholt, keine Rezepte zu haben oder vorzulegen, sondern Möglichkeiten und Anregungen zu eigenständiger Beschäftigung mit den jeweiligen Fragen erschließen zu wollen. Das ist um so nötiger, als es sich in diesem Band vielfach um sehr praktische Anliegen handelt, in deren Entscheidung sich leicht Ungeduld und Unmut einmischen. Rahners Stellungnahmen präsentieren sich zudem vielfach als Werkstücke, d. h. sie verraten sein eigenes Ringen, bisweilen sein Zögern und hier und da sogar eine gewisse Ratlosigkeit. Auf die Fülle der behandelten Einzelthemen, die ein äußerst buntes Gesamtbild ergeben, läßt sich leider nur generell hinweisen.

Erlaubt seien aber noch ein paar Fragen zur Gestaltung des Bandes. Wäre die Gruppe der mit „Priestertum" betitelten Texte nicht zutreffender als „Fragen zum Amt" überschrieben worden? Hätten sich die beiden Schlußtexte, die eine eigene Gruppe bilden, nicht auch anders einordnen lassen? Im Rahmen des Gesamtduktus scheint der Schluß etwas angehängt. Manche Wiederholung eines Gedankens wird dem Leser lieb sein, wenn sich in anderem Kontext und anderer Formulierung eine weitere Verdeutlichung ergibt; ob das aber für Abschnitte gilt wie S. 163 f., wenn man ihm S. 377 f. wieder begegnet? Mehr als die Hälfte der Texte haben keinerlei Unter-

gliederung bzw. Zwischentitel; das ermüdet. Außerdem wären bei drei Texten die zwischengliedernden römischen Ziffern wohl besser durch sachliche Überschriften ersetzt worden. Wie schon bei einigen früheren Bänden finden sich auch hier kaum Anmerkungen; vielleicht wäre da doch der eine oder andere Hinweis als Hilfe nützlich gewesen. Allerdings betreffen all diese Fragen mehr die äußere Seite und Erleichterungen für den Leser. Der aber findet auch so – wenngleich etwas mühsamer – in diesem Band erstaunlich vieles, das anregt, das hilft, das herausfordert. Rahner sei dafür gedankt, daß er auch diese Äußerungen – davon elf hier zum ersten Mal – veröffentlicht hat.

*K. H. Neufeld SJ*

*Sachkunde Religion I.* Hrsg. v. Gert Otto. Stuttgart: Kohlhammer 1980. 284 S. Kart. 14,–.

Ein Buch, das bereits in sechster Auflage vorliegt, bedarf an sich keiner Empfehlung. Die „Sachkunde Religion" hat sich seit ihrem ersten Erscheinen im Jahr 1969 als Informationswerk für den Religionsunterricht und für theologisch Interessierte Ansehen erworben durch ihre kurze und sachliche Information über „das Alte Testament und die Geschichte Israels, Aufbau, Entstehung und theologische Eigenart der Schriften des Neuen Testaments. Kirche in der Geschichte, Grundfragen des theologischen Denkens". Was diese Darstellungen auszeichnet, sind einerseits die konkreten Beispiele für abstrakte Aussagen, etwa zur Auslegung alttestamentlicher Texte (59–66), andererseits die graphisch-anschaulichen Darstellungen, etwa in Skizzen über den Aufbau eines Paulusbriefes oder über den jeweiligen hierarchischen Aufbau der Kirchen (164–173). Ergänzt sind in dieser Ausgabe vor allem jene Textausschnitte, durch die Grundfragen des heutigen theologischen Denkens entfaltet werden. Im Vergleich zu 1969 wird dem ganzen Kapitel ein neuer Abschnitt unter der Überschrift „Traditionen – Positionen" mit zwei Texten vorausgeschickt (176–191) und werden sechs neue Texte von J. Ratzinger, K. Rahner, H. Küng und aus dem Evangelischen Erwachsenenkatechismus beigegeben. Damit wird die Palette möglicher theologischer Meinungen nicht nur um einige Farbtupfer bereichert, sondern es wird auch versucht, ein wahres Spiegelbild der heutigen Theologie zu bieten. Dieser erste Band soll demnächst durch einen zweiten ergänzt werden mit dem Thema „Religionen und Religionswissenschaft". Man kann nur wünschen, daß er von vergleichbarer Qualität ist.

*R. Bleistein SJ*

Biser, Eugen: *Religiöse Sprachbarrieren.* Aufbau einer Logaporetik. München: Kösel 1980. 452 S. Lw. 62,–.

Daß die überlieferte religiöse Sprache oft nicht mehr „greift", ist eine Erfahrung, die heute nicht nur von denen gemacht wird, die der Kirche den Rücken kehren, sondern auch von vielen Gläubigen selbst, und darunter nicht zuletzt von jenen, die mit der Verkündigung des Wortes beauftragt sind. E. Biser sieht darin einen Mangel, dem nicht allein durch bessere „Verpackung" der Botschaft abgeholfen werden kann, so sehr er auf der anderen Seite vor der Gefahr warnt, diese Sprachnot – als „Gottesfinsternis" o. ä. – ins rein Metaphysische zu verlegen und die konkreten Bedingungen ihres Entstehens zu vernachlässigen.

Die menschliche Sprache ist das Medium einer Offenbarung, deren „Gehalt" über die Möglichkeiten dieser Sprache hinausgeht, so deren Grenzen enthüllend. Diese Dialektik ist der Boden, auf dem die religiöse Sprache wächst, als ein jederzeit für Krankheiten anfälliges Lebensphänomen. Von der Erfahrung ausgehend, daß es Weisen des Redens gibt, die eher als Barrieren denn als Hilfen für die Vermittlung des Gotteswortes wirken, befragt Biser die Theologiegeschichte, wie es dazu kommen konnte. Ursachen sieht er in der Transformation des personal-kommunikativen Sprachtyps zu einem objektivierenden, fest geprägte Formeln erstrebenden; das Wort, das Leben zeugt, wird überlagert und geschwächt durch die Theorie, die sich auf eine wahre Wirklichkeit bezieht. Zwar müssen Dogmen sein; ihr Sprachtypus muß aber dem Modell der Sprech- und Lebensweise Jesu untergeord-

net bleiben. Zu groß ist bis heute der Einfluß der haß- und angstgefärbten Polemik und der durch bloßen Machtspruch betriebenen Immunisierung bestimmter Formeln auf die religiöse Sprache. Das Gestanzte und Öde der dadurch zustande kommenden Sprache verrät ihre innere Unwahrheit; denn diese Art des Sprechens beruht in einer Verweigerung der Kommunikation, d. h. des inneren Wesens der Sprache und somit auch der Offenbarung als einer liebenden Zusage von Leben. Umgekehrt kann man hoffen, daß durch die Heilung der religiösen Sprache (durch die Wiedergewinnung der offenen, freimütigen Kommunikation in der Kirche) auch das Heil selbst, das ja immer sprachvermittelt ist, leichter ankommen wird.

Die durchgängige Verbindung theologischer Reflexion mit kommunikationstheoretischen Überlegungen, die Heranziehung dichterischer und religiöser Zeugnisse aus allen Jahrhunderten der christlichen Überlieferung machen den Reichtum dieser Untersuchung aus, die Biser als kritisches Pendant seiner mehr systematischen „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik" (1970) entworfen hat. Freilich erschwert dieser Reichtum dem Leser gelegentlich auch den Durchblick, so daß z. B. so zentrale Themen wie die sprachtheoretische Transformation des Anselmischen Arguments nicht so klar herauskommen, wie man sich das gewünscht hätte. Ab und zu streift auch die hoch abstrakte, mit Fremdwörtern gespickte Sprache die Gefahr, zu einer Barriere für die zu vermittelnde Sache zu werden. Dennoch: Spekulative Ansätze von großer Fruchtbarkeit zeichnen sich ab. Und in seinen kritischen Analysen trifft Biser nicht selten so ins Schwarze, daß man die Hellsichtigkeit seines Mutes bewundern muß, der aus Liebe zum Wort Gottes und zur Kirche unerschrocken die Dinge beim Namen nennt. *G. Haeffner SJ*

Neufeld, Karl H.: *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche.* Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums". München: Tyrolia 1979. 223 S. (Innsbrucker theologische Studien. 4.) Kart. 38,–.

Wie schon in seiner Dissertation („Adolf von Harnack – Theologie als Suche nach der Kirche", Paderborn 1977) befaßt sich der Autor in seiner Innsbrucker Habilitationsschrift mit einem Theologen, der wie kaum ein anderer die theologische Auseinandersetzung um die Jahrhundertwende im protestantischen Raum und weit darüber hinaus geprägt hat. Es geht ihm in diesem Buch allerdings weniger um die Darstellung der wissenschaftlichen Arbeit, als vielmehr um das existentielle Christsein Harnacks. Im Mittelpunkt steht das „Wesen des Christentums", ursprünglich Vorlesungen für alle Studenten, die zur großen Überraschung ihres Verfassers eine Debatte auslösten, die, vielleicht bis auf den gegenwärtigen Fall Küng, die umfangreichste und intensivste religiöse Auseinandersetzung unseres Jahrhunderts ist. Unter anderem bildete die Schrift den Auslöser für die Modernismuskrise, insofern sie Loisys Gegenschrift „L'Evangile et l'Eglise" provozierte, die ihrerseits dann heftige Gegenreaktionen im Katholizismus hatte. Das Genus litterarium „Wesen des Christentums", vor allem seit Feuerbachs Werk eine Herausforderung an die Kirche, ist bis in unsere Tage immer wieder, ebenfalls mit großem Widerhall, benutzt worden. Man denkt hier unwillkürlich an J. Ratzingers „Einführung in das Christentum". Übrigens wollte Harnack nach einer Bemerkung wenige Jahre vor seinem Tod seine Schrift ebenfalls in diese Richtung verstanden wissen.

An Hand von vier Konfliktfällen schildert Neufeld den geistigen und geistlichen Hintergrund der Gedanken Harnacks. Entscheidend war dafür das Verhältnis zu seinem Vater Theodosius, der Streit um seine Berufung nach Berlin, die Auseinandersetzung um das Apostolikum sowie die Debatte mit Sohm über Wesen und Ursprung des Katholizismus. Alle diese „Fälle" entstanden aus der noch immer aktuellen Problematik um das Wesen des Dogmas und sein rechtes Verständnis. Die bleibende Grundfrage ist die Einstiftung des Glaubens in die neuzeitliche Welt; sie ist bis heute in der Diskussion und noch immer nicht befriedigend gelöst. Die theologie-geschichtliche Arbeit macht deutlich, daß über den Zeitraum fast eines Jahrhunderts hinweg die Ge-

meinsamkeiten zwischen den jeweils streitenden Parteien größer sind, als sie vielleicht selber meinen: Es geht immer um das christliche Lebenszeugnis, um die Aktualisierung eines Christentums, das auch für Harnack nicht von der Kirche ablösbar ist.

Wie auch in seinem ersten Buch erweist sich Neufeld wiederum als souveräner Gestalter eines nicht leicht zu bearbeitenden Stoffes. Die flüssige Darstellung der Entstehung des berühmten Buchs wird ergänzt im Anhang durch eine Übersicht zur Quellenlage für das Werk Adolf Harnacks, durch die Wiedergabe des Briefwechsels zwischen Moritz von Engelhardt und Harnack, ergänzt durch einige Rezensionen des letzteren, in denen er auf seinen ehemaligen Lehrer Bezug nimmt, eine Bibliographie über die Auseinandersetzung zwischen ihm und R. Sohm. Eine umfangreiche bibliographische Dokumentation der Literatur zum „Wesen" (207–216) gibt einen Einblick in die Bedeutung der genannten Schrift. Die Arbeit ist nicht nur ein wesentlicher Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, sondern ebenso eine historische Darstellung einer heute noch wichtigen Problematik. Sie verdient viele interessierte Leser.

*W. Beinert*

Hermanns, Manfred: *Kirche als soziale Organisation.* Zwischen Partizipation und Herrschaft. Düsseldorf: Patmos 1979. 160 S. (Patmos-Paper-Backs.) Kart. 24,80.

Das Problem der Kirche in einer offenen, säkularen Gesellschaft liegt im Spannungsfeld zwischen Partizipation und Herrschaft, zwischen der Möglichkeit einer breiten Identifikation von Menschen mit dem „System Kirche" und der Erhaltung ihrer Authentizität, der Tradition. Man kann dieses Spannungsfeld nicht nur theologisch beschreiben, wenn man es bewältigen und aushalten will. Man muß es auch soziologisch begreifen; konkreter: Theologen müssen bereit sein, sich von der Soziologie sagen zu lassen, wie es um die Situation der von ihnen vertretenen Institution bestellt ist. Das Verdienst des Buchs von Manfred Hermanns liegt darin, daß hier der Versuch einer Vermittlung zwischen beiden Seiten versucht wird, und zwar in einer Form, die deutlich werden läßt, daß theoretische Gründlichkeit und Aktualität der Aussage sich keinesfalls ausschließen, sondern implizieren.

Der Autor kennt sich offensichtlich in den innerkirchlichen Szenen ebensogut aus wie in den religionssoziologischen Argumentationsmustern. Sein Anliegen besteht darin, zu versuchen, religionssoziologische, demokratietheoretische und theologische Argumentationsebenen miteinander zu verbinden. „Ein fächerübergreifender Dialog setzt die gegenwärtige Anerkennung der Eigenständigkeit eines jeden wissenschaftlichen Fachs voraus ...", heißt es in der Einleitung kritisch gegenüber der Möglichkeit, daß die Arbeit auf Mißverständnisse bei nur theologisch geschulten Lesern stoßen mag.

Die Arbeit von Hermanns beruht auf systemtheoretischer Grundlage und reflektiert das Spannungsfeld von Partizipation und Hierarchie, stellt im Anschluß an Max Webers Religionssoziologie verschiedene Herrschaftstypen vor und wendet sie kritisch auf Gesellschaft und Kirche an, wobei er neuere soziologische Ergebnisse wie z. B. Schmidtchens „Priester in Deutschland" oder die Synodenumfrage mit Webers Aussagen konfrontiert. Des weiteren setzt er sich mit der Frage auseinander, ob Herrschaftsfreiheit als der für die Kirche angemessene Zustand erstrebenswert ist. Sowohl das Konzept bürokratischer Herrschaft als auch herrschaftsfreie Konzeptionen hält der Autor für nicht angemessen. Ihn interessiert, inwieweit durch eine stärkere Partizipation der Mitglieder die Wirkungs- und Überlebensfähigkeit des sozialen Systems Kirche gesteigert werden könne. Dies ist nach seiner Meinung nur möglich durch eine sowohl Rigorismus als auch Utopismus verhindernde funktionale Autorität, verbunden mit mehr gemeinsamer Informationssammlung, mit erhöhter Informationsverarbeitungskapazität und mit einer besseren Ausschöpfung des vorhandenen Wertpotentials. Diese funktionale Autorität vermag nach Meinung Hermanns der Tatsache gerecht zu werden, daß die Kirchen kein Monopol

mehr auf dem Weltanschauungsmarkt haben und sich der Konkurrenz stellen müssen.

Hermanns' Buch ist ein engagierter und differenzierter Beitrag zum „Dauer"-Thema „Kirche in der säkularen Gesellschaft". Beeindruckend ist die Fähigkeit des Autors, das genannte Problem in kirchlich-theologisch und zugleich sozialwissenschaftlich interessanter Weise darzustellen und eine Vermittlung zu versuchen. Die Frage bleibt offen, ob er auf die richtigen Adressaten trifft. Hier sind Zweifel angebracht. *K. Bohr*

# ZU DIESEM HEFT

Hubertus Junge, Leiter der Abteilung Jugendhilfe im Deutschen Caritasverband, schildert die Entwicklung der Jugendhilferechtsreform und versucht eine Bewertung des bisherigen Ergebnisses. Er sieht in dieser zehnjährigen Geschichte nicht nur den Leidensweg eines Gesetzes, sondern auch ein Lehrstück für die gesellschaftliche Situation und die politische Kultur in unserem Land.

Lange Jahrhunderte hindurch hielten die Christen Unterhaltung für vertane Zeit. Heute sind viele Kulturkritiker dieser Meinung, vor allem im Blick auf die Unterhaltungssendungen in Hörfunk und Fernsehen. Alfons Auer, Professor für Moraltheologie an der Universität Tübingen, kommt aus der Sicht der christlichen Ethik zu einem gegenteiligen Ergebnis.

Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, befaßt sich mit dem Verhältnis des heutigen Menschen zur Macht. Er analysiert die Spannung zwischen dem „Willen zur Macht" und der Erfahrung bleibender Ohnmacht, und sucht nach Wegen aus dieser Krise.

Am 23. September dieses Jahres veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz bei ihrer Vollversammlung in Fulda die Erklärung „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit", die zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung Stellung nimmt. Philipp Schmitz, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, kommentiert diesen Text.

Seit Beginn der Neuzeit ist mit der wachsenden Religionskritik auch das christliche Grunddogma von der Trinität in die Diskussion gekommen, weil es den Gesetzen der Vernunft widerspreche. Franz Wolfinger, Leiter des katholischen Instituts für missionstheologische Grundlagenforschung in München, greift das Problem auf und fragt nach der Vereinbarkeit dieses Glaubenssatzes mit dem menschlichen Denken.

# Römische Lernprozesse in Sachen Familie?

Das erste Ergebnis der fünften Bischofssynode, bei der 216 Bischöfe und 43 Experten aus aller Welt vier Wochen lang über Ehe und Familie berieten, liegt nun vor: „Botschaft an die christlichen Familien der heutigen Welt." Auf das zweite Ergebnis müssen die Christen noch warten; denn die dem Papst hinterlassenen Berichte und Grundsätze sollen erst noch zu einem Apostolischen Schreiben verarbeitet werden. Wo liegen die Akzente in dieser „Botschaft?"

Was den „Zustand der Familie" betrifft, überwiegt in der Bilanz der Bischofssynode das Negative: Kulturelle Gegebenheiten (in Afrika etwa) sind nur mit Unterscheidung zu akzeptieren; materielle Armut (in der Dritten Welt) verhindert das Recht auf Ehe und auf ein menschenwürdiges Dasein; geistliche Leere, „inmitten materiellen Überflusses, ein Elend von Geist und Herz", stellt in den westlichen Nationen die Unwiderruflichkeit der Ehebindung in Frage; Regierungen zwingen Familien unsittliche Verhaltensweisen auf („unter Zwang erfolgende Kontrazeption oder gar Sterilisation, Abtreibung und Euthanasie"); Habgier, Streben nach Macht, Sucht nach Vergnügen lassen den Gedanken an die Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes abweisen. Ist damit wirklich die heutige Situation der Familie erfaßt? Sind die Ursachen eines schleichenden Verfalls familiärer Strukturen auch nur annähernd in den Blick gekommen?

Im Gegensatz zur recht pauschalierenden Situationsanalyse ist Gottes Heilsplan mit dem Menschen – auch dort, wo er liebt – eindeutig: Der Bund Gottes mit der Menschheit (Eph 5, 22–32) spiegelt sich in der sakramentalen Ehe. Konsequenzen für die Unauflöslichkeit der Ehe und den Akt der ehelichen Vereinigung ergeben sich unmittelbar, sind allerdings nur denen einsichtig, bei denen „das ‚alte' Selbst einem ‚neuen' Selbst Platz macht". Sind das die neuen, auch anthropologisch realisierbaren Aussagen über Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie? Und inwiefern entsprechen sie dem Zustandsbericht? Oder zeigt sich hier bereits ein Wirklichkeitsverlust, weil die Deutung der Wirklichkeit längst die Realität mit Wunschvorstellungen verwechselt hat?

Aus der „Antwort der Familie auf Gottes Heilsplan" sei nur das so suggestive Wort von der „Hauskirche" aufgegriffen. Wie kann die Familie „Hauskirche" werden, wenn alle sakramentalen Akte aus dem Haus in die Kirche, aus der Familie in die Gemeinde verlegt wurden (vgl. die neue Taufordnung)? Wenn der eigentliche Liturge doch der Priester, nicht aber Väter und Mütter sind? Die Erwartungen an die Familie übersehen die konkrete Situation der Gemeinde, ganz davon zu schweigen, daß bei einem Konflikt zwischen Familie und Gemeinde letztere den Sieg davonträgt. Wer hätte eigentlich wem zu dienen?

Und wenn das Zeugnis der christlichen Familie „im Sinn für Werte wie Buße, Vergebung, Versöhnung und Hoffnung" beruht, fragt man sich doch – auch „angesichts von Sünde und Versagen" –, ob es nicht eher in Friede, Freude, Freiheit und Menschenfreundlichkeit liege. Wird hier die Wirklichkeit nicht wieder einmal moralisch verzerrt?

Die Dienste der Kirche an der Familie nennen nur die Problemfelder, etwa auch „die getrennten und geschiedenen Eheleute" oder „die verlassenen Mütter", bleiben aber insgesamt blaß. Nur in der Forderung nach der Gleichrangigkeit der Geschlechter heißt es ausnahmsweise präzise: „In Zusammenarbeit mit der weltlichen Gesellschaft hat die Kirche Würde und Rechte der Frau aktiv hervorzuheben und zu schützen." Gut so, aber nur gut, wenn diese Forderung auch für die Kirche selbst eine nötigende Einsicht ausmacht.

Der Schluß der Botschaft beschwört die menschliche Schwachheit, in der christliche Eheleute trotz guten Willens sich außerstande sehen, die von der Kirche gelehrten Normen zu erfüllen. Dagegen bedürften alle einer ständigen Vertiefung des Verständnisses der Lehre Christi. Zeigt sich nicht auch hier ein Problem: Schwachheit, der dann das Erbarmen begegnet, oder Überforderung, weil die Prinzipien irgendwie gnadenlos sind?

Positiv an dem Text ist nur zweierlei zu werten: einmal der entschiedene Protest gegen den Neokolonialismus, der Entwicklungsländern seine Methoden der Geburtenregelung aufzwingt, zum anderen der Einsatz für Familienkreise, die in vielen Diözesen bislang vernachlässigt werden.

Die Grundfrage lautet: Hat diese Botschaft eine reale Zielgruppe? Und welche? Meint sie in der Tat, die Familie in Wuppertal, in Manila, in Nairobi, in Krakau und Chicago in gleicher Weise ansprechen zu können? Führt dieser Zwang, alle ansprechen zu wollen, nicht dazu, daß sich am Ende keiner betroffen fühlt? Weil es den Christen in dieser Abstraktheit nicht gibt? Soll die Hoffnung, zu der ermutigt wird, konkret sein, müßte vorausgehend auch die Wahrheit (als erschlossene Wirklichkeit) konkret sein. Sonst laufen römische Lernprozesse auf nichts anderes als auf verbesserte Selbstdarstellungen der Hierarchie (in ihren Ansprüchen wie in ihren Nöten) hinaus.

Das (allerdings vorläufige) Ergebnis der fünften Bischofssynode gleicht der Rückseite eines Teppichs: unansehnlich, ohne Struktur und Muster, mit vielen hängenden Fäden und mit einer Fülle deutlich sichtbarer Knoten. Wann wird das Volk Gottes die Vorderseite des Teppichs zu Gesicht bekommen? Eines Teppichs, in dem die Fäden der Offenbarung wie die Fäden menschlicher Einsicht zu einem erfreulichen Muster – mit dem Thema Liebe – verwoben sind.

*Roman Bleistein SJ*

*Herbert Schade SJ*

# Von Pablo Picasso zu Joseph Beuys

Es sind vor allem die großen Ausstellungen in Paris (Grand Palais, 11. Oktober 1979 bis 7. Januar 1980) und in New York (The Museum of Modern Art, 22. Mai bis 16. September 1980), die das Werk von Pablo Picasso erneut in das öffentliche Bewußtsein gerückt haben[1]. In vergleichbarer Weise haben auch die Ausstellungen der „documenta" in Kassel von 1971 und 1977, der „Biennale" in Venedig 1976 und des Guggenheim-Museums in New York 1979 mit den Arbeiten von Joseph Beuys die Aufmerksamkeit weiter Kreise erregt. Eine Reihe von Profilen der Werke von Picasso und Beuys werfen schon in ihrer Abfolge Schlaglichter auf die geistige Situation der Gegenwart. Diese Werke von Picasso und Beuys sind nämlich nicht mehr die Exponenten eines gemeinsamen ästhetischen oder gar religiösen Bewußtseins, wie es in alter Zeit die Tempel oder die Kathedralen waren. Ihre Publizität entsteht also nicht aus dem gesellschaftstiftenden Charakter, der den alten Kunstwerken eigen war. Eher dokumentieren sie das Fehlen einer solchen gemeinsamen Geistigkeit und zeigen die Problematik des sozialen Lebens heute auf. Dieser, den Werken wesentliche Zug macht auch die Diskussion verständlich, die sich an beide Namen und die Gebilde ihres Schaffens knüpft. Es handelt sich nicht um Palladien oder Heiligtümer, sondern vor allem um „Denkanstöße", die wir den Künstlern verdanken. Der krisenhaften Form entspricht die Kritik, die zum Wesensbestandteil vieler modernen Werke gehört. Das gilt zunächst von Pablo Picasso, an dessen unbestrittene und unbestreitbare Größe uns unsere Bewußtseinsindustrie gewöhnt hat.

## Zur Diskussion um Pablo Picasso

Die Kunst des spanischen Malers hat von jeher die Geister erregt. Schon Berdjajew nannte Picasso den „Darsteller des Zerfalls" und zugleich den „Vollender der Alten Welt". Meier-Gräfe, der unermüdliche Verteidiger moderner Kunst, erklärte 1920: „Bei dem Namen Picasso wird der Historiker der Zukunft, der die sonderbaren Bedürfnisse einer vergangenen Menschheit zu betrachten hat, stillhalten und feststellen: Hier hört es auf. – Und je nach seiner dann zeitgemäßen Einstellung wird der kleine Spanier als Erfinder oder Zerstörer erscheinen. Wiederum zu Unrecht. Picassos verderbliche Rolle ist nichts

als der winzige Zufall, der einen längst beschlossenen Selbstmord zur Ausführung bringt."[2] Michail Lifschitz, der russische Kunstphilosoph, schrieb unter dem Titel „Krise des Häßlichen" (Dresden 1971) ein ebenso geistreiches wie vernichtendes Buch gegen den Kubismus, obwohl er doch den Kommunisten Picasso als Genossen hätte anerkennen müssen. Auch der marxistische englische Kunstkritiker John Berger unterzog in seinem Werk „Glanz und Elend des Malers Pablo Picasso" (Reinbek 1973) den spanischen Künstler einer unerbittlichen Analyse. Es ist also nicht Hans Sedlmayr allein, der die Problematik, die mit dem Namen Picasso und dessen Werk verbunden ist, aufgezeigt hat. Vielmehr hat er uns diese Problematik in besonderer Weise aufgeschlüsselt[3]. Selbst Giulio Carlo Argan, neulich noch kommunistischer Bürgermeister von Rom, kommt in der Propyläen-Kunstgeschichte zu folgendem Urteil:

„Und wie so oft war Picasso der Künstler, der dem Gefühl für eine Geschichte, die nicht mehr Katharsis, sondern Tragödie, Schrecken, Tod bedeutet, Ausdruck verlieh: 1937 nimmt ‚Guernica' das Motiv von ‚Les Demoiselles d'Avignon' noch einmal auf und vergrößert es im Weltmaßstab. Es ist noch ein Bild von klassischer Anlage, aber völlig aus den Angeln gehoben von einer Explosion, die schlagartig die totale Negativität der Geschichte geoffenbart hat. ‚Guernica' ist nicht nur eine große Anklage der Brutalität des Nationalsozialismus, sondern die Ankündigung der Endkrise der klassischen christlichen Zivilisation, die in die Geschichte das Prinzip der Rationalität und Finalität menschlichen Lebens trug und Kunst zum vollkommenen Werk eines Schaffens erhob, in dem sich menschliches Tun und göttliches Wirken verbindet und zur Schöpfung, zum Leben, zum Heil führt. ‚Guernica' beendete vielleicht für immer die Auseinandersetzung über das Problem der Geschichtlichkeit der Kunst, das heißt ihres Sicheinfügens in das globale System der modernen Kultur."[4]

Das Urteil des italienischen Kunsthistorikers verbietet es, die Ursache für die künstlerische Form oder Deformation allein dem Maler anzulasten. Doch zeigt es deutlich die erschreckende Funktion der Kunst heute und legt den Zusammenbruch unserer geistigen Architektur bloß. Welcher Art ist nun die Revolution, die sich im Werk Picassos abzeichnet?

## Von der Autonomie der schönen Kunst zur Selbstgesetzlichkeit der Künstlerpersönlichkeit

Zunächst ist die Aussage des Guernica-Bildes, sosehr sich Argan auf unser gesellschaftliches Gesamtbewußtsein bezieht, nicht allen modernen Künstlern gemein. So hat etwa Marc Chagall in seinem Bild „Der Krieg" (1964/66, Zürich) ein Anti-Guernica geschaffen, in dem der Jahwe-Stier und sein göttliches Auge die grausige Szenerie des Rußlandfeldzugs beherrscht[5]. In vergleichbarer Weise hat Chagall in der Kriegs- und Nachkriegszeit sein Revolutionsbild zu einem Triptychon umgeformt, in dessen Mitte der gekreuzigte Zaddik, der leidende Gerechte, die Welt und ihre Geschichte zusammenhält. Der Inhalt

der Werke bei Chagall ist also dem der Arbeiten von Picasso ähnlich. Die künstlerische Interpretation der Thematik der Werke von Chagall bleibt jedoch auch in der Form jener großen Ordnung verpflichtet, die uns die Bibel vor Augen führt. Trotzdem können wir nicht übersehen, daß das Guernica-Bild und die Interpretation Argans für uns Gewicht behalten. Sie machen etwas sichtbar, was wir allzu schnell zu vergessen bereit sind: Die Revolution der geistigen Realität verändert auch das Wesen der Kunst. Wie kommt der Maler zu dieser Form seiner Aussage?

Pablo Picasso stand zunächst wie die Kunst vieler Maler der Zeit unter dem Eindruck des Klassizismus. Der Maler hat aus seiner Liebe zum Werk des Klassizisten Ingres (1780–1867) kein Hehl gemacht. Ingres Kolossalgemälde „Jupiter und Thetis" (1811) hat Picasso in Aix-en-Provence gern besucht. Diese Spielart der Kunst, die Johann Joachim Winckelmann (1717–1768) durch seine Schriften, vor allem die „Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst" (1754/55), miteingeleitet hat, sah in den Formen der griechischen Kunst die Möglichkeit, einen Kanon des Schönen, der für immer verbindlich bleibt, zu erarbeiten. Die „Schönheit", die Kant danach als „Form der Zweckmäßigkeit, ohne daß ein Zweck wahrgenommen wurde" definierte, und das „interesselose Wohlgefallen", von dem der Philosoph in seiner „Kritik der Urteilskraft" spricht, sonderten neben Wissenschaft und Moral einen dritten Bereich, nämlich die Kunst, aus, der unabhängig und autonom war.

Diese Norm des Kunst-Schönen, die Kant und Hegel philosophisch etablierten und die durch alle Ästhetiken bis zu Heinrich Wölfflin eine ebenso bedeutende wie verheerende Rolle spielte, erhielt ihre ersten Blessuren durch den Realismus von Gustave Courbet. Endgültig entthront aber hat sie Pablo Picasso mit seinen „Demoiselles d'Avignon" (1906/07), die in negroiden und iberischen Primitivformen den überkommenen Kanon der Klassizisten zu Fall brachten[6]. Picasso hat sich darüber auch mündlich geäußert: „Akademischer Unterricht in ‚Schönheit' ist Schwindel. Wir sind beschwindelt worden, und zwar so gut beschwindelt worden, daß wir kaum noch einen Hauch der Wahrheit wiederfinden können."[7] Das nur Ästhetische einer autonomen Kunst hatte nicht allein bei den Klassizisten den Wirklichkeitsgehalt der Werke verändert. Die klassizistischen Artefakte des Mythischen und des Religiösen, die ihre Bindung an den Seinsgrund verloren hatten, waren schal geworden.

Was setzt nun Picasso an die Stelle dieser zeitlosen Form eines an der griechischen Kunst und ihren Gipsabgüssen geschulten Schönen? Kunstgeschichtlich kann man sagen, bei Picasso folgte das Archaische entgegen der ursprünglichen Abfolge auf das Klassische. Die gefälligen und gemütsbetonten Formen seiner blauen und rosa Epoche, deren oft elegante Figuren auch am Kanon Ingres' orientiert sind, weichen den archaisierenden Idolen der „Mädchen von Avi-

gnon". Tatsächlich aber war mehr geschehen als nur das Auswechseln eines ästhetischen Kanons und die Ablösung des Klassischen durch das Negroide oder Kubistische. Verbindlich blieben für Picasso nicht mehr eine ästhetische Harmonie und eine Theorie, sondern allein der Künstler und seine personale Erfahrung. „Ich male, um nicht aus dem Fenster zu springen", erklärte Picasso seinem Freund und Sekretär Sabartés. Und Sabartés deutet den Ausdruck dahin, daß Picasso sich von „irgendwelchen geistigen Bedrängnissen befreien will"[8]. Diesem existentiellen Ausgangspunkt der Kunst folgt auch die Methode seiner Malerei. Sie ist dialektisch oder besser widersprüchlich und sprunghaft. Was Picasso anregt und bewegt, gestaltet er. Ja, er tut, was er mag. Während die moderne Welt heute durch einen umfassenden Zwang und die Automation gekennzeichnet ist, lebte dieser Mann einzig seiner schöpferischen Freiheit oder dem, was er dafür hielt. Vielleicht erklärt sich daher auch die Faszination, die der Künstler und sein Werk ausstrahlen.

