N12<522832756 021
ubTÜBINGEN

88

M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1981

W. Seibel
Die Menschenrechte in Ost und West

K. Rahner
Kirche und Atheismus

O. v. Nell-Breuning
Ein neues Gewerkschaftsprogramm?

Th. Hanf
Die Kirche und die Dritte Welt

A. Jaegerschmid
Gespräche mit Edmund Husserl

W. Trutwin
Vor einer Katechismus-Renaissance?

T.R.
393
Md2
Ch 2449
UB TÜB
09. FEB. 1981
1
ZD

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Wolfgang Seibel SJ	Die Menschenrechte in Ost und West	1
Karl Rahner SJ	Kirche und Atheismus	3
Oswald v. Nell-Breuning SJ	Ein neues Gewerkschaftsprogramm?	14
Theodor Hanf	Die Kirche vor der sozialen Frage in der Dritten Welt. Anmerkungen zu gegenwärtigen und künftigen Konflikten	27
Adelgundis Jaegerschmid OSB	Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936	48

UMSCHAU

Werner Trutwin	Vor einer Katechismus-Renaissance?	59
Gerhold Becker SJ	Vom Menschsein in dieser Zeit	64

BESPRECHUNGEN

	Kirche und Theologie	67
	Ökumene	68
	Jugendreligionen	69
	Naturwissenschaft	70

ZU DIESEM HEFT ... 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Karl Rahner, Kaulbachstraße 31a, 8000 München 22 – Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70 – Prof. Dr. Theodor Hanf, Arnold-Bergstraesser-Institut, Windausstraße 16, 7800 Freiburg – Adelgundis Jaegerschmid, St. Lioba, 7800 Freiburg-Günterstal – Werner Trutwin, Winzerstraße 85, 5300 Bonn – Gerhold Becker, Parkstraße 8, 8000 München.

STIMMEN DER ZEIT · 199. BAND · 106. 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. 19 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 9,80 DM; im Abonnement: 8,40 DM, halbjährlich 50,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,60 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 18,30 DM. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

199. BAND

1981

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 (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. 19 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 9,80 DM; im Abonnement: 8,40 DM, halbjährlich 50,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,60 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 18,30 DM. Bestell-Nr. 00022.

INHALT DES 199. BANDS

Arendt, Dieter: Die Fabel vom Löwen im Wandel der Jahrtausende. Oder „Es ist die Zeit der Könige nicht mehr“ 181
– „Zerbrecht die Krücken“. Zum Motiv der körperlichen Behinderung in der Literatur 685
Auer, Alfons: Verantwortete Vermittlung. Neue Überlegungen zu einer medialen Ethik 147
Bachmann, Matthias Lutz: Nietzsches Fluch auf das Christentum 398
Becker, Gerhold: Vom Menschsein in dieser Zeit* 64
Betz, Georg: Kirche und Bildung. Anmerkungen zu einem Dilemma 481
Biser, Eugen: Dichtung zwischen Dämonie und Weisheit. Ein Orientierungsversuch zu den Hauptwerken Dostojewskijs 813
– Der Glaubenssinn. Ein begriffskritischer Rettungsversuch 678
– Ist der Mensch, was er sein kann? Eine anthropologische Reflexion 291
– Vergegenwärtigung des Klassischen. Zu Bert Nagels Werk über die Staufische Klassik* 211
Bleistein, Roman: Internate – zeitgemäße Bildungsinstitutionen?* 423
– Jugendpolitik der achtziger Jahre 577
– Die Kirchenpresse und die Jugend der Kirche 73
– Ökumene – ein Fremdwort für Jugendliche? Junge Christen und die Konfessionen 851
– Pastorale Chancen der kirchlichen Jugendarbeit 537
– Rebellion der Jugend? 219
Boventer, Hermann: Die Kirche und die neuen Medien 775
Brieskorn, Norbert: Amnesty International 491
Büchele, Herwig: Bergpredigt und Gewaltfreiheit 632
Dauenhauer, Erich: Gott und Glaube in Bestsellern 841
Denis, Jacques: Die Verstädterung am Beispiel Ostasiens 377
Doyle, James A.: Matthias Claudius. Christlicher Verkünder einer zeitlosen Wertehierarchie* . . 353
Feil, Ernst: Jesus Christus und die Religionen* 569
– Verstehen und Verständigung. Zur Problematik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses. . 470
Fries, Heinrich: Joseph Bernhart. Katholische Universalität und tragisches Gesetz 526
Grom, Bernhard: Gottesvorstellung, Elternbild und Selbstwertgefühl. Untersuchungen zu einem Hauptthema religionspsychologischer Forschung 697
Gründel, Johannes: Zur Problematik der operativen Sterilisation in katholischen Krankenhäusern 671
Hanf, Theodor: Die Kirche vor der sozialen Frage in der Dritten Welt. Anmerkungen zu gegenwärtigen und künftigen Konflikten 27
Harsche, Edgar: Gesellschaftspolitische Aspekte europäischer Agrarpolitik 231
– Landbewirtschaftung in einer vollindustrialisierten Gesellschaft. Wandel der Agrarstruktur und agrarische Leitbilder in der Bundesrepublik 327
Höffe, Otfried: Gibt es einen neuen Konservatismus? 795
Jaegerschmid, Adelgundis: Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936–1938) 48, 129
Jaide, Walter: Die unauffälligen Normalen 203
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Zwei neue Joseph-Görres-Editionen* 425
Karrer, Leo: Die Bedeutung der Laientheologen für Kirche und Gesellschaft 268
Keller, Albert: Vom Vorzug, kein Zukunftsbild zu haben. Die Entzauberung der Fortschrittsidee in der heutigen Wissenschaft und im christlichen Glauben 363
Kerber, Walter: Gerechtigkeit in der modernen Welt. Zur bleibenden Bedeutung von „Rerum novarum“ 825
– Kurskorrektur der katholischen Soziallehre? 721