Die Bedeutung von Picassos Schaffen und seine ungeheure Kreativität sind unbestritten. Allerdings werden zugleich auch die Grenzen des Werks offenbar. Neben großen künstlerischen Entwürfen steht eine Menge von Werken aus Abfällen, Collagen und Montagen, die, vom Einfall und Zufall hervorgebracht, wenig allgemeine Bedeutung besitzen. Dazu wächst die Gefahr, daß die Sphäre des Eshaften, Trieb und Laune, die in der Alterserotik Picassos bis an die Grenze gewisser Kritzeleien reicht, die großen Aussagen des Künstlers diffamiert.

Die eigentliche Schwierigkeit aber besteht in der Subjektivität als Norm, die bei einem Genie vielleicht hingenommen wird, die aber – zum Gesetz des Schaffens erhoben – einen künstlerischen Pluralismus und einen Zerfall des Kollektivbewußtseins einleitet. Mag man auch den Einfällen Picassos bis in ihre letzten Deformationen und Absonderlichkeiten folgen, wenn der Maler Müller oder der Bildhauer Maier daraus das Recht ableitet, seine subjektiven Einfälle und Abarten zur Norm des Schaffens zu erheben, entsteht jene Menge von Privatmythologien, die zu Recht in den letzten Ausstellungen der „documenta" in Kassel abgelehnt wurde[9]. Diese „Kunstwerke" werden nicht mehr rezipiert, geschweige denn verarbeitet. Das Unbehagen an der Privatmythologie bringt das Sprachproblem hervor. Die Werke werden subjektiv bis zur Unverständlichkeit. Es entsteht, trotz aller wohlwollender Zeitungskommentare, eine babylonische Verwirrung. Das Publikum wendet sich ab. Kunst bleibt ein Thema, das die Feuilletonisten unter Ausschluß der Öffentlichkeit in der Öffentlichkeit abhandeln. Die Politiker brauchen die Kunst oft ohnehin nur, um ihr geistiges Interesse unverbindlich zu demonstrieren. Hier setzt der Düsseldorfer Professor für Bildhauerei Joseph Beuys ein.

## Die Anti-Kunst von Joseph Beuys und die Wiedergewinnung der religiösen Dimension

Pablo Picasso war und blieb Künstler, und zwar mit einer Ausschließlichkeit, daß sein englischer Kritiker John Berger ihn mit dem sagenhaften König Midas verglich, in dessen Händen alles zu Gold wurde. Tatsächlich war das ganze Leben des spanischen Malers bis in den Intimbereich auf das Bildnerische ausgerichtet. Selbst die Frauen seiner unmittelbaren Umgebung mußten sich die Frage stellen, ob sie zuerst Partnerin oder Modell waren.

Joseph Beuys dagegen begreift sich als Anti-Künstler, das heißt, er schafft noch intensiver Werke, die keine ästhetischen Artefakte sind, also keine auf Geschmack, Gefallen und Schönheit beruhende konsumierbare Eigenwerte bieten, sondern Mitteilungen über einen lebensbegründenden Sachverhalt vorwiegend religiöser Art darstellen. Bei aller persönlichen künstlerischen Handschrift, die seine Zeichnungen und Gegenstandskombinationen oder Monumente besitzen, geht es Beuys nicht um den Entwurf des Privaten oder gar Intimen, sondern um die „Bodenstation Mensch" und um die seit der Einrichtung der Hockergräber und dem Bau der Pyramiden entscheidende anthropologische Frage über das Fortleben nach dem Tod: „Raum und der bisher erarbeitete unzureichende und verschwommene Zeitbegriff – unser Leben zwischen Geburt und Tod ruft auf zur Erforschung von Gegenraum-Wärme-Zeit – unsterblicher Wesenskern des Menschen, Leben nach dem Tod. Von der Einsicht in diesen Zusammenhang (Antikunst) hängt es ab, ob wir zuverlässige Kontrollmöglichkeiten und Maßstäbe bekommen über das, was wir in Raum und Zeit machen." [10] Unter „Antikunst" versteht also Beuys die Frage nach dem „unsterblichen Wesenskern des Menschen" und nach dem Leben über den Tod hinaus.

Es dürfte wohl jedem denkenden Menschen klar sein, daß die Einsicht in ein Leben nach dem Tod und das Bewußtsein von einem unsterblichen Wesenskern des Menschen auch das Leben im Diesseits und die Kunst von Grund auf verändern. Der eben zitierte Satz des Bildhauers, der uns an die tuskulanischen Gespräche von Cicero erinnern könnte, zeigt schlagartig die Bedeutung der Aktionen des Mannes aus Kleve und das Wesen seiner Objekte. Beuys will einer materialistischen Gesellschaft die religiöse Sinndeutung des menschlichen Daseins wieder vor Augen führen. Diesem Ausgangspunkt seines Schaffens, der sich bei aller spektakulären Publizität der Happenings des Künstlers um die transzendente Situation des Menschen müht, folgt auch sein Werk. Joseph Beuys versucht, die Imitatio Christi ins Werk zu setzen. In seinen Auftritten ahmt er Christus nach, als wollte er mit Filzhut und Kreuz – so in Aachen – den Mann von Nazareth in unserer technologischen Gesellschaft gegenwärtig machen. „Jesus ist für mich der Mensch, und Christus ist die Person, die Doppelfigur, wo der Mensch Gott geworden ist, also eine völlige Transformation. Wer also

keinen Sinn mehr für dieses Wunder hat, das man tatsächlich Wunder nennen kann, der wird niemals hinter dieses Geheimnis steigen." [11]

Joseph Beuys sucht die „Christussubstanz" und den „Christusimpuls" zu repräsentieren. Mit der Gießkanne vollzieht er an sich in „Celtic", einem Happening in Basel, die Taufe. Er begeht eine „Fußwaschung". In der „Kojote-Aktion" der Galerie Block in New York lebt er in mythischer Weise mit dieser Bestie zusammen, so wie es von dem Christus der Versuchung bei Markus heißt: „Er lebte bei den wilden Tieren" (Mk. 1, 13). Nach seinen „Kreuzen", die der Bildhauer auch für die Kirche geschaffen hat, erscheint in seinen Happenings und Zeichnungen immer wieder das Kreuz oder der Gekreuzigte, so in der „Pangneser-Kreuzaktion" von 1969 mit Theo Verhufen. In seinem „Journal" der Biennale 1976 in Venedig berichtet Klaus Gallwitz von der Errichtung der „Straßenbahnhaltestelle" des Bildhauers im deutschen Pavillon: „An einem Donnerstagabend im Juli – die Biennale war gerade eröffnet worden – gab es vor dem Pavillon ein Fest von Brot und Wein an provisorischen Tischen . . . Ein Abendmahl der Jünger?" [12]

Diese „Imitatio Christi" oder eine christomorphe Form findet sich nicht nur bei Joseph Beuys. Auch im Werk des sozialistischen Realisten Werner Tübke, eines genialen Malers der DDR aus Leipzig, hat man christusförmige Elemente, Pieta, Kreuzigung, Engel und Geisttaube beobachtet, hier um das humanistische Element des Sozialismus Tübkes ikonographisch zu unterbauen [13].

Die Spiritualität des Düsseldorfer Professors macht nicht nur die „Straßenbahnhaltestelle" des deutschen Pavillons von 1976 in Venedig sichtbar. Dieses Denkmal, das die „harte Arbeit der Erinnerung" (K. Gallwitz) zeigt und einen Nabel der Welt zu versinnbildlichen scheint, ruft einer pausenlos rotierenden technologischen Gesellschaft ein religiöses Halt zu. Beuys will „Medien durch Monumente ersetzen". Die „Honigpumpe am Arbeitsplatz", ein Objektkombinat der „documenta" von 1977 in Kassel, führt uns tiefer in seine säkularisierte Mystik ein.

## „Honigpumpe am Arbeitsplatz"

Im Katalog der „documenta 6" lesen wir: „Honigpumpe am Arbeitsplatz (1974–77; Elektromotoren, Stahl, Kupfer, Plexiglas, Honig)". Zu dieser Beschreibung des Katalogs muß man noch das Fett ergänzen, in dem die Achse des Motors rotierte. Die ganze Maschinerie, die im Erd- oder Kellergeschoß des Treppenhauses des Fridericianums in Kassel installiert war, pumpte den Honig hoch zum Dachgeschoß bzw. zum Fenster und zum Licht der Sonne. Aus einem Gespräch über dieses Werk seien einige Sätze zur Erklärung zitiert [14]:

„. . . die Biene ist zweifellos ein Sonnentier. Jetzt kommt ein planetarischer Begriff dazu" (J. Beuys). „Entscheidend scheint mir bei dieser Sache zu sein, daß es von oben nach unten

fließt" (H. C. Prager). „Richtig, ist ganz genau verstanden, daß es von oben nach unten fließt. Und das Oben ist bei der Biene ganz genau der Bienenstock. Der alte Bienenkorb verkörpert noch am meisten, was beim Menschen der Kopf ist. Und dann strömt das raus, in den Umraum, aber von da bringt es auch wieder etwas mit" (J. Beuys). „Das Strömen und das Zurückkommen" (H. C. Prager). „Also das gesamte Physiologische, was sich abspielt in einem Bienenkorb, spielt sich auch im Menschen ab" (J. Beuys).

Diese Rückbindung (= Religio) an das Licht und die Wärme der Sonne, die in der „Honigpumpe" aufgezeigt wird, also den kosmischen Bezug des Menschen, suchte auch Wassily Kandinsky in seiner abstrakten Malerei wieder herzustellen. In seiner „Improvisation 19" (die „Weggehenden") macht Kandinsky sichtbar, wie die Konturen der Gestalten sich von ihrem kosmischen Grund lösen und selbständig werden. Der schwedische Kunsthistoriker Sixten Ringbom hat gezeigt, daß dieser Prozeß bei Kandinsky wesentlich von der Theosophie bzw. Anthroposophie mitbestimmt wird. Blawatzki und Steiner wollen den Menschen gleichfalls im Kosmos verankern[15].

Auch bei Joseph Beuys hat man die Beziehungen zwischen der Anthroposophie und seiner Kunst gesehen. So schreibt Paul Wember in einem tieferführenden Beitrag über die Zeichnungen von Joseph Beuys:

„Rudolf Steiners Vortrag von 1923 ‚Über die Bienen' ist im Grunde die impulsgebende Quelle für Beuys' Beschäftigung mit den Bienen. Denn bei Biene und Wachs handelt es sich um einen plastischen Prozeß, auf den Rudolf Steiner damals schon hingewiesen hat. Hier fängt das an, was man die plastische Theorie von Beuys nennen könnte. Auch der Begriff des ‚geistigen Wärmeelementes' stammt von Steiner, abgelesen am Vorgang der Tätigkeit der Bienen. Die Bienen haben einerseits das Wärmeelement, andererseits bilden sie kristalline Plastiken, geometrische Bauten. Hier liegt der Ansatzpunkt von Beuys' Fettecken. Die Bienenköniginnen sind für Beuys nach seinen eigenen schriftlichen Aussagen so etwas wie bewegte Kreuze, Kreuze in dem christlichen Sinne mit allen Inhalten in bezug auf Herz, Liebe, Selbstaufgabe. Beuys will sich aber von den mittelalterlichen Darstellungsweisen der christlichen Themen lösen und das, was er sagen will, von den gegebenen Kräften her neu fassen." [16]

Zweifellos führt uns Beuys mit seiner „Honigpumpe" an ein zentrales Problem der modernen Geistesgeschichte: Was halten wir von der Welt? Ist sie nur Nutzgegenstand oder eine dem Menschen vorgegebene Information? Auch die Biennale in Venedig von 1978 stellt diese Frage in die Mitte ihrer Thematik. Vor diesem Hintergrund markieren die Untersuchungen von Joseph Beuys den Versuch des Menschen, heute aus seinem schicksalhaften Individualismus auszubrechen und jene Sprache der Dinge zu entdecken, die Gemeinschaft möglich macht.

Doch Beuys kann diesen Mitteilungscharakter des Vorhandenen nicht mehr verbindlich entziffern, wie es die großen Religionen der Vergangenheit und mit ihnen die Bibel vermochten. Die Kompositionen seiner Objekte bleiben labil. Fett und Filz sind kaum haltbar und schnell vergänglich. Die Zuweise an Bedeutung erscheinen eher willkürlich und sind dem Betrachter oft nicht ver-

ständlich. So versandet der gelegentlich aufregende Ansatz zum Sprechen und zu einer neuen „Plastik" in einer paracharismatischen Glossolalie, in einem technologischen Gestammel, das das Geheimnis nicht mehr gültig erkennt und verehrt.

Dieses Problem und das Werk von Joseph Beuys dokumentieren jedoch auch, wieweit sich das Kunstschaffen von jeder ästhetischen Autonomie und selbst von Picassos Primat des Personalen entfernt hat. Nach Beuys läßt sich Kunst nur vom Ganzen her rechtfertigen. Dieses Ganze ist nicht etwa die geniale künstlerische Persönlichkeit, sondern die Totalität von Welt, Mensch und Gesellschaft.

Beuys versucht also auf vielfältige Weise in das Geistesleben einzugreifen. So gründete er 1972, bei seiner Entlassung von der Kunstakademie in Düsseldorf, ein auch für unsere Kulturpolitik dekuvrierender Vorgang, eine „Freie Internationale Hochschule für Kreativität und Interdisziplinäre Forschung". Doch damit werden neue Problembereiche erschlossen.

## „Direkte Demokratie" und „Organisation der Nichtwähler"

Mit der Devise „Jeder Mensch ein Künstler" und mit seinem „totalisierten Kunstbegriff" weitet Beuys das Wesen der Kunst nicht nur aus, sondern er sucht verständlich zu machen, daß das bildnerische Arbeiten dem Menschen überhaupt wesentlich ist: „Alle Fragen der Menschen können nur Fragen der Gestaltung sein, und das ist der totalisierte Kunstbegriff."[17] Zweifellos geht Beuys hier von der „ästhetischen Plastik des Universalen" aus, einem Begriff, den Piet Mondrian eingeführt hat. „Die reine plastische Sicht muß eine neue Gesellschaft aufbauen, nicht anders, als sie in der Kunst eine neue Plastik aufgebaut hat. Es wird eine auf die äquivalente Dualität des Materiellen und des Geistigen gegründete Gesellschaft sein, eine Gesellschaft der Gleichgewichtsbeziehungen."[18] Dieses „Heimweh nach dem Universalen" (Piet Mondrian) hat auch Joseph Beuys ergriffen. Es autorisiert seine Grenzüberschreitungen der Kunst hin zum Doktrinären, das heißt zum Lehren und zur Pädagogik, schließlich auch zur Politik.

So hat der Bildhauer Beuys auf der „documenta" in Kassel 1971 nicht Kunstwerke ausgestellt, sondern seine Ansichten mitgeteilt und Gespräche geführt[19]. Es schien, als diskutierte er im Fridericianum in Kassel wie Sokrates in den Wandelgängen von Athen und Christus in den Vorhallen des Tempels zu Jerusalem. An dieser Stelle darf man sich fragen: Wenn das Kunstausstellen auf der „documenta" auch in bloßer Mitteilung von Lehren, also in einer Art Evangelisation bestehen kann, wer entscheidet dann, welcher Lehrer oder welche Lehren vorzutragen sind? Worin besteht weiterhin die „künstlerische Qualität" dieses Vorgangs, die theoretisch immer wieder von den Werken der „documenta" ver-

langt wurde? Und wenn, wie Werner Hoffmann meint, die Kunst ein „Vereinbarungsbegriff" ist, welche Gründe gibt es noch, um ein Werk oder einen Vorgang als künstlerisch qualitätvoll zu erkennen und zu rechtfertigen, außer der politischen Macht?

Zweifellos hatten die Gespräche von Joseph Beuys philosophische und religiöse Elemente, aber sie waren darüber hinaus auch politisch. Beuys war wie viele von uns von den verheerenden Wirkungen des „Parteienstaats" auf unser Geistesleben erregt. Er hatte selbst darunter gelitten, daß die Bürokratie kaum noch einer uns allen vorgegebenen Einsicht in Sachverhalte oder einer religiösen Realität sich verpflichtet fühlt, sondern mit Hilfe von Absprachen und Kompromissen einen Kampf um Geld und Macht führt. Diesen Defekt beobachtete Beuys selbst im Gefüge der Kirche: „Der Christusimpuls ist innerhalb der Kirche nicht mehr gegenwärtig, genausowenig wie die Verwaltung menschlicher Tätigkeiten auf allen Feldern des Lebens nicht mehr Sache der politischen Parteien sein kann. Sondern das muß Sache des freien menschlichen Ich sein."[20]

Diese Beobachtungen und Interpretationen von Vorgängen in den offiziellen Institutionen von Staat und Kirche brachten Beuys dazu, den Plan einer „direkten Demokratie" 1977 in Kassel als Thema seiner Darbietungen zu wählen. Parteien besitzen nach der Ansicht des Bildhauers Meinungsmonopole, ernennen ihre Funktionäre und beherrschen die Legislative und Exekutive des Staats. Für sie ist der Mensch – so Beuys – nur noch als Wähler und Steuerzahler interessant. Deshalb sucht der Künstler – wie er sich selbst ausdrückte – eine „Organisation der Nichtwähler" zu schaffen. Dieser Versuch einer Sabotage der Wahl – anders kann man wohl kaum eine „Organisation der Nichtwähler" nennen – hat natürlich eine Reihe von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens „in Harnisch" gebracht. So konnte man in Beuys' Koje im Fridericianum 1977 auch einen entsprechenden Brief von Herbert Wehner zur Kenntnis nehmen. Tatsächlich zerstört der Boykott der Wahlen, auch wenn er sich als „Kunst" oder „Plastik" auffaßt, das Grundgefüge unserer Demokratie[21].

Die Aufforderung zum Kirchenaustritt besitzt ähnlich destruktive Züge. Sicher leiden heute alle unter der autonomen Bürokratie von Staat und Kirche. Kritik ist also angebracht. Allerdings muß man bei aller Kritik und bei allem Wissen selbst um Korruption in diesem Parteienstaat erkennen, daß die Bundesrepublik ein tragfähiges Gebilde darstellt. Wahrscheinlich wären ohne den Parteienstaat der Bundesrepublik Deutschland Unternehmungen wie die von Joseph Beuys nicht möglich. Warum also den Ast absägen, auf dem man sitzt? Deshalb atmeten auch die Freunde von Joseph Beuys auf, als der Bildhauer seine Gesellschaftskritik rationalisierte und den „Grünen", der Partei für Umweltschutz, beitrat.

Vergleichbare Bedenken stellen sich auch bei der Kirchenkritik des Bildhauers ein. Die Kirche besteht wie der Staat nicht bloß aus Funktionären und Bürokra-

ten. Da gibt es Mutter Teresa in Kalkutta und neben ihr viele, um nicht zu sagen zahllose Frauen und Männer der Kirche, die bei Kranken, Elenden und selbst Aussätzigen ihren publizistisch wenig bemerkten Dienst an den Menschen – bis zur Hingabe ihres Lebens – tun. Das Foto der jungen Arbeiter beim Empfang der heiligen Beichte auf der Leninwerft in Danzig zeigte Männer, die bereit waren, in eine ernste Situation einzutreten. Ob die wohl weniger „Christussubstanz" und „Christusimpuls" besitzen als Joseph Beuys und die Teilnehmer an seinen spektakulären Happenings?

Wenn der Bildhauer meint, „durch die Materialismusentwicklung" (der Wissenschaften) sei „überhaupt erst die Möglichkeit gegeben, daß menschlich-individuelle Freiheit entstehen und die alten Kollektive der Inspirations- und Offenbarungskulturen überwunden werden konnten", und parallel dazu sei „in der Kirche nichts geschehen in bezug auf die Metamorphose des menschlichen Bewußtseins", darf er nicht vergessen, daß viele dieser Wissenschaftler christlicher Herkunft sind[22]. Von Galilei bis zum protestantischen Atomphysiker Heisenberg, um von Jesuiten wie Scheiner, Kircher über Schall von Bell bis Teilhard de Chardin zu schweigen, gab es viele fortschrittliche Naturwissenschaftler, die sich der römisch-katholischen oder evangelischen Kirche verbunden wissen. Der Satz, „die Kirchen haben statt dessen eine orientalische Liturgie weitertradiert", ist nicht nur falsch[23]. Ob man an die Gregorianische Messe, die Chrysostomusliturgie oder die slawischen Riten denkt, Beuys qualifiziert auf sehr primitive Art Liturgien ab, die zu den größten religiösen Vollzügen der Menschheit gehören. Vielleicht ist das beste, das man von Beuys Unternehmungen sagen kann, daß seine technologische Symbolik uns anregt, die alte Liturgie auf dem Grunde moderner Wirklichkeitserfahrungen zu begreifen. Damit sind wir beim Problem der Metamorphose und der Passion, die Beuys auch ins Bewußtsein rückt.

## Metamorphose und Passion: „Zeige deine Wunde"

Eines der elementaren Ziele der Objektkombinationen von Joseph Beuys ist erkenntnistheoretischer Natur. Die Symbole und Zeichenhandlungen können nach Beuys nicht für alle Zeiten schematisch weitergegeben, sondern müssen in einer Art von metamorphotischem Prozeß „probiert" werden. Die stärkste Erprobung aber bringt das Leiden:

„Wie ist das menschliche Leben zu verstehen, wenn man beispielsweise als Contergan-Kind geboren wird, ohne Arme, ohne Beine, und wie ein dahinvegetierender Kloß anzuschauen ist, der zwar biologisches Leben, aber keine Anzeichen zeigt, daß er beispielsweise sprechen kann? – Ich behaupte, daß dieser Mensch kreativer ist als alle anderen Menschen um ihn herum. Denn das Leiden ist eine ganz wichtige Art der Hervorbringung, das Erleiden. Es gibt also für des Menschen Intentionalität in bezug auf Schöpferkraft nur zwei Möglichkeiten, das entschiedene Tun oder das entschiedene Erleiden."[24]

Durch diese Elemente des erkenntnistheoretischen Ausprobierens und des Leidens sind wir nicht nur bei den tiefsten Motiven der Unternehmungen von Joseph Beuys, sondern bei den neuralgischen Punkten des Menschseins angelangt. In seinem Environment „Zeige deine Wunden" – jetzt Lenbachgalerie in München – wird dieser Motivkreis besonders sinnfällig dargestellt.

Dieser Raum mit dem Motto „Zeige deine Wunde" enthält in der einen Ecke zwei gebrauchte, fahrbare Bahren. Unter den Bahren stehen zwei Kisten mit geknetetem Fett, ein Fieberthermometer und zwei Reagenzgläser mit Drosselköpfen. Unter den Reagenzgläsern sieht man zwei Einmachgläser, die so stehen, als tropfe das Fett in sie hinein. Über dem Kopfende der Totenbahren hängen zwei Metallkästen an der Wand, die, mit Fett beschmiert, diffuses Licht reflektieren. Höher darüber, in der Mitte der Wand, befinden sich zwei Tafeln, die beide das oben zitierte Motto „Zeige deine Wunde" tragen. Zwei Gabeln links und zwei nach oben gewendete Schäleisen zur Entrindung gefällter Bäume lehnen rechts an der Wand.

Franz-Joseph van der Grinten deutete diese Objektkombination mit Hilfe der in zwei Kästen sichtbaren italienischen Zeitung „Lotta continua" als fortdauernden Kampf zwischen Leben und Tod. „Die wahre Kraft ist nicht die, die eine Wunde zufügt, sondern die, die sich erst in der Wunde manifestiert. Eine Wunde ist ein Sichöffnen, Leiden ist Lebenssteigerung. Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit eröffnen Möglichkeiten eines höheren Menschtums." [25] Dieser Kommentar, der weit differenzierter ist, soll mit einigen Sätzen von Joseph Beuys zum Environment in der Münchner Lenbachgalerie abgeschlossen werden:

„In diesem Konzert der Gegenstände spreche nicht ich, sondern die Dinge haben ihre eigene Sprache. Das zu erfassen, kann man niemandem abnehmen ... Die Arbeit selbst enthält einen klaren begrifflichen Hinweis: Zwei Schiefertafeln, auf denen ‚Zeige deine Wunde' steht. Zeige die Wunde, weil man die Krankheit offenbaren muß, die man heilen will. Der Raum mit den zwei Schultafeln, zwei Leichenbahren aus der Pathologie, zwei Werkzeugen, Lampen und den anderen verdoppelten Elementen spricht von der Krankheit der Gesellschaft. Er ist das Röntgenbild einer Leichenhalle, in der es nur geringe Zeichen für die Möglichkeit einer Erneuerung gibt. Alle Elemente bestehen aus zwei gleichen Objekten. Diese Spaltung läßt jeder der beiden Hälften die Entscheidung offen, ihren eigenen Weg zu wählen. Eine dynamische Entscheidungssituation ist dargestellt." [26]

Damit kommen wir zu einem letzten Wesenselement der Unternehmungen von Joseph Beuys. Beuys will uns zu Entscheidungen zwingen. So sagt es auch Jean Dypréau: „Die markanteste Persönlichkeit seiner Generation aber ist vielleicht Joseph Beuys, als einer der wichtigsten Vorläufer der Bewegung, die anti-form genannt wird ... Von der Kunst der Feststellung gehen wir damit über zu einer abweichenden Tendenz, die vom Betrachter eine Bewußtwerdung verlangt, eine psychische, wenn nicht gar physische Teilnahme; wir verlassen den Bereich des Genießens und sind zur Stellungnahme gezwungen." [27] Wir sind also am Ende des ästhetischen Zeitalters einer autonomen Kunst angelangt, das

Sören Kierkegaard so rücksichtslos bekämpft hatte (Entweder – Oder, 1843). Nicht die ästhetische Nivellierung, die eine mittelalterliche Maiestas und Picassos Guernica-Bild als gleichnamiges Artefakt begreift, sondern Unterscheidung und Entscheidung fordert das Werk des Künstlers.

## Von Pablo Picasso zu Joseph Beuys

Auch für Pablo Picasso und Joseph Beuys gilt der Imperativ, den der Bildhauer uns in seiner erschütternden Objektkombination zuruft: „Zeige Deine Wunde!" Picasso hat die Möglichkeit eröffnet, das Kunstwerk bis zum Absurden und zum Abfall hin zu subjektivieren. Eine solche Privatmythologie kann nicht mehr Norm des allgemeinen Schaffens sein. Darin besteht die offene Flanke seiner Kunst.

Was die künstlerische Seite der Arbeiten von Joseph Beuys angeht, können wir uns auf den Bildhauer selbst verlassen: Diese Werke wollen keine Kunst im bloß ästhetischen Sinn des Wortes mehr sein. Sie sind Anti-Kunst, das heißt, ein Denken oder eine Evangelisation mit anderen Mitteln, ein Philosophieren anhand von Gegenstandskombinationen. Wenn Beuys mit seinen Objekten in einem materialistischen und bloß technologischen Zeitalter die wesentlichen Fragen des Menschseins wieder aktualisiert, kann man die Vorgänge mit ihm und um ihn nicht hoch genug werten. Allerdings sollte man die Willkürlichkeit nicht übersehen, mit der hier zwei Leichenbahren zum Entscheidungsmotiv und dort zwei Schäleisen zu christlichen Symbolen umstilisiert werden. Das Ding als Bild und seine Kommentare fallen bei Beuys oft auseinander. Die Sprache verwirrt sich. Die Aussage bleibt weithin irrational. Wenn Beuys Staat und Kirche kritisiert, sollte man seine Argumente wägen. Wenn er aber versucht, das Gefüge der Gesellschaftsordnung zu erschüttern und die Lehren der Bibel und der Kirche mit einer zweifelhaften Rhetorik zu paralysieren, muß man seine Phraseologie durchschauen und ablehnen. Denn wir können den Hinweis von Georg Meistermann auf die Apokalypse des hl. Johannes nicht ernst genug nehmen:

„Es gibt in der Apokalypse des Johannes eine Figur, die reitet auf einem roten Roß, ihr beigegeben ist das Schwert. Und es heißt dort: Ihr ward Gewalt gegeben, daß ein Drittel der Menschen sich gegenseitig abschlachtet. Dann gibt es dort einen vierten apokalyptischen Reiter auf einem Roß, das ein Gerippe ist, und auf dem sitzt der Tod, und mit ihm zieht die Unterwelt. Ich glaube, daß wir die Gefährdungen des Menschen, die vielleicht unheilbar sind, nicht sehen wollen. Sie fragen, genügt nicht die Substanz des Menschen? Ich glaube nicht, daß diese genügt. Sie können, um nur einen Vergleich zu ziehen, einen, der Heroin genommen hat, nicht mehr einfach davon wegkriegen. Und die Schäden, die er dabei abbekommt, sind, wie wir heute wissen, irreparabel. Die Substanz des Menschen ist, allein gelassen, korrumpierbar." [28]

## ANMERKUNGEN

[1] Pablo Picasso. Retrospektive im Museum of Modern Art, hrsg. v. W. Rubin (München 1980).
[2] J. Meier-Gräfe, Entwicklungsgeschichte der modernen Kunst, Bd. 2 (München [4]1966) 674 f.
[3] H. Sedlmayr, Kierkegaard über Picasso, in: ders., Der Tod des Lichtes (Salzburg 1964) 63–100; ders., Kunst und Wahrheit (Mittenwald 1978) bes. 198.
[4] G. C. Argan, Die Kunst des 20. Jahrhunderts 1880–1940 (Berlin 1977) 61.
[5] R. Wehrli, F. A. Baumann, Chagall (Zürich 1967); F. Meyer, Marc Chagall (Köln 1969).
[6] G. Bandmann, Pablo Picasso: Les Demoiselles d'Avignon (Stuttgart 1965).
[7] Ch. Zervos, Cahier d'Art (Paris 1935) 38; F. Ahlers-Hestermann, Pablo Picasso: Maler und Modell (Stuttgart 1956) 31.
[8] J. Sabartés, Gedanken über Picasso, in: W. Boeck, Picasso (Stuttgart 1955) 9–69, bes. 49.
[9] Das Problem kam durch den Titel „Individuelle Mythologien" in Gang, den eine Abteilung der „documenta 5" von 1972 in Kassel führte.
[10] J. Becker, W. Vostell, Happenings (Reinbek 1965) 328; Harlan-Rappmann-Schata, Soziale Plastik. Materialien zu Joseph Beuys (Achberg 1976). Grundlegend C. Tisdall, Joseph Beuys (New York 1979). Vgl. auch P. Kipphof, in: Die Zeit, Nr. 51, 1979, 25–28.
[11] H. Schwebel, Glaubwürdig. Fünf Gespräche über heutige Kunst und Religion mit J. Beuys, H. Böll, H. Falken, K. Martin, D. Wellershoff (München 1979) 31. – Christus ist nach der überlieferten Lehre nicht eine Doppelfigur, „wo der Mensch Gott geworden ist", sondern in Christus ist Gott Mensch geworden. Derartige willkürliche Uminterpretierungen des Christentums finden sich bei Beuys immer wieder.
[12] In: Beuys, Gerz, Ruthenbeck. Deutscher Pavillon. Biennale 76 Venedig, 20.
[13] I. Emmrich, Werner Tübke (Wien 1976). I. Emmrich spricht von „christomorphen Zügen" (30) und „christusähnlichen" Gestalten (34). „So wird der Gehalt der christlichen Bildvorstellungen auf die bewegendste Weise aufgehoben und das Allgemeingültige seiner sozialen Dynamik, seines Ethos und seiner Erkenntnisqualität in die sozialistische Kunst sinnfällig einbezogen" (14). Dazu G. Meißner, K. H. Schulze, Werner Tübke. Gemälde, Aquarelle, Druckgrafik, Zeichnungen (Dresden 1976).
[14] „documenta 6", Katalog Bd. 1, Malerei, Plastik, Performance, 156 f.
[15] S. Ringbom, The Sounding Cosmos (Abo 1970). Vgl. H. Schade, Wassily Kandinsky. Der „Universale Karfreitag" und das „Zeitalter des heiligen Geistes", in dieser Zschr. 195 (1977) 311–325.
[16] P. Wember, in: Joseph Beuys, Kestner-Gesellschaft, Hannover, Katalog 6/1975, 10; W. A. L. Beeren, D. Honisch, Joseph Beuys: Zeichnungen (München 1980).
[17] Harlan-Rappmann-Schata, Soziale Plastik, a. a. O. 100, 20, 58.
[18] M. Seuphor, Piet Mondrian (Köln 1957) 321.
[19] J. Beuys, Jeder Mensch ein Künstler. Gespr. auf der „documenta 5" 1972, aufgez. v. C. Bodenmann-Ritter (Frankfurt 1975); dazu „documenta 5" (Kassel 1972, Katalog, 16, 3–5, J. Cladders): „Ihn (= Beuys) zu verstehen, das heißt, seine Werke als Kunst-Werke ansehen zu können, setzt Übereinkünfte voraus, die bei dem einen wie bei dem anderen in etwa auch schon zu finden sind. Er hat sie nicht übernommen, aber er praktiziert sie. Allerdings stellt er sie nicht als Thema. Bis auf die Werke, mit denen sich das Publikum schwertut, sie als ‚Werke' zu akzeptieren: seine Tätigkeit an der Akademie, seine ‚Deutsche Studentenpartei', seine ‚Organisation für Nichtwähler'. Er (d. i. Beuys) hat sie immer und ausdrücklich als ‚Kunstwerke' verstanden und speziell als solche, die seinen Kunstbegriff thematisieren.
[20] H. Schwebel, a. a. O. 30.
[21] Die Tatsache, daß die Ausstellungsleitung der „documenta" in der Lage ist, eindeutig politische Vorgänge bei diesem Mann als Kunst zu akzeptieren, zeigt, wie weit der Dirigismus fortschreitet. Nur „das christliche Thema gilt von vornherein als unkünstlerisch", erklärte Herbert Falken in seinem Interview mit Horst Schwebel (a. a. O. 89). [22] H. Schwebel, a. a. O. 20.
[23] Seltsam ist, daß J. Beuys gegen den parareligiösen Devotionalien-Kitsch von Paul Thek, Nitsch und Mühl und vieler anderer kein Wort der Kritik findet. [24] H. Schwebel, a. a. O. 24.
[25] F. J. v. d. Grinten, Joseph Beuys: Zeige deine Wunde, in: Kunst und Kirche (1980) H. 2, 65.
[26] Süddeutsche Zeitung Nr. 22, 26./27. 1. 1980, 49 (Interview mit Joseph Beuys).
[27] J. Dypréau, Pop-art, Neuer Realismus, Assemblagen, in: Seit 45. Die Kunst unserer Zeit, Bd. 2 (Brüssel 1970) 178. [28] In: Herder Korrespondenz 34 (1980) 442.

*Hermann Boventer*

# Der Auftrag der katholischen Akademien

Die evangelischen Akademien zeigen gegenüber den katholischen ein ausgeprägteres Selbstbewußtsein. Sie sind sich ihrer Rolle in der Kirche gewiß, jedenfalls nach dem Anschein dessen, was sie über sich selbst aussagen. „Theologisch", resümierte noch kürzlich Akademiedirektor Paul-Gerhard Seiz von der Evangelischen Akademie Bad Boll, „läßt sich Akademiearbeit beschreiben als Diakonie an der Gesellschaft, die im Geiste des Barmherzigen Samariters strukturell bedingte Notlagen des Menschen angeht." [1]

Für Seiz gibt es keine Zweifel, daß die Akademiearbeit ein seelsorglicher Dienst ist, der Glaubenshilfen anzubieten sucht und Brücken zwischen Menschen baut. Er bezeichnet sie als missionarischen Vorstoß und kirchlichen Dienst im vollen Sinn. Die Kirche sei es, die sich hier ein Instrument zum Gespräch mit den Menschen unserer Zeit in den vielen Lebensbereichen der modernen Gesellschaft geschaffen habe. „Darum bleibt die Rolle der Akademie als Katalysator, der Ort eines gastfreundlichen Hauses und die Funktion einer fairen Gesprächsvermittlung wichtig", meint dieser Leiter der größten und ältesten Akademie auf evangelischer Seite.

In beiden Kirchen war die herausragende Stellung der Akademien lange Zeit unumstritten. Erst mit dem rapiden Ausbau der kirchlichen Erwachsenenbildung, der Ende der sechziger Jahre begonnen hat, multiplizierten sich die Orte und Dienste. Die neuen Häuser und Bildungswerke griffen auf die bewährten Akademieerfahrungen zurück und mischten sie mit einem Bildungsangebot, das breiter angelegt war.

Die Akademien sahen sich ihrerseits einer Entwicklung gegenüber, die ihre Arbeit näher an den Verkündigungsauftrag herangerückt wissen wollte und gleichzeitig fragte, ob man jetzt diese Einrichtungen der beiden Nachkriegsjahrzehnte nicht aus ihrer Sonderstellung herauslösen und ganz in die Erwachsenenbildung aufgehen lassen sollte. War das alles nicht viel zu aufwendig? Und nur ein weltlich Geschäft? Was erbrachte es für die Kirche? Mußte man die seelsorglichen Belange nicht viel besser in der Katechese oder einer geschlossenen theologisch-pastoralen Weiterbildung für Priester und Laien aufgehoben wissen?

Ein katholischer Akademiedirektor meinte kürzlich, in seinem Bistum sei neben der Akademie ein geistliches Zentrum entstanden, und jetzt sei man dabei, sich gegenseitig das Wasser abzugraben. Anstatt sich auf Exerzitienkurse zu konzentrieren, sei man wieder auf dasselbe theologische Programm gekom-

men, das den Akademieveranstaltungen seit jeher die „Kunden" ins Haus bringt. Die Erwartungen, das Haus mit Exerzitien zu füllen, hätten sich offenbar nicht erfüllt.

Angst vor der Konkurrenz? Da hätte man sich die Sache etwas zu leicht gemacht. Mit der Doppelung der Einrichtungen verdoppelt sich nicht notwendigerweise das Publikum. Normalerweise würde ein Unternehmen, das seine Kapazitäten erweitert, vorher eine Marktforschung in Gang setzen. Wie ist das mit Angebot und Nachfrage in der kirchlichen Erwachsenenbildung? Im Bildungsbereich hält man wenig von solchen Erkundigungen, sondern da kommt es darauf an, die Nachfrage zu wecken – in diesem Glauben wiegt man sich jedenfalls. Macht die Kirche hier keine Ausnahme? Zuerst wird gebaut, werden Planstellen geschaffen; dann sehen wir mal weiter. Das könnte zu Enttäuschungen führen, und es bringt bewährte Institutionen wie die katholischen Akademien in Bedrängnis, weil sie von der Entwicklung und den neuen Prioritäten abgekoppelt werden. Offenbar passen auch manchem die Akademien nicht mehr in die Landschaft.

## Ausbau der Erwachsenenbildung: Ist vieles zu schnell gewachsen?

In der Tat hat sich die Bildungslandschaft in der Kirche in wenigen Jahren einschneidend geändert. Wo früher eine Akademie, vielleicht das Bildungshaus eines Verbands oder Ordens existierten und sonst auf der lokalen Ebene fast nur ehrenamtliche Kräfte wirkten, da sind jetzt überall hauptberufliche Mitarbeiter eingezogen. Die Büros mit vollakademisch ausgebildeten Leitern, Sachbearbeitern und Sekretärinnen, die Verwaltungs- und Planungsstäbe in den Ordinariaten, alles in Sachen Erwachsenenbildung: das hätten sich die Ehrenamtlichen nicht einmal im Traum vorgestellt.

In Bayern gibt es zum Beispiel neben den katholischen Akademien etwa 125 weitere selbständige Institutionen der katholischen Erwachsenenbildung. Franz Henrich als Vorsitzender der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung und bayerischer Akademiedirektor spricht von „Aufsplitterung". Das Zusammenfügen aller Initiativen, der offenen wie der Verbandsbildungsarbeit, der Häuser wie der Räte sei noch weithin ungelöst[2]. Da ist vieles sehr schnell gewachsen und muß sich erst bewähren. Im Erzbistum Köln, um ein anderes Beispiel zu bringen, sind im dortigen zentralen Bildungswerk 47 hauptamtliche pädagogische Mitarbeiter verzeichnet, neben 3600 ehrenamtlichen, wie es heißt, und womit die nebenamtlichen Mitwirkenden gemeint sind. Köln zählt 16 Familienbildungsstätten. In einer Statistik der Landesarbeitsgemeinschaft für Katholische Erwachsenenbildung in Nordrhein-Westfalen vom Jahr 1978 haben sich an der Erhebung 30 regionale Bildungswerke, 64 Familienbildungs-

stätten, 12 Verbandsbildungswerke und 23 Heimvolkshochschulen beteiligt. Mit Recht heißt es, „die Zahlen belegen eindrucksvoll, in welchem Maße die katholische Erwachsenenbildung an der allgemeinen Entwicklung der Weiterbildung in Nordrhein-Westfalen teilgenommen hat". In den fünf nordrhein-westfälischen Diözesen wurden 483 hauptamtliche pädagogische Mitarbeiter für das Jahr 1978 gegenüber 382 für das vorangegangene Jahr 1977 angezeigt[3].

Problematisch ist, daß diese explosionsartige Vermehrung des Bildungsangebots nicht in erster Linie vom „Markt" oder nachfragenden „Kunden" ausgegangen ist. So schwebt vielen in der Kirche eine Jedermann-Erwachsenenbildung vor, daß es an der Zeit sei, das „life-long-learning", das lebenslange Lernen, bis in die letzte Pfarrgemeinde zur sanften Pflicht werden zu lassen. Dann waren es vielfach die Geldquellen, die sich staatlicherseits geöffnet haben und auslösendes Moment für den Ausbau wurden.

Brauchen wir eines jener kirchlichen „Gesamtkonzepte" für die Erwachsenenbildung, damit der Ausbau in eine Ordnung gebracht wird? Solche Konzepte helfen nicht viel und verschwinden meistens in der Schublade. Die Vielfalt der Formen und Institutionen in der katholischen Erwachsenenbildung gilt es zu respektieren und auf ihren Reichtum hin weiterzuentwickeln. Etwas anderes ist es, wenn das Angebot dem Bedarf davoneilt und Überkapazitäten entstehen, wenn die Professionalisierung die Nähe zum „Markt" und zum Menschen zudeckt, wenn Aufwand und Ertrag für den Auftraggeber in keinem verantwortbaren Verhältnis stehen.

## Aufwand und Ertrag: Klafft die Schere auseinander?

Eine Phase der Konsolidierung ist erforderlich, in der die katholische Erwachsenenbildung vorerst nicht weiter expandiert. Ein erster Schritt dorthin könnte sein, das oftmals gestörte Verhältnis zwischen den Ehrenamtlichen und den Professionellen zu verbessern. Der hauptamtliche Leiter eines Bildungswerks ist zum guten Teil ein „Animateur", der subsidiär arbeitet, während die Ehrenamtlichen in der Region, im Dekanat oder auf der Ebene der Pfarrgemeinde möglichst das Sagen behalten sollten. Ein zweiter Schritt wäre es, den „Markt" der katholischen Erwachsenenbildung realistisch einzuschätzen und von überhöhten Erwartungen in diesem Bereich Abschied zu nehmen. Die geistige Anstrengung ist kein Massenphänomen, sondern eine Sache der einzelnen Person und konzentrierter Kreise in der Gemeinde. Das Mühsame und zugleich Begrenzte eines solchen Bildungsangebots sollte nicht unter den Tisch gekehrt werden.

Weiterhin geht es um eine Bestandsaufnahme, die vielfältigen Formen und Werke der kirchlichen Bildungsarbeit für Erwachsene in eine geordnete, ar-

beitsteilige Differenzierung zu bringen. Klare Auftragsfelder und Abgrenzungen gehören dazu. Daß ein lokales Bildungswerk sich als Mini-Akademie versteht, wo unter dem Professorentitel nichts mehr geht und die Honorare entsprechend sind, kann nicht sinnvoll sein.

Ebenso berechtigt ist die Frage, ob die Schere zwischen Aufwand und Ertrag nicht zu weit auseinanderklafft. Die allgemeine Tendenz, die Erwachsenenbildung zum Nulltarif anzubieten, entspricht der versorgungsstaatlichen Mentalität und sollte von der Kirche nicht gefördert werden. Damit gewinnt man auch nicht sein Publikum. An manchen Orten könnte man heute jeden Abend an mehreren Plätzen gleichzeitig tagen und sich fortbilden. Oft ist es einfach zuviel. Man spricht auch nicht gern darüber, welcher Werbeanstrengungen es bedarf, wieviel tausend Einladungen hinausgegangen, wie viele Plakate und Ankündigungen geklebt worden sind, diese oder jene Veranstaltung mit einer Handvoll Leute zu füllen – sofern es nicht ohnedies das Fähnlein der Aufrechten ist, das erscheint.

„Ertrag" kann aber auch anders verstanden werden, wo es nicht nur um Quantität und Kostenfaktoren geht, sondern um das Gewicht und die Wirkung. Unter dem provokativen Titel „Hoher Aufwand, mäßiger Ertrag" ist der Erwachsenenbildung zum Vorwurf gemacht worden, „daß trotz der enormen Investitionen und Zuwachsraten der katholische Beitrag im Gesamtangebot öffentlicher Weiterbildung in den letzten Jahren eher an Gewicht verloren als gewonnen hat" [4].

Niemand läßt sich gern vorwerfen, daß er „stark auf Mini-Angebote setzt" oder daß er „Unterhaltung und Zerstreuung gegenüber der Anstrengung und Problematisierung favorisiert". Der Autor G. Betz bekam den Zorn zu spüren und mußte sich sagen lassen, daß er (mit fragwürdigen Zahlen) nur ins Horn jener blasen würde, die ohnedies in der Kirche von Bildung nicht viel hielten. Die Erwachsenenbildung zeigt sich als junge Branche noch recht verletzlich. Die Wirksamkeit des Unternehmens ist trotzdem einer dauernden Prüfung zu unterziehen. Auch in der Kirche haben Bürokratisierung und Professionalisierung manchmal ein Ausmaß angenommen, das nicht schicksalhaft ist und strenger auf seine Effizienz befragt werden sollte.

Bei allem sollte im Vordergrund stehen, daß die Erwachsenenbildung aus einer fast kompletten Institutionalisierung und Finanzierung nicht immer die besten Ergebnisse hervorbringt. Ihre stärksten Kräfte zieht sie aus der Unmittelbarkeit, wo Leben auf Leben trifft. Wo der Glaube in der Kirche gelebt wird, da kann sich auch jene „Bildung" einstellen, deren „Ertrag" wir uns wünschen. Es tritt hinzu, daß die Atmosphäre der Freiwilligkeit und Freiheit die besondere Last, aber auch Chance der Erwachsenenbildung mit geistigem Niveau ist. Eine „verwaltete" Erwachsenenbildung, die in Organisation, Planung und Konzeption schwelgt, müßte zum Selbstzweck werden. So unentbehrlich die professio-

nelle Kompetenz auch heute in der Erwachsenenbildung geworden ist, so falsch wäre es, sie darin aufgehen zu lassen.

## Das katholische Bildungsbürgerpublikum

Kehren wir zur Frage zurück, was in diesem Umfeld der Auftrag einer katholischen Akademie ist und wie sich davon die kirchliche Erwachsenenbildung unterscheidet. Seiz, den wir eingangs zitierten, macht in seinen Ausführungen deutlich, „daß Akademiearbeit nicht ausschließlich unter der Sache der Erwachsenenbildung zu subsumieren ist, sondern über sie hinausgeht in der Mitgestaltung der Gesellschaft wie in der Bemühung um die Grundlagen unseres Denkens und Handelns". In einem Memorandum „Der Auftrag evangelischer Akademien", das der Leiterkreis der evangelischen Akademien im vergangenen Jahr herausgebracht hat, wird ebenfalls nahegelegt, „zwischen der Arbeit der Akademien und einer kontinuierlichen, breiten und begleitenden Bildungsarbeit für bestimmte Gruppen oder auf regionaler und lokaler Ebene (Erwachsenenbildung im engeren Sinn) zu unterscheiden und die Akademien im Sinn der geschilderten Aufgaben in Zusammenarbeit mit den wissenschaftlichen Instituten der Evangelischen Kirche in Deutschland und den Hochschulen zu profilieren" [5].

Für die allgemeine Erwachsenenbildung ist es kein Gewinn, wenn sie mit ihren Angeboten in die Nähe der Akademien rückt. Sie verfehlt ihr Publikum, das woanders liegt, und gerät gleichzeitig in die Gefahr, im Kleinformat einen „akademischen" Arbeitsstil zu kopieren, der nicht auf ihr Publikum zugeschnitten ist. Dessen Bedürfnisse aufzuspüren und für eine Bildungsanstrengung in der Kirche zu gewinnen, steht als dauernde Pioniertat vor der Erwachsenenbildung.

Die Schwierigkeiten dieser Arbeit sind groß, aber ihnen darf nicht dadurch ausgewichen werden, daß ständig auf das katholische Bildungsbürgerpublikum zurückgegriffen wird. Andererseits ist auch für die Akademien nichts gewonnen, wenn sie das Mischsystem ihrer Programme, mit dem sie ihre Häuser (nicht zuletzt der Wirtschaftlichkeit wegen) zu füllen suchen, noch stärker auf Kosten ihrer wissenschaftlichen Veranstaltungen ausbauen und es immer weniger erreichen, das Besondere ihres Auftrags einzulösen. Was ist das denn heute?

## Was tut die Kirche gegen die Auszehrung der Eliten?

Als die kirchlichen Akademien nach dem Krieg entstanden, war von der permanenten Weiterbildung und vom Quartärbereich noch keine Rede, sondern

die Kirche suchte sich der Welt mitzuteilen, damit Evangelium und Politik, Evangelium und Kultur, Evangelium und Wissenschaft nicht länger auseinanderklafften. Der geistige Hunger war groß. Man hatte keine Mühe, die Säle zu füllen. Es entstanden Häuser der intellektuellen und persönlichen Begegnung, und etwas ist auch eingeflossen von der Idee der Heimvolkshochschulen. Die Kirche gewährte dankenswerterweise den notwendigen Spielraum zur Freiheit des Denkens, des Aufeinanderhörens und Miteinandersprechens. Katholischerseits ist diese bewährte Offenheit des Gesprächs unter dem Stichwort „Dialog" in das Zweite Vatikanische Konzil eingegangen. Hatte sich damit der Auftrag der Akademien erledigt?

Die Zeit ist eine andere geworden. Die Nachkriegsgeneration hat Söhne und Töchter hervorgebracht, die sich einer verschärften Polarisierung gegenübersehen. Die Gesprächsfähigkeit nimmt ab. Der Wille zur geistigen Differenzierung und Behutsamkeit wird verdächtigt. Wohlstand wird zur Last, Wissenschaft zur Quelle von Angst.

Nicht nur die Kirchen sehen den Wertekonsens zerbröckeln. Wie kann eine Demokratie ohne Ethik überleben? Gleichzeitig ereignet sich ein starker Rückgang des kirchlichen Lebens und eine Schwächung der religiösen Glaubenskraft. Muß die Kirche sich stärker auf das Eigene zurückziehen? Hat die Offenheit zu viele Einbrüche gebracht? Die Menschen mit einem höheren Bildungsstand neigen zu einem distanzierteren Verhältnis zur Kirche. „Es sind gerade auch die Multiplikatoren, die sich von der Kirche abwenden", heißt es in einer epd-Dokumentation[6]. Teilweise sind es jene Kreise aus Wissenschaft, Politik und Wirtschaft, den Künsten und den Massenmedien, denen die Akademiearbeit der Nachkriegsjahre in besonderem Maß galt. Was tut die Kirche gegen die Auszehrung der Eliten?

In der Erfassung der Lebenswirklichkeit jener Menschen, die den Führungsschichten angehören und früher als „Akademiker" bezeichnet wurden, haben die Akademien besondere Erfahrungen und Aufgaben. Sie sehen solche Teilnehmer in ihrem beruflichen Tätigkeitsfeld, in den gesellschaftlichen Stellungen und der persönlichen Kompetenz. Sie suchen beharrlich in den vielen Themen das entscheidende Thema, in den mancherlei Krisen die entscheidende Krise, in den zahlreichen Konflikten den entscheidenden Konflikt, wie es Seiz ausdrückt. Angesichts der Isolierung einzelner Gruppen voneinander, die heute eher zugenommen hat, braucht die Kirche Instrumentarien, mit deren Hilfe sie Gesprächsfäden knüpft und die Verpflichtung auf das allgemeine Wohl herausstellt. Diese Arbeit ist heute schwieriger, aber es ist deshalb um so notwendiger geworden, daß die Theologie und ein gelebtes Christentum nicht als Lehrmeister, wohl aber als Gesprächspartner der einzelnen Disziplinen auftreten und sich dazu der Plattform einer Akademie bedienen.

Eine besondere Stärke der Akademien ist das interdisziplinäre Gespräch,

das sie heute den Hochschulen, die ein Bild innerer Zerrissenheit liefern, voraushaben. Die Wissenschaften sind maßgebliche Instrumente zur Beherrschung unserer modernen Welt. Sie dürfen sich in der Spezialisierung nicht abkapseln und bleiben einem Wahrheitsdienst verpflichtet, der auf das Ganze zielt. Solche Brückenschläge zwischen den Wissenschaften, der Philosophie und der Theologie gehören seit jeher in das Akademieprogramm und zählen zum Besten, was diese Häuser auch weiterhin bieten können. Der Kirche kommt hier eine besondere Verantwortung zu. Denn in ihrer Tradition, um das Memorandum zu zitieren, „ist Wissen als Weisheit eingebunden in die Furcht Gottes, der Herrschaftsauftrag des Menschen begrenzt durch seine Verantwortung vor Gott und dem Nächsten, ist Freiheit geschenkte Freiheit, die nicht durch Macht errungen wird“ [7].

## Vertrauensschwund in Glaubens- und Lebensfragen?

Es scheint mir, daß unter solchen Aspekten keine Rede davon sein kann, die Zukunft der Akademien sei ausgelaufen und sie sollten sich mit der Erwachsenenbildung amalgamieren. Unter der Überschrift „Vertrauensschwund gegenüber katholischen Akademien?“ veranstaltete die Deutsche Tagespost (42/80) eine Umfrage auf eine Äußerung von Kardinal Höffner, die er 1979 bei der Vollversammlung der deutschen Bischöfe im Zusammenhang mit der „Pastoral der Kirchenfremden“ getan hatte. Höffner nannte es „erschreckend“, daß 1970 noch 24 Prozent, aber 1979 nur noch neun Prozent eine Hilfe im Religionsunterricht gesehen hätten, um dann fortzufahren: „Ähnliches ergibt sich bezüglich der katholischen Bildungsarbeit (religiöse Vorträge, Seminare), in der 1970 noch 50 Prozent, 1979 nur noch acht Prozent eine Glaubens- und Lebenshilfe sahen.“ Die Zahlen stammen von einer Allensbacher Erhebung unter Katholiken [8].

Hat die Kirche mit dem Ausbau der Erwachsenenbildung aufs falsche Roß gesetzt? Woher kommt das Unbehagen? In ihrer Umfrage war die Deutsche Tagespost nicht zimperlich und machte aus Zahlen Tatsachen, indem sie fragte, woran es denn allgemein liegen könne, daß die katholische Bildungsarbeit „offenbar“ so wenigen Suchenden in Glaubens- und Lebensfragen hilfreich war. Überraschend war, daß elf Akademien sich den Schuh anzogen – paßte er denn überhaupt? – und antworteten, sie hätten bei der Behandlung von Glaubensfragen und religiösen Themen weder ein Nachlassen der Zahl noch eine so einschneidende Veränderung in der Erwartungshaltung ihrer Teilnehmer festgestellt. „Insofern können wir im ganzen die mit Bezugnahme auf Allensbach dargestellte Entwicklung nicht bestätigen“, erklärte Albrecht Beckel als Direktor des Franz-Hitze-Hauses in Münster.

Mittlerweile hat sich herausgestellt, daß die Frage nach der Bedeutung der katholischen Bildungsarbeit als Glaubens- und Lebenshilfe den interviewten Katholiken unter vielen anderen gestellt wurde. Sie spielt in dem Allensbacher Material eine äußerst untergeordnete Rolle (und wurde außerdem auch noch mit falschen Zahlen weitergegeben: Im Vergleichsjahr 1970 erwarteten nämlich 15 von 100 Katholiken von religiösen Vorträgen und Seminaren eine Glaubens- und Lebenshilfe, nicht 50 Prozent!).

Sturm im Wasserglas? Nicht ganz. Die Skepsis, die sich artikuliert, hat wahrscheinlich auch jene Diskrepanzen in der katholischen Erwachsenenbildung zum Hintergrund, von denen schon die Rede war. Die Akademien sehen sich einbezogen und reagieren allergisch auf die Frage nach ihrer „Kirchlichkeit". Die Dozenten, schreibt Akademiedirektor Prälat Philipp Boonen aus Aachen, begriffen ihre Tätigkeit als ein personal engagiertes und kirchlich geprägtes Angebot „aus Glauben auf Glauben hin". Heinz Tiefenbacher, Akademiedirektor von Stuttgart-Hohenheim, verweist auf den je unterschiedlichen Auftrag und die je eigene Geschichte der Akademien. Mitnichten könne man feststellen, daß das religiöse Interesse rückläufig sei. Eher sei eine Wende zu den Grundfragen des christlichen Daseins kennzeichnend für die Programme im „Spiegel der Gegenwart".

Ist es nicht ein müßiger Streit, Seelsorge und Bildungsarbeit in der Kirche voneinander abkoppeln zu wollen? Nimmt nicht auch eine katholische Akademie ganz selbstverständlich am Verkündigungsauftrag teil? Ihre Dienste in der Kirche sind von gleichem Rang wie andere Dienste seelsorglicher, missionarischer oder diakonischer Art. Deshalb gehören Gebet, Gottesdienst und christliches Leben genausogut ins Akademieprogramm wie Vortrag, Diskussion und Gespräch; deshalb ist es auch undenkbar, daß in einer katholischen Akademie der Priester nicht mitwirkt.

Erhard Ratz von der Evangelischen Akademie Tutzing meint: „Die Akademiearbeit ist ein originärer Teil kirchlicher Verkündigung. Sie darf nicht als exotisches Phänomen hinter goldenen Schloßtüren für Liebhaber verkümmern . . . Nur zu ihrem eigenen Schaden würde die Kirche darauf verzichten."[9] An ihrer Kirchlichkeit sollten die Akademien nicht rütteln lassen, mag auch manchen ihre geistige Unabhängigkeit ein Dorn im Auge sein. Etwas anderes sollten sie ebenso zäh verteidigen und immer aufs neue anstreben. Das ist die Unbestechlichkeit in der Qualität des Angebots. Es scheint mir, daß die Zukunft der kirchlichen Akademiearbeit nur durch herausragende Qualität zu sichern ist. So wird sie ihre Unentbehrlichkeit am glaubwürdigsten erhärten können. Weniger wäre da besser; das heißt, im Repertoire der Akademien darf das Diktat der Teilnehmerzahlen und zuschußberechtigten Tage nicht ausschlaggebend sein. Der Auftrag liegt anderswo.

In den Jahren, als man die Kritik zur Göttin erhob, erfand jemand die

kritische Akademie. Sie ist sang- und klanglos wieder zu Grabe getragen worden. Die Menschen, die aus freien Stücken ins Haus kommen, wollen Brot, nicht Steine. Sie wollen ein dialogisches, wahrheits- und lebensorientiertes Programm. Sie wollen das Ganze, das Entscheidende in den Blick bekommen, mit allen Organen, die uns gegeben sind, die Wirklichkeit zu ergreifen und sich darauf zu verlassen, wie es Werner Heisenberg einmal ausgedrückt hat, daß diese Wirklichkeit dann auch das „Eine, Gute, Wahre" spiegelt.

## ANMERKUNGEN

[1] P. G. Seiz, Evangelische Akademiearbeit, in: Lebendige Seelsorge (März 1980) 73.
[2] F. Henrich, Überlegungen zu einem Konzept katholischer Erwachsenenbildung (Vortrag bei der Mitgliederversammlung der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in München, 24./26. September 1978).
[3] Leistungsbilanz 1977 und Statistik 1978, hrsg. v. der Landesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung in Nordrhein-Westfalen, Köln.
[4] G. Betz, in: Herderkorrespondenz 34 (1980) 85 f.
[5] Der Auftrag evangelischer Akademien (Bad Boll 1979) 49.
[6] epd-Dokumentation 52/1977, „Wie stabil ist die Kirche?".
[7] Der Auftrag evangelischer Akademien, 41.
[8] Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 39.
[9] E. Ratz, Akademiearbeit im Wandel, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 15/16 (August 1979).

*Oswald von Nell-Breuning SJ*

# Gastarbeiter, Fremdarbeiter oder Wanderarbeiter?

„Wir riefen Arbeitskräfte und es kamen Menschen"; mit diesen wenigen Worten ist die *Verantwortung* umschrieben, die wir uns aufgelastet haben.

Es gibt einen ganz einfachen Vorschlag, der alle Belastungen ausräumen würde: nicht die Menschen zu den Arbeitsplätzen holen, sondern die Arbeitsplätze zu den Menschen bringen. In der Tat blieben auf diese Weise nicht nur uns, sondern vor allem den betroffenen Menschen selbst alle Ungelegenheiten erspart. Für die Vergangenheit ist diese Erkenntnis ohne Interesse; das Geschehene läßt sich nicht rückgängig machen und die Folgen des einmal Geschehenen müssen von allen Betroffenen getragen werden. Aber für Gegenwart und Zukunft bleibt die Frage bestehen, ob wir nicht künftig diesen anderen Weg gehen sollten, also Arbeitsgelegenheit dorthin bringen, wo arbeitsfähige und arbeitswillige Menschen nach Arbeitsgelegenheit suchen, dort Arbeitsstätten errichten und mit Arbeitsmitteln ausstatten, in der üblichen Sprechweise nicht die Arbeit zum Kapital, sondern das Kapital zur Arbeit bringen.

## Die Arbeit zum Kapital oder das Kapital zur Arbeit bringen?

Der Gedanke erscheint einleuchtend, überzeugend, ja geradezu zwingend. Ist er durchführbar? Im eigenen Land bemühen wir uns darum. In den Grenzgebieten, insbesondere gegenüber der DDR, errichten wir Produktionsstätten und schaffen alle übrigen Einrichtungen („Infrastruktur") von der Ver- und Entsorgung bis zum Verkehrs- und Bildungswesen und erzielen damit auch einigen Erfolg; im Verhältnis zu den aufgewendeten Mitteln nimmt dieser Erfolg sich aber bescheiden aus. Arbeitsstätten, die an bestimmte geo-, hydro- oder orographische Voraussetzungen gebunden sind, lassen sich überhaupt nur dort errichten, wo diese Voraussetzungen gegeben sind.

Setzen diese und andere vorgegebenen Tatsachen unseren Bemühungen schon Grenzen, wo es sich um benachteiligte Teile unseres eigenen Landes handelt, dann erst recht im Ausland, wo eine Vielzahl anderer Hindernisse und Schwierigkeiten noch hinzukommt. Im eigenen Land können wir tun, was wir für richtig halten und der Sache dient, können auch die einander widerstreitenden Interessen unter einheitlicher Führung auf eine gemeinsame Linie bringen. Im Ausland haben wir den sehr oft alles andere als einsichtigen Willen der dortigen

Regierung zu respektieren, und die besten Absichten und vernünftigsten Pläne werden durch den Eigennutz der Politiker und des unterbezahlten und daher bestechlichen Beamtentums immer wieder durchkreuzt. Gelingt es einem Land wie Italien nicht, auch nur in annähernd ausreichendem Maß Industrien ins Mezzogiorno zu verpflanzen und die Wanderung der Arbeitskräfte nach dem industriell fortgeschrittenen Oberitalien zu stoppen, dann läßt sich leicht abschätzen, wie hoffnungslos unzureichend der Erfolg auch der angestrengtesten und opferreichsten Bemühungen nur sein könnte, durch Bereitstellung von Arbeitsgelegenheit an Ort und Stelle beispielsweise in Anatolien der dort bestehenden Massenarbeitslosigkeit abzuhelfen. So kann das Programm, anstatt Arbeit zum Kapital doch besser Kapital zur Arbeit zu bringen, bestenfalls ein *Zielgebot* sein, dahin zu streben, diesen äußerst schmalen und schwierigen Weg breiter und gangbarer zu machen.

Zugleich ist damit aber auch schon eine *zweite Sicht* unseres Problems aufgerissen. Neben der seinerzeitigen Überbeschäftigung hier, die uns veranlaßte, Arbeitskräfte herbeizurufen, besteht draußen das Riesenmaß dauernder Unterbeschäftigung, bedrückender Massenarbeitslosigkeit. Fragen wir als Gläubige der katholischen Weltkirche uns, welches Anliegen gewichtiger ist oder uns mehr angeht, die in vielen Stücken unbefriedigende Lage der von uns in die Bundesrepublik herbeigerufenen ausländischen Arbeitnehmer oder die Notlage mehrerer hundert Millionen, in absehbarer Zeit einer Milliarde arbeitsfähiger und arbeitswilliger Menschen in der sogenannten dritten und vierten Welt, die keine Arbeitsgelegenheit finden und nichts zu ihrem eigenen, ihrer Familien und ihres Volkes Lebensunterhalt beitragen können, dann schrumpft die uns näherliegende Sorge zu einer fast verschwindenden Kleinigkeit zusammen und könnten wir uns versucht fühlen, sie als Bagatellangelegenheit zu veranschlagen und zu vernachlässigen.

Dementgegen ist mit Nachdruck zu betonen: Die Rangfolge unserer Verpflichtungen bestimmt sich nicht einzig und allein nach dem Eigengewicht des Gegenstands, sondern ganz entscheidend auch nach der Dringlichkeit und nicht zuletzt nach der nicht so sehr räumlichen als vielmehr sachlichen oder ursächlichen Nähe oder Ferne. Der Fernstenliebe geht die „Nächstenliebe" unbedingt voraus, was allerdings nicht bedeutet, damit sei die Fernstenliebe auf eine endlos lange Bank geschoben und habe faktisch keine Aussicht, jemals an die Reihe zu kommen.

Zugleich aber gewinnt damit die alte Frage „wer ist denn mein Nächster" ein ganz neues Gesicht. Für jeden einzelnen von uns ist der bei uns und für uns arbeitende Ausländer unser „Nächster". Die Bundesrepublik Deutschland aber hat die anderen *Staaten*, hier die Herkunftsländer dieser ausländischen Arbeitskräfte, zu ihren „Nächsten"; auf uns als ihre Staatsbürger schlagen ihre daraus sich ergebenden Pflichten nicht zuletzt in Gestalt der von uns zu zahlen-

den *Steuern* durch, mit denen wir sie instand setzen, ihre Verpflichtungen, insbesondere der Entwicklungshilfe gegenüber den in der Entwicklung zurückgebliebenen Ländern zu erfüllen. Bereits Paul VI., dessen Vorschlag, Mittel aus dem Rüstungshaushalt in den Entwicklungshaushalt umzuleiten, heute von den Politikern aufgegriffen wird, hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, ohne daß es sich bis jetzt ins Bewußtsein des christlichen Volkes eingeprägt hätte.

Kurz zusammengefaßt: Kapital zur Arbeit statt Arbeit zum Kapital bleibt ein hohes und ernst zu nehmendes *Ziel*gebot; vorab und wohl noch auf lange Zeit wird es wohl oder übel dabei bleiben, daß wir in weit größerem Ausmaß Arbeit zum Kapital bringen müssen, als wir Kapital zur Arbeit bringen können.