Kern, Walter: Hegel für heute? 751
Koch, Alois: Sport an der Grenze menschlicher Leistungsfähigkeit 387
Köhler, Oskar: „Explosion" im Leben Augustin Beas. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstags eine Erinnerung an die ökumenische Hoffnung 301
Kramer, Hans: Von zweistufiger zu dreistufiger Moral 459
Krämer, Peter: Was bringt die Reform des Kirchenrechts? 651
Krauskopf, Heinzbernd: Menschenrechte und Entwicklung 547
Krings, Hermann: Freiheit und sittliche Bindung 596
Krzywon, Ernst Josef: Der Freiheitsgedanke in der polnischen Literatur 723
Loewen, Matthias: In Klammern. Zu einem Gedicht von Paul Celan 343
Lübbe, Hermann: Legitimitätswandel der Wissenschaft 193
Mertes, Klaus: Lew Kopelew. Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1981* . . . 712
Nell-Breuning, Oswald von: Ein neues Gewerkschaftsprogramm? 14
– Ende des Sozialstaats? 505
– Gleichstellung der Frau in der sozialen Rentenversicherung 623
– Steigende Arbeitsproduktivität – Segen oder Fluch? 736
– Zwei Soziallexika* 278
Neufeld, Karl H.: Römische Urteile* 499
– Von Gott reden. Henri Bouillard 1908–1981* 786
Oeing-Hanhoff, Ludger: Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses 117
Prinzbach, Horst: Chemie in unserer Zeit. Ein kleines Plädoyer für Wissenschaft und Fortschritt 173
Rahner, Karl: Kirche und Atheismus 3
– Naturwissenschaft und Theologie 507
Reiter, Johannes: Genetische Beratung und vorgeburtliche Diagnostik als ethische Problemfelder 515
Roth, Paul: Journalisten in der Sowjetunion 660
– Das sowjetische Fernsehen. Entstehung, Entwicklung, Funktion 558
Sala, Giovanni B.: Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft 1781–1981 609
Schilson, Arno: Zwischen Glaube und Vernunft. Zum 200. Todestag Lessings 103
Schiwy, Günther: Teilhard de Chardin als Zeuge seiner Zeit. Zum 100. Geburtstag am 1. Mai 1981 257
Schmitz, Philipp: Neue Dynamik und Zweifel an sich selbst. Die katholische Kirche in den USA . 161
Schorr, Helmut: Bürokratisierung – Provokation oder Schicksal? Zur Klärung einiger Aspekte rationaler und emotionaler Bürokratiekritik 88
– Jugend im Abseits? Erinnerung an einige grundlegende Kriterien des Generationskonflikts . . 435
Sebott, Reinhold: Die Freimaurer und die Deutsche Bischofskonferenz 75
Seibel, Wolfgang: Abschied von der Aufklärung? 649
– Abschied von der Synode? 145
– Die Kirche und die Frauen 793
– Die Kirche und die Politik 361
– Die Kirche und ihre Fernstehenden 289
– Kirche und Medien 433
– Die Menschenrechte in Ost und West 1
Splett, Jörg: Der Mensch – unterwegs daheim 765
Stelzmann, Rainulf: Katholizismus und Frauenemanzipation. Die Romane Francine du Plessix Grays und Mary Gordons* 641

Stimpfle, Josef: Die Freimaurerei und die Deutsche Bischofskoferenz. Zu dem Artikel von Reinhold Sebott 409
Thürkauf, Max: Wissenschaft und moralische Verantwortung* 139
Trutwin, Werner: Vor einer Katechismus-Renaissance?* 59
Volk, Ludwig: Erste Jahreswende unter Hitler. Ein unbekannter Briefwechsel zwischen Ludwig Kaas und dem Abt von Grüssau. Zum 100. Geburtstag des Zentrumspolitikers am 23. Mai 1981 314
Wachinger, Lorenz: Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik* 715
Weger, Karl-Heinz: Gott im Denken Hans Alberts. Stellungnahme zur Erkennbarkeit Gottes im kritischen Rationalismus 448
Zacher, Hans F.: Der Christ, die Kirche und die Politik 579
Zenger, Erich: Ökumene aus Juden und Christen. Zwei wichtige Anstöße aus den Jahren 1979 und 1980 245
Zwiefelhofer, Hans: Neuer Krisenherd: Große Kabirik 217

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE, THEOLOGIE

Georg Betz: Kirche und Bildung. Anmerkungen zu einem Dilemma 481
Eugen Biser: Der Glaubenssinn. Ein begriffskritischer Rettungsversuch 678
Herwig Büchele: Bergpredigt und Gewaltfreiheit 632
Ernst Feil: Jesus Christus und die Religionen* 569
Leo Karrer: Die Bedeutung der Laientheologen für Kirche und Gesellschaft 268
Peter Krämer: Was bringt die Reform des Kirchenrechts? 651
Karl H. Neufeld: Römische Urteile* 499
Karl Rahner: Kirche und Atheismus 3
Reinhold Sebott: Die Freimaurer und die Deutsche Bischofskonferenz 75
Wolfgang Seibel: Abschied von der Synode? 145
– Die Kirche und die Frauen 793
– Die Kirche und die Politik 361
– Die Kirche und ihre Fernstehenden 289
Philipp Schmitz: Neue Dynamik und Zweifel an sich selbst. Die katholische Kirche in den USA . 161
Josef Stimpfle: Die Freimaurerei und die Deutsche Bischofskonferenz. Zu dem Artikel von Reinhold Sebott. 409
Werner Trutwin: Vor einer Katechismus-Renaissance?* 59
Hans F. Zacher: Der Christ, die Kirche und die Politik 579

II. ETHIK, MORALTHEOLOGIE

Johannes Gründel: Zur Problematik der operativen Sterilisation in katholischen Krankenhäusern 671
Hans Kramer: Von zweistufiger zu dreistufiger Moral 459
Johannes Reiter: Genetische Beratung und vorgeburtliche Diagnostik als ethische Problemfelder 515
Lorenz Wachinger: Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik* 715