## Rotation oder Integration mit Inkulturation?

Gerade für die vielleicht wichtigste aller Fragen, die im Zusammenhang mit unserem Thema „Gast-, Fremd- oder Wanderarbeiter" stehen, spielt die Lage im *Herkunftsland*, sowohl die politische Lage dortselbst als auch die dort bestehende Arbeitslosigkeit, eine entscheidende Rolle, nämlich für die Frage, die in der Alternative oder den beiden Stichworten „Rotation" oder „Integration mit Inkulturation" ihren Ausdruck findet.

Unsere ursprüngliche Vorstellung, als wir „Arbeitskräfte riefen", war zweifellos diese: Im Augenblick haben wir Mangel an Arbeitskräften; um diesen Mangel zu überbrücken, holen wir uns Arbeitskräfte von dort, wo Arbeitskräfte im Überfluß sind, die wieder nach Hause gehen, sobald unser Arbeitsmarkt sich wieder entspannt haben wird. Wir stellten uns vor, es handle sich um eine *vorübergehende* Angelegenheit. Erst als die Sache „chronisch" wurde, als längere Zeit mehr Bedarf an Arbeitskräften war, als sich in der inländischen Bevölkerung finden ließen, blieben ausländische Arbeitnehmer länger hier; an die Stelle derer, die heimkehrten, traten andere, die neu hinzukamen. Das war zunächst eine freiwillige „Rotation".

Erst als bei uns die Überbeschäftigung abflaute und Arbeitslosigkeit zu entstehen begann, bekam die Frage ein neues Gesicht. Daß man unter diesen Umständen keine weiteren ausländischen Arbeitskräfte hereinholte, verstand sich von selbst. Draußen aber bestand weiterhin die drückende Massenarbeitslosigkeit und damit das dringende Verlangen, zu uns hereingelassen zu werden und hier Arbeit zu finden. Unsere eigene Lage dagegen drängte uns immer mehr die Frage auf, ob wir nicht einen weiteren Schritt tun und den bei uns arbeitenden Ausländern die Rückkehr nach Hause empfehlen und erleichtern, wenn nicht gar sie kurzerhand nach Hause schicken und auf diese Weise Arbeitsplätze für unsere eigenen Staatsangehörigen freimachen sollten. Das wäre eine erzwungene, für die hier schon mehr oder weniger heimisch gewordenen Ausländer

äußerst harte Maßnahme, die zugleich aber auch die nach hier nachdrängenden Arbeitslosen und die Regierungen der von Arbeitslosigkeit bedrückten Länder empfindlich treffen müßte. Oder sollte man, um vor allem denjenigen, die inzwischen ihre Familien hatten nachkommen lassen und deren bereits hier geborenen Kinder, die „zweite Generation", unsere Schulen besuchen, diese Härte zu ersparen, sie hier *einwurzeln* lassen, sie nicht mehr als Gäste oder Fremde, sondern als „Einwanderer" ansehen und behandeln, ihnen die deutsche Staatsangehörigkeit auf Antrag verleihen oder gar ohne weiteres zuerkennen?

Begreiflicherweise betrachten wir auch diese Frage zunächst wieder von unserer Seite: Welche Vor- und Nachteile hätte das für uns? Was würde das für unsere politische, ethnische und kulturelle Zukunft bedeuten? Welche Vorstellung kann man sich machen von einer möglichen Integration und Inkulturation, von einem Neben- und/oder Miteinander von deutscher und fremder, beispielsweise arabisch-moslemischer oder ostasiatischer Kultur?

Die Frage muß aber unbedingt auch von der Seite der *Herkunftsländer* gesehen werden, die rechtmäßige Ansprüche an ihre hiesigen Staatsangehörigen zu stellen haben. Mit Fug und Recht beklagen diese Länder, daß ihre Angehörigen, die sie zu höherer Ausbildung, insbesondere zum akademischen Studium in die fortgeschrittenen Länder schicken, lieber hier bleiben und die erworbenen höheren Fähigkeiten und „Berechtigungen" hier ausüben, wo ihnen eine komfortablere Lebenshaltung winkt, als unter die sehr viel härteren Daseinsbedingungen zu Hause zurückzukehren, um sie dort zum Besten ihrer eigenen Landsleute anzuwenden. Auch an der Heimkehr qualifizierter Facharbeiter sind die Herkunftsländer in hohem Grad interessiert. Halten wir sie hier fest, dann kann das zu ernsten Verstimmungen mit den Regierungen ihrer Heimatländer führen. Andererseits wäre es für diese Menschen hart, hier, wo sie sich eingelebt und redlich und tüchtig gearbeitet haben, nachdem man sie nicht mehr „braucht", nicht länger geduldet zu werden, ganz besonders dann, wenn sie bei den in ihrer Heimat bestehenden unerträglichen politischen Verhältnissen Gefahr laufen, nach ihrer Rückkehr dort Opfer politischer Verfolgung zu werden.

Daß diese Gefahr keine bloße Einbildung ist, sondern in ungeheuerlichem Ausmaß besteht, beweist der alle Maße übersteigende Ansturm von *Asylbewerbern* auf unsere Grenzen. Da sich unter ihnen auch solche befinden, die sich als politisch verfolgt ausgeben, in Wirklichkeit aber verkleidete politische Sendlinge ihrer Regierungen sind, die kommen, um unsere Sicherheit und unseren inneren Frieden zu untergraben, sehen wir uns zu Wachsamkeit und zu unter Umständen strengen Kontrollmaßnahmen genötigt. Das darf aber auf keinen Fall zu Mißtrauen oder gar Feindseligkeit gegenüber Ausländern überhaupt und am allerwenigsten gegenüber den bei uns in Arbeit stehenden ausländischen Arbeitskräften führen und die Neigung wecken oder steigern, sie hinauszudrängen. Soweit solche Neigungen sich zeigen oder zu entwickeln

beginnen, müßte ihnen unbedingt Widerstand geleistet werden. Nichtsdestoweniger bleibt bestehen, daß wir bei unserer Entscheidung über „Rotation" oder „Integration" nicht völlig von der Haltung, den Wünschen und Forderungen der Herkunftsländer und deren Regierungen absehen können.

Eine nicht ganz unwichtige Rolle spielt dabei die unterschiedliche Regelung des Staatsangehörigkeitsrechts, näherhin des Erwerbs der *Staatsangehörigkeit;* das gilt namentlich für die „zweite", d. i. bereits im Beschäftigungsland geborene Generation. Für sie kommt es darauf an, ob an ihrem Geburtsort „ius soli" oder „ius sanguinis" gilt. Im ersteren Fall erwerben die dort Geborenen ohne weiteres, ja zwingend die dortige Staatsangehörigkeit. Das Herkunftsland muß daher von vornherein damit rechnen, daß die zweite Generation ihm verlorengeht; will es das verhindern, dann muß es bereits die Ausreise dorthin verweigern, die im Ergebnis bereits der „Auswanderung" der zweiten Generation gleichkommt; hat es diese Ausreise zugelassen, dann hat es damit vorweg sein Einverständnis mit der dortigen Einbürgerung zum Ausdruck gebracht. Umgekehrt kann, wer dort arbeitet, fest damit rechnen, daß seine Kinder dort bleiben dürfen, und kann demgemäß vorausplanen. – Ein Land dagegen mit „ius sanguinis" wie das unsrige muß dem Herkunftsland gegenüber die Verantwortung für die Einbürgerung der zweiten Generation, durch es sie ihm endgültig entzieht, voll auf sich nehmen und darum bedenken, ob es dadurch seine Beziehungen zu diesem Land belastet.

Doppelte Staatsangehörigkeit ist in Einzelfällen, die man wohl zutreffender als Ausnahmefälle bezeichnet, möglich, führt aber leicht zu ernsten Verwicklungen und Pflichtenkonflikten (so insbesondere bei der Wehrpflicht); darum sollte man auf diesem Weg die Lösung nicht suchen.

Etwas anderes ist die Einbürgerung in die *Wohnsitzgemeinde;* sie ist mit fremder Staatsangehörigkeit ohne weiteres vereinbar; da sind keinerlei Pflichtenkollisionen zu befürchten. In Ländern mit entwickelter Selbstverwaltung der Gemeinden wie dem unsrigen erscheint es durchaus sinnvoll, auch den in der Gemeinde ansässigen ausländischen Staatsangehörigen Bürgerrecht zu geben und sie an der gemeindlichen Selbstverwaltung teilnehmen zu lassen. Je mehr allerdings auch die gemeindlichen Beschlußkörperschaften verpolitisiert, d. i. von den politischen Parteien besetzt und beherrscht werden, um so fragwürdiger wird eine solche an sich vernünftige und begrüßenswerte Regelung. Anders wiederum in einem straff zentralistisch regierten Land wie Frankreich, wo in den Gemeinden so gut wie nichts selbstverantwortlich entschieden werden kann; dort fehlt es für eine Beteiligung der Fremdstaatler an gemeindlichen Entscheidungen an Raum.

Die Frage, ob Rotation oder Integration mit Inkulturation, ist natürlich auch für die an den ausländischen Arbeitern und deren Familien zu übende *Seelsorge* im höchsten Grad bedeutsam. Soll diese sich darauf einstellen, daß

ihre Seelsorgebefohlenen bald in die Heimat zurückkehren, und darum sich bemühen, möglichst enge Verbindung mit der Heimat und der heimatlichen Kirche aufrechtzuerhalten und zu pflegen, oder soll sie umgekehrt dauernden Verbleib hierselbst unterstellen und demgemäß dahin streben, sie in diese hiesige Kirche, in das örtliche kirchliche Gemeindeleben einzuführen, sie im Endergebnis darin einzuschmelzen? Welche der beiden Einstellungen realistisch ist, das bestimmen in der Hauptsache Faktoren, auf die die Kirche wenig oder gar keinen Einfluß hat. Immerhin zählt aber doch auch die Verfahrensweise der Seelsorge und die durch sie geprägte Haltung der Ausländer zu den Faktoren, die auf die politische Entscheidung, ob auf Rotation bestanden oder Integration zugelassen oder gar gefördert wird, einen gewissen Einfluß ausüben. Realistischen Wünschen der Ausländer sollte die Seelsorge tunlichst entsprechen; darauf haben sie wohlbegründeten Anspruch. In jedem Fall aber wird es unerläßlich sein, mindestens für eine nicht zu kurz zu bemessende Einführungszeit Seelsorger aus der Heimat beizuziehen, die sie in ihrer eigenen Sprache betreuen können; die Feier des Gottesdienstes in der Landessprache statt in der Weltsprache Latein hat das Bedürfnis danach zweifellos erhöht. Entschieden zu bekämpfen sind Versuche ausländischer Geistlicher, die in ähnlicher Weise, wie islamische Emissäre es offenbar mit Erfolg betreiben, es darauf ablegen, die ihrer Seelsorge Befohlenen politisch zu mobilisieren, was zu Entzweiungen führt und die in die Heimat Zurückgekehrten manchmal in ernsthafte Gefahr gebracht hat.

Zur Sachproblematik der Ausländerseelsorge im allgemeinen und zur Seelsorge an ausländischen Arbeitnehmern im besonderen habe ich mangels Sachkompetenz nichts zu sagen. Dasselbe gilt leider auch hinsichtlich des Verhaltens unserer Kirchengemeinden gegenüber den am gleichen Ort mit ihnen lebenden Ausländern. Hat unsere Pastoraltheologie bis heute kein überzeugendes Konzept der Arbeiterseelsorge überhaupt und der Teilnahme der Arbeiterschaft am kirchlichen (Gemeinde-)Leben zu bieten (so beurteilt ein hervorragender in der Praxis stehender Seelsorger die Lage), dann muß erst recht ich, wenn man von mir Empfehlungen für die Seelsorge an ausländischen Arbeitnehmern und deren Familien erwartet, mich völlig blank bekennen. Daß man sich klar darüber sein muß, ob man Rotation oder dauernden Verbleib unterstellt, und was man dementsprechend anzielt, und daß alles getan werden muß, um dem Mißbrauch der Seelsorge (meist im Wege tendenziöser Umdeutung der katholischen Soziallehre) zu politischer Rechts- oder (neomarxistischer) Links-Polarisierung und Radikalisierung entgegenzuwirken, das ist alles, was ich auf Grund eigener Sachkunde zu diesem Fragenkreis zu sagen habe. Für alles, was in die seelsorgliche (und karitative) Wirksamkeit einschlägt, muß ich anderen das Wort überlassen.

## Eingliederung in das Arbeitsleben

Da wir es hier nicht mit irgendwelchen Ausländern zu tun haben, sondern mit ausländischen (fremdstaatlichen) Arbeitnehmern und deren Familien, ist unbedingt noch auf die Eingliederung in das hiesige *Arbeitsleben* einzugehen.

Wohl in den meisten Ländern, und so auch in der Bundesrepublik Deutschland, haben nur die eigenen Staatsangehörigen unbedingtes Aufenthalts- und Niederlassungsrecht; Ausländer unterliegen da gewissen Beschränkungen. Um unselbständige Erwerbstätigkeit, d. i. Arbeit gegen Lohn oder Gehalt ausüben zu dürfen, braucht der Ausländer zusätzlich zur Aufenthaltsgenehmigung die Arbeitserlaubnis; dabei können Aufenthaltsgenehmigung und Arbeitserlaubnis in verschiedenartiger Weise miteinander verkoppelt oder durcheinander bedingt sein (im Raum der Europäischen Gemeinschaft besteht für Arbeitskräfte volle Freizügigkeit). Je nach der getroffenen Regelung, insbesondere nach dem Ausmaß der den Behörden eingeräumten Ermessensfreiheit, kann sich daraus für die ausländischen Arbeitskräfte eine empfindliche Daseins- und Rechtsunsicherheit ergeben, namentlich dann, wenn sie nicht mehr benötigt werden und Arbeitsplätze innehaben, die bei einsetzender Arbeitslosigkeit immer dringender von inländischen Arbeitnehmern nachgefragt werden. Da stehen sowohl die Behörden als auch unsere Arbeitnehmerorganisationen (Gewerkschaften) vor sehr heiklen Entscheiden. Unbestritten haben die Behörden sich mit Vorrang der Interessen der eigenen Staatsbürger anzunehmen; andererseits trifft der Entzug der Arbeitserlaubnis wegen des damit verbundenen Verlusts der Aufenthaltsgenehmigung den Ausländer unvergleichlich härter; unter der Rücksicht der Zumutbarkeit erscheint daher ihm gegenüber ein beträchtliches Maß schonender Rücksichtnahme geboten.

Auch die *Gewerkschaften,* deren Mitglieder zur weitaus größeren Zahl Inländer sein werden, neigen naturgemäß dazu, deren Interessen nachdrücklicher zu vertreten als die Interessen ihrer ausländischen Mitglieder. Es versteht sich schon gar nicht von selbst, daß sie überhaupt Ausländer aufnehmen und sich für deren Interessen einsetzen. Die deutschen Gewerkschaften bekennen sich zur vollen Solidarität mit den Kollegen fremder Herkunft und üben diese Solidarität auch faktisch in anerkennenswertem Maß; nichtsdestoweniger schleicht sich eine gewisse Bevorzugung der Einheimischen unvermeidlich immer wieder ein. Im Vergleich zu den manchmal sehr engherzig nationalistisch eingestellten Gewerkschaften namentlich angelsächsischer Länder kann man den deutschen Gewerkschaften, was ihr Verhalten gegenüber den ausländischen „Kollegen" angeht, seine Anerkennung nicht versagen.

Nach deutschem *Arbeitsrecht* stehen ausländische Arbeitnehmer den eigenen Staatsangehörigen völlig gleich; für das Arbeitsrecht als solches spielt die Staatsangehörigkeit keine Rolle.

Das gilt zunächst für das *individuelle Arbeitsrecht*, d. i. für die Rechtsbeziehungen zwischen dem einzelnen Arbeitnehmer und seinem Arbeitgeber, für das zwischen ihnen bestehende Lohnarbeitsvertragsverhältnis, für dessen Schutz gegen einseitige Lösung durch Kündigung seitens des Arbeitgebers („Kündigungsschutz"), für die auf dieses Arbeitsverhältnis anzuwendende Arbeitszeitregelung – um mehr Geld zu verdienen, drängen die ausländischen Arbeitnehmer ständig darauf, länger arbeiten zu dürfen, als die AZO (Arbeitszeitverordnung) den Arbeitgebern gestattet, sie zu beschäftigen – und für vieles andere mehr. Daß die Arbeitsschutzbestimmungen (Schutz gegen gesundheitliche und Unfallgefahren) für alle Arbeitnehmer die gleichen sein müssen, versteht sich wohl von selbst; ungemein schwer erweist es sich allerdings, die Ausländer dazu zu erziehen, diese Vorschriften einzuhalten. Nicht ebenso von selbst versteht es sich, daß auch die *sozialpolitischen* Maßnahmen, insbesondere die verschiedenen Zweige der Sozialversicherung (Krankenversicherung, Unfallversicherung, „soziale Rentenversicherung", d. i. Vorsorge für Invalidität und für das Alter, ja sogar – was man nicht so ohne weiteres erwarten würde – die Arbeitslosenversicherung) auf die Ausländer ganz ebenso Anwendung finden wie auf die Inländer; über die Verknüpfung mit ähnlichen Einrichtungen anderer Länder (soweit dort überhaupt solche bestehen) gibt es ein Netz zwischenstaatlicher Verträge, die beim Wechsel von einem Land zum anderen die Wahrung erworbener Ansprüche und deren Überleitung regeln.

Aber auch im *kollektiven Arbeitsrecht* besteht, was ganz und gar nicht selbstverständlich ist, die volle Gleichstellung von In- und Ausländern; dasselbe gilt von den sogenannten *Grundrechten*, von denen allerdings einige den eigenen Staatsangehörigen vorbehalten sind oder für Ausländer nur eingeschränkt gelten. Aber gerade die hier einschlägigen Grundrechte, so insbesondere das Recht der freien Wahl des Berufs und des Arbeitsplatzes, gelten für „jedermann", also auch für alle Ausländer ohne jede Einschränkung oder Ausnahme. Auf dem Umweg über Aufenthaltsgenehmigung und Arbeitserlaubnis kommt es allerdings mittelbar doch zu einer Beschränkung. Zwar kann auch dem Ausländer weder ein bestimmter Beruf noch ein bestimmter Arbeitsplatz zugewiesen werden; wohl aber kann ihm der Aufenthalt an bestimmten Orten, so zum Beispiel in ausgesprochen übervölkerten sog. „Ballungsräumen", versagt werden, wodurch Arbeitsplätze in diesen Räumen für ihn unzugänglich werden und er unter Umständen zu einem Berufswechsel gezwungen sein kann, um Arbeitsgelegenheit zu finden.

Hinsichtlich des *Koalitionsrechts* und alles dessen, was sich daraus für das Arbeitskampfrecht (Streik und Aussperrung) ergibt und zum Teil sogar verfassungsrechtlich, zum anderen Teil völkervertragsrechtlich gewährleistet ist, besteht keinerlei Unterschied zwischen In- und Ausländern; so kann beispielsweise der Ausländer nicht etwa wegen Beteiligung an einem rechtmäßigen Streik

belangt oder gar ausgewiesen werden; selbstverständlich wird er auch von den Arbeitskampfmaßnahmen der Arbeitgeberseite ganz ebenso betroffen wie die inländischen Arbeitnehmer.

Ebendasselbe gilt vom *Betriebsverfassungsrecht* und den entsprechenden Regelungen für öffentliche Einrichtungen und Anstalten sowie von der *Mitbestimmung* der Arbeitnehmer in den Unternehmen. Diese Gleichstellung und Gleichbehandlung besteht keineswegs nur auf dem Papier; auch Ausländer werden von ihren inländischen Kollegen in den Betriebsrat gewählt; in Einzelfällen sind sogar Ausländer Vorsitzende des Betriebsrats.

## Die Lage der ausländischen Arbeitnehmer im Vergleich

Soviel zu der gewiß sehr wichtigen Rechtslage. Letzten Endes kommt es aber immer auf das Tatsächliche an; darum muß auch dazu noch etwas gesagt werden. Zwei Aspekte sind zu unterscheiden. Wie sieht die Lage des ausländischen Arbeitnehmers sich an, wenn er sie vergleicht mit seiner heimatlichen, und wie, wenn er sie vergleicht mit derjenigen seiner hier beheimateten Kameraden?

In der ersteren Sicht stehen im Vordergrund der hier unvergleichlich höhere Lohn und eine Menge anderer Vorteile; er sieht sich in der Lage, erhebliche Geldbeträge seiner in der Heimat zurückgelassenen Familie zuzuführen, mit denen sie ihre Lebenslage ansehnlich verbessern oder er selbst nach seiner Heimkehr sich eine neue Existenz als kleiner oder selbst mittlerer Unternehmer aufbauen kann. Daher das Drängen arbeitsfähiger und arbeitswilliger Menschen aus aller Welt auf Aufenthaltsgenehmigung und Arbeitserlaubnis bei uns in solcher Zahl, daß wir und alle fortgeschrittenen Länder zusammen unmöglich auch nur annähernd so viele Arbeitsplätze schaffen und zur Verfügung stellen können.

Vergleicht dagegen der ausländische Arbeitnehmer seine Lage mit derjenigen seiner hier beheimateten Arbeitskameraden, dann ergibt sich ein völlig anderes, für ihn bedrückendes, für uns beschämendes Bild. Zwar wäre es weit übertrieben, wollte man behaupten, die ausländischen Arbeitnehmer sähen sich darauf angewiesen oder seien dazu verurteilt, die körperlich schweren, schmutzigen oder sonst unangenehmen Arbeiten zu übernehmen, für die die Deutschen sich zu vornehm dünken. Ein ansehnlicher Teil der ausländischen Arbeitnehmer arbeitet sich zu Facharbeitern empor, die hochqualifizierte und entsprechend hochbezahlte Arbeiten leisten. Da aber so gut wie alle als „Ungelernte" hierher kommen, müssen sie zunächst einmal unten anfangen. Die Tüchtigen und Strebsamen steigen nach oben; die anderen bleiben unten oder in der Mitte.

Ein großes und schweres Übel ist die Trennung von der *Familie*. Kommt die Familie nach, dann ergeben sich hier sehr große Schwierigkeiten, namentlich

für die Kinder und deren schulische Ausbildung. Die Beschulung dieser Kinder, die sich in zwei Sprachen und in zwei oft grundverschiedene Kulturen (kulturelle Tradition des Elternhauses und des Aufenthaltslandes) einleben und darin zurechtfinden müssen, hängt natürlich aufs engste zusammen mit der an früherer Stelle bereits angeschnittenen Frage der Integration und Inkulturation. Solange diese Frage nicht eindeutig, um nicht zu sagen unwiderruflich entschieden ist (wenigstens für die einzelne Familie), und vorerst ist nicht abzusehen, wie es zu einem solchen Entscheid (erst gar für die Gesamtheit) kommen könnte, besteht hier eine schwer erträgliche Ungewißheit. Wie dem aber auch sei, über diesen ganzen Fragenkomplex kann nur ein ausgewiesener Fachmann der Bildungs- und Kulturpolitik etwas Sachdienliches aussagen.

Wenigstens kurz ist hier auch an die *Wohnungsverhältnisse* der ausländischen Arbeiter bei uns zu erinnern, die gleichfalls in vielen Fällen besser (nach *unseren* Begriffen besser!) sein werden als in seiner Heimat, objektiv aber und angesichts der hier andersartigen klimatischen und sonstigen Lebensbedingungen und damit zusammenhängenden Bedürfnissen, erst recht aber im Vergleich zu den Wohnverhältnissen unserer Bevölkerung überhaupt und unserer Arbeiter im besonderen sehr oft unzureichend, nicht selten schreiend ungenügend und menschenunwürdig sind und es in hohem Grad erschweren, wenn nicht vollends unmöglich machen, die Familie nachkommen zu lassen und auf diese Weise wieder zusammenzuführen.

## Gastarbeiter, Fremdarbeiter, Wanderarbeiter

Zum Schluß ist noch zurückzukommen auf die drei in der Überschrift dieses Beitrags sozusagen wahlweise nebeneinander gestellten Bezeichnungen Gast-, Fremd- und Wanderarbeiter.

Als die ersten herbeigerufenen ausländischen Arbeitskräfte eintrafen, sprachen wir von „Gastarbeitern". Wir mußten uns belehren lassen, in ihrer Heimat pflege man „Gäste" wesentlich anders zu empfangen und zu behandeln, als es ihnen hier widerfahre. Das war für uns beschämend und so erfanden wir, um uns dieser Beschämung zu entziehen, eine andere Bezeichnung und titulierten sie „Fremdarbeiter". Diese Bezeichnung schien nun aber wieder einen voreiligen Entscheid in dem Sinn zu enthalten, sie seien nicht nur „Fremde", sondern sollten auch „Fremde" bleiben, d. i. sich nur vorübergehend, solange wir sie eben brauchten, hier aufhalten und möglichst bald wieder weggehen.

Das wäre ein Vorentscheid für „Rotation" gegen „Integration" gewesen, mit dem man sich festgelegt hätte oder jedenfalls sich festzulegen scheute. Um diesen Vorentscheid zu vermeiden, wählte man die in dieser Hinsicht alles offen lassende Bezeichnung „Wanderarbeiter". Für diejenigen, deren Erinnerung oder

geschichtliches Wissen noch etwas weiter zurückreicht, ist aber auch die Bezeichnung „Wanderarbeiter" schon „besetzt". Sie war gebräuchlich für die Arbeitskräfte, die durch Vermittlung der Deutschen Feldarbeiterzentrale in den damals preußischen Teilen des jetzigen Polen angeworben wurden und zur Erntezeit nach dem Westen kamen; nachdem die in der Landwirtschaft zur Zeit der Ernte und der herbstlichen Feldbestellung sich zusammenballende Arbeit getan war, kehrten sie nach Hause zurück. Einem kleinen, mit den Jahren wachsenden Teil gelang es jedoch, im Westen Fuß zu fassen und sich in die hiesige Arbeitswelt einzugliedern. Von ihnen (den Leuten mit den Namen auf „ski") spricht man heute noch in wohlwollendem Scherz als dem „Uradel des Kohlenpotts". So weckt auch diese Wortwahl eine nicht ganz farblose Vorstellung.

Um all dem aus dem Weg zu gehen, trägt der einschlägige Beschluß der (Würzburger) Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland die Überschrift: „Der ausländische Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und an die Gesellschaft". Dieser von der vierten Vollversammlung der Synode gefaßte Beschluß hat bei weitem nicht das gleiche Aufsehen, nicht entfernt soviel Zustimmung und Widerspruch erregt wie der zwei Jahre später von der achten Vollversammlung gefaßte Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft". Nichtsdestoweniger hat er insofern bahnbrechend gewirkt, als es ihm gelungen ist, überhaupt erst einmal in kirchlichen und weltlichen Kreisen das Bewußtsein für die Fragen und die damit verbundene Verantwortung zu wecken, die sich aus der Anwesenheit einer so großen Zahl ausländischer Arbeitnehmer und deren Familien ergeben. Man muß es der Synode als Verdienst anrechnen, daß sie diese vordringliche Einzelfrage vor dem umfassenden Thema „Kirche und Arbeiterschaft" vorweggenommen hat. Leider kam der Beschluß trotzdem zu spät, weil die Beschäftigung und damit die Bereitwilligkeit zu einer den Bedürfnissen und Wünschen der ausländischen Arbeitnehmer entgegenkommenden Politik damals (Ende 1973) bereits rückläufig war.

Aber auch heute noch, fünf Jahre nach Schluß der Synode, bleibt die Lage der ausländischen Arbeitnehmer eine ernste, schwer auf unserem Gewissen lastende, ungelöste und wohl niemals voll befriedigend zu lösende, offenbleibende Frage. Oder darf man hoffen, sie werde dank einer glücklichen Entwicklung der Dinge einmal gegenstandslos werden?

*Heinrich Schnuderl*

# Stirbt der Sonntag durch den Wochenendtourismus?

Die Bilder sind bekannt: Ab Freitag, nach Dienstschluß, setzt Woche für Woche eine große „Völkerwanderung" aus den Städten heraus ein. Zum einen sind es Pendler, die zu ihren Familien aufs Land fahren. Immer mehr verlassen aber auch Städter mit ihren ganzen Familien nachgerade fluchtartig zum Wochenende ihren Hauptwohnsitz. In manchen Städten, in denen die Fünftagewoche die Schulen noch nicht erreicht hat, kann man am Samstag zur Mittagszeit vor den Schulportalen wartende Autokolonnen beobachten, in denen – bei laufendem Motor – Eltern und Geschwister der Schulkinder harren, um sie direkt von der Schule ins Wochenende zu transportieren.

Andererseits ist die 1958 vom Wiener Dichter H. C. Artmann im Gedicht skizzierte Impression eines Sonntags im Sommer in der Stadt mit all seiner Fadesse[1] verstärkt zum Bild der Städte an den Wochenenden das ganze Jahr hindurch geworden: ausgestorbene Straßen, geschlossene Gaststätten, heruntergelassene Jalousien, hin und wieder eine Wohnung, in der, wie man aus dem heraustönenden Rundfunkprogramm entnehmen kann, alte Menschen, die offenbar niemand aus der Stadt mitgenommen hat, die Trostlosigkeit des Feiertags überdauern.

Längst ist der Sonntag zum Wochenende geworden. Das Verhältnis zwischen Arbeitszeit und definierter Freizeit bewegt sich immer mehr auf einen Ausgleich zu, der angeblich 1984 erreicht sein soll, wenn bereits 36,2 Stunden Freizeit 35,1 Stunden Arbeitszeit gegenüberstehen werden[2].

Was von den einen, die erleichtert die Arbeitswelt hinter sich lassen, sehnsüchtig erwartet wird, ballt sich für andere zunehmend zu einem Alpdruck zusammen. Katecheten, Firmhelfer, Jugendseelsorger bekommen es von Schülern und Jugendlichen immer wieder zu hören: man könne am Sonntag unmöglich zum Gottesdienst kommen, weil man mit der Familie wegfahren müsse. Schon wird der Vorwurf von Eltern laut: Die ganze Familie würde terrorisiert, wenn die Kirche darauf besteht, daß Kinder wenigstens hin und wieder vor ihrer Erstkommunion einmal zur Messe in ihrer Pfarrgemeinde kommen. Eine Neuauflage dieser Problematik wird im Zusammenhang der Firm- oder Konfirmationsvorbereitung laut.

Neuzugezogene Familien finden zu ihrer Wohnsitzpfarrgemeinde keinen Zugang, Alteingesessene verlieren den Kontakt. Auch engagierte Gemeindeglieder – Pfarrgemeinderäte etwa, Religionslehrer, Jugendleiter – werden sonn-

tags immer seltener in ihrer Pfarrei gesehen: man hat ein Wochenendhaus erworben. Seit der Liturgiereform haben die Gemeinden in der Gestaltung der Gottesdienste eine Funktionsverteilung vorgenommen. Man ist auf Lektoren, Kantoren etc. angewiesen. Zu manchen Terminen – etwa in der Karwoche – wird es nun immer schwieriger, den gewohnten „Standard" in der Gestaltung aufrechtzuerhalten: gerade jene Leute, die sonst diese Dienste leisten, befinden sich zu den „heiligen Zeiten" auf Kurzurlaub.

In Stadtpfarreien wird es zur bedrängenden Frage: Stirbt der Sonntag durch den Wochenendtourismus? Die Kirche hat sich mit diesen Phänomenen insgesamt noch zu wenig auseinandergesetzt. Appelle, am Sonntag doch in der Stadt zu bleiben, der Pfarrei am Sonntag die Treue zu halten, oder Unterstellungen, durch die man das Wegfahren aus der Stadt schlechtmacht, fruchten wenig oder haben gar den gegenteiligen Effekt. Andererseits ist das Phänomen nicht so ephemer, daß die Kirche es vernachlässigen dürfte. Muß man davor kapitulieren? Vielleicht ist an der bisherigen Vernachlässigung dieses Fragenkomplexes aber vor allem der Umstand schuld, daß über allgemeine Vermutungen und solche Beobachtungen, wie sie oben geschildert wurden, hinaus fast keine empirischen Daten für die Seelsorgsplanung und pfarrliche Praxis aufgearbeitet worden sind.

## Empirische Daten

Die bisher vorliegenden soziologischen Untersuchungen über das Wochenendverhalten und die Naherholungsgewohnheiten der Städter sind in erster Linie im Interesse von Stadt- und Raumplanung, im Hinblick auf den Ausbau von Tourismusanlagen und unter ähnlichen Gesichtspunkten angestellt worden. Hier sei der Versuch unternommen, das für Österreich vorliegende Material[3] zu sichten und für eine pastorale Reflexion aufzubereiten. Der Verfasser ist sich der Problematik dieses Unternehmens bewußt; denn einerseits stammen die Untersuchungen aus verschiedenen Jahren und sind aus verschiedenen Interessen veranlaßt worden. Immerhin zeigen sich darin aber Trends, die vorsichtige Extrapolationen zulassen. Andererseits müssen die Daten aus österreichischen Gegebenheiten verstanden werden: z. B. gibt es in Österreich nur eine Millionenstadt, Wien; Graz und Linz, die zweit- und drittgrößte Stadt, sind bedeutend kleiner (250 000, bzw. 230 000 Einwohner). Vielleicht gelten aber doch einige Angaben auch für andere industrialisierte Staaten. Andernfalls mögen die Differenzen dazu anregen, andernorts genauere, ortsspezifischere Untersuchungen, überdies von vornherein unter pastoralsoziologischen Gesichtspunkten anzustellen.

Für unsere pastorale Fragestellung sind vor allem Aussagen über die Intensität und Häufigkeit, soziale Schichtungen, Zeitaufwand, Entfernungen und

Ziele, sowie Gründe für Tagesausflüge, Kurzurlaube und Aufenthalte in Zweitwohnungen interessant. Unter *Tagesausflügen* verstehen wir hier Erholungsaufenthalte außer Haus mit einer Mindestdauer von sechs Stunden, jedoch ohne Übernachtung. *Kurzurlaube* sind Urlaubsreisen, die zumindest eine oder höchstens drei Übernachtungen außerhalb des Hauptwohnsitzes umfassen. Länger dauernde Urlaube werden als *Haupturlaube* bezeichnet.

1976 haben 54,5% aller Österreicher angegeben, *Tagesausflüge* zu unternehmen. Mindestens ein Viertel davon – also über ein Achtel der Gesamtbevölkerung – gibt an, Woche für Woche wenigstens einmal auf einem Tagesausflug zu sein. Drei Viertel sind es monatlich wenigstens einmal. Die Jahreszeiten bringen nur unbedeutende Schwankungen. Nach Gemeindetypen untersucht, zeigt sich, daß Tagesausflüge bei Bewohnern von Mittelstädten (d. i. mit 20 000 bis 250 000 Einwohnern – vgl. die obigen Hinweise auf österreichische Gegebenheiten!) mit 65,4% die größte Intensität erreichen, gefolgt von Städten mit weniger als 20 000 Einwohnern und sehr geringer Agrarquote (0,1 bis 5%), aus denen 59,9% der Bewohner Tagesausflüge unternehmen. Solche Städte sind in Österreich vor allem Industrie-, Schul- und Beamtenstädte. Die Millionenstadt Wien liegt bei den Tagesausflügen nur wenig über dem gesamtösterreichischen Durchschnitt (55,7% gegenüber 54,5%). Besonders hoch ist die Intensität bei Beamten und Angestellten (74,2% bzw. 68,4%), während Pensionisten und Rentner nur mit 39,4% solche Wochenendaktivitäten setzen. In Wien ist die Gruppe der Kinder und Jugendlichen unter 16 Jahren überdurchschnittlich stark vertreten (63% gegenüber einem Bundesdurchschnitt von 54,2%), was evtl. auf schulische und außerschulische Aktionen zurückgeführt werden könnte.

Auch bei *Kurzurlauben* zeigt sich ein ähnliches Bild mit nur geringfügigen Nuancen. Mit abnehmendem Agraranteil und größer werdender Einwohnerzahl nimmt der Anteil an Kurzurlaubern zu: von nur 12,6% in Gemeinden unter 20 000 Einwohnern und mit niedrigem Agraranteil, über Mittelstädte (20 000 bis 250 000 Einwohner) mit 30,2% bis zum Wiener Anteil von rund einem Drittel der Bevölkerung der Bundeshauptstadt (33,4%). Die Bewohner der Großstadt scheinen also Kurzurlaube den Tagesausflügen vorzuziehen, was sicher mit den Entfernungen zu den Erholungsgebieten zu tun hat. Die bedeutendsten Termine, zu denen Kurzurlaube unternommen werden, sind die hohen kirchlichen Feiertage, wobei Ostern und Pfingsten in steigendem Maß eine Sonderstellung einnehmen (ein Vergleich ist statistisch nur zwischen 1971 und 1976 ausgewiesen: von 4 auf 8% beträgt die Steigerung). Vor allem von den Wienern werden diese Termine genutzt (1976 fuhren zu Ostern 16,8%, das sind 256 000 Wiener, zu Pfingsten 14,7%, 224 000 Wiener auf Kurzurlaube). Auch die Bewohner von Mittelstädten nutzen in auffallend hohem Maß diese Gelegenheiten (je ca. 11% der Einwohner von Graz und Linz). Vor allem sind es auch hier die Angestellten, deren Anteil an der Spitze liegt

und fast das Doppelte des Bundesdurchschnitts ausmacht: Ostern 13,7% (Bundesdurchschnitt 7,9%), Pfingsten 12,9% (Bundesdurchschnitt 7,3%). Interessant ist bei den Kurzurlauben die Unterkunftsart: fast die Hälfte wird als Verwandten- und Bekanntenbesuch unternommen.

Erstmalig liegen nun auch detaillierte Angaben über die Zweitwohnungen der Österreicher vor. Alle jene Objekte werden als *Freizeitwohnsitze* definiert, die einen weiteren Wohnsitz einer Person darstellen, der überwiegend während der Freizeit (am Feierabend, zum Wochenende, während des Urlaubs) benützt wird. Als weiterer Wohnsitz gilt ein Objekt, das sich im Eigentum des Benützers befindet oder von diesem aufgrund eines Bestandsvertrags (vielfach Mietvertrag) für mehr als zwei aufeinanderfolgende Monate genutzt werden kann. Solche Freizeitwohnsitze können sowohl ortsfeste als auch mobile Unterkünfte sein, also entweder Häuser und Wohnungen in Gebäuden verschiedenster Ausführung (Villen, Bungalows, Wochenendhäuser, umgewidmete landwirtschaftliche Gebäude, Appartementhäuser etc.) oder für längere Zeit abgestellte Wohnwagen, Mobilheime sowie Hausboote. Die Zahl solcher Freizeitwohnsitze stieg in Österreich von 1970 bis 1977 von 165 000 auf 280 000. Rund einer von zehn österreichischen Haushalten benutzt ein eigenes Freizeitdomizil, rund 700 000 Personen haben faktisch mindestens zwei Wohnsitze.

Diese Personen sind vor allem Bewohner der größeren Städte: Fast zwei Drittel der Zweitwohnsitze gehören Wienern (61,9%), Bewohner von größeren Mittelstädten folgen (19,1%). Nach der sozialen Stellung betrachtet ergibt sich wieder mit 31,8% aller österreichischen Haushalte mit Zweitwohnsitzen unter den Angestellten der höchste Anteil. Ihnen folgen die Pensionisten mit 25,9%. Beamte (14,3%), Arbeiter (13,6%) und Selbständige (12,2%) sind bedeutend geringer vertreten. Zählt man die Personen hinzu, die angeben, „fremde" Wochenendhäuser benutzen zu können, erhöht sich der Bundesanteil auf 15,4% der Gesamtbevölkerung, die „häufig, das ganze Jahr hindurch" solche Domizile aufsuchen (Österreich insgesamt 15,4% = 1 087 000; Wien 39,4% = 600 000).

Die im ganzen Bundesgebiet durchgeführte Untersuchung konnte selbstverständlich nicht nach konkreten Zielen fragen, die von den Ausflüglern und Kurzurlaubern angestrebt werden, sondern mußte sich damit begnügen, zu erkunden, ob bestimmte oder wechselnde Ziele gesucht, welche Entfernungen zurückgelegt werden und welcher Zeitaufwand ertragen wird. Auf Gemeindeebene durchgeführte Erhebungen – wie zum Beispiel die Grazer Arbeit – können mehr ins Detail gehen und die bevorzugten Ausflugsziele erfragen. Beide zeigen aber ein durch alle Jahreszeiten ziemlich ähnliches Ergebnis: Mehr als ein Viertel der Bevölkerung bevorzugt bei den Tagesausflügen ein ganz bestimmtes Ziel. Aber auch wenn wechselnde Ziele benannt werden, zeigt es sich, daß immer wieder eine gar nicht so breite Palette von Ausflugszielen angestrebt

wird. Nur 3 bis 4% geben an, daß sie mit unbestimmtem Ziel einfach „drauflos" fahren. Auch bei den Entfernungen und dem Zeitaufwand rangieren die Tagesausflüge und Kurzurlaube vorne, die im engeren oder weiteren Umland der Städte verbracht werden. Nur um bestimmte Sportarten ausüben zu können – Skifahren oder Baden –, werden auch weitere Wege und längere Anfahrtszeiten in Kauf genommen. Auch Zweitwohnsitze liegen in großer Zahl im Umland der größeren Städte.

In der Rangfolge der Gründe und Zwecke von Wochenendreisen der verschiedenen Art werden Werte und Aktivitäten ganz oben gereiht, die in den Städten nicht oder nur sehr mangelhaft realisiert werden können: Erlebnis der Natur, Erholung in landschaftlich schöner Umgebung, gute Luft, Möglichkeiten sportlicher Betätigung und – erstaunlich – ein hoher Grad von Verwandten- und Bekanntenbeziehungen.

Das Verlangen, zum Wochenende die eigene Wohngemeinde zu verlassen, steht in einem deutlichen Wechselverhältnis zur Wohnsituation und speziell zur zur Verfügung stehenden Grünfläche: Menschen, die um ihr eigenes Haus einen Garten haben, verbringen viel mehr Zeit zu Hause als jene, die in Stadtzentren oder in Miethäusern oder sonstigen Wohnblocks leben.

## Auswirkungen auf das religiöse und gemeindliche Leben

In erster Linie ist also die Praxis, zum Wochenende den Wohnsitz zu verlassen, in den größeren Städten zu beobachten. Bis zur Jahrtausendwende, schätzen Soziologen[4], werden in unseren Breiten etwa 50% der Gesamtbevölkerung in Großstadtregionen leben. Zwar gibt es beachtenswerte Engagements – auch von kirchlicher Seite –, die Stadtverdrossenheit und die „Unwirtlichkeit unserer Städte" zu überwinden. Es steht aber kaum zu erwarten, daß das Verlangen, zum Wochenende die Stadt zu verlassen, umschlagen wird. Somit ist anzunehmen, daß mit dem Anwachsen der Stadtregionen auch ein immer größerer Personenkreis von dieser Weise, das Wochenende zu verbringen, erfaßt werden wird. Die Stadtplaner, Politiker, Vertreter der Fremdenverkehrswirtschaft und die Verwaltung haben sich darauf eingestellt und lassen davon die Raumplanung, den Ausbau der Infrastruktur im Verkehr und in den Einrichtungen des Naherholungstourismus beeinflussen. Diese Fakten berühren aber nicht nur die Wirtschaft, Städteplanung und Politik, sondern auch die Kirchen und ihre Gemeinden in der Stadt und in den Ausflugsgebieten.

Die Untersuchungen P. M. Zulehners über den Wandel des Verhältnisses der Menschen zur Kirche[5] haben überzeugend deutlich gemacht, daß es „in zunehmender Weise erlaubt ist, sich am Sonntagskirchgang zu orientieren", „um eine grobe Orientierung über das Verhältnis der Menschen zu Glauben

und Leben der Kirche und zu ihren Gemeinden zu erhalten"[6]. Hinführung zum Glauben und Gemeindebildung erfolgen sicher nicht nur am Sonntag, haben aber in der Feier des Auferstehungstags ihre unersetzbare Mitte. Die bange Frage „Stirbt der Sonntag durch den Wochenendtourismus?", die von Stadtseelsorgern erhoben wird, meint darum nicht nur die gesetzliche Ableistung der Sonntagspflicht, wie man vielleicht unterstellen könnte, sondern durchaus die Beziehung zu Kirche und Glauben bei einer immer größer werdenden Zahl der Bevölkerung.

Zulehner vermutet, daß im Faktum der Veränderung der Teilnahme der Katholiken am Sonntagsgottesdienst in den letzten fünfzehn Jahren sich ein Zuwachs an Pluralismuserfahrungen andeutet. „Mit anderen Worten: In der Gesellschaft haben sich offenkundig ‚Werte' und damit ‚Handlungserwartungen' verstärkt und ausgebreitet, die zu den Werten im Sozialraum der katholischen Kirche teilweise in Widerspruch stehen."[7] Eine solche Wertkollision – und sicher keine nebensächliche – liegt meines Erachtens zum Beispiel in den durchschnittlichen Erwartungen der Pfarreien, wie und wo die Christen den Sonntag verbringen sollen, und den Verhaltensmustern sehr vieler Städter und deren Vorstellungen, wie sie das Wochenende verbringen wollen. Etwas karikierend gesagt, erwartet normalerweise die Pfarrseelsorge von einer „gut katholischen Familie", daß diese am Sonntag – und zwar am besten am Vormittag – in der Pfarrgemeinde anwesend ist, also nur Halbtagsausflüge unternimmt, weiter – außer im Haupturlaub – keine Zweitwohnung benutzt oder gar besitzt – was auch unter sozialen Gesichtspunkten beargwöhnt wird – und zudem, daß die kalendermäßig sich bietenden Gelegenheiten, einen Kurzurlaub anzutreten – also zu Ostern oder Pfingsten – eher nicht genutzt werden. Mehr oder minder stark richten sich die pfarrlichen Konzepte von Gemeindeleben und Gemeindebildung an solchen Erwartungen aus. Wie aus den empirischen Untersuchungen aber deutlich wird – und jeder Stadtseelsorger erhält Woche für Woche die Bestätigung im Blick auf seine Gemeinde –, sieht die Realität weithin anders aus. Die Pfarreien erscheinen mit ihren Erwartungen als Konkurrenten der Erholungserwartung und Erholungspraxis.

Der Hinweis, daß man zur Sonntagsmesse ja auch sonstwo gehen kann, löst die Problematik nur zum Teil; denn viele die Städte zum Wochenende verlassende Gläubige nehmen mit der Distanz zu ihrer Pfarrgemeinde auch ein Abnehmen der Erfahrung von Kirche als Gemeinde und damit ein Verdunsten an Kirchlichkeit überhaupt in Kauf. Diese Verdunstung betrifft aber zunehmend auch Kernschichten, wie etwa an Pfarrgemeinderäten etc. beobachtet werden kann. Diese tatsächlichen oder potentiellen Auswirkungen scheinen die für die Pastoral fragwürdigsten Aspekte dieses Problemkomplexes zu sein.

## Pastorale Folgerungen

Die Dimensionen dieses Problems für den Selbstvollzug der Kirche dürften somit hinlänglich beschrieben sein. Rezepte, wie eine pastorale Bewältigung des Wochenendtourismus erfolgen kann, können freilich nicht gegeben werden. Einige Orientierungen und Denkanstöße seien aber genannt, die für eine pastorale Reflexion vor Ort dienlich sein können.

*1. Die Pastoral muß das Faktum des verstärkten Wochenendtourismus positiv zur Kenntnis nehmen.*

Daß der Wochenendtourismus von der Kirche weder ignoriert noch bagatellisiert werden darf, dürfte klargeworden sein. Meines Erachtens soll er auch nicht nur negativ qualifiziert werden. Es ist zu fragen, ob manche Voraussetzungen, unter denen Gemeindebildung in der Stadt betrieben wird, überhaupt noch stimmen. „Entkirchlichung kann zu einem guten Teil durch eine situationslose Pastoral selbst mitverschuldet sein." [8]

Auch wenn angenommen werden muß, daß manche Tourismusaktivitäten unter dem Zwang, daß „man" dies und jenes unternimmt, gesetzt werden, so muß die Kirche auch anerkennen, daß für viele Städter das Verlassen der Stadt mit der Familie aus gesundheitlichen, verwandtschaftlichen oder ästhetischen Gründen geboten ist. Wenn die Kirche undifferenziert als Gegner mancher Motive auftritt – manchmal auch noch mit generalisierenden und von der Realität nicht gedeckten Unterstellungen („Kilometerfresser") –, trägt sie selbst dazu bei, daß die Entfremdung zwischen Gemeinde und Gläubigen zunimmt.

Die Stadtverdrossenheit, die zur „Flucht aus der Stadt" führt, hat ihre Gründe. Einige davon können durch Maßnahmen zur Verbesserung der Lebensqualität in der Stadt neutralisiert oder sogar überwunden werden. Hier tut sich ein breites Feld auf, wo Christen und ihre Gemeinden ein gesellschaftspolitisches Engagement im Sinn „politischer Diakonie" leisten können. Ein Einsatz zur Belebung der Stadt auch zum Wochenende wäre ein Dienst an vielen Menschen, die, obwohl auch sie unter manchen negativen Gegebenheiten der Städte leiden und ganz gerne der positiven Aspekte des Wochenendtourismus teilhaftig würden, aus z. B. gesundheitlichen Gründen in der Stadt bleiben müssen. Daß unter den regelmäßig aus der Stadt tendierenden Menschen die Pensionisten die niedrigste Intensität bei Tagesausflügen aufweisen, müßte zu denken geben.

Darüber hinaus ist aber zur Kenntnis zu nehmen, daß die lange Zeit als für urbane Lebensweise typisch bezeichnete Bipolarität des Lebensraums mit Wohn- und Arbeitsbereich – worauf E. Bodzenta kürzlich hingewiesen hat [9] – bereits überholt ist. Zwar gilt nach wie vor – vielleicht sogar verstärkt –, daß „die Funktion des Wohnens für weite Kreise der städtischen Gesellschaft den Vorrang vor anderen Funktionen ihres Daseins" hat [10]. Der Ort, wo diese Qualität „Wohnen" gelebt wird, ist für viele aber nicht mehr identisch mit

ihrer „Wohnung", ihrem Hauptwohnsitz. Damit ändert sich aber auch zusehends der Bezug zur „Wohnpfarrei". Das Grundbedürfnis nach einer Wohnung und der Qualität „Wohnen" wird von vielen aus der Stadt hinausverlegt und auf das – durch die Fünftagewoche noch verlängerte – Wochenende konzentriert. „Das Leben in der modernen Gesellschaft spielt sich in drei Bereichen ab: Wohnen" – im Sinn des Hauptwohnsitzes, wo einige wichtige Beziehungen eingebettet sind: Schule, Kindergarten, Nachbarschaft, Einkaufen –, „Arbeit, Freizeit. Wer den Menschen eine Botschaft bringen will, muß sie in allen drei Bereichen mit nahezu gleicher Intensität ansprechen." [11]

Das verlangt, daß die Pastoralplanung für diese drei Lebensbereiche auch drei Netze vorsieht. Bislang sind jedoch die meisten Anstrengungen der Kirche auf den Menschen in seiner Wohn- und Arbeitswelt ausgerichtet. Für wie viele der über 10%, die einen Zweitwohnsitz begründet haben, ist der Hauptwohnsitz mehr als ein Schlafplatz während der Werktage, während das persönliche Gefühl, daheim zu sein, auf diesen Zweitwohnsitz bezogen ist, für den auch alle Emotion aufgewendet wird? „Die Mobilität in der heutigen Welt verlangt vielleicht nicht grundsätzlich andere, aber doch zusätzlich neue Wege der Pastoral. Wenn ein Mensch in A wohnt, in B arbeitet, in C seine Zweitwohnung hat, in D seinen Campingwagen stehen läßt und in E seinen Jahresurlaub verbringt, dann ist es an der Zeit zu fragen, wie die Pastoralplanung der Zukunft aussehen muß." [12]

2. *Es ist Aufgabe der Kirche, zur Hilfe des Menschen im Erholungsfeld „Wochenende" anwesend zu sein* [13].

Die Kirche muß sich selbst bemühen, die Dissonanz zwischen der Erholungserwartung und der Seelsorge zu mindern, indem sie sich bemüht, den Dienst der Kirche als unersetzbaren Beitrag zur Erholung des Menschen verständlich zu machen. Denn wenn hier zu einer pastoralen Bewältigung der Probleme des Wochenendtourismus und zur Präsenz der Kirche im Erholungsbereich Wochenende aufgerufen wird, dann nicht, um den Menschen total zu organisieren. Dem Eindruck, es ginge der Kirche und ihrer Seelsorge nur darum, daß die Katholiken ihre Sonntagspflicht erfüllen, muß gewehrt werden. Was die Menschen, die in den Urlaub oder ins Wochenende fahren, suchen – Erholung, Ruhe, Erlebnis der Schönheit der Natur –, hat, wenn Erholung in einem tieferen Sinn verstanden wird, einen inneren Bezug zum Glauben und zur Gemeinschaft der Gläubigen. Der Sonntag ist – auch wenn er weitgehend zum Wochenende säkularisiert worden ist – ein Erbteil, das unserer Gesellschaft aus dem Christentum zugekommen ist. Wie bei vielen Wirklichkeiten, die von der Kirche in die Gesellschaft eingebracht wurden und sich jetzt – scheint es – von ihr empanzipiert haben, gilt auch vom Sonntag, was Golo Mann über den Humanismus gesagt hat: „Ein Humanismus, der nicht über sich hinaus weist, gleicht einer abgeschnittenen Blume. Man weiß nicht, wie lange sie hält, bzw. wie lange er hält." [14]

Die in der einschlägigen Literatur gebräuchliche Definition von „Erholung" läßt viele Fragen offen: „Erholung meint im allgemeinen die Wiederherstellung aller physischen, psychischen und organischen Kräfte des Menschen, so daß er den Aufgaben seines Lebens . . . nachkommen kann." [15] Was aber Erholung des Menschen in all seinen Dimensionen bedeutet, kann immer nur gesagt werden aus einem Bekenntnis vom Menschen, das aus Grundentscheidungen erwächst. Der Mensch, der Erholung sucht, möchte die Segmentierung in den sozialen Beziehungen überwinden, um aus einer Ganzheit und Ursprünglichkeit leben zu können. Diese berechtigte, meist unterbewußt oder anonym bleibende Hoffnung der Erholungsuchenden müßte von der Seelsorge gedeutet und zum Dienst der Kirche vermittelt werden, „dem Menschen einen Sinn des Daseins zu erschließen, daß er weiß, was er tun soll, wenn ihm der wachsende Sieg über die Notdurft des Daseins mehr und mehr die Möglichkeit gibt, zu sich selbst zu kommen" [16].

Daß die religiöse Dimension des Sonntags mit dem Gottesdienst gerade für dieses „Zu-sich-selber-Kommen" einen unersetzbaren Beitrag leistet, wird der Kirche weithin nicht abgenommen. Die Gottesdienste müßten vermutlich mehr dazu beitragen, daß die Menschen sich in diesem tieferen Sinn „er-holen" können, wozu wohl wesentlich gehört, daß der moderne Mensch, der an Überbelastungen und Verfremdungen leidet, gerade in der Liturgie einen Raum der Freiheit erfahren kann, in dem er nicht aus den Zwängen des Alltags in andere Zwänge und Zwecke gerät [17].

*3. Eine dem Wochenendtourismus positiv gestimmte Pastoral muß den Spielraum, innerhalb dessen sich die Kirchlichkeit der Gläubigen bewegen kann, voll ausnützen. Der Christ heute soll befähigt werden, in mehreren Gemeinden daheim zu sein.*

Das Dokument „Kirche und Menschen unterwegs" der päpstlichen Kommission für Auswanderungsfragen und Tourismus postuliert „die für die Mobilität notwendige Pastoral als eine sogenannte Pastoral ohne Grenzen" (Nr. 26). Und Papst Paul VI. forderte: „Auf die Bewegung der modernen Welt muß eine pastorale Beweglichkeit der Kirche antworten." [18] Tragen die pastoralen Leitbilder für die Stadtseelsorge der Mobilität der Städter Rechnung?

Zu den wichtigsten Reformanliegen der Stadtseelsorge gehört, die allzu großen Gemeinden zu unterteilen, erfahrbare Gemeinden zu schaffen, „katholische Sekten", wie P. M. Zulehner es genannt hat [19], zu gründen. Ob manche Modelle von „Gemeindekirchen" dabei nicht zu sehr an einer eher statischen Gesellschaft orientiert sind, sei zumindest angefragt. Der Christ – zumal in der Stadt – lebt heute in vielen Bindungen und gehört verschiedenen Bereichen an. Wenn Gemeindemodelle diese Mehrdimensionalität des Lebens ignorieren, ist zu befürchten, daß einer „situationslosen Pastoral" das Wort geredet wird. Es mag durchaus sein, daß manche solcher Gemeindemodelle der Instabilität, die viele Men-

schen leidvoll erleben, ein geschlossenes System gegenüberstellen wollen. Und das wird von Fall zu Fall seine Berechtigung haben; ob es aber als Therapie tauglich ist, um den Wochenendtouristen einen Weg zu ihrer Gemeinde zu ebnen, sei bezweifelt.

Es gibt einen berechtigten Spielraum, innerhalb dessen sich Kirchlichkeit bewegen kann. Katholisches Christsein hat seit jeher bedeutet, auch offen für andere katholische Gemeinden zu sein. Überall, wo sich der Christ aufhält und Christen Gottesdienst feiern, ist er „zu Hause". Sollte diese katholische, d. h. kirchliche Spiritualität zu sehr von einer Gemeindespiritualität überdeckt sein, müßten Wege gefunden werden, wie wieder in einem sinnvollen Ausgleich übergemeindliche Kirchenerfahrung gestiftet werden kann. Wie wir auch im bürgerlichen Leben in vielen Rollen und Bezügen stehen, müßten wir Christen auch fähig sein, in mehreren Gemeinden zu leben. Gerade im Urlaub und an Wochenenden müßte sich diese Offenheit für andere Gemeinden auswirken.

## Anregungen

Einige praktische Aufgaben wurden unter diesen Orientierungen schon angedeutet. Abschließend seien konkrete Anregungen gegeben, wie die Kirche auf das Phänomen des Wochenendtourismus reagieren könnte.

Die Kirche in der Stadt steht vor der schwierigen Aufgabe, in positiver Würdigung des Wochenendtourismus „trotzdem" Gemeinde zu bilden. Manche Vollzüge christlichen Lebens bleiben nach wie vor an die Wohnpfarrei gebunden, auch wenn sonst nur wenige Kontakte zur Pfarrei und zur Sonntagsgemeinde unterhalten werden. Von der Sakramentenvorbereitung – schulisch oder außerschulisch – zur Spendung der Initiationssakramente über den Religionsunterricht bis zu den Kontakten anläßlich von Begräbnissen bieten sich viele Gelegenheiten an, auch *Begegnungen unter der Woche* zu schaffen.

Zu einem ähnlichen Sachverhalt hat die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik vorgeschlagen: „Wer wegen Berufsarbeit nicht zum sonntäglichen Gottesdienst kommen kann, möge an einem anderen Tag die Eucharistie mitfeiern. Ist dies in einer Gemeinde eine größere Gruppe, so sollte zu geeigneter Stunde ein sonntäglich gestalteter Gottesdienst an einem Wochentag angeboten werden."[20] Dieser an sich gute Vorschlag birgt auf unsere Fragestellung bezogen allerdings auch große Gefahren, daß nämlich der Feiertag dezentralisiert wird, was ja – bei allen guten Gründen für die Eucharistiefeier „in primis vesperis dominicae" – auch schon durch die Favorisierung der Vorabendmessen in etwa eingeleitet worden ist. Es dürfte nicht zum Normalfall werden, daß Gemeindemitglieder, die am Sonntag einen Ausflug unternehmen, den Gottesdienst nurmehr oder vornehmlich unter der Woche mitfeiern. Auch

eine Seelsorge, die dem Wochenendtourismus positiv begegnet, „sollte den Sozialcharakter des Feiertags betonen und nicht durch übereilige Anpassung an empirische Ergebnisse über die Freizeitgewohnheiten die ‚heiligen Formen' der Zeitnutzung in die dezentralisierte Freizeit aufgehen lassen und somit die Möglichkeit eines Freizeitrhythmus schwächen" [21].

Auf jeden Fall gilt aber, daß alle sich bietenden Gelegenheiten genutzt werden sollen, das Netz persönlicher Beziehungen zur Pfarrgemeinde in der Stadt dichter zu knüpfen. Die von der Stadtpastoral geforderten kleineren Gemeinschaften, Gruppen und Kreise, in denen wesentliche Kirchenerfahrungen gemacht werden können, werden ja vor allem unter der Woche zusammentreten. Gerade solche Runden könnten mitbewirken, daß der Prozeß der Integration in die Stadt und in ein Wohnviertel schneller oder überhaupt erfolgen kann. Sie könnten auch die Basis für manche Einsätze zur Verbesserung der Lebensqualität in der Stadt sein.

So schwer es ist, die Liturgie festlich zu gestalten, wenn wichtige Mitarbeiter der Gemeinde am Sonntag nicht in der Stadt den Gottesdienst mitfeiern, wird nach wie vor die Feier einer festlichen, persönlich ansprechenden und würdigen Liturgie eine der wichtigsten Chancen sein, die Menschen in der Stadt zu motivieren, ihrer Pfarrgemeinde auch am Sonntag die Treue zu halten, bzw. immer wieder in sie zurückzukehren. In den größeren Städten kann durch eine Abstimmung der Gottesdienstzeiten der verschiedenen Kirchen ein vielfältigeres Angebot von Gottesdienstgelegenheiten gegeben werden, wozu auch eine Sonntagabendmesse zu späterer Stunde gehören könnte. Für diesen Dienst könnten sich die Priester der verschiedenen Pfarreien abwechseln. Eine ähnliche Regelung könnte auch bei den Vorabendmessen getroffen werden. So müßten nicht in jeder Kirche der Eucharistiefeier am Samstagabend alle anderen gottesdienstlichen Feiern – Andachten, Vespern etc. – geopfert werden.

Die Gemeinden in den Städten sollen aber auch bemüht sein, den Christen Wege in andere Gemeinden zu weisen. Wenn die Katholiken die Kirche wieder als Kommuniongemeinschaft vieler Gemeinden erleben sollen, müssen hierfür auch gezielte Erlebnisse gestiftet werden. Wallfahrten und Reisen nach Rom leisten seit jeher einen wichtigen Beitrag. Es sollte aber auch die kirchliche Nachbarschaft wieder intensiviert werden. Einerseits müßte durch alle der Kirche zur Verfügung stehenden Medien und durch die gottesdienstliche Verkündigung diese Qualität der Kirche verkündigt werden, andererseits könnten die einzelnen Gemeinden durch Partnerschaften diese Interkommunion zwischen den Pfarren unterstreichen. Denkbar wäre, daß zwischen Stadtpfarreien und Ausflugszentren ein lebendiger Austausch, Aushilfe, gegenseitige Predigtdienste etc. geleistet würden. Feste und Katholikentage auf regionaler und diözesaner Ebene könnten ein hilfreiches Instrument sein, solche Gemeinsamkeit zu fördern. Die Pfarrblätter sollten die Gottesdienstzeiten der Ausflugsorte bekanntgeben.

Pastorale Großzügigkeit ist von den Stadtpfarreien im Hinblick auf die Zweitwohnungsbesitzer verlangt. Die Tatsache des juristischen Hauptwohnsitzes in der Stadt bedeutet noch nicht, daß sich diese Menschen „in der Stadt wohnhaft" fühlen müssen. So kommt es durchaus nicht selten vor, daß sich manche den Pfarrgemeinden am Zweitwohnsitz mehr verbunden fühlen und dort z. B. ihre Kinder taufen lassen wollen. Eine solche Situation kann ein Prüfstein für die Bereitschaft zur Sprengung einer zu engen Gemeindepastoral werden.

Obwohl Wochenendurlauber, Wanderer und Wochenendsporttouristen von seiten der Kirche am Ausflugsort ungleich schwerer ansprechbar und erreichbar sind als etwa Langzeiturlauber, sollten die Gemeinden in den Ausflugszentren für diese Gäste offen sein. Erfahrungen der Tourismuspastoral sind für diese Gemeinden nützlich. Insbesondere müßten Anstrengungen unternommen werden, die Zweitwohnungsinhaber in die Gemeinden zu integrieren. Viele möchten am Ort ihres Wochenendhauses dazugehören und angenommen sein[22]. Wichtigster Kontaktpunkt ist auch in diesem Bereich der Tourismuspastoral der Gottesdienst, wenn die Gäste darin nicht als „Fremde" behandelt, sondern in Gastfreundschaft aufgenommen werden. Viele Ausflüge führen zu künstlerisch interessanten Punkten. Kirchenführungen etc. könnten als ein Ort der Verkündigung genutzt werden[23].

Vor allem Wochenendausflüge und Kurzurlaube zu den „heiligen Zeiten" werden von vielen genutzt, Verwandte aufzusuchen. Vielleicht liegt darin auch eine pastorale Chance, wenn sich viele Städter zu diesen Zeiten meist in ihrer Ursprungsfamilie aufhalten und damit oft in Milieus, die noch stärker von kirchlicher Präsenz und gläubigem Leben geprägt sind.

Eine Anfrage an die Verkündigung bedeutet die Tatsache, daß die Wochenendtouristen so einmütig auf ihren Wanderungen und Fahrten „landschaftliche Schönheit und Erlebnis der Natur" suchen. Wird das Staunen über die Natur und die Begegnung mit ihr als Gottes Schöpfung und als Stätte der Gotteserfahrung ernstgenommen? Daß in der Gegenwart wieder Lyrik entsteht, von der als „Naturpsalmen" gesprochen wird[24], sollte zu denken geben.

Andeutungsweise hat das Zweite Vatikanische Konzil auf das hier vorgelegte Aufgabenfeld hingewiesen. Im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe heißt es: „Eine besondere Sorge werde den Gläubigen gewidmet, die wegen ihrer Lebensbedingungen die allgemeine ordentliche Hirtensorge der Pfarrer nicht genügend in Anspruch nehmen können oder sie völlig entbehren müssen . . . Geeignete Seelsorgsmethoden sollen entwickelt werden, um das geistliche Leben jener zu betreuen, die zur Erholung zeitweilig andere Gegenden aufsuchen" (Nr. 18). Vielleicht sind die hier angestellten Erwägungen ein Schritt in diese Richtung.