III. ÖKUMENE

Roman Bleistein: Ökumene – ein Fremdwort für Jugendliche? Junge Christen und die Konfessionen 851
Oskar Köhler: „Explosion" im Leben Augustin Beas. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstags eine Erinnerung an die ökumenische Hoffnung 301
Erich Zenger: Ökumene aus Juden und Christen. Zwei wichtige Anstöße aus den Jahren 1979 und 1980 245

IV. PHILOSOPHIE

Matthias Lutz Bachmann: Nietzsches Fluch auf das Christentum 398
Gerold Becker: Vom Menschsein in dieser Zeit* 64
Eugen Biser: Ist der Mensch, was er sein kann? Eine anthropologische Reflexion 291

Adelgundis Jaegerschmid: Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936–1938) 48, 129
Walter Kern: Hegel für heute? 751
Hermann Krings: Freiheit und sittliche Bindung 596
Ludger Oeing-Hanhoff: Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses 117
Giovanni B. Sala: Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft (1781–1981) 609
Jörg Splett: Der Mensch – unterwegs daheim 765
Karl-Heinz Weger: Gott im Denken Hans Alberts. Stellungnahme zur Erkennbarkeit Gottes im kritischen Rationalismus 448

V. WISSENSCHAFT

Ernst Feil: Verstehen und Verständigung. Zur Problematik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses 470
Albert Keller: Vom Vorzug, kein Zukunftsbild zu haben. Die Entzauberung der Fortschrittsidee in der heutigen Wissenschaft und im christlichen Glauben 363
Hermann Lübbe: Legitimitätswandel der Wissenschaft 193
Horst Prinzbach: Chemie in unserer Zeit. Ein kleines Plädoyer für Wissenschaft und Fortschritt 173
Karl Rahner: Naturwissenschaft und Theologie 507
Max Thürkauf: Wissenschaft und moralische Verantwortung* 139

VI. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Jacques Denis: Die Verstädterung am Beispiel Ostasiens 377
Edgar Harsche: Gesellschaftspolitische Aspekte europäischer Agrarpolitik 231
– Landbewirtschaftung in einer vollindustrialisierten Gesellschaft. Wandel der Agrarstruktur und agrarische Leitbilder in der Bundesrepublik 327
Otfried Höffe: Gibt es einen neuen Konservatismus? 795
Walter Kerber: Gerechtigkeit in der modernen Welt. Zur bleibenden Bedeutung von „Rerum novarum" 825
– Kurskorrektur der katholischen Soziallehre? 721
Alois Koch: Sport an der Grenze menschlicher Leistungsfähigkeit 387
Oswald von Nell-Breuning: Ein neues Gesellschaftsprogramm? 14
– Ende des Sozialstaats 505
– Gleichstellung der Frau in der sozialen Rentenversicherung 623
– Steigende Arbeitsproduktivität – Segen oder Fluch? 736
– Zwei Soziallexika* 278
Wolfgang Seibel: Abschied von der Aufklärung? 649
Helmut Schorr: Bürokratisierung – Provokation oder Schicksal? Zur Klärung einiger Aspekte rationaler und emotionaler Bürokratiekritik 88

VII. JUGEND, PÄDAGOGIK

Roman Bleistein: Internate – zeitgemäße Bildungsinstitutionen?* 423
– Jugendpolitik der achtziger Jahre 577
– Pastorale Chancen der kirchlichen Jugendarbeit 537
– Rebellion der Jugend? 219

Bernhard Grom: Gottesvorstellung, Elternbild und Selbstwertgefühl. Untersuchungen zu einem Hauptthema religionspsychologischer Forschung 697
Walter Jaide: Die unauffälligen Normalen 203
Helmut Schorr: Jugend im Abseits? Erinnerung an einige grundlegende Kriterien des Generationskonflikts 435

VIII. ZEITGESCHICHTE

Heinrich Fries: Joseph Bernhart. Katholische Universalität und tragisches Gesetz 526
Karl H. Neufeld: Von Gott reden. Henri Bouillard 1908–1981* 786
Günther Schiwy: Teilhard de Chardin als Zeuge seiner Zeit. Zum 100. Geburstag am 1. Mai 1981 257
Ludwig Volk: Erste Jahreswende unter Hitler. Ein unbekannter Briefwechsel zwischen Ludwig Kaas und dem Abt von Grüssau. Zum 100. Geburtstag des Zentrumspolitikers am 23. Mai 1981 314
Hans Zwiefelhofer: Neuer Krisenherd: Große Kabirik 217

IX. MENSCHENRECHTE, DRITTE WELT

Norbert Brieskorn: Amnesty International 491
Theodor Hanf: Die Kirche vor der sozialen Frage in der Dritten Welt. Anmerkungen zu gegenwärtigen und künftigen Konflikten 27
Heinzbernd Krauskopf: Menschenrechte und Entwicklung 547
Wolfgang Seibel: Die Menschenrechte in Ost und West 1

X. LITERATUR

Dieter Arendt: Die Fabel vom Löwen im Wandel der Jahrtausende. Oder „Es ist die Zeit der Könige nicht mehr“ 181
– „Zerbrecht die Krücken“. Zum Motiv der körperlichen Behinderung in der Literatur. 685
Eugen Biser: Dichtung zwischen Dämonie und Weisheit. Ein Orientierungsversuch zu den Hauptwerken Dostojewskijs 813
– Vergegenwärtigung des Klassischen. Zu Bert Nagels Werk über die Staufische Klassik* 211
Erich Dauenhauer: Gott und Glaube in Bestsellern 841
James A. Doyle: Matthias Claudius. Christlicher Verkünder einer zeitlosen Wertehierarchie* . . 353
Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Zwei neue Joseph-Görres-Editionen* 425
Ernst Josef Krzywon: Der Freiheitsgedanke in der polnischen Literatur 723
Matthias Loewen: In Klammern. Zu einem Gedicht von Paul Celan 343
Klaus Mertes: Lew Kopelew. Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1981* . . . 712
Arno Schilson: Zwischen Glaube und Vernunft. Zum 200. Todestag Lessings 103
Rainulf Stelzmann: Katholizismus und Frauenemanzipation. Die Romane Francine du Plessix Grays und Mary Gordons* 641

XI. MEDIEN

Alfons Auer: Verantwortete Vermittlung. Neue Überlegungen zu einer medialen Ethik 147
Roman Bleistein: Die Kirchenpresse und die Jugend der Kirche 73
Hermann Boventer: Die Kirche und die neuen Medien 775
Paul Roth: Journalisten in der Sowjetunion 660
– Das sowjetische Fernsehen. Entstehung, Entwicklung, Funktion 558
Wolfgang Seibel: Kirche und Medien 433

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Erziehung und Bildung 430
Freizeit 575
Gesellschaft und Wirtschaft 214, 644
Glaube und Identität 358
Jugend 572
Jugendreligionen 69
Kirche 428, 573, 789
Kirche und Gesellschaft 141
Kirche und Religion 646
Kirche und Theologie 67
Naturwissenschaft 70
Ökumene 68
Pädagogik 862
Philosophie 502, 718, 790
Psychologie 281, 718, 790
Staat und Gesellschaft 285
Theologie 283, 356
Wirtschaft und Gesellschaft 861

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Alternative Schulen? Hrsg. v. Dietrich Goldschmidt u. Peter Martin Roeder 430

Aussteigen oder rebellieren? Hrsg. v. Michael Haller 863

Bäuerle, Dietrich: Solidarität 572

Becker, Hellmut: Auf dem Weg zur lernenden Gesellschaft 430

Behrendt, Ethel Leonore: Recht auf Gehör 646

Beuys, Barbara: Familienleben in Deutschland 214

Biemer, Günter: Was deinem Leben Tiefe gibt 357

Biser, Eugen: Glaube nur! 64

Biser, Eugen: Interpretation und Veränderung 64

Biser, Eugen: Menschsein in Anfechtung und Widerspruch 66

Biser Eugen: Überredung zur Liebe 64

Bleske, Elisabeth: Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik. 715

Bucher, Marcel: Anarchie ist machbar Frau Nachbar. Jugendkrawalle 863

Burghardt, Anton: Eigentumssoziologie. 285

Chorherr, Thomas: Der Freizeitschock 575

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Band 25: Anonymität und persönliche Identität 359

Christus und die Gurus. Hrsg. v. Lothar Schreiner und Michael Mildenberger 69

Coreth, Emerich: Metaphysik 790

Davies, Nigel: Opfertod und Menschenopfer 647

Demokratischer Sozialismus. Hrsg. v. Thomas Meyer 286

Ellis, Albert: Die rational-emotive Therapie 281

Evangelisches Soziallexikon. Hrsg. v. Th. Schober, M. Honecker, H. Dahlhaus. 7., neu bearb. u. erw. Aufl. 278

Feneberg, Rupert und Wolfgang: Das Leben Jesu im Evangelium 67

Fröhlich, Roland: Grundkurs Kirchengeschichte 429

Frühkindliche Sozialisation. Hrsg. v. Friedhelm Neidhardt. 2., neubearb. Aufl. 143

Gélis, Jacques – Laget, Mireille – Morel, Marie-France: Der Weg ins Leben 431

Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission 283

Gillis, John R.: Geschichte der Jugend 572

Gonschorek, G.: Erziehung und Sozialisation im Internat 423

Gordon, Mary: The Company of Women 641

Görres, Joseph: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Hrsg. v. Wolfgang Frühwald 425

Gray, Francine du Plessix: Lovers and Tyrans 641

Gray, Francine du Plessix: World without End 641

Gross, Johannes: Unsere letzten Jahre 287

Grundriß des Glaubens. Hrsg. v. Deutschen Katechetenverein 63

Hamburg Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. A. Gutowski, B. Molitor u. W. Krone. 25. Jahr 215

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. A. Gutowski und B. Molitor 26. Jahr 861

Handlexikon zur Pädagogischen Psychologie. Hrsg. v. Hans Schiefele und Andreas Krapp 862

Hänny, Reto: Zürich, Anfang September 863

Hass, Hans – Eibl-Eibelsfeldt, Irenäus: Der Hai 70

In der Fülle des Glaubens. Hrsg. v. Medard Kehl und Werner Löser 285

Jahrbuch der Psychoanalyse. Hrsg. v. Käte Dräger u. a. Band 9–12 718

Jesus Christus und die Religionen. Hrsg. von Ansgar Paus 569

Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Von Otfried Höffe u. a. 789

Das Katholische Schrifttum. Hrsg. v. Verband Kath. Verleger und Buchhändler 789

Katholisches Soziallexikon. Hrsg. v. A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits. 2., überarb. u. erw. Aufl. 278

Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Hrsg. v. Albrecht Langner 644

Kennedy, Eugen: Handbuch der Sexualberatung 282

Kern, Walter: Disput um Jesus und um Kirche 67

Klessmann, Michael: Identität und Glaube 359

Koestler, Arthur: Die Armut der Psychologie 283

Köhler, Oskar: Johann Peter Hebel 428

Lindgens, Godehard: Katholische Kirche und moderner Pluralismus 141

Lorenz, Konrad: Das Jahr der Graugans 71

Marxer, Fridolin: Die Infragestellung Gottes 428

Menke, Karl-Heinz: Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini 503

Monzel, Nikolaus: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte 141

Moss, Cynthia: In freier Wildbahn 71

Mueller, Franz H.: Heinrich Pesch 143

Nachtigall, Werner: Unbekannte Umwelt 70

Nagel, Bert: Staufische Klassik 211

Ordo. Bd. 31. 215

Ordo. Bd. 32 861

Raab, Heribert: Joseph Görres 425

Ruh, Ulrich: Säkularisierung als Interpretationskategorie 574

Schimmang, J.: Der schöne Vogel Phönix 806

Schneider, Gerhard: Die Apostelgeschichte. I. Teil 356

Schwedt, Herman H.: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831) 499

Seckler, Max: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche 356

Siegmund, Georg: Die Welt als Gottes Spur 502

Singer, Kurt: Maßstäbe für eine Humane Schule 862

Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung. Hrsg. v. Günter Stachel u. a. 358