## ANMERKUNGEN

[1] H. C. Artmann, Med ana schwoazzn Dintn (Salzburg 1958).
[2] W. Suk, Industriegesellschaft und Arbeitswelt heute, in: Schöpferische Freizeit (Wien 1974) 16.
[3] Reisegewohnheiten der Österreicher im Jahr 1976. Tagesausflüge – Kurzurlaube. Bearb. im Österr. Statistischen Zentralamt (Wien 1978); Freizeit und Naherholungsgewohnheiten der Grazer. Eine empirische Untersuchung im Auftrag der Stadtplanung, hrsg. v. K. Freisitzer (Graz 1972); Zweitwohnungen für Freizeit und Erholung (Freizeitwohnsitze) in Österreich. Im Auftrag des Bundesministeriums für Handel, Gewerbe und Industrie (Institut für Geographie der Universität Innsbruck, 1979).
[4] E. Bodzenta, Zur sozialen Situation Wien, in: Kirche in Wien 27 (Mai 1979) 5.
[5] P. M. Zulehner, Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945–1975 und ihre pastoralen Konsequenzen (Wien 1978).
[6] Ders., Zur Situation der Pfarrseelsorge, in: Pfarrseelsorge von der Gemeinde mitverantwortet (Wien 1977) 93.
[7] Ders., Wie kommen wir aus der Krise, 50. [8] Ebd. 53.
[9] E. Bodzenta, a. a. O. 7. [10] N. Greinacher, in: HPTh, Bd. 4, 347. [11] E. Bodzenta, a. a. O. 7.
[12] B. Wittenauer, Freizeit – Tourismus – Kirche (Bonn 1975) 12.
[13] R. Bleistein, Art. Erholung, in: Hb. d. Pastoralanthropologie, 255 f.
[14] Herderkorrespondenz 32 (1978) 16. [15] R. Bleistein, a. a. O. 253.
[16] K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 4, 83.
[17] Zur ganzen Thematik vgl. A. Auer, Freizeit als Anliegen des Glaubens, in: Schöpferische Freizeit 66–80; J. Pieper, Muße und Kult; Zustimmung zur Welt; Arbeit – Freizeit – Muße.
[18] A. A. S. 1973, 591.
[19] P. M. Zulehner, Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich? Fakten und Imperative (Graz 1971) 51.
[20] Gottesdienst 2. 3. [21] E. Golomb, in: HPTh, Bd. 4, 411.
[22] Vgl. die Hinweise von J. Morgenbesser, Zur Integration von Zweitwohnungsinhabern, in: Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt, hrsg. v. J. Wiener, H. Erharter (Wien 1980) 79–84.
[23] R. Zerfass, Die Kirchenführung in der Urlauberseelsorge, in: Diakonia 8 (1977) 167–178.
[24] P. K. Kurz, Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart (Freiburg 1978).

*Kurt Ruf*

# Integrieren oder aussondern?

## Möglichkeiten, Grenzen und Ziele der Integration Behinderter

Nach der Veröffentlichung der Empfehlungen des Deutschen Bildungsrats „Zur pädagogischen Förderung behinderter und von Behinderung bedrohter Kinder und Jugendlicher" im Oktober 1973 spielte die Frage der Integration von Behinderten in der pädagogischen Diskussion eine bedeutende Rolle und stellte die Existenzberechtigung von „Sonderschulen" immer wieder neu zur Disposition. Unklar bleibt in allen Diskussionen leider in der Regel die Definition des Begriffs „Integration", der einmal als Zielvorstellung im Sinn einer „sozialen Integration", die möglichst früh erreicht sein soll, oder als „pädagogische Integration" im Sinn eines „gemeinsamen Lernens" verstanden wird.

### Integrierter oder getrennter Unterricht bei behinderten Schülern

Marten Söder stellt hierzu fest, daß „Integration in der Schule" unberechtigterweise als gleichbedeutend mit „Integration in die Gesellschaft" dargestellt wird. „Schule" ist aber nicht gleichbedeutend mit „Gesellschaft", sondern eine Institution, welche die Aufgabe hat, Schüler auf ihre spätere Rolle als Erwachsener in der Gesellschaft vorzubereiten. Diese aber ist hoch spezialisiert und differenziert, enthält Interessenkonflikte zwischen den verschiedenen Gruppen und bildet keine natürliche „Gesamtheit", in die Behinderte in jedem Fall durch „gemeinsames Lernen" hineinwachsen könnten. Vielmehr ist ihr Leben oft durch ihre Rolle „als unproduktiver, passiver Konsument" gekennzeichnet; die Abtrennung vom Arbeitsleben und familiären Leben ist die eigentliche Grundlage der Isolation der Behinderten in der Gesellschaft, die oft nur durch eine besonders gute hoch spezialisierte Sonderausbildung in Sonderschulen und Rehabilitationseinrichtungen durchbrochen werden kann.

Vertreter des Integrationsgedankens, vor allem Elterninstitutionen, gehen davon aus, daß bei einer gemeinsamen Erziehung von Behinderten und Nichtbehinderten die sozialen und kognitiven Fähigkeiten „durch den zwanglosen und regelmäßigen Kontakt mit gesunden Kindern ungleich stärker gefördert werden können, als dies in Einrichtungen für nur behinderte Kinder möglich wäre. Sie lernen bereits in der Schule, sich mit der Welt der Gesunden ausein-

anderzusetzen und benötigte Hilfen als selbstverständlich anzunehmen. Die nichtbehinderten Kinder haben ihrerseits Gelegenheit, im Bereich des sozialen Lernens Lernprozesse zu erleben, die sie zu vorurteilsfreiem Sozialverhalten befähigen und dazu erziehen, ganz selbstverständlich mit Alterskameraden zusammenzuleben und umzugehen, die ihrer Unterstützung und Rücksichtnahme bedürfen" (Elternverein „Gemeinsam Lernen").

Der Deutsche Bildungsrat versteht in seiner Empfehlung Integration als eine „weitmöglich gemeinsame Unterrichtung von Behinderten und Nichtbehinderten" und schlägt für behinderte Kinder, für die eine gemeinsame Unterrichtung nicht sinnvoll erscheint, soziale Kontakte mit Nichtbehinderten vor. Der Deutsche Bildungsrat stellt weiter fest, daß die Integration der Behinderten in die Gesellschaft leichter erreicht werden kann, wenn die Isolations- und Selektionstendenzen im Schulwesen durch die Gemeinsamkeit im Lehren und Lernen überwunden und damit die Gefahr der „Desintegrierung" Behinderter im Erwachsenenleben gemindert werden kann.

Diese Auffassungen des Deutschen Bildungsrats werden von vielen Verfechtern des Integrationsgedankens als eindeutige Absage an das System von Sonderschulen verstanden, obwohl in den Empfehlungen im Rahmen eines differenzierten Systems von Fördereinrichtungen für Behinderte neben einer gemeinsamen Unterrichtung von behinderten und nichtbehinderten Kindern eine teilweise gemeinsame Unterrichtung, verbunden mit einer parallel durchgeführten separaten Unterrichtung, und auch eine getrennte Unterrichtung behinderter Kinder in Sondereinrichtungen als unerläßlich gefordert wird.

## Modellversuche zur Integration Behinderter

Adrian Kniel hat in einer sehr gründlichen Zusammenfassung von wissenschaftlichen Untersuchungen, Modellversuchen und Experimenten in den USA, Schweden und zum Teil in der Bundesrepublik für lernbehinderte Schüler – die immerhin mehr als 80 Prozent aller Schüler in Sonderschulen ausmachen – versucht darzulegen, ob Schulen für Lernbehinderte überhaupt noch erforderlich sind und welche Alternativen sich anbieten.

Kniel geht in seinen Ausführungen davon aus, daß Schulen für Lernbehinderte so strukturiert sein sollten, daß sie den Lernvoraussetzungen lernbehinderter Kinder besonders entgegenkommen und positive Voraussetzungen auf deren Leistungs- und Sozialverhalten schaffen. Er prüft anhand der wissenschaftlichen Untersuchungen auch, ob die Sonderschulen diese Bedingungen erfüllen und eine Desintegration lernbehinderter Schüler in Sonderschulen eine Berechtigung hat. Ausgangspunkt dieser Überlegungen sind folgende Annahmen:

1. Unterricht in homogenen Leistungsgruppen der Schulen für Lernbehinderte führt zu besseren Leistungsergebnissen als Unterricht in heterogenen Leistungsgruppen.

2. Verringerte Klassenfrequenzen, wie sie in Lernbehindertenschulen gegeben sind, ermöglichen eine stärkere Individualisierung und Differenzierung des Unterrichts.

3. In Sonderschulen unterrichten besonders qualifizierte Lehrer.

4. Die Lerninhalte an Sonderschulen werden von Curricula bestimmt, die dem reduzierten Lerntempo von Lernbehinderten entgegenkommen und einen starken praktischen Lebensbezug enthalten.

5. In Lernbehindertenschulen wird nach besonderen Unterrichtsmethoden gelehrt, die allgemeinpädagogische Prinzipien akzentuieren und eine optimale Anpassung zwischen Lernvoraussetzungen der Schüler und Unterrichtsschritten ermöglichen.

6. In Lernbehindertenschulen werden in starkem Maß selbst entwickelte oder von dem Lehrmittelmarkt ausgewählte Unterrichtsmittel eingesetzt, die dem Bedürfnis der Schüler nach Anschaulichkeit des Lehrstoffs Rechnung tragen.

Als Ergebnis von mehr als 37 empirischen Untersuchungen stellt Kniel für den Leistungsaspekt folgendes fest:

1. In verschiedenen Ländern, darunter auch in der Bundesrepublik, zeigte sich bei 24 Untersuchungen nur in zwei Untersuchungen ein Leistungsvorteil der in Sonderklassen geförderten Kinder in mehreren Fächern. In der einen Untersuchung war das Ergebnis jedoch statistisch nicht abgesichert und in der anderen von der Stärke des Effekts her bedeutungslos. Damit kann nach seiner Meinung von einem Leistungsvorteil der Unterrichtung lernbehinderter Kinder in Sonderklassen keine Rede sein.

2. In sämtlichen anderen ausgewerteten Untersuchungen waren alle Schulleistungen intelligenzäquivalenter lernbehinderter Kinder, die in regulären Klassen unterrichtet wurden, signifikant besser, gleich oder in einzelnen Fächern besser als die von Vergleichsgruppen in Sonderschulklassen. In zwei Untersuchungen waren lernbehinderte Kinder in regulären Klassen in einzelnen Fächern besser, in anderen Fächern ergab sich eine Überlegenheit der Kinder in Sonderschulklassen.

3. Der Leistungsgleichstand oder die Leistungsüberlegenheit lernbehinderter Kinder, die in regulären Klassen unterrichtet wurden, erstreckte sich auf alle kognitiven Fertigkeiten (Lesen, Rechnen, Rechtschreiben, Wortschatz), die als schulische Kernfächer gelten. Auch die Intelligenzentwicklung war in regulären Klassen positiver oder entsprach der Entwicklung in Sonderklassen.

4. Diese Auswirkungen zeigten sich unabhängig vom Alter der Versuchspersonen und von der Untersuchungsdauer, die sich von einem Schuljahr bis auf Längsschnittuntersuchungen über fünf und mehr Jahre erstreckte. Ferner ergab

sich eine Übereinstimmung der Ergebnisse unabhängig von dem Land, in dem die Untersuchung durchgeführt wurde, und dem Zeitpunkt der Untersuchung, der von den 30er Jahren bis zu den 70er Jahren unseres Jahrhunderts streute.

5. Wechselwirkungen zwischen der Intelligenzhöhe und dem Unterrichtserfolg in Sonderschulklassen bzw. regulären Klassen wurden leider nur in wenigen Untersuchungen analysiert und brachten kein eindeutiges Ergebnis. Auf der Basis der vorliegenden Untersuchungen läßt sich deshalb kein Intelligenzgrenzwert ausmachen, von dem ab eine Förderung in Regel- oder Sonderklassen eine positive Leistungsentwicklung verspricht.

Im Bereich der sozialen und emotionalen Entwicklung ist bei der Auswertung von ca. 41 Untersuchungen festzustellen:

1. Die soziale Reife lernbehinderter Kinder in Sonder- bzw. regulären Klassen unterscheidet sich nicht.

2. Die Persönlichkeitsentwicklung lernbehinderter Kinder und deren allgemeines Selbstwertgefühl ist als Folge des Sonderschulklassenbesuchs nicht positiver als das von lernbehinderten Kindern in regulären Klassen.

3. Die Einschätzung der eigenen Leistungsfähigkeit wird dagegen durch den Sonderschulklassenbesuch positiv beeinflußt.

4. Unterricht in Sonder- bzw. regulären Klassen hat keine unterschiedlichen Folgen für die Stärke der Leistungsmotivation oder die Höhe des Anspruchsniveaus, während bezüglich der Furcht vor Mißerfolg in den Einzeluntersuchungen unterschiedliche Ergebnisse vorliegen (günstiger in Sonderklassen).

5. Auch die Ängstlichkeit lernbehinderter Kinder unterscheidet sich nach den vorliegenden Untersuchungen als Folge von Unterricht in Sonder- bzw. Regelklassen nicht.

6. Die Überweisung in Sonderklassen scheint die Kontakthäufigkeit mit gleichaltrigen Regelschülern in städtischen Gebieten zu vermindern, nicht jedoch in ländlichen Gebieten. Hier treten allerdings als Folge der Überweisung in Sonderklassen vermehrt Interaktionen mit jüngeren Kindern auf.

## Situation lernbehinderter Schüler in der Sonderschule

Selbst wenn man weiß, daß die zitierten Untersuchungsergebnisse vorsichtig zu interpretieren sind, da sie größtenteils aus den USA und aus Schweden stammen und der Personenkreis der sogenannten „Lernbehinderten" dort mit den „Lernbehinderten" der Bundesrepublik keineswegs identisch ist, die Parallelisierung von Untersuchungsgruppen oft ungenau oder falsch ist und die Lernbedingungen in der Regel sehr unterschiedlich sind, muß man nach den Ursachen dieses relativ schlechten Abschneidens der Schulen für Lernbehinderte suchen und prüfen, worin die Gründe für eine mangelnde Effizienz des Sonder-

unterrichts zu finden sind und wie diese Situation verbessert werden kann oder ob eine Teilintegration lernbehinderter Schüler bzw. die volle Integration tatsächlich bessere Ergebnisse für die Schüler im Hinblick auf die angestrebte gesellschaftliche Integration bringen kann.

Als ein wichtiges und gesichertes Untersuchungsergebnis kann u. a. gesehen werden, daß lernbehinderte Kinder in regulären Klassen und in teilintegrierten Klassen häufig isolierte Außenseiter sind und bleiben und damit ihre soziale Integration in hohem Maß gefährdet ist. Gleiche oder teilweise bessere Leistungen in den regulären Klassen dürfen über diese Tatsachen nicht hinwegtäuschen, müssen jedoch die Sonderschulen veranlassen, die Gründe für diese Situation herauszufinden und um eine Verbesserung bemüht zu sein. Ein Teil der Bedingungen, die theoretisch Sonderschulen auszeichnen sollen (kleinere Klassen, homogenere Leistungsgruppen, Differenzierung und Individualisierung, spezielle Methoden, spezielle Lehr- und Lernmittel u. a.) scheint entweder nicht oder nur unvollkommen gegeben zu sein, oder die Leistungsanforderungen an die Schüler der Sonderschulen sind so niedrig gehalten und die Lernmotivation ist so gering entwickelt, daß die Unterrichtsergebnisse nicht mehr den Erwartungen, die an Sonderschulen gestellt werden, entsprechen.

Möglicherweise geht auch den Schulen für Lernbehinderte der Blick für die pädagogische Realität in dem Maß verloren, in dem sie sich von den Lernzielen und Lerninhalten der Regelschulen entfernen. Ständige Kontakte zu Regelschulen, die Organisation gemeinsamer Veranstaltungen, und dies nicht nur bei der Organisation von Bundesjugendspielen und Schulfeiern, sondern auch im Rahmen von regulären Unterrichtsveranstaltungen in Lernbereichen, die für lernbehinderte Schüler leistungsrelevant sind wie Sport, Hauswirtschaft, Werken, Musik und ähnliches sind nicht nur erwünscht, sondern unerläßlich.

Die Frage, inwieweit behinderte Kinder gemeinsam mit nichtbehinderten Kindern unterrichtet werden können oder inwieweit für sie Sonderschulen notwendig sind, darf nicht unter dem Gesichtspunkt ideologischer Überlegungen entschieden werden. Grundsätzlich sollte gelten, daß für Behinderte die Schulform die geeignetste ist, die sie am besten für das Leben in der Gemeinschaft mit Nichtbehinderten befähigt; das kann in vielen Fällen – unter bestimmten Bedingungen – durchaus die Regelschule sein, oft aber ist es allein die Sonderschule, welche die entsprechenden Lernvoraussetzungen bietet.

## Probleme einer gemeinsamen Unterrichtung von behinderten und nichtbehinderten Schülern

Gemeinsam lernen heißt nach H. Bach, daß mehrere Personen mit unterschiedlichen Lernvoraussetzungen (Geschlecht, Alter, Religion, soziale Herkunft,

körperliche, geistige Ausstattung) bestimmte Veränderungsprozesse bezüglich ihrer Erlebens- und Verhaltensdisposition miteinander vollziehen. So kann soziales Verhalten wie Verständnis für Probleme anderer Menschen, angemessener Umgang miteinander, Gewährung notwendiger Hilfe und Bereitschaft, sich helfen zu lassen, nur in Gemeinsamkeit – auch von Behinderten und Nichtbehinderten – erworben werden.

Gemeinsames Lernen im kognitiven und motorischen Bereich ist immer an bestimmte Ebenen gemeinsamer Voraussetzungen im Rahmen der geistigen und körperlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten, Kenntnis- und Erfahrungsstand, Lern- und Unterrichtsformen und Interessen gebunden, wenn es nicht zu Überforderungen oder Unterforderungen auf der einen oder anderen Seite kommen soll. Zwar kann die Schule durch differenzierte Unterrichtspläne und Unterrichtsgestaltung, kleinere Klassen, besseren Ausbildungsstand der Lehrer, entsprechende Lehr- und Lernmittel u. a. ein gemeinsames Lernen erleichtern, doch werden diesen Bemühungen durch Art und Umfang der Behinderung und entsprechende Berücksichtigung im Unterricht enge Grenzen gesetzt.

Wer gemeinsames Lernen nicht um des Prinzips willen, sondern um der Förderung behinderter Kinder willen erstrebt, darf eine gewisse Spannbreite an Lernvoraussetzungen in einer Klasse (geistige Fähigkeiten, Entwicklungsstand, Art und Grad der Behinderung) als Grundbedingung für ein gemeinsames Lernen nicht überschreiten. Anderenfalls kommt es zu einer rein „physischen Integration", zu einer Mischung von Behinderten und Nichtbehinderten, zu einem nebeneinander Lernen statt zu einem gemeinsamen Lernen, möglicherweise auch zu gegenseitigem Stören im Unterricht, zu einer Reduzierung individueller Hilfen für Behinderte und auch zur Leistungsminderung für Nichtbehinderte.

Die Vertreter des Integrationsgedankens sind überwiegend der Auffassung, daß alle Behinderten auch gemeinsam unterrichtet werden können, soweit dies nicht durch schwerwiegende Verhaltensbeeinträchtigungen erschwert oder verhindert wird.

In diesem Zusammenhang wird immer wieder auf den von der Aktion Sonnenschein (Hellbrügge) in München getragenen Modellversuch hingewiesen, in dem Behinderte unterschiedlicher Behinderungsformen und Nichtbehinderte – nach vorangegangenem gemeinsamen Besuch eines Montessori-Kindergartens – gemeinsam unterrichtet werden. Obwohl diese Schule unter besonders günstigen materiellen und personellen Voraussetzungen arbeitet, befinden sich nach mehr als achtjähriger Laufzeit des Modellversuchs nur besonders ausgewählte integrierbar erscheinende behinderte Kinder (je drei bis vier in der Klasse) in einer Grundschulklasse; für Kinder mit langsamer Lernfähigkeit und für solche mit Intelligenzdefiziten wurden daneben besondere Klassen eingerichtet, so daß es im Rahmen des Modellversuchs neben den sogenannten Integrationsklassen auch Klassen für Lernbehinderte und geistig Behinderte gibt; verhaltensgestörte

Kinder werden in der Regel den Lernbehindertenklassen zugewiesen, weil diese in den Integrationsklassen nicht tragbar erscheinen.

Nach allen bisher vorliegenden Erfahrungen mit Modellversuchen in der Bundesrepublik ist die Unterrichtung von intelligenten körperbehinderten Kindern mit nichtbehinderten am unproblematischsten, wenn die baulichen Voraussetzungen wie Fahrstühle, schiefe Ebenen, sanitäre Einrichtungen usw. gegeben sind und Beeinträchtigungen des Sprechvermögens oder der Schreibfähigkeit durch Hilfsmittel kompensiert bzw. durch zusätzliche pädagogische Förderung aufgefangen werden können. Das alles erfordert im Grunde keine besondere Pädagogik – abgesehen von unterstützender Beratung –, sondern im wesentlichen nur Hilfen personeller, organisatorischer oder technischer Art. So können bei schriftlichen Arbeiten die Arbeitszeit verlängert, das Geschriebene durch einen gesprochenen Beitrag zum Unterricht ersetzt und technische Mittel wie Tonbandgerät, elektrische Schreibmaschine etc. eingesetzt werden.

Sonderschulen sind unabdingbar notwendig für körperbehinderte Kinder, die zusätzlich lern- oder geistig behindert sind, die umfänglicher therapeutischer Hilfen bedürfen, deren Pflegebedürftigkeit die Teilnahme am Regelunterricht erheblich beeinträchtigt, die aufgrund ihrer Körperbehinderung auf ein großes Maß an Einzelunterricht angewiesen sind oder deren Persönlichkeitsentwicklung bei einer gemeinsamen Unterrichtung mit Nichtbehinderten durch Frustration und Minderwertigkeitskomplexe Schaden nehmen kann. Das alles gilt auch für die Integration von blinden, gehörlosen, schwerhörigen und sehbehinderten Schülern in die Regelschulen bzw. für ihre Aufnahme in eine entsprechende Sonderschule.

## Entwicklungen in der Bundesrepublik und in Europa

In diesem Zusammenhang ist auf die Entwicklungen in europäischen Schulen hinzuweisen, wo vor allem die skandinavischen Länder neben dem Ausbau von Sonderschulen für Schwerbehinderte verstärkt auf integrative Lösungen hinarbeiten und Italien seit 1978 auf Sondereinrichtungen grundsätzlich völlig verzichtet. Nach einem Bericht von Fröhlich über die Teilnahme an einem Seminar in Florenz wurden dort alle Spezialeinrichtungen (auch Sonderschulen) geschlossen und sämtliche Behinderte in bestehende Regelschulen integriert. Das bedeutet, daß alle behinderten Kinder die für ihren Wohnbereich zuständige Schule besuchen und dort nur dann von einem „zonalen Ambulatorium" (Mediziner, Psychologen, Pädagogen) betreut werden, wenn die Schule mit behinderungsspezifischen Problemen nicht mehr fertig zu werden droht.

Das oft als Vorbild zitierte italienische Experiment wird von den Fachleuten aus Italien selbst teilweise äußerst kritisch beurteilt, da die ersten Erfahrungen

zeigen, daß zwar scheinbar die soziale Integration erleichtert wird, die Eingliederung in die Arbeitswelt aber nicht verbessert werden konnte und die erzwungene Integration vornehmlich auf Kosten der Leistungen des Regelschulsystems erfolgte. Erschwert wird diese „Vollintegration" durch den völligen Verzicht auf ausgebildetes sonderpädagogisches Personal wie Therapeuten, Sondererzieher und Sonderschullehrer.

Das italienische Experiment gibt uns deutliche Hinweise auf den engen Zusammenhang zwischen Integration und Leistungsniveau der Regelschulen. Wenn z. B. behinderte Schüler in Grund- und Hauptschulen integriert werden sollen, haben sie dort den gleichen Anspruch auf Erziehung und Bildung wie nichtbehinderte Schüler, d. h. entsprechend dem in der Regel erheblich höheren Erziehungsbedarf der Behinderten ist ihnen ein entsprechend hoher Anteil an Lehrerstunden und therapeutischen Hilfen zur Verfügung zu stellen und der Unterricht so zu organisieren, daß der Anteil am gemeinsamen Unterricht ein gemeinsames Lernen noch erlaubt. Werfen schon die Kurs- und Niveaudifferenzierungen in Gesamtschulen und die Kursdifferenzierung z. B. in Hauptschulen vielfältige Probleme im Hinblick auf die Unterrichtsorganisation und die sozialen Beziehungen der Schüler untereinander auf, um wieviel mehr werden diese Schwierigkeiten bei der Einbeziehung einer in Leistung, Fähigkeit und Behinderungsgrad relativ heterogenen Gruppe von Behinderten potenziert.

Nicht nur der Behinderte, sondern auch der Nichtbehinderte hat einen Anspruch auf angemessene schulische Förderung; auf Organisationsstrukturen, die für die eine oder andere Gruppe diesen Förderanspruch erschweren, sollte nach Möglichkeit verzichtet werden, ohne die unbestrittene Notwendigkeit der Integration der Behinderten in die Gesellschaft zu vernachlässigen. Eine absolute Lösung des Alles oder Nichts oder, anders ausgedrückt, der völligen Desintegration aller Behinderten in Sonderschulen oder der völligen Integration aller Behinderten in Regelschulen scheint hier nicht hilfreich zu sein, weil diese Frage immer nur individuell entschieden werden darf.

Unter Berücksichtigung des Grundsatzes „soviel Integration wie möglich – soviel besondere Förderung wie nötig" sind behinderte Schüler nur dann in Sonderschulen aufzunehmen, wenn eine Förderung in der Regelschule trotz besonderer Hilfen nicht möglich ist. Das bedeutet für die Schulpraxis, daß alle Regelschulen auch besondere Hilfen anzubieten haben, z. B. in Form von Stütz- und Liftkursen, innerer Differenzierung, gegebenenfalls Einzelunterricht und beratender Hilfe durch Sonderschullehrer und schulpsychologische Dienste sowie durch Schaffung der notwendigen räumlichen und sachlichen Voraussetzungen. Nur dann, wenn diese besonderen Hilfen nicht zu dem gewünschten Erfolg führen oder wenn aufgrund der diagnostischen Ergebnisse von vornherein feststeht, daß auch mit solchen Hilfen eine Förderung in der Regelschule nicht erfolgreich sein wird, ist die Aufnahme in eine Sonderschule berechtigt.

Es muß hierbei beachtet werden, daß die ständig sich verändernde Situation z. B. der Grundschule durch Senkung der Klassenfrequenzen, Verbesserung der curricularen Situation, Veränderungen der Lehrerausbildung, Bereitstellung von Förderstunden u. a. es ermöglicht, Kinder in der Regelschule zu behalten und angemessen zu fördern, die aufgrund ihrer oft milieubedingten schwachen Schulleistungen früher zur Aufnahme in die Sonderschule gemeldet wurden. Je mehr sich die Lernvoraussetzungen der Grundschule auch weiterhin verbessern, desto weniger Schüler müssen die Schule für Lernbehinderte besuchen.

## Konsequenzen für die weitere schulische Entwicklung

Da es das Ziel der Schule ist, die bestmögliche Erziehung und Unterrichtung aller Kinder und Jugendlichen zu gewährleisten, ist es Aufgabe aller Regelschulen, dafür zu sorgen, daß das Entstehen von Behinderungen in der Schule vermieden wird, daß von Behinderung bedrohte Kinder soweit wie möglich behutsam gefördert werden und daß auch Behinderte und Nichtbehinderte, falls dies möglich ist, gemeinsam unterrichtet und erzogen werden. Für behinderte Kinder und Jugendliche, die zeitweilig oder auf Dauer einer umfänglichen speziellen Förderung und Therapie bedürfen, sind Sonderschulen anzubieten. Für diese Kinder und Jugendlichen ist darauf zu achten:

1. Daß eine Isolation soweit wie möglich vermieden wird; deshalb sind Sonderschulen in Schulzentren einzubeziehen.
2. Daß Kooperation und Teilintegration als Voraussetzung für soziales Lernen angestrebt wird. Von diesen Bemühungen darf keine Behindertengruppe ausgeschlossen werden.
3. Daß durch die Ausstattung der Sonderschulen – vor allem mit sonderpädagogischem Personal – eine deutlich spürbare Anhebung des Leistungsniveaus ermöglicht wird. So können z. B. Schulen für Lernbehinderte mit Klassenfrequenzen von 20 und mehr Schülern bei einer sich ständig verschlechternden Begabungsstruktur dieser Schüler kaum bessere Leistungen erzielen als Grundschulklassen mit 15 und noch weniger Schülern. Das gleiche gilt für Schulen für geistig Behinderte mit Klassenfrequenzen von zehn und mehr Schülern und einem Lehreranteil von nur 30 Prozent des Gesamtpersonals und noch weniger. Fachleute halten deshalb eine Schüler-Lehrer-Relation in Schulen für Lernbehinderte von acht zu eins und in den anderen Sonderschulen von vier zu eins für erforderlich, unabhängig von dem darüber hinaus notwendigen sozialpädagogischen und therapeutischen Personal.
4. Daß Sonderschulen ihren Unterricht so gestalten, daß sie den individuellen Bedürfnissen der einzelnen Schüler im Hinblick auf ihre Behinderung, Intelligenz, Leistungsvermögen und ihre soziale Situation in vollem Umfang Rech-

nung tragen und damit auch Behinderten eine angemessene schulische Leistung ermöglichen.

Um das Entstehen von Behinderungen in Regelschulen zu vermeiden, ist es erforderlich, daß in den Studiengängen aller Lehrer, insbesondere der Grundschullehrer, sonderpädagogische Studieninhalte Berücksichtigung finden. Ferner müssen die Fördermaßnahmen für gestörte und von Behinderung bedrohte Schüler an den Regelschulen ausgebaut werden, besonders die Förderung im Rahmen der „inneren Differenzierung" und des Förderunterrichts, in dem die Kinder mit Ausfällen in einzelnen Fächern aufgenommen werden können. Hierzu gehört auch der Ausbau der Fördermaßnahmen für verhaltensgestörte Schüler durch Sonderschullehrer mit der Qualifikation Verhaltensbehindertenpädagogik.

Zusammenfassend ist festzustellen:

1. Die gesellschaftliche Integration aller Behinderten ist Ziel sämtlicher Bemühungen um schulische Förderung Behinderter.

2. Eine gemeinsame Unterrichtung und Erziehung behinderter und nichtbehinderter Kinder kann in der Regel das Erreichen dieses Ziels erleichtern. Deshalb haben alle Bemühungen zur gemeinsamen Unterrichtung und Erziehung Behinderter und Nichtbehinderter Priorität. In Modellversuchen sind die notwendigen Voraussetzungen zu prüfen.

3. Nicht für alle behinderten Kinder ist eine gemeinsame Unterrichtung und Erziehung mit Nichtbehinderten möglich. Je nach Art und Grad der Behinderung, der Intelligenz, der Leistungsfähigkeit und der zusätzlichen therapeutischen und sonderpädagogischen Fördernotwendigkeiten kann gemeinsamer Unterricht den Bildungserfolg auch gefährden und die gesellschaftliche Integration erschweren. Für diese Schüler sind Sonderschulen – in enger Kooperation mit Regelschulen – die beste Hilfe.

*Literatur: H. Bach,* Integrierung oder Isolierung der Sonderschulen?, in: Sonderpädagogik 1971, H. 1, 14–21; *Handbuch der Sonderpädagogik,* Bd. 9: Sonderpädagogik an allgemeinen Schulen (Berlin 1978); *R. Hagelgans, F. Selbmann,* Ein Beitrag zur Integration von Grenzfällen zwischen Sonderschule und Gesamtschule, in: Zschr. f. Heilpädagogik 1976, H. 2, 61–71; *A. Kniel, W. Topsch,* Die Problematik der negativen Auslese, in: Die Grundschule 1973, 243–245; *A. Kniel,* Die Schule für Lernbehinderte und ihre Alternativen. Schulische und soziale Integration Behinderter, Bd. 2 (Rheinstetten 1979); *ders.,* Schulische Integration als eine Voraussetzung für den Abbau von Vorurteilen gegenüber Behinderten, in: Behinderte inmitten oder am Rand der Gesellschaft (Berlin 1975); *J. Muth,* Lernbehinderte Kinder in der Grundschule – Aussonderung oder Integration?, in: Die Grundschule 1973, 231–236; *ders.,* Möglichkeiten und Grenzen schulischer Integration behinderter Kinder, in: Zschr. f. Heilpädagogik 1973, H. 4, 262–272; *ders.,* Organisationsformen für den gemeinsamen Unterricht von behinderten und nichtbehinderten Schülern, in: Neue deutsche Schule 1975, H. 4, 61–63; *A. Reinartz,* Lernschwache Kinder in der Grundschule – Integration oder Aussonderung?, in: Die Grundschule 1973, 29–33; *A. Sander,* Integrative Förderung behinderter Kinder in der Sonderschule, in: Die Grundschule 1973, 34–44; *H. Schrader,* Integration der Sonderschüler als Auftrag der Rehabilitation, in: Vierteljahresschr. f. Heilpädagogik 1973, H. 3, 294–296; *J. R. Schultheis,* Integration. Erziehungswissenschaftliche und heilpädagogische Aspekte, in: Zschr. f. Heilpädagogik 1974, H. 9, 563–575; *M. Söder,* Soziale Integration und berufliche Eingliederung von Behinderten, in: Zschr. f. Heilpädagogik 1980, H. 6, 361–370.

# UMSCHAU

## Frau und Kirche im Spiegel evangelischer Publizistik

Das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes hat ein Projekt „Frauen als Innovationsgruppen" initiiert und eine Reihe von Forschungsaufträgen vergeben, die unter dem Titel „Kennzeichen" erscheinen[1]. Die drei Bände, die im folgenden vorgestellt werden, sind historische und exegetische Studien über die Rolle der Frau, wie sie in der Antike, im AT und NT grundgelegt ist und wie sie sich dann im evangelischen Kirchenverständnis bis heute entwickelt hat.