Splett, Jörg: Der Mensch: Mann und Frau 718

Subsidiarität und Demokratie. Hrsg. v. Otto Kimminich 644

Unterwegs zur Einheit. Hrsg. v. Johannes Brantschen und Pietro Selvatico 68

Voith, Franz: Probleme der Legitimation kirchlicher Erziehungseinrichtungen 423

Vorgrimler, Herbert: Hoffnung auf Vollendung 284

Vries, Josef de: Grundfragen der Erkenntnis 502

Wahl, Heribert: Christliche Ethik und Psychoanalyse 791

Wilson, Ian: Eine Spur von Jesus 646

Zur Soziologie des Katholizismus. Hrsg. v. Karl Gabriel und Franz-Xaver Kaufmann 573

Zur Theorie marktwirtschaftlicher Ordnungen. Hrsg. v. Erich Streissler und Christian Watrin 286

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Agrarpolitik 231, 327
Albert, Hans 448
Amnesty International 491
Anthropologie 291, 765
Antiautoritäre Erziehung 798
Arbeitsproduktivität 736
Atheismus 3
Aufklärung 649

Barth, Karl 475
Bea, Augustin 301
Beamte 90
Behinderung 685
Bergpredigt 632
Bernhard, Joseph 526
Bildung 481
Biser, Eugen 64
Bouillard, Henri 786
Brasilien 38, 556
Bultmann, Rudolf 475
Bürokratisierung 88

Celan, Paul 343
Chemie 173
Claudius, Matthias 353
„Codex Iuris Canonici" 651

Determinismus 367
Deutsche Bischofskonferenz 75, 250, 409
DGB-Programm 14
Dostojewskij, F. M. 813

Ehe 715
Elternbild 697
Entwicklung 547
Entwicklungshilfe 27
Ethik 147, 515

Fernsehen, sowjetisches 558
Flatten, Heinrich 477
Fortschrittsidee 363
Frankfurter Schule 797
Frauen 793
Frauenemanzipation 641
Freiheit 117, 596
Freimaurer 75, 409
Freud, Sigmund 697

Gehorsam 460
Gemeinsame Synode 145
Generationskonflikt 435
Genetische Beratung 515
Gerechtigkeit 825
Gewaltfreiheit 623
Gewerkschaften 14
Glaube 678
Görres, Joseph 425
Gottesvorstellung 697
Grass, Günter 844

Handke, Peter 842
Hegel, G. W. F. 120, 751
Hermes, Georg 499
Hochleistungssport 387
Höffner, Joseph 477
Husserl, Edmund 48, 129

Identität 537
Indien 555
Indonesien 379
Internate 423

Japan 378
Johannes Paul II. 36, 721
Journalisten 660
Juden und Christen 245
Jugend 73, 203, 219, 435, 851
Jugendarbeit 537
Jugendkrawalle 225
Jugendpolitik 577

Kaas, Ludwig 314
Kabirik 217
Kant, Immanuel 609
Katechismus 59
Katholische Soziallehre 721
Kempf, Wilhelm 289
Kirche 289
Kirche und Medien 775
Kirche und Politik 361, 579
Kirchliche Jugendarbeit 537
Kirchenpresse 73
Kirchenrecht 651
Kommunikation 149
Konservatismus 795
Kopelew, Lew 712
Korea 378
Kritischer Rationalismus 448

Landwirtschaft 231, 327
„Laborem exercens" 721
Laientheologen 268
Lessing, Gotthold Ephraim 103
„Lichtenauer Erklärung" 77, 412
Literatur, poln. 723

Malaysia 379
Maréchal, Joseph 621
Medien 147, 433, 775
Menschenrechte 1, 547
Moraltheologie 459

Nationalsozialismus 314
Naturwissenschaft 507
Nietzsche, Friedrich 398
Norm 597
Normalität 203

Ökumene 245, 301, 851
Ostasien 377

„Pastoral de Terra" 39, 556
Paul VI. 35

„People's College" 40
Philippinen 379
Politik 579
Polnische Literatur 723

Rahner, Karl 477
Rassenintegration 171
Religionsunterricht 59
„Rerum novarum" 825

SACHED 40
Salzburger Hochschulwochen 569
Schmitt, Albert 314
Schutz, Roger 855
Selbstwertgefühl 697
Singapur 380
Sinnfrage 678
Sittliche Bindung 596
Solidarität 117
Sowjetisches Fernsehen 558
Sowjetunion 660
Soziallehre 721
Sozialstaat 505
Sport 387
Staufische Klassik 211
Sterilisation 671
Studentenunruhen 221
Südafrika 38
Taiwan 378
Taizé 855
Teilhard de Chardin, Pierre 257
Thailand 380
Theologie 507
Toleranz 77

USA, Kath. Kirche 161

Verstädterung 377
Verständigung 470
Verstehen 470
Vorgeburtliche Diagnostik 515

Walser, Martin 846
Wissenschaft 139, 173, 193, 470

Zukunft 363

107.80

Die Menschenrechte in Ost und West

Die „Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit", war eines der erklärten Ziele der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Helsinki. In der Schlußakte vom 1. August 1975 (Prinzip VII) machte sich die Konferenz auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 sowie die übrigen „internationalen Erklärungen und Abkommen auf diesem Gebiet" zu eigen. Damit bekannten sich die Staaten Europas ausdrücklich zu der Tradition, die seit der Unabhängigkeitserklärung der USA von 1776 und der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" der Französischen Revolution von 1789 die neuzeitliche Verfassungsgeschichte bestimmt.

Was bei der KSZE-Schlußakte erreicht wurde, war allerdings nur eine Kompromißformel. Die fortdauernden Menschenrechtsverletzungen in den Staaten Osteuropas oder der Einmarsch sowjetischer Truppen in Afghanistan zeigen mit aller Deutlichkeit, daß man in Helsinki zwar dieselben Begriffe gebrauchte, sie aber unterschiedlich, ja gegensätzlich verstand. Die Probleme bei der Vorbereitung der zweiten Folgekonferenz in Madrid sind ein weiteres Zeichen für die tiefgreifenden Divergenzen, die ihren eigentlichen Ursprung in einer unterschiedlichen Begründung der Menschenrechte haben.