Unter dem Titel „Ärger mit der Freiheit" untersucht *Klaus Thraede* in Band 1 die „Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche". Er beginnt mit der Stellung der Frau im alten Griechenland und zieht die Linie bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts. Er belegt eindrucksvoll, daß die Minderbewertung der Frau in der Antike so eindeutig und unumstritten nicht war, wie gemeinhin angenommen wird. Zwar hat es in der Frühzeit keine „Frauenemanzipation" im modernen Verständnis gegeben, aber „das Athen des ausgehenden 5. Jahrhunderts hat Fähigkeiten und Aufgaben der Frau zum Gegenstand der Reflexion gemacht und die Eindeutigkeit hergebrachter Sitte in die Schranken gefordert" (50). Auch im Hellenismus finden sich bereits theoretische Ansätze, die Frau aus ihrer untergeordneten Stellung zu befreien. Die frühchristliche Theologie hätte hier einen fruchtbaren Boden gefunden, wenn sie sich nur mutiger von den herrschenden Philosophemen freigemacht hätte. Im alten Rom dagegen wird deutlich, daß die Frau im praktischen Leben durchaus Bewegungsfreiheit hatte, ohne daß freilich die Rechtsnormen dem Rechnung getragen hätten. Für das Spätjudentum gilt die „biblisch untermauerte religiöse Ablehnung oder Diskriminierung der Frau" (90).

Überraschend dann, wie in der urchristlichen Gemeinde die gleichberechtigte Mitarbeit der Frau selbstverständlich wird. Auch Paulus, der gern für die theologische Diskriminierung der Frau verantwortlich gemacht wird, ist so eindeutig nicht zu interpretieren. Der Verfasser belegt eindrucksvoll, daß bei Paulus die Frage nach Stellung, Wert und Würde der Frau offen ist und daß die Tradition, die er begründet, durchaus nicht nur in einer Richtung fortführbar ist: „Wer die geistliche Zweitrangigkeit der Frau verficht, hat Paulus und philosophische Tradition auf seiner Seite, wer sie bestreitet, gleichfalls (107).

Es ist das Verdienst Thraedes, die gegenläufigen Tendenzen herausgearbeitet zu haben, wenn auch deutlich wird, daß sie nirgends stark genug waren, an der kirchlichen, rechtlichen und persönlichen Minderbewertung der Frau praktisch etwas zu ändern. Es ist sicher geboten, die Interpretation dieser gegenläufigen Strömung nicht zu überziehen. Es ist aber auch gut zu wissen, daß der Kampf der Frauen heute nicht einfach mit der gesamten Tradition bricht, sondern daß auch er eine Tradition hat, wenn auch eine weitgehend verschüttete.

*Gerta Scharffenorth* untersucht im gleichen Band unter dem Titel „Freunde in Christus" die „Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses". Es geht ihr ebenso wie Thraede darum, die unzulässige Vereinnahmung einer bestimmten Position durch eine konservative Tradition zu kritisieren und die ganze Breite des Spektrums in Luthers Aussagen aufzuzeigen. Die bei Luther ausgeprägte und vielfach belegbare Hochschätzung der Ehe entspringt zwar einer polemischen Auseinandersetzung mit dem spätmittelalterlichen Jungfräulichkeitsideal, bedeutet praktisch aber eine theologische Aufwertung der Frau. Luthers Ver-

ständnis der Inkarnation und der Rolle Marias entzieht der Minderbewertung der Frau theologisch den Boden. „Es ist aber zu prüfen, ob und wie weit dies in der Praxis der Kirche und im Gemeinwesen zum Ausdruck gekommen ist" (206).

Luther war also im Hinblick auf eine praktische Ethik für beide Geschlechter mit ihrer zumindest impliziten Gleichwertigkeit seiner Zeit weit voraus. Das zeigt auch sein energisches Eintreten für eine umfassende Mädchenbildung. Daß sich bei Luther gelegentlich die gängigen abfälligen Urteile über Frauen finden, auch widersprüchliche Aussagen über Wert und Wesen der Frau, reicht nicht hin, seinen grundsätzlich positiven Neuansatz zu diskreditieren. Am Schluß der Untersuchung steht die nachdenklich machende Frage, „warum sich abwertende Urteile über Frauen leichter tradieren ließen als seine (Luthers) begründete These von der Ebenbildlichkeit, Würde und gleichen Begnadigung der Frau".

Der zweite Band bringt exegetische Studien zur Rolle der Frau. Unter dem Titel „... er aber soll dein Herr sein" untersucht *Frank Crüsemann* Gen 3, 16 samt der Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart. Ausgehend von den Rechtsaussagen des AT beschreibt er die Rechtsstellung der freien Israelitin, die praktisch ihr Leben lang unter der Rechtsvormundschaft eines Mannes stand, des Vaters zunächst, dann des Ehemanns. Er zeigt auf, daß die rechtliche Unterwerfung aber keineswegs die Rolle als Frau und Mutter bestimmt. Vielmehr geben ihr diese Funktionen eine breite Wirkungs- und Entfaltungsmöglichkeit und auch eine gewisse Selbständigkeit in der Versorgung der Großfamilie durch häusliche Produktion. Aus dieser Produktionsform aber ergibt sich „die Autorität der Ältesten und die auf die Beherrschung der Frauen gegründete Patrilinearität" (46), und er folgert: „Die in der Bibel geschilderten Geschlechterrollen sind also weder als Natur anzusehen noch hängen sie speziell mit dem Jahweglauben zusammen, sondern sie verdanken sich ganz bestimmten historischen und ökonomischen Voraussetzungen. Sie können uns deshalb als solche nicht theologisch verpflichten" (49).

Die Genesiskapitel 2 und 3 werden gattungsmäßig bestimmt als „ätiologische Intention und sagenartige Darstellung" (53). Die unterschiedliche Akzentuierung der beiden Berichte von der Erschaffung der Frau in Gen 1 und Gen 2 wird damit erklärt, daß in dem jüngeren, androzentrischen Bericht die patriarchalischen Strukturen in der Umgebung des Erzählers bereits deutlicher ausgeprägt waren als zur Zeit des älteren Berichts. Und für Gen 3 zeigt der Verfasser, daß hier Herrschaft des Mannes über die Frau Teil des Fluchs und der Strafe für den Ungehorsam ist und gerade nicht die ursprünglich gewollte Schöpfungsordnung. Erst die Rezeptionsgeschichte macht die Voraussetzungen zur Intention. „Theologisch wird man aus Strafen keine Ordnung machen dürfen, aus Negativitäten keinen guten Willen Gottes. Man wird die Unterwerfung der Frau unter den Mann so wenig zum heutigen Gebot machen können wie die Forderung, daß jeder im Schweiß seines Angesichts auf dem steinigen Acker Palästinas zu arbeiten und sich vor Schlangen zu fürchten hat" (67).

Im nachfolgenden Abschnitt wird gezeigt, wie oft die Initiative einer Frau Israel vor dem Untergang bewahrt hat, wie oft der Mann versagt, die Frau aber zum Werkzeug Gottes wird, wie Prophetinnen und Richterinnen die Geschicke des Volkes Israel beeinflußten; das Hohelied wird interpretiert als Zeugnis unverklemmter Sexualität. Schließlich werden unter dem Titel „Die eschatologischen Hoffnungen auf Überwindung des Patriarchalismus" jene Stellen des AT zitiert und interpretiert, die diese Überwindung antizipieren: Joel 3, 1 ff. und Jer 31, 21 ff.

In der zweiten Arbeit dieses Bandes befaßt sich *Hartwig Thyen* mit „Gal 3, 28 im Kontext des Briefes", wobei nicht nur der Galaterbrief herangezogen wird, sondern auch andere paulinische Briefe sowie Deuteropaulinen. Gal 3, 28 wird als eschatologische Aussage qualifiziert und gerade dadurch in seiner Relevanz zunächst für die konkreten Probleme der Galater zur Zeit des Paulus, dann aber für christliche Existenz überhaupt fruchtbar gemacht. Die Konfrontation mit 1 Kor 7, 11

und 14 fördert zwar manche Widersprüchlichkeit und Inkonsequenz in den paulinischen Ansichten und Anweisungen zutage, vermag aber letztlich nicht, die Grundaussage von Gal 3, 28 zu relativieren oder gar zu erschüttern, zumal in der exegetischen Analyse nachgewiesen werden kann, daß einige der Aussagen, die Paulus zugeschrieben werden, spätere Zusätze und Einschübe sind. Nicht Paulus also, sondern seine Rezeption ist schuld, daß die Akzente verschoben wurden und sich die Diskriminierung der Frau bis in die Trauformeln hinein als „Gottes Wort" gehalten hat, wie der „Ausblick auf die Geschichte der Rezeption von Gal 3, 28" deutlich zeigt.

Die besondere Leistung beider Verfasser besteht in der exakten Arbeitsweise und methodischen Sauberkeit, mit der sie an ihren Gegenstand herangehen, in der Unvoreingenommenheit dem heiklen Thema gegenüber – schließlich stehen sie ja selbst in der theologischen Tradition, die sie kritisieren! – und nicht zuletzt in der guten Verständlichkeit, in der sie ihre Ergebnisse formulieren. Daß „Wissenschaft" nicht öde und trocken sein muß, wird hier einmal mehr bewiesen – eine subtile exegetische Analyse liest sich geradezu spannend.

Band 3 vereinigt acht Beiträge, die ausschließlich von Frauen geschrieben sind. In der Auswahl der Autorinnen wurden nationale und konfessionelle Grenzen überschritten, um einen größeren Aspektreichtum zu ermöglichen.

*Claudia Pinl* beginnt mit einer Literatur- und Problemstudie zur Frauensituation in der Bundesrepublik 1970–1975. Dabei kommen bedrückende Fakten zutage: Unterbewertung der Hausfrauenarbeit, hohe Arbeitslosenquote bei Frauen, Doppel- und Dreifachbelastung der berufstätigen Hausfrau und (fast) unveränderte innerfamiliale Machtstrukturen stellen eine hohe ökonomische und psychische Belastung für Frauen dar. Auch ist das durchschnittliche Arbeitseinkommen der Frauen immer noch wesentlich niedriger als das der Männer, und manche als Schutz gedachte Bestimmung des Arbeitsrechts erweist sich praktisch als Diskriminierung, wenn auch nur indirekt. Kurz: „Alle gesellschaftlichen Bereiche sind von dem Phänomen der Frauendiskriminierung geprägt" (53). Mit aller Vorsicht kommt die Verfasserin zu dem Schluß, daß gesamtgesellschaftliche Ermutigung oder Dämpfung weiblicher Emanzipationsbestrebungen mehr von der Arbeitsmarktlage als vom Interesse am Fortgang der Emanzipation selbst bestimmt sind.

*Mechthild Fischer* untersucht „Arbeit in Ehrenämtern". Sie zeigt auf, daß fast alle institutionalisierten Lebensbereiche Raum für ehrenamtliche Tätigkeit lassen, von der auch Frauen nicht ausgeschlossen sind. Aber sie belegt, daß fast überall die ehrenamtliche Arbeit der Frau auf den „unteren Ebenen" liegt und daß die Leitungs- und Weisungsbefugnisse in der Regel von Männern okkupiert werden. Nur dort, wo Frauengruppen selbst initiativ werden, durchbricht man mutig eingefahrene Rollenfixierungen, wenn auch oft unter Preisgabe kirchlicher Bindungen.

*Erika Reichle* liefert unter dem Titel „Frauenordination" eine höchst interessante „Studie zur Geschichte des Theologinnen-Berufes in den evangelischen Kirchen Deutschlands (BRD)". Sie zeigt, wie groß die praktischen Schwierigkeiten der Theologinnen mit den Kirchenleitungen waren, nachdem das Studium selbst meist ohne Schwierigkeiten von außen bewältigt worden war, und analysiert dabei scharfsinnig die ideologische Herkunft der kirchlichen Vorurteile, die sich in den einschlägigen landeskirchlichen Bestimmungen und Kommentaren niederschlagen – ein Kapitel Rezeptionsgeschichte der Genesis und des Korintherbriefs. Der historische Rückblick zeigt aber auch, daß die Frauen selber Gefangene dieser Rezeptionsgeschichte waren. Letztlich aber haben sich die Theologinnen nicht entmutigen lassen. Begünstigt von den Zeitläuften (Pfarrermangel im Krieg!), erreichten sie durch kluge und maßvolle Taktik ihr Ziel, unterstützt von weitsichtigen und vorurteilslosen Männern.

Ein Überblick über den „Stand der Gesetzgebung in den Gliedkirchen der EKD" von 1978 zeigt, daß fast alle Gliedkirchen die Gleichstellung von Mann und Frau im öf-

fentlichen Amt der Kirche akzeptiert haben, wenn auch noch nicht alle damit verbundenen Aufgaben gelöst sind. Schließlich wird auch die Frage berührt, ob der wachsende Konsens in der EKD einen zunehmenden Dissens mit der römisch-katholischen Kirche bedeute und unter Berufung auf Aussagen Rahners, Küngs und Neumanns verneint.

*Anneliese Lissner,* Vorsitzende der Katholischen Frauengemeinschaft, gibt einen Überblick samt Dokumentation „Zur Frauenrolle in der römisch-katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland". Der kurze und sehr konzentrierte Beitrag enthält die kirchlichen Aussagen zur Situation der Frau heute und Angaben zu kirchlichen Studienkommissionen, die mit der „Frauenfrage" befaßt sind. Man hat den Eindruck, daß die Verfasserin ihre Enttäuschung über den langsamen Fortgang dieser Arbeit, die mageren Ergebnisse und die halbherzigen, wenn auch wortreichen offiziellen kirchlichen Stellungnahmen nur mühsam verbirgt. Deutlich wird die wachsende Unzufriedenheit der katholischen Frau mit einer weltfremden Verkündigung und einer diskriminierenden Praxis herausgearbeitet, wenn auch nirgends nach radikalen Lösungen gerufen wird.

*Maria de Groot* hingegen nimmt kein Blatt vor den Mund. „Auf der Suche nach den Hintergründen unseres Unterdrücktseins ist es uns klargeworden, daß nicht nur unsere Kulturgeschichte und die jetzigen männlich geprägten Strukturen, sondern auch unsere kirchliche Vergangenheit dafür verantwortlich sind" (201), erklärt sie freimütig, und folgerichtig richtet sie als Pastorin eine „Werkstatt" ein, die Gesprächskreis und Aktionsgemeinschaft zugleich ist und die der Bewußtseinsveränderung der Frauen dienen soll. Die Radikalität, mit der hier Tradition in Frage gestellt wird, die Begeisterung, mit der Mary Dalys „feministische Theologie" begrüßt wird, mag konservative Gemüter zunächst befremden; aber was hier der Frau als Hilfe für ein neues und vertieftes Verständnis angeboten wird, ist beeindruckend.

*Rachel Conrad Wahlberg* berichtet über „Die feministische Bewegung und die Kirchen in den USA". Auch sie geht wesentlich kritischer und aggressiver an ihr Thema heran als die deutschen Autorinnen. Sie kommt aber in ihrer außerordentlich kenntnis- und materialreichen Studie auch zu wesentlich optimistischeren Schlußfolgerungen, was die praktische Gleichberechtigung der Frau in der Kirche anbelangt. Man hat den Eindruck, daß die Kämpfe und Auseinandersetzungen im Problemfeld „Frau und Kirche" in den USA heftiger und radikaler sind als in Europa, auch lautstärker, daß sie aber auch mutiger und solidarischer geführt werden.

Den Abschluß des Bandes bildet der Beitrag von *Elisabeth Moltmann-Wendel* „Partnerschaft. Studie zur Entwicklung des theologischen und kirchlichen Partnerschaftsbegriffs seit 1945". Die ideologiekritische Untersuchung gilt einschlägigen Stellungnahmen einzelner Theologen und kirchlicher Gremien. Ausführliche Zitationen und sparsame Kommentierungen ermöglichen dem Leser ein eigenes Urteil darüber, wo der Partnerschaftsbegriff nur der Verschleierung des traditionellen Patriarchalismus dient und wo er tatsächlich den Anbruch eines neuen Selbstverständnisses beider Geschlechter signalisiert. Die Verfasserin zeigt in den chronologisch geordneten Beiträgen auf, wie mühsam, aber auch wie fruchtbar das Ringen um einen Partnerschaftsbegriff ist, der dem modernen Selbstverständnis von Mann und Frau entspricht und sich gleichzeitig im kirchlichen Raum als tragfähig erweist.

So unterschiedlich die drei Bände von ihrem thematischen Schwerpunkt und ihrem methodischen Ansatz auch konzipiert sind, so eindrucksvoll kommt das allen Verfassern gemeinsame Anliegen darin zum Ausdruck: theoretische und praktische Orientierungshilfe zu geben in einer geschichtlichen Situation, die reich an Problemen, aber arm an dieser Orientierungshilfe ist. Frauen, die sich mit ihrer traditionellen Diskriminierung in der Kirche nicht mehr abfinden und die doch nicht einfach die Kirche verlassen wollen, haben heute einen schweren Stand. Es ist nicht leicht, die Last der Tradition abzuschütteln, ohne ihren Reichtum preiszugeben; das zei-

gen die Beiträge dieser Bände, auf deren Fortsetzung man gespannt sein darf. Sie zeigen auch, wie notwendig die Hinwendung zum biblischen Urtext ist, sie zeigen vor allem, um wieviel fruchtbarer geduldige und harte Denkarbeit ist als die unkritische Übernahme antikirchlicher Parolen.

Nicht ohne leisen Neid blickt der katholische Leser auf diese Buchreihe. Zwar fehlt es weder in der katholischen Publizistik noch bei einzelnen Theologen, noch bei der kirchlichen „Basis" an Engagement und vielfältigen Aktivitäten im Interesse der Frau. Aber die Initiative des Lutherischen Weltbunds hat im katholischen Raum keine Parallele. Zwar wagen sich „bei uns" einzelne zuweilen weiter vor, als es die Autoren der „Kennzeichen"-Bände tun, aber sie tun es auf eigene Rechnung und Gefahr und müssen mit Kritik lehramtlicher Stellen rechnen. Wohl zeigen gerade die Arbeiten von Crüsemann und Thyen, daß ihre exegetischen Erkenntnisse keineswegs schon Allgemeingut evangelischer Theologie sind; aber in der Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen der Fachkollegen kann sich das bessere Argument durchsetzen und nicht der Einspruch des Lehramts. Die evangelische Kirche gibt von ihrem pluralistischen Selbstverständnis her einfach einen breiteren Raum und größere Unbefangenheit, auch heiße Eisen anzufassen. Doch kann kein Zweifel bestehen, daß die „Kennzeichen" auch im katholischen Raum nicht ohne Wirkung bleiben werden.

*Elisabeth von der Lieth*

[1] Gerta Scharffenorth, Klaus Thraede, „Freunde in Christus werden . . ." Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche. Gelnhausen, Stein: Burckhardthaus, Laetare 1977. 302 S. (Kennzeichen. 1.); Frank Crüsemann, Hartwig Thyen, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau. 1978. 208 S. (Kennzeichen. 2.); Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problemberichte zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche. Von Claudia Pinl u. a. 1978. 316 S. (Kennzeichen. 3.) Kart. je 29,–.

## Die vernachlässigte pädagogische Dimension der Jugendsendungen

Die Jugendprogramme sind das Sorgenkind von Hörfunk und Fernsehen, und sie sind unter anderem wohl auch deshalb deren Stiefkind. Sie sind beides in mehrfacher Hinsicht. Man weiß nicht recht, wie man sie terminieren soll – die ständigen Umplazierungen der letzten Jahre im ARD-Fernsehprogramm zeigen es –, erst recht weiß man nicht, wie ein „gutes", für die Jugendlichen attraktives und zugleich den Erwachsenen genehmes Jugendprogramm aussehen müßte, seinen Inhalten, Zielsetzungen, selbst seinen journalistischen Formen nach. Aber auch für die Kritik sind die Jugendsendungen ein Stiefkind. In der Regel finden sie nur dann Beachtung, wenn es wieder einmal Ärger gegeben hat. Der jüngste Streit um die „Radiothek" des Westdeutschen Rundfunks ist nur ein Beispiel neben anderen. Und wenn der im allgemeinen wenig qualifizierte Stand der Fernsehkritik beklagt wird, so gilt interessanterweise, daß die kritische Auseinandersetzung mit eher schwachen Programmsparten ebenfalls besonders schwach ist, daß von ihr also wenig Anregungen kommen.

Es soll hier nun nicht um eine umfassende Analyse und differenzierte Beurteilung dieser Programme gehen. Beides ist für den Fernsehbereich erst kürzlich in einer Sonderausgabe der vom Katholischen Institut für Medieninformation herausgegebenen Funk-Korrespondenz vorgelegt worden. Ebensowenig ist eine gründliche Auseinandersetzung mit der Problematik der Jugendsendungen und deren Ursachen beabsichtigt. Es soll vielmehr nur darum gehen, wieder einen Aspekt in die Diskussion einzubringen, der im letzten Jahrzehnt so gut wie keine Rolle mehr gespielt hat, auch nicht in der Diskussion um die Radiothek, übrigens auch nicht in der erwähnten Sonderausgabe, nämlich den pädagogischen Aspekt. Das heißt freilich nicht, um vorschnelle Entrüstung abzuwehren, daß lehr- oder gar lehrerhaften Sendungen anstelle eines journalistischen Programms das Wort

geredet werden soll. Ein solches Mißverständnis ist zwar bei Journalisten leider weithin üblich, aber nichtsdestoweniger eine ganz unangebrachte Verkürzung der pädagogischen Betrachtungsweise.

Erziehung will dem Heranwachsenden behilflich sein auf seinem Weg zu Mündigkeit und Selbstbestimmung. Die Kehrseite dieser Verselbständigung aber ist die Ablösung. Der junge Mensch ist jener, der durch die Entwicklungskrise der Pubertät hindurchgegangen ist, der in einer dem Kind noch nicht möglichen Weise das eigene Selbst entdeckt hat und nun „er selbst" sein will. Mit diesem intensiven Selberseinwollen verbunden ist die Loslösung von bisherigen Bindungen und Autoritäten und deren unnachsichtige Kritik; ist „die übersteigerte Selbstbetonung, in der sich zeigt, wie unsicher das Selbst noch ist"; das Ausschauhalten nach neuen haltgebenden Bindungen, etwa in der Gruppe der Gleichaltrigen, aber auch „die Anfälligkeit für die Verführung durch die törichtesten Gedanken, sobald diese es verstehen, in die gerade wirksamen Tendenzen einzumünden".

Vor einem Vierteljahrhundert hat Romano Guardini in einer kleinen Schrift „Die Lebensalter" (der auch die beiden gerade angeführten Zitate entnommen sind) die Lebensgestalt des jungen Menschen zu charakterisieren versucht. Er sieht sie zweifach gekennzeichnet. Einmal durch den Elan der sich betonenden Personalität. Aus ihm kommt der lebensnotwendige „natürliche Idealismus" des Jugendlichen, die Reinheit der Gesinnung, die Leidenschaft der Idee, die Unbedingtheit des Dazustehens, die Ablehnung des Kompromisses; die „Überzeugung, wahre Ideen, richtige Gesinnungen seien ohne weiteres imstande, die Wirklichkeit zu ändern und zu formen"; daraus auch die Neigung zum Kurzschluß im Urteilen und Handeln. Zum anderen ist sie dadurch gekennzeichnet, daß die Erfahrung der Wirklichkeit, die Kenntnis der realen Zusammenhänge fehlt, der Maßstab für das, was man selbst kann, was andere können, was der Mensch überhaupt kann. Es fehlt das Wissen von der Zähigkeit des Wirklichen und vom Widerstand, den es dem Willen entgegensetzt. So besteht die Gefahr, „Unbedingtheit der Gesinnung mit Kraft der Durchsetzung, Größe der Idee mit praktischer Möglichkeit zu verwechseln. Es fehlt die so uninteressante, aber für jedes Gelingen so grundlegende Haltung der Geduld". Andererseits aber kann der junge Mensch gerade deswegen in dieser Zeit „Dinge unternehmen, zu denen er sich später nie wieder entschließen könnte".

Am Ende dieses Abschnitts, am Übergang zur Lebensform des mündigen Menschen, ist wieder eine Krise zu durchschreiten, die der Erfahrung. Die Wirklichkeit gewinnt an Gewicht. Der junge Mensch erfährt, daß er vieles, was er zu können glaubte, nicht kann; daß die anderen ebenfalls ihre Ideen und Gesinnungen haben und nicht bereit sind, sich in eine fremde Initiative einordnen zu lassen. Er erfährt, wie kompliziert die Dinge sind, wie wenig man mit einfachen Normen durchkommt, es vielmehr immerfort heißt: einerseits – andererseits. Er merkt, wie irreal oft die absoluten Prinzipien sind; daß die Wirklichkeit des sozialen, politischen, wirtschaftlichen Lebens, die er aus der Unbedingtheit der Idee heraus ändern will, viel zäher ist, als er gedacht hat; daß Dummheit, Selbstsucht, Teilnahmslosigkeit ungeheuer stark sind. Er erfährt, wie armselig das Dasein oft ist, was das heißt: „Durchschnitt" und „Alltag". Er entdeckt, was das „Faktische" ist; jenes, das nicht sein muß, aber ist; das nicht aus Prinzipien abgeleitet und daher auch nicht von Prinzipien her bezwungen werden kann.

Das Durchschreiten der Krise, die daraus entsteht, der Übergang zum mündigen Menschen kann mißlingen, in zweifacher Weise. Es kann sein, daß der junge Mensch an der bisherigen Haltung festhält. Dann wird er „doktrinär, ein Fanatiker der Prinzipien, der nichts anerkennt, sondern an allem kritisiert. Er wird zum ewigen Revolutionär, der es nirgendwo zu einer echten Leistung bringt, weil er den Kontakt mit dem Gegebenen nicht findet, nicht zu würdigen weiß, wie eine wirkliche, nicht nur phantasierte Leistung aussieht, und seine eigene Unfruchtbarkeit mit einem immer neuen Andersmachen zu kompensieren sucht." Es kann aber auch sein, daß der junge

Mensch mit seiner Unbedingtheit von Idee und Gesinnung vor der Wirklichkeit kapituliert – der schlechten Wirklichkeit aber, dem, was „alle" sagen; daß er der falschen Erfahrung, dem Erfolg verfällt und nur noch nach dem Nutzen und dem Genuß fragt und den wirklich Strebenden sagt, man solle alle Ideen und Prinzipien fahrenlassen und die Dinge eben nehmen, wie sie sind, und sehen, wie man sich möglichst erfolgreich durchschlage. „In beiden Fällen ist der Überschritt nicht gelungen. Er würde darin bestehen, daß die Erfahrung gemacht und angenommen – zugleich aber die Überzeugung von der Gültigkeit der großen Idee ... festgehalten wird."

Der Elan des Idealismus, die Unbedingtheit des Wollens, die unnachsichtige Kritik sind Kennzeichen des jungen Menschen. Diese sind nicht nur zähneknirschend zu erdulden oder mit der Begründung hinzunehmen, daß der Jugendliche ein Recht auf Narrenfreiheit habe, sie sind vielmehr ernst zu nehmen, weil sie für den jungen Menschen lebenswichtig und deshalb für diesen Lebensabschnitt „richtig" sind. Fehlte dem Jugendlichen diese Haltung, so wäre er „gar kein junger Mensch, sondern ein vorzeitig gealterter". Sie sind aber auch wichtig für die Gesellschaft, bilden ein promovierendes Element für sie, sogar etwas wie deren Gewissen.

Nun wird man sehen müssen, daß in der Gegenwart diese Haltung des jungen Menschen unter verstärkten Druck gerät. Die täglich erfahrenen Zwänge und Reglementierungen, die Kennzeichen moderner Gesellschaften sind, nehmen zu, nicht zuletzt der Konsumdruck der Erwachsenenwelt, der auch die Jugendlichen möglichst schnell zu vereinnahmen sucht. Aber auch die Massenmedien tragen ihren Teil dazu bei. Der junge Mensch soll ein realistisches Verhältnis zur Wirklichkeit gewinnen, doch eben diese Wirklichkeit erscheint in ihnen in einem wahrhaft jammervollen Zustand. Über welche Lebensbereiche auch informiert wird, fast immer stehen deren Mängel und defizitäre Strukturen im Vordergrund der Berichterstattung. Liegt es da nicht auf der Hand, daß der Idealismus des jungen Menschen in ständiger Gefahr ist, in Rebellion oder Resignation umzuschlagen, in Eskapismus und Verweigerung oder in frühzeitige illusionslose Anpassung?

Die pädagogische Betrachtungsweise muß stets die Gegenwart und die Zukunft des Heranwachsenden zugleich im Auge haben. Kindheit und Jugend sind nicht bloße Durchgangsstationen, die man möglichst schnell hinter sich zu bringen hat, um erwachsen zu werden, sie haben vielmehr ihren eigenen menschlichen Sinn; die Gegenwart darf nicht der Zukunft geopfert werden. Zugleich aber sind Kindheit und Jugend eben doch auch Durchgangsstationen, der Mensch kann nicht Kind oder Jugendlicher bleiben, er muß erwachsen werden; und insofern gilt nun auch das Umgekehrte, daß nämlich die Zukunft nicht der Gegenwart geopfert werden darf. Die pädagogische Betrachtung darf nicht Gegenwart und Zukunft des jungen Menschen gegeneinander ausspielen, sie muß beiden gleichermaßen gerecht werden.

Daß dieses nicht geschieht, dürfte der entscheidende Mangel der Mehrzahl der Jugendprogramme sein. Sie haben die Gegenwart des Jugendlichen im Auge, versuchen sich mit seiner Neigung zu schonungsloser Kritik zu identifizieren oder auch mit seiner Vorliebe für Rock- und Popmusik, sie versuchen ihn also in seiner Gegenwart ernst zu nehmen, aber sie bieten ihm in der Regel keine Zukunftsperspektiven, keine Hilfen für den Übergang vom Lebensalter des jungen Menschen zu dem des mündigen Menschen.

Noch einmal sei, um nicht mißverstanden zu werden, das Recht der Jugend auf Kritik, selbst auf „unvernünftige", weil realitätsferne Kritik, ausdrücklich betont. Also soll und muß in den Jugendprogrammen auch die Kritik, richtiger: die kritische Auseinandersetzung zu ihrem Recht kommen. Aber dafür braucht man heute keine Lanze mehr zu brechen, jedenfalls nicht bei den zuständigen Redakteuren. Hingegen ist es angebracht, heute wieder auf die Wichtigkeit von Perspektiven für die Bewältigung der Zukunft hinzuweisen. „Einen Menschen erziehen heißt, in ihm die Perspektiven eines Lebensweges gestalten, an dem die Freuden des morgigen Tages liegen; denn das

eigentliche Stimulans im Leben des Menschen ist die kommende Freude, die Freude von morgen." Initiative kann nur entstehen, wenn „eine Aufgabe vorhanden ist und Verantwortlichkeit für ihre Erfüllung". Für kritische Journalisten mögen solche Sätze schon fast anstößig klingen. Sie stammen aber nicht einmal aus der „bürgerlichen" Pädagogik, sondern vom Klassiker der marxistischen Pädagogik, von A. S. Makarenko. Und er hatte dabei nicht nur die Kinder, sondern mehr noch die Jugendlichen im Auge.

Man kann das Gemeinte aber auch auf die Argumentation Guardinis zurückbeziehen. Der junge Mensch ist jener, der die Wirklichkeit, vor allem jene des Menschen, noch kaum erfahren hat, zum einen, weil dazu die äußere Gelegenheit und die Zeit gefehlt hat, zum anderen, weil er die innere Fähigkeit erst gewinnen muß, zu sehen und das Gesehene zu verarbeiten. Aber diese Erfahrung, die er noch nicht hat, kann ihm nicht geschenkt werden. Sie ihm zugänglich zu machen, ihm den Weg zu ebnen, dabei die eigene Erfahrung einzubringen, das wäre *auch* die Aufgabe der Jugendprogramme, jedenfalls in einem öffentlich-rechtlichen Rundfunksystem. Ihr Mangel ist, daß sie dies in der Regel nicht leisten, offenbar auch gar nicht leisten wollen, wenngleich in jüngster Zeit die Ausnahmen von dieser Regel vorwiegend in Gestalt einiger Fernsehspiele des Jugendprogramms zuzunehmen scheinen. Emanzipation ist sicher ein demokratisch erstrebenswertes Ziel, aber es gilt nicht nur aufzuzeigen, *wovon* zu emanzipieren angebracht ist, sondern auch, *wozu* zu emanzipieren sich lohnt. Und für kein Lebensalter ist der Aufweis solcher Perspektiven ähnlich wichtig wie für das des jungen Menschen. Er ist auf andere angewiesen, die ihm solche Perspektiven vermitteln können.

Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß dem jungen Menschen die eigene Erfahrung abgenommen werden kann. Ein altes Sprichwort sagt, jeder müsse seine Dummheiten selber machen. Aber es ist die Pflicht des Erfahrenen, dem Jugendlichen mit Rat und Tat beizustehen, damit er seine eigene Erfahrung machen kann, ihn auf das Gegebene und dessen Gewicht hinzuweisen und ihm zugleich Perspektiven zu dessen Bewältigung, zur Welt- und Lebensorientierung zu vermitteln. Es gibt in unserer Gesellschaft sicher mancherlei Gründe zur Kritik, zum Widerstand, sogar zur Rebellion; eine aus der Ratlosigkeit und Perspektivelosigkeit kommende Rebellion hingegen sollte es ebensowenig geben wie eine Resignation und Kritiklosigkeit, die das Ergebnis des gesellschaftlichen Anpassungsdrucks sind und seiner Tendenz zum Auslöschen der eigenen Initiative.