Im Verständnis der westeuropäischen und angelsächsischen Demokratien werden die Grundrechte nicht vom Staat verliehen, sondern stehen dem Menschen von seiner Personwürde her zu und sind daher – wie es das Grundgesetz formuliert – unantastbar, unverletzlich und unveräußerlich. Ob man nun mit der Unabhängigkeitserklärung der USA die Menschenrechte darin begründet sieht, daß „alle Menschen gleich geschaffen sind" und „von ihrem Schöpfer mit bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestattet wurden", oder ob man mit der Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution von den „natürlichen unveräußerlichen und geheiligten Menschenrechten" spricht, ob man also die Menschenrechte theologisch oder naturrechtlich begründet, es handelt sich immer um vorstaatliches, der Verfügung des Gesetzgebers entzogenes Recht.

Von ihrem geschichtlichen Ursprung her sind die Menschenrechte zunächst Schutz- und Abwehrrechte. Sie sollten die Macht des absolutistischen Staats begrenzen und den Freiheitsraum der Bürger sichern. Dieser „liberale", auf die einzelnen bezogene Grundrechtsbegriff wurde zunehmend ergänzt und zugleich eingeschränkt durch das Bewußtsein für die sozialen Grundrechte und damit für die Pflicht des Staats, die soziale Sicherheit der Menschen zu garantieren. Gleichzeitig wird immer deutlicher, daß in der heutigen Industriegesellschaft

in weiten Bereichen der Staat überhaupt erst die Voraussetzungen schaffen muß, daß die einzelnen ihre Freiheitsrechte wahrnehmen können, etwa durch die Gewährleistung eines angemessenen Lebensstandards oder durch die Zurückdämmung von Gruppenegoismen. Durch diese soziale Ausgleichs- und Schutzfunktion muß der Staat in immer weitere Bereiche des Lebens der einzelnen und der Gruppen eingreifen, so daß die Persönlichkeits- und Freiheitsrechte vielfältig begrenzt sind. Aber ungeachtet dieser Entwicklung ist in allen westlichen Demokratien unbestritten, daß die Menschenrechte vorstaatliche Rechte sind, daß sie in der Würde des Menschen selbst gründen und daher in ihrem Kernbestand nicht angetastet werden dürfen.

Ganz anders in den kommunistischen Staaten. Nach der dort herrschenden Ideologie erlangt der Mensch sein wahres Wesen erst in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft. Der Mensch gebraucht nur dann seine Freiheit richtig, wenn er sich dem dialektischen Geschichtsprozeß einfügt, der mit unabwendbarer Notwendigkeit zum Kommunismus führt, und wenn er diesem Prozeß zum Durchbruch verhilft. Die liberalen Grundrechte der westlichen Demokratien betrachtet die kommunistische Ideologie als ein Produkt des Klassenkampfs in einem bestimmten Stadium der geschichtlichen Entwicklung. Sie sind eine Errungenschaft der bürgerlichen Revolution und spielen eine entscheidende Rolle bei der Beseitigung der Vorrechte des Feudalismus, dienen aber dann lediglich der herrschenden Klasse, die unter dem Vorwand der Freiheitsrechte ihre wirtschaftliche Macht ausübt und die Massen ausbeutet.

In der sozialistischen Gesellschaft hingegen bedeuten die Rechte der einzelnen nichts anderes als die vom Staat garantierte Möglichkeit, an den Errungenschaften dieser Gesellschaft teilzunehmen. Daher sichert die Verfassung der Sowjetunion zwar die Rede-, Presse-, Versammlungs- und Kundgebungsfreiheit zu, aber nur in „Übereinstimmung mit den Interessen der Werktätigen und zum Zweck der Festigung des sozialistischen Systems". Bei diesen Voraussetzungen ist es nur konsequent, wenn eine Abweichung vom Sozialismus oder gar ein Widerspruch zu ihm nicht mehr als legitime Ausübung der Menschenrechte angesehen wird.

Solange diese fundamentalen Gegensätze zwischen Ost und West weiterbestehen, ist jede Hoffnung auf eine „universelle Achtung ... der Menschenrechte und Grundfreiheiten" (KSZE-Schlußakte) illusorisch. Um so mehr sollten sich die Staaten mit einer freiheitlich demokratischen Ordnung darum bemühen, daß in ihrem Bereich die Menschenrechte auch in der alltäglichen Praxis unantastbar, unverletzlich und unveräußerlich bleiben. *Wolfgang Seibel SJ*

Gh 2449

Karl Rahner SJ

Kirche und Atheismus

Der Atheismus, mit dem wir es heute zu tun haben, ist nicht (trotz aller Zusammenhänge, die nicht geleugnet werden sollten) der Atheismus der Aufklärungszeit und auch nicht einmal der Atheismus, den die Religionskritik des 19. Jahrhunderts vor allem bei Feuerbach und Marx entweder als selbstverständlich voraussetzte oder propagierte. Auch wenn der heutige Atheismus noch einmal in den verschiedensten Formen und unter sehr verschiedenen gesellschaftlichen Voraussetzungen auftritt, so gibt es dennoch in allen heutigen Atheismen gemeinsame Voraussetzungen und Eigentümlichkeiten, die es gestatten, von dem heutigen Atheismus im Singular zu sprechen. Es ist überall ein Atheismus, der durch die heutige rationalistische und technische Gesellschaft bedingt ist.