*Rainald Merkert*

## Die andere Seite des Islams

Das *Sufitum* ist die Esoterik des Islams. Es verhält sich zu diesem wie die verborgene Innenseite zur äußeren Hülle. Nur wenige Moslems sind Sufis. Als islamische *Esoterik* steht das Sufitum in einem gewissen Spannungsverhältnis zum universalen Anspruch der Botschaft Mohammeds. Wir haben es hier mit dem grundlegenden Unterschied von Prophetismus und Mystik zu tun. Der Islam, wie er im Koran grundgelegt ist, wendet sich prinzipiell an alle Menschen. Das Sufitum, das sich auf den Koran beruft, ist nur für wenige Begnadete bestimmt, für abseits von den Heerstraßen auf einsamen Wegen pilgernde Gott-Trunkene. Der Sufi wendet sich nicht an die Masse, und er strebt nicht danach, andere zu bekehren. Nur wenigen Gleichgesinnten wird die geheime Lehre enthüllt. Diese Enthüllung hat initiatorischen Charakter. Sie vollzieht sich in mündlicher Unterweisung durch Eingeweihte, die in einer bis auf einen großen Erleuchteten zurückgehenden Traditionskette stehen. Dem indischen Guru, dem geistlichen Vater in der ostkirchlichen Mystik entspricht im Sufitum der „Scheich".

Anders als die militante Außenseite des Islams ist das Sufitum überaus duldsam gegenüber der Vielfalt möglicher Frömmigkeitsstile

und Kulte. Auch noch in den rohesten Formen menschlicher Gottesverehrung versucht der Sufi Vorwegnahmen seiner eigenen sublimen Esoterik oder zumindest Gefäße mystischen Aufschwungs zu sehen. Er deutet sie als zulässige oder sogar unvermeidliche Vorstufen und Hilfsmittel auf dem spirituellen Weg. Er gibt ihnen einen symbolischen Sinn, anstatt sie als götzendienerischen Aberglauben zu verwerfen.

In ähnlicher Weise interpretiert der Sufi die orthodoxen Grundlagen der eigenen Religion – den Koran und die Tradition *(hadith)* – teilweise auf anagogisch-allegorische Weise. Auch dem ersten Anschein nach nüchtern prosaische Vorschriften wie die über das Fasten, Waschen und Almosengeben gewinnen so eine tiefsinnig-überschwängliche Bedeutung. „Mein Herz ist offen für jede Form", bekennt Muhyi'd-Din ibn 'Arabi, einer der großen Meister sufitischer Esoterik im 13. Jahrhundert; „es ist eine Weide für Gazellen, ein Kloster für christliche Mönche, ein Götzentempel, die Kaaba des Pilgers, die Tafeln der Torah und das Buch des Korans. Ich übe die Religion der Liebe; in welche Richtung immer ihre Karawane zieht, die Religion der Liebe wird meine Religion und mein Glaube sein."

Ungeachtet dieses Sinnes für die letzthinnige Einheit der Religionen versteht sich der Sufi als *orthodox*. Das Sufitum ist keineswegs, wie man bisweilen hören kann, eine Sekte oder synkretistische Häresie des Islams. Sufitum ohne Verwurzelung in den Lehren Mohammeds wäre dasselbe wie ein Vedanta ohne Hinduismus oder ein Benediktinerkloster ohne Bibel. William Stoddard[1] betont in seinem an Umfang kleinen, durch Aussagedichte, Klarheit und Distanz zu modischer Aftermystik jedoch überaus bedeutsamen Buch zu wiederholten Malen den orthodoxen Charakter des authentischen Sufismus. Als metaphysische Lehre von der Einheit des Seins und als existentieller Vollzug stimmt der Sufi mit den Dogmen, Geboten und Riten des Islams überein. Das „äußere" Gesetz, die *„sharia"*, faßt er nicht als Gefängnis auf, sondern als „die Pforte, die sich zur Freiheit öffnet".

Esoterik ist nicht zuchtloses Schwärmertum, das bloß den süßen Rahm der großen Religionen genießen will, sondern eine überaus strenge Disziplin. Wege sind verschieden – sie reichen vom kreisenden Tanz der den persischen Dichter Dschelaleddin Rumi als ihren Stifter verehrenden Mevlevi-Derwische in Konya über das Beten des Rosenkranzes, dessen 99 Perlen die schönsten Namen Allahs versinnbildlichen, bis zur Meditation in stillster Zurückgezogenheit. Zuweilen wird auch die Symbolik der Alchimie benutzt, um die Läuterung, Erleuchtung und Einigung des Menschen mit Gott zu umschreiben. Der göttliche Name erscheint dann als der „Stein der Weisen", der, wenn er berührt wird, die „bleierne" Seele in reines „Gold" umwandelt.

Der Kern des Sufismus ist jedoch ebenso einfach, wie er dem Alltagsbewußtsein ungeheuerlich vorkommen muß. Al-Ghazzali, der als der größte islamische Theologe gilt und selber ein Sufi war, faßt ihn in die Worte zusammen: „Die erste Aufgabe für einen Sufi ist die, sein Herz von allem zu reinigen, was nicht Gott ist." Diesem höchsten Ziel dienen die unterschiedlichen Wege und Praktiken, die man nur mit Vorbehalten als „asketisch" bezeichnen sollte. Da der Islam keine weltflüchtige Religion ist, erstrebt der Sufi keine „Abtötung" seiner Leidenschaften und Triebe, sondern deren Zähmung und Heiligung. So sehr die verschiedenen Schulen des Sufitums, wie William Stoddard hervorhebt, mit den großen Mönchsorden des christlichen Mittelalters verglichen werden können, so wenig kennen sie die Pflicht zur Ehelosigkeit, obwohl ihre Mitglieder sehr wohl sich strengen Übungen, wie Fasten, Nachtwachen und Koranrezitation, unterziehen müssen.

Für den Sufi ist die zentrale Glaubensaussage *(shahada)* des Islams, daß es keinen Gott außer Gott gibt, mehr als ein rituelles Lippenbekenntnis. Er nimmt sie ernst nicht nur als theologische Lehre, sondern auch als Anleitung zu existentieller Praxis. Gott ist nur erkennbar, wenn das sich zu einer „Gottheit" neben Gott aufblähende triebhafte Ich zum Schweigen gebracht wird. Erst wenn der Schleier der Eigensucht weggezogen ist, offenbaren sich die Dinge, wie sie wirklich sind. Gott erscheint

als die absolute Wirklichkeit und das Geschöpf gleichsam als eine Möglichkeit, die im göttlichen Sein enthalten ist.

Von hier aus ergeben sich, trotz der konfessionellen Unterschiede, erstaunliche Ähnlichkeiten mit den Lehren der hohen christlichen Mystik, wie sie uns Meister Eckhart, Angelus Silesius oder Johannes vom Kreuz hinterlassen haben. William Stoddard vergißt jedoch nicht, einen grundlegenden Unterschied zwischen islamischer und christlicher Esoterik hervorzuheben, und ich gestehe, daß mich dieser Hinweis, den ich hier nur kommentarlos referieren kann, bestürzt hat, weil er das gewohnte Religionsverständnis zu erschüttern vermag. Stoddard sagt nämlich, daß der Islam einen *exoterischen* (für „Nichteingeweihte" und „Laien" bestimmten) Bereich gleichberechtigt neben dem *esoterischen* anerkenne, während dem Christentum eine solche Teilung im Grund fremd sei. Von einem bestimmten islamischen Standort aus erscheine die authentische christliche Lehre als reine Esoterik, die *ohne* ergänzende Exoterik in die Welt gekommen sei. Während die Mehrheit der Moslems keine Sufis sind, seien grundsätzlich *alle* Christen auch „Eingeweihte". Die Tragik des Christentums und, damit zusammenhängend, der von mohammedanischer Seite häufig erhobene Vorwurf, die Christen seien Heuchler, gründen nicht zuletzt darin, daß in dem Maß, in dem die Religion des Evangeliums sich ausbreitete, ihre Esoterik mehr und mehr als äußeres Gesetz angewendet wurde. Nur die Heiligen wurden dem esoterischen Charakter des ursprünglichen Christentums gerecht. Stoddard zitiert den Religionswissenschaftler Frithjof Schuon: „Im Islam gibt es keine Heiligkeit, es sei denn in der Esoterik; im Christentum gibt es keine Esoterik, es sei denn in der Heiligkeit."

Es ist gut, daß neben Stoddards tiefschürfendem Buch nun auch eine repräsentative Auswahl aus dem Werk eines der bedeutendsten Sufis, der überdies ein großer Dichter war, in der kongenialen Übertragung der international anerkannten Orientalistin Annemarie Schimmel vorliegt: „Ich bin Wind und du bist Feuer" von Dschelaleddin Rumi, den bereits Goethe und Rückert bewundert haben[2]. Seine Gedichte, Fabeln und Dialoge umkreisen in immer neuen Variationen das große Thema islamischer Esoterik: die Einheit Gottes und die Einheit mit Gott. Rumis Lyrik vermittelt auch noch in deutscher Übersetzung etwas von dem Duft jener Weltreligion, deren Geist man so wenig nach dem Verhalten des Ajatollah Khomeini beurteilen sollte wie es zulässig wäre, das Christentum auf die Greuel der Inquisition zu reduzieren.

*Gerd-Klaus Kaltenbrunner*

[1] William Stoddard, Das Sufitum. Geistige Lehre und mystischer Weg. Mit einem Vorwort von R. W. J. Austin. Aus dem Englischen von W. F. Mautner. Freiburg: Aurum 1979. 109 S. Kart. 24,-.

[2] Annemarie Schimmel, Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers. Düsseldorf: Diederichs 1978. 232 S. Kart. 19,80.

# BESPRECHUNGEN

## Kulturgeschichte

*Sozialgeschichte der Freizeit.* Untersuchungen zum Wandel der Alltagskultur in Deutschland. Hrsg. v. Gerhard Huck. Wuppertal: Hammer 1980. 352 S., Abb. Kart. 38,–.

Wie der Herausgeber in seinem einleitenden Beitrag einräumt, kann der Titel des Buchs „eher als Versprechen und Programm" verstanden werden, „denn als Hinweis auf fertige Resultate, die nur gesammelt zu werden brauchen" (16). Er nimmt damit die Kritik vorweg, in diesem Buch seien 14 Studien gesammelt, die ohne inneren Zusammenhang (und in unterschiedlicher Qualität) Freizeitsituationen von den Spinnstuben auf dem Dorf (16. Jh.) bis zu einem Geschichtsverein (20. Jh.) erheben. Unbestreitbar sind dabei die einzelnen Themen aufschlußreich, selbst wenn eine „Sozialgeschichte der Freizeit" nicht zustande kommt. Einige Titel seien genannt: Zivilisation und Breitensport; Wirtshaus und Politik in der deutschen Arbeiterbewegung; Kirchliches Vereinswesen und Freizeitgestaltung in einer Arbeitergemeinde (Das Beispiel Schalke); Massentourismus im Dritten Reich; Fragen an einen Geschichtsverein. In den einzelnen Beiträgen ist allerdings eine selektive Wahrnehmung nicht zu übersehen, da eine eher „sozialkritische Geschichtswissenschaft" die Maßstäbe anbietet. Diese Kategorien der Wahrnehmung verzerren das sich ergebende Geschichtsbild, sei es, daß außer dem, was man wahrnehmen will, anderes nicht mehr gesehen wird, sei es, daß das Wahrgenommene noch zusätzlich auf den Begriff einer sozio-ökonomischen Ideologie gebracht wird. Daraus mögen sich appellative Texte ergeben, aber keineswegs historische Darstellungen. Auffallend sind manche Ungenauigkeiten: Der Bischof von Bamberg und Würzburg hieß mit vollem Namen und nicht nur „Franz Ludwig" (31), „Franz Ludwig von Erthal" (1730–1795), der im übrigen für die Volksbildung (Industrieschulen) von großer Bedeutung war. In der Beschreibung der sozialreformerischen Betrebungen im Kaiserreich (141 ff.) wird der „Volksverein für das katholische Deutschland" nicht angemessen gewürdigt, und daß damals ein „Kulturkampf" herrschte, paßt nicht in das Klischee der „allein unterdrückten" Sozialdemokratie (159). Daß es „Jugend-KZs" (315) im Dritten Reich gegeben habe, ist eine pure Behauptung, wie es ebenso unangemessen ist, aus den „Edelweißpiraten" (316) eine Art Bewegung zu machen und ihnen einen „alternativen" Stil der Freizeitgestaltung zu unterstellen. Diese Mängel wiegen aber wenig im Vergleich zu den sich auswirkenden ideologischen Aprioris. Das Buch macht also eher eine Lücke in der historischen Freizeitforschung bewußt, als daß es diese Lücke füllte. *R. Bleistein SJ*

Ariès, Philippe: *Geschichte des Todes.* München: Hanser 1980. 822 S. Lw. 69,–.

Mit dem Tod als dem unvermeidlichen Abschluß des Lebens, dessen Eintreten aber zeitlich nicht im voraus gewußt wird, muß sich die Menschheit und jeder einzelne auseinandersetzen. Die Art, wie dies geschieht, offenbart zugleich die Einstellung und Bewertung des Lebens, der Gemeinschaft und der Güter dieser Erde wie auch mehr als alles andere die Wirksamkeit des religiösen Glaubens. Sie äußert sich in der Art und Weise, wie der Sterbende dem Tod begegnet, wie sich seine Umgebung dazu verhält, in den Riten der Grablegung, im Ausdruck der Trauer, in den Grabmonumenten und in der Erinnerung an den Toten. Aus Dokumenten, aus der Art der Bestattungsliturgie, aus der Literatur und der künstlerischen Darstellung des Todes stellt die vorliegende Arbeit den Wandel dieser Einstellung im Abendland hauptsächlich seit der Zeit der Karolinger bis heute dar.

Für das frühe Mittelalter war der Tod eine öffentliche Angelegenheit: „Man starb immer öffentlich" (30). Die Familie und die Bekannten versammelten sich um den Sterbenden; Riten begleiteten seinen Hingang, und die Fürbitte für seine Seelenruhe folgte seinem Tod nach. Der Tod war kein Ende, sondern ein Übergang, „nahe und vertraut" (42). Der Tote ruhte entweder in der Kirche unter dem Schutz der Heiligen oder auf dem Friedhof um die Kirche herum. „Für lange Zeit, bis ins 18. Jahrhundert hinein, flößen die Toten den Lebenden keine Angst mehr ein", im Gegensatz zu den vorchristlichen Zeiten (45). Der Friedhof ist in der Stadt nahe bei den Lebenden. „Der Friedhof war das Zentrum der Begegnung, der Entspannung und des gesellschaftlichen Umgangs. Er diente als Korso, als Promenade" (92). Gegen Ende des Mittelalters tritt dann der Tod als schmerzliche Scheidung von den Lebensgütern mehr hervor.

Von da an wandelt sich langsam dieses Verhältnis zum Tod; aus einem „gezähmten" wird er zu einem „verwilderten Tod". Er wird nicht mehr verklärt; vielmehr wird das erschreckende Moment des Verfalls mehr hervorgehoben. „Der Tod hat begonnen, sich zu verbergen" (601). Seit dem Ersten Weltkrieg ist darin der größte Wandel geschehen. „Die Gesellschaft hat den Tod ausgebürgert" (716). Er wird zu etwas Unschicklichem; er flößt Scham ein (731). Der Sterbende wird in die Einsamkeit des Krankenhauses verwiesen, der Tod hat seine Würde verloren. Die Trauer ist aus der Öffentlichkeit in den engsten Kreis der Angehörigen verbannt, und man darf sie nicht zeigen. Die Entlastung der Hinterbliebenen durch eine weite Teilnahme an der Trauer fällt weg (745). Der Glaube an ein Jenseits ist im Schwinden; der Tod ist für die Überzeugung von der Möglichkeit einer diesseitigen Vollendung zum Skandal geworden (758) und der Gedanke an ihn verdrängt.

Das Buch bringt eine große Fülle von Material aus allen genannten Jahrhunderten und aus allen Kreisen von Menschen und Ständen. Meist begnügt es sich mit einem leichten Hinweis auf die geistige Einstellung, die allen Verhaltensweisen zum Tod, wie sie sich in den Sitten und Gebräuchen äußern, zugrunde liegt; nur für die heutige Zeit wird es darüber ausführlicher. Für die Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses, der religiösen Überzeugungen, der gesellschaftlichen Ordnungen, wie auch der Literatur und Kunst bietet es vielerlei Dokumente, zuweilen von überraschender Art.

*A. Brunner SJ*

## Jugend

Hemmerle, Klaus: *Christus nachgehen.* Jungen Menschen den Weg finden helfen. Freiburg: Herder 1980. 69 S. Kart. 8,80.

Das vierte Symposion der europäischen Bischöfe, das im Juni 1979 in Rom stattfand, stand unter dem Thema: Jugend, Glaube, Kirche. Der Bischof von Aachen hielt am zweiten Tag das grundlegende Referat: „Glaube, Christus und Kirche. Theologische Überlegung im Zusammenhang mit der Situation, der Mentalität und dem Leben der jungen Menschen heute." Der damals viel beachtete Text liegt nun in dieser Broschüre vor.

Was Bischof Hemmerle, sensibel und theologisch begründet, entfaltet, ist nichts weniger als eine Jugendpastoral, deren spirituelle Tiefe nur begrüßt werden kann, selbst wenn sie zuweilen in den Verdacht des (allzu) Idealistischen gerät. Nach einer markanten Skizzierung der Situation junger Menschen heute entfaltet Hemmerle seine Theologie des Wegs. Man fragt heute nicht mehr: Was ist das?, sondern: Wie geht das? Also: Wie geht Glauben? Damit wird – gut biblisch – der erste Namen der „Christen" aufgegriffen: die des (neuen) Wegs (Apg 9, 2). Hemmerle sieht dann zu Recht immer die Gegenläufigkeit eines doppelten Wegs. Dieser Weg muß „ebenso ein Weg aus der Situation der Jugend heute zur Mitte der christlichen Botschaft wie ein Weg aus der Mitte dieser Botschaft in die Situation der Jugend hinein

sein" (47). Die theologischen Konsequenzen für den Weg aus der Situation setzen dann konkrete Imperative: die menschlichen Grunderfahrungen auf Glaube, Christus, Kirche hin durchsichtig machen, das Zeugnis des gelebten Glaubens erschließen, den Sprung wagen, das Zeugnis der Kirche erschließen (49–54). Die entsprechenden Modelle der Vermittlung des Glaubens von der Mitte der Botschaft zur Situation heben dann ebenso den „Christus meines Weges" (68) wie den „Mut zur Kirche" (68) heraus, der unablösbar ist von der Sendung in die Welt.

Hoffentlich erliegt man nicht dem Kurzschluß, eine so verstandene Jugendpastoral mit der kirchlichen Jugendarbeit gleichzusetzen; denn beide sind (gemäß dem Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit") nicht identisch. *R. Bleistein SJ*

*Kirche – Lebensraum für Jugendliche?* Beiträge zum Spannungsfeld Jugend – Religion – Kirche. Hrsg v. Michael Graff und Heinz Tiefenbacher. Mainz: Grünewald 1980. 156 S. (Veröffentlichungen der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.) Kart. 19,80.

Ein Buch, entstanden aus einer Tagung der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1979, das mehr Fragen stellt als Antworten bietet. Ein solches Ergebnis liegt nahe, wenn man sich an die Grundbegriffe erinnert, um die die einzelnen Beiträge kreisen: Alternative Gruppen (G. Schwan), Generationenkonflikt (W. Jaide, H. Steinkamp), kultivierte Sexualität (W. Bartholomäus), sittliche Verantwortung (J. Gründel), Bindung an die Kirche (P. M. Zulehner), „Jugendreligionen" (W. Kuner, M. L. Moeller). Ermutigend ist, daß trotz aller kritischer Äußerungen der Kirche wie der Jugend gegenüber die Offenheit der Situation nicht in Frage gestellt wird (vgl. Zulehner, 89). Ausführlicher sei auf zwei Beiträge eingegangen. Was H. Steinkamp über „Generationenkonflikt und Generationengespräch in der gegenwärtigen Kirche der Bundesrepublik" berichtet, ist in dieser Dichte erschütternd, wenn nur alles den Tatsachen entspräche. So ist zum Beispiel die Entstehungsgeschichte des Briefs von Bischof Tenhumberg „Miteinander unterwegs" (1979) unrichtig wiedergegeben (94). Was von W. Kuner zu den „Jugendreligionen" gesagt wird, erhebt ausdrücklich den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und will sich weit von den Publikationen von Fr. W. Haack absetzen. Man erhofft sich demnach „wissenschaftliche Ausführungen" zu den „Jugendreligionen". Was folgt, ist eher Agitation; denn es ist nicht einzusehen, was Formulierungen wie „zunehmender innenpolitisch-gesellschaftlicher Revanchismus in der Bundesrepublik" (108), „Machart" eines Buchs (110), „einseitiger Informationstopf" (118) mit Wissenschaft im herkömmlichen Sinn zu tun haben. Die Art und Weise, wie die Prostitution bei den „Kindern Gottes" gerechtfertigt wird, ist mehr als sophistisch (126), zumal jede Konfrontation dieser „Praxis" mit der Forderung der Botschaft Jesu „vergessen" wird. Man kann – allerdings nur in dieser Hinsicht – M. L. Moeller zustimmen, wenn er W. Kuner zu denen rechnet, die „Sekten fördern" (135). Ist das dann „Wissenschaft"? In welcher Hinsicht sind diese Forschungen interessegeleitet? – Insgesamt ein Buch, das einerseits im Großteil seiner Beiträge anregend ist, andererseits als ganzes die geistige Situation spiegelt, die für unsere bundesrepublikanische Gesellschaft charakteristisch ist. Man kann abschließend nur fragen: Unsere Gesellschaft – ein Lebensraum für Jugendliche? *R. Bleistein SJ*

Glaser, Hermann: *Jugend zwischen Aggression und Apathie.* Diagnose der Terrorismus-Diskussion. Ein Dossier. Heidelberg: Juristischer Verlag C. F. Müller 1980. 172 S. Kart., 19,80.

In „Aus Politik und Zeitgeschichte" (Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament") veröffentlichte H. Glaser, Schul- und Kulturdezernent der Stadt Nürnberg, am 24. 6. 1978 ein zu Recht vielbeachtetes Dossier „Die Diskussion über den Terrorismus". Das vorliegende Buch besteht im wesentlichen aus diesem Dossier. Es wurde durch etliche Texte aus den Jahren 1978 und 1979 auf einen neueren Stand gebracht. Selbst wenn man über die Methode eines Dossiers, also über eine in den

Auswahlkriterien schwer nachprüfbare Textsammlung, der kommentierende Vor- oder Nachworte beigegeben sind, mit Recht streiten kann, das Bändchen als ganzes bietet eine gute Information über die Situation der heutigen Jugendgeneration wie über die theoretischen Aussagen zur Jugendsituation.

In den Kommentaren besticht H. Glaser immer wieder durch die Sensibilität, mit der er aufs erste schwer deutbare Vorgänge mit psychoanalytischen Begriffen zu erhellen versteht. Man kann ihm in seinem abschließenden Text nur zustimmen, daß der stete Diskurs „sich wohl als das beste Therapeutikum gegenüber ideologischen Halbwahrheiten und Unwahrheiten erweist" (167). Sollte man den Standpunkt Glasers benennen, könnte man von dem eines „bekümmerten Linken" sprechen. Er äußert sich kritisch gegen Theoreme und Strategien der „Linken" (38, 80, 134, 165). Er attackiert aber auch ein eher konservatives Denken (47, 68, 155 ff.). In diesem Zusammenhang scheint er der „Emanzipationspädagogik" gegenüber (155–158) etwas unkritisch zu sein und seine eigene Ablehnung des Sozialisationstypus Narziß (111–118) zu vergessen, der doch sicher auch eine Ausgeburt einer der Emanzipation verschriebenen Erziehungswissenschaft ist. Wegen der Breite der Information ein empfehlenswertes Buch, das an Wert noch gewonnen hätte, wenn die neueste Literatur über die Jugendsituation mehr eingearbeitet worden wäre.

*R. Bleistein SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Herbert Schade macht deutlich, welche Bedeutung Pablo Picasso und Joseph Beuys in der Geschichte der zeitgenössischen Kunst zukommt: Bei Picasso erreicht die Subjektivierung der Kunst ihren Höhepunkt, bei der Anti-Kunst von Beuys findet das ästhetische Zeitalter einer autonomen Kunst ein Ende.

Mit dem rapiden Ausbau der kirchlichen Erwachsenenbildung in den letzten Jahren läßt sich vielerorts eine Tendenz beobachten, die katholischen Akademien in diesen kirchlichen Tätigkeitsbereich einzugliedern. Hermann Boventer, Direktor der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg, unterstreicht den spezifischen Auftrag der katholischen Akademien und ihre Unterschiede von der Erwachsenenbildung.

Oswald von Nell-Breuning befaßt sich mit den ausländischen Arbeitnehmern. Im Vordergrund seiner Überlegungen stehen die Frage nach Rotation oder Integration und die Probleme um die Eingliederung in das Arbeitsleben.

Aus einer unbeweglichen Kirche am Ort ist inzwischen eine „mobile" Kirche geworden. Welche Probleme bringt hier der Wochenendtourismus für die gewohnte Feier des Sonntags? Heinrich Schnuderl, Hochschulseelsorger an der Montanuniversität Leoben (Österreich), analysiert die Situation und gibt konkrete Anregungen.

Soll man Behinderte in eigenen Schulen unterrichten oder in das allgemeine Schulwesen integrieren? Kurt Ruf, Referent für Fragen der Sonderschulen im Kultusministerium Rheinland-Pfalz, versucht im Blick auf die besten Lebenschancen der Behinderten eine Antwort auf die heute kontroverse Fragestellung.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

*Adler, Gerhard:* Seelenwanderung und Wiedergeburt. Leben wir nicht nur einmal? Freiburg: Herder 1980. 143 S. Kart. 5,90.

*Assoziationen.* Gedanken zu biblischen Texten. Bd. 3. Hrsg. v. Walter Jens. Stuttgart: Radius 1980. 239 S. Kart. 19,80.

*Bamberg, Corona:* Unter der Führung des Evangeliums. Dem Gedächtnis Sankt Benedikts 480 bis 1980. Würzburg: Echter 1980. 190 S. Lw.

*Bastianel, Sergio:* Autonomia Morale del Credente. Senso e Motivazioni di un'attuale Tendenza Teologica. Brescia: Morcelliana 1980. 134 S. Kart. L. 5.500.

*Bäumer, Remigius:* Johannes Cochlaeus (1479 bis 1552) Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform. Münster: Aschendorff 1980. 129 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. 40.) Kart. 24,–.

*Caterina von Siena.* Hrsg., eingel. u. übers. v. Louise Gnädinger. Freiburg: Walter 1980. 271 S. Lw. 27,50.

*Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft.* Bd. 5: Leib und Seele. Tod und Auferstehung. Freiburg: Herder 1980. 133 S. Lw. 22,80.

*Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft.* Bd. 10: Leiden. Gesundheit - Krankheit - Heilung. Sterben - Sterbebeistand. Trauer und Trost. Freiburg: Herder 1980. 144 S. Lw. 24,50.

*Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft.* Bd. 26: Toleranz und Absolutheitsansprüche. Christentum und Religionen der Welt. Judentum und Christentum. Freiburg: Herder 1980. 175 S. Lw. 29,50.

*Christus und die Gurus.* Asiatische religiöse Gruppen im Westen. Information und Orientierung. Hrsg. v. Lothar Schreiner und Michael Mildenberger. Stuttgart: Kreuz 1980. 192 S. Kart. 12,80.

*Cubanisches Glaubensbekenntnis.* Einführung, Text, Interpretation. Hrsg. v. Konrad Stock. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1980. 112 S. (Gesellschaft und Theologie. Politische Theologie. 2.) Kart. 10,50.

*Deutsche Glaubenszeugen.* Hrsg. v. Emil Spath. Freiburg: Herder 1980. 128 S. Kart. 4,80.

*Eucken-Erdsiek, Edith:* Sie prägten unser Jahrhundert. Zeitgeschichtliche Porträts. Freiburg: Herder 1980. 189 S. (Herderbücherei. 824.) Kart. 7,90.

*Fässler-Weibel, Peter:* Mut zum Ehealltag. Köln: Benziger, Reinhardt 1980. 96 S. Kart. 14,80.

*Friemel, Franz Georg:* Fürbitten. In den Anliegen der Menschen. Nach 180 Themen alphabetisch geordnet. Freiburg: Herder 1980. 222 S. Kart. 22,80.

*Hauschka, Ernst R.:* Atemzüge. Aphorismen über uns selbst. Buxheim: Martin/Berger 1980. 179 S. Lw. 28,–.

*Hermanns, Manfred:* Kirche als soziale Organisation. Zwischen Partizipation und Herrschaft. Düsseldorf: Patmos 1979. 160 S. Kart. 24,80.

*Heute gemeinsam glauben.* Ein Glaubensseminar. Hrsg. v. Margarete Schmid. München: Tyrolia 1980. 178 S. Kart. 16,80.

*Hungs, Franz-Josef:* Ist das Leben sinnlos? Bibelarbeit mit dem Buch Kohelet (Prediger). Köln: Benziger 1980. 120 S. Kart. 19,–.

*In der Nachfolge Jesu Christi.* Hrsg. v. Karl Lehmann. Freiburg: Herder 1980. 128 S. Kart. 4,80.

*Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus.* Hrsg. v. Karl Corino. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980. 252 S. Kart. 16,80.

*Johannes vom Kreuz.* Hrsg., eingel. u. übers. v. Johannes Boldt. Olten: Walter 1980. 231 S. Lw. 29,50.

*Khoury, Adel Th.:* Begegnung mit dem Islam. Eine Einführung. Freiburg: Herder 1980. 128 S. (Herderbücherei. 815.) Kart. 5,90.

*Kleine deutsche Kirchengeschichte.* Hrsg. v., Bernhard Kötting. Freiburg: Herder 1980. 159 S. Kart. 5,80.

*Kohout, Pavel:* Die Einfälle der heiligen Klara. Roman. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980. 294 S. Lw. 2,80.

*Kontinent 15.* Magazin. Forum für Ost-West-Fragen. 6. Jg. Frankfurt: Ullstein 1980. 186 S. Kart.

*Konzelmann, Gerhard:* Die islamische Herausforderung. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980. 382 S. Lw. 36,–.

*Krummacher, Jo:* Frieden im Klartext. Stuttgart: Radius 1980. 193 S. Kart. 19,80.

*Kühnhardt, Ludger:* Die deutschen Parteien und die Entwicklungspolitik. Hannover: Niedersächs. Landeszentrale für Pol. Bildung 1980. 104 S. Kart.

*Leist, Marielene:* Leid und Trost. Dem anderen zur Seite stehen bei Krankheit, Behinderung und Tod. Freiburg: Herder 1980. 140 S. (Herderbücherei. 809.) Kart. 6,90.

*Lindgens, Godehard:* Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur Politik bei den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI.

und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 387 S. (Geschichte und Theorie der Politik. B/4.) Lw. 98,–.

*Metz, Johann Baptist:* Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1980. 147 S. (Gesellschaft und Theologie. Politische Theologie. 1.) Kart. 13,50.

*Meves, Christa:* Kleines ABC für Seelenhelfer. Grundregeln für die Begegnung mit Ratsuchenden und Patienten. Freiburg: Herder 1980. 158 S. (Herderbücherei. 810.) Kart. 6,90.

*Monloubou, Louis:* L'Imaginaire des Psalmistes psaumes et symboles. Paris: Ed. du Cerf 1980. 135 S. (Lectio Divina. 101.) Kart.

*Monzel, Nikolaus:* Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Trude Herweg und Karl Heinz Grenner. München: Olzog 1980. 351 S. Kart. 42,–.

*Wolfgang Amadeus Mozart.* Mit einem Essay von Geza Rech und 48 Farbtafeln von Erich Lessing. Freiburg: Herder 1980. 117 S., Abb. Lw. 34,–.

*Neysters, Peter:* heiraten . . .? Junge Leute und die Ehe. Würzburg: Echter 1980. 122 S. Kart. 11,80.

*Randzio-Plath, Christa:* Laßt uns endlich mitregieren! Wege von Frauen in die Politik. Freiburg: Herder 1980. 174 S. (Herderbücherei. 816.) Kart. 6,90.

*Sauer, Ernst Friedrich:* Benediktsregel und Weltleute. Augustin-Hangelar: Kersting 1980. 273 S. Kart. 10,–.

*Schimansky, Gerd:* Christ ohne Kirche. Rückfrage beim ersten Radikalen der Reformation: Sebastian Franck. Mit einem Vorwort v. Willy Kramp. Stuttgart: Radius 1980. 217 S. Kart. 19,80.

*Schnegg, Matthias:* Damit es Freude macht. 68 Spielmodelle für Kindergottesdienste an Sonn- und Festtagen und für verschiedene Anlässe. Freiburg: Herder 1980. 159 S. Kart. 19,80.

*Schneider, Gerhard:* Die Apostelgeschichte. I. Teil. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40. Freiburg: Herder 1980. 520 S. Lw. 114,–.

*Schneider, Hans Joachim:* Das Geschäft mit dem Verbrechen. Massenmedien und Kriminalität. München: Kindler 1980. 253 S. Kart.

*Vidal, Marciano:* L'Atteggiamento Morale. Bd. 1: Morale fondamentale. Bd. 2: Etica della persona. Assisi: Cittadella editrice 1980. 579, 522 S. Kart. L. 10.000; L. 12.000.

*Zeller, Hermann:* Kirche, Heimat des Glaubens. München: Tyrolia 1980. 160 S. Kart. 16,80.

*Zeugen des Glaubens in Lateinamerika.* Von der der Entdeckung bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Emil L. Stehle. Mainz: Grünewald 1980. 112 S. Lw. 29,80.

*Zur Sache.* Theologische Streitfragen im „Fall Küng". Im Anhang die Ordnung des römischen und bischöflichen Lehrverfahrens, mit einer Einleitung von Heribert Heinemann. Hrsg. v. Ludwig Bertsch u. Medard Kehl. Würzburg: Echter 1980. 210 S. Kart. 19,80.

---

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Elite-Verlages Ernst Heyer, Essen, und des Verlages Herder, Freiburg, bei.

19. APR. 1982
23. JUNI 1982
15. JULI 1982
24. AUG. 1982
25. 11. 82
14. JAN. 1983