Es mag für den einzelnen Menschen und Christen von größter Bedeutung sein, ob er in einer bürgerlich pluralistischen und religiös indifferenten Gesellschaft lebt, die ihm seinen Theismus als seine private Meinung leben läßt, oder ob er in einer Gesellschaft existieren muß, für die der Atheismus trotz aller verbal behaupteten Gewissensfreiheit gewaltsam propagierte Staatsdoktrin ist. Aber alle diese beiden Atheismen sind doch, wenn auch nicht zwangsläufig notwendige, Folgen der heutigen Welt in ihrer gesellschaftlichen, rationalen und technischen Entwicklung. Und da, wenn auch in der verschiedensten Dosierung und sehr verschiedenen Entwicklungsstadien, diese Weltzivilisation überall vorhanden ist, gibt es heute, was es bisher nie in der Geschichte gab, einen weltweiten, überall verbreiteten Atheismus, der nicht mehr die Zuständlichkeit von einzelnen, sondern ein gesellschaftliches und überall als berechtigt anerkanntes Phänomen ist.

Damit ist schon gegeben, daß das Christentum in eine Epoche eingetreten ist, die für es fundamental ist und bisher noch nie gegeben war. Ich erlaube mir die Meinung, daß das kirchliche Christentum diese seine heutige, radikal neue Situation noch nicht genügend zur Kenntnis genommen hat, sich mehr oder weniger ängstlich defensiv verhält und, sich selber tröstend, sich in jenen gesellschaftlichen Schichten und Räumen verkriecht, in die die Auswirkungen der neuen geschichtlichen Situation noch nicht radikal genug gedrungen sind, die den weltweiten und selbstverständlich gewordenen Atheismus hervorgerufen hat. Daß in bäuerlichen und kleinbürgerlichen gesellschaftlichen Schichten die den Atheismus erzeugende Mentalität sich noch nicht ganz ausgewirkt hat, ist selbstverständlich, berechtigt uns kirchliche Christen aber nicht, uns mit der Religiosität

zu trösten, die da noch vorhanden ist. Es mag auch sein, daß gewisse neue religiöse Strömungen auch außerhalb dieser „noch" religiösen Gesellschaftsschichten zu beobachten sind, es mag auch sein, daß es z. B. in Südamerika der Kirche gelingt, zu den Vorkämpfern einer gesellschaftspolitischen Veränderung zu gehören und so den europäischen und nordamerikanischen Schock zu vermeiden aus dem Gegensatz zwischen aufklärerischer Rationalität und traditioneller Religiosität; das alles wird jedoch nach meiner unmaßgeblichen Meinung jene technisch rationalistische Mentalität nicht aus der Welt schaffen, die immer neu und weltweit, nicht notwendig, aber faktisch, Atheismus erzeugt.

Wir sehen die Zukunft nicht voraus, und niemand kann sagen, daß von vornherein solche geschichtliche und radikale Veränderungen unmöglich seien, die einen Atheismus zu einer überholten Krisenerscheinung der Menschheitsgeschichte werden lassen. Aber wenn wir durchschnittliche Christen auch für die Zukunft ungefähr mit einer Welt rechnen, wie sie jetzt ist, und wenn wir europäische bürgerliche Christen im Ernst diese Welt gar nicht anders haben wollen, sondern lieber auch in der Kirche ungefähr so weitermachen wollen wie bisher, dann müssen wir sagen, daß wir für alle absehbare Zeit mit einem weltweiten und gesellschaftlich legitimierten Atheismus werden leben müssen, so wenig wir zahlenmäßig und statistisch das genaue Verhältnis zwischen den Atheisten und Theisten voraussagen können, zumal wir ja auch zu keinen Prognosen fähig sind über das künftige Schicksal der andern Weltreligionen, die Gott verehren.

Das Christentum hat mit diesem heutigen Atheismus zu rechnen und kann trotz aller christlichen Hoffnung ernsthaft nicht damit rechnen, daß es diesen Atheismus so überwindet, daß er als weltweites gesellschaftliches Phänomen überhaupt nicht mehr existiert. Das bedeutet natürlich nicht, daß wir nicht mit allen Waffen des Geistes und der Liebe und mit allen andern legitimen Mitteln unter radikaler Respektierung der Freiheit des Gewissens, so wie dies im Zweiten Vatikanum auch gegen ältere Traditionen erkannt wurde, gegen den Atheismus kämpfen müßten, was unsere heilige Pflicht als Menschen der Kirche ist. Es bedeutet auch nicht, daß wir nicht viel besser und intensiver darüber nachdenken sollten, wie wir diesen Kampf mit Aussicht auf Erfolge führen können. Aber die bleibende Koexistenz des Atheismus mit einem Theismus und besonders mit dem christlichen Gottesglauben fordert von uns auch die Entwicklung einer Theologie eben dieses Atheismus und unserer Koexistenz mit ihm. Wir dürfen den Atheismus und die Notwendigkeit einer Koexistenz des Christentums mit ihm nicht einfach bloß als ein absolut unverständliches, das Christentum nur fremd von außen überfallendes Phänomen betrachten, das uns die Sprache verschlägt und nur angstvoll nervöse Reaktionen bei uns hervorruft. Zu solchen Fragen sollen hier einige Bemerkungen in einer etwas willkürlichen Auswahl und ohne Anspruch auf eine strenge Systematik vorgetragen werden.

Dialogbereitschaft

Die Kirche hat zunächst ausdrücklich ihren Wunsch ausgesprochen zu einem „Dialog, geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung angemessener Diskretion" mit „jenen, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen", also mit den Atheisten (Zweites Vatikanum, Gaudium et Spes 92). Bei diesem Dialog sucht die Kirche bei aller entschiedenen Ablehnung des Atheismus doch „die tiefer in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe für die Leugnung Gottes zu erfassen und ist im Bewußtsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen der Meinung, daß diese Gründe ernst und gründlicher geprüft werden müssen" (Gaudium et Spes 21). Diese Dialogwilligkeit ist somit feierlich erklärt. Aber trotz allen guten und anzuerkennenden Ansätzen, diese Dialogbereitschaft zu realisieren, ist sie konkret doch noch sehr wenig verwirklicht.

Gewiß ist die Schuld für diese geringe Realisation nicht nur bei uns, sondern auch auf der anderen Seite zu suchen. Ich war durch einige Jahre hindurch Herausgeber einer internationalen Dialogzeitschrift, die dem Dialog mit dem atheistischen Sozialismus dienen sollte. Diese Zeitschrift ging wieder ein, weil sie weder von den deutschen Bischöfen die finanziell notwendige Unterstützung weitererhielt, noch von der anderen Seite genügend Mitarbeit erreicht werden konnte, weil die Gegner, die es im materialistisch-atheistischen Sozialismus auch untereinander gibt, die Gegnerschaft zwischen den systemkonformen und systemkritischen Sozialisten, eine gegenseitige Blockierung bewirkte.

Aber es ist wichtiger, daß wir die Müdigkeit und Erfolglosigkeit dieses Dialogs zunächst einmal bei uns selber suchen. Es gibt zwar in Rom ein Sekretariat für die Ungläubigen, und man muß (wie man deutsch sagt) sich hüten, mit Steinen zu werfen, wenn man selber im Glashaus sitzt. Aber im Dialog mit den Ungläubigen ist doch noch nicht viel gefunden worden, was ins allgemeine Bewußtsein der Kirche und ihres Lehramts schon so deutlich gedrungen ist, daß es wirklich greifbar Verkündigung, Predigt und sonstiges Handeln der Kirche mitbestimmt. Es gibt gewiß außer dem Atheismus heute einige fundamental wichtige Themen, die in der Kirche als amtlicher institutioneller Gesellschaft und als Gemeinschaft der Herzen lebendig verkündigt werden müssen. Man denke nur an die Menschenrechte und an die neuen Aufgaben des Eintretens für Gerechtigkeit gegenüber der Dritten Welt. Aber die Verkündigung der Wirklichkeit des lebendigen Gottes und somit der Dialog mit dem Atheismus gehört doch auch, und zwar in allererster Linie, zu diesen fundamentalen Aufgaben der Kirche. Und er wird noch längst nicht genügend wahrgenommen. In den beiden neuesten Katechismen Deutschlands z. B. wird der Frage der lebendigen Gotteserfahrung und der damit möglichen Erkenntnis der Existenz Gottes noch lange nicht die dieser Frage wirklich gebührende Aufmerksamkeit geschenkt.

Im Grund arbeitet man doch noch immer mit einem Theismus aus den Zeiten vor der Aufklärung, der sich als selbstverständlich gibt und gar zu naiv erklärt, daß alle schweren Fragen des Menschen mit der Existenz Gottes gelöst seien. Die moderne Existentialphilosophie, die Sprachphilosophie, der angelsächsische Pragmatismus sind von den christlichen Philosophen noch längst nicht so bewältigt worden, daß ihre Ergebnisse wirklich schon in das allgemeine und öffentliche Bewußtsein der Kirche gedrungen wären. Wir leben noch viel zuviel in einer vorkritischen Mentalität, für die Gott ein partikuläres, wenn auch höchstes, Stück der Wirklichkeit als ganzer ist. Wir verteidigen zwar die These darüber, daß Gott und die Welt nicht in einem univoken Begriff zusammengefaßt werden können; aber in den Aussagen über Gott vor und nach dieser einzelnen These vergessen wir sie und reden von Gott wie von einem einzelnen, an Einzelpunkten der Erfahrung lokalisierten Stück der Wirklichkeit.

Die Unbegreiflichkeit Gottes ist Inhalt einer einzelnen These über Gott, durchdringt aber nicht von vornherein, immer und überall unser Verständnis und unser Reden von Gott. Wo gibt es eine in das durchschnittliche Bewußtsein der Verkündiger und der Glaubenden gedrungene Erkenntnistheorie, die im ersten Ansatz, vom ursprünglichen Wesen der menschlichen Erkenntnis her mit deren Bezogenheit auf diese Unbegreiflichkeit Gottes rechnet? Wir christlichen Philosophen und Theologen müßten doch eigentlich auch in unseren theoretischen Aussagen bußwillig und selbstkritisch sein und uns selber immer wieder auf die Gefahr aufmerksam machen, daß wir über Gott zu naiv und billig reden und so die Atheisten nicht überzeugen können, daß wir mit anderen Worten gar nicht jene Dialogfähigkeit und Dialogwilligkeit erreicht haben, die eine Voraussetzung eines wirklichen Dialogs mit dem Atheismus sind.

Dazu kommt noch folgendes: Der Großteil der heutigen Atheisten im Osten und im Westen besteht nicht aus Menschen, für die die Gottesfrage ein sie wirklich beunruhigendes und quälendes Problem ist. Die Erfahrung der existentiellen Unvermeidlichkeit der Gottesfrage muß weithin erst geweckt werden. Wo ist aber in unserer durchschnittlichen Schulphilosophie und Schultheologie, mit denen auch die normale Verkündigung arbeitet, ein sorgfältig und ernsthaft ausgebauter Abschnitt einer Mystagogie in die Erfahrung einer unausweichlichen Frage nach Gott? Die traditionelle Schullehre bei uns Christen, im Unterschied von einem Pascal, Newman, Gabriel Marcel usw., doziert munter und rationalistisch die traditionellen Beweise von Gott, die, so sachlich richtig sie sein mögen, keine Anweisungen mitliefern, wie man das rational Andozierte so sagen könne, daß es verstanden werden kann als die verbale Objektivation eines existentiellen Vorgangs im Menschen, in dem er lautlos seine abgründige Begründetheit in dem Mysterium Gottes erfährt. Einen solchen Abschnitt gibt es in der christlichen Schultheologie nicht; für sie beginnt man erst mit Gott etwas zu tun zu haben, wenn man durch rationale Beweise sein Dasein nachweist.

Kein Wunder, daß die traditionelle Verkündigung heute meist gar nicht mehr versucht, die traditionellen Gottesbeweise, obzwar sie doch an sich richtig sind, dem Adressaten der Verkündigung zu vermitteln, sondern daß sie, verschüchtert oder pathetisch (beides kommt auf das gleiche hinaus), die Existenz Gottes einfach nur behauptet und höchstens als Anhang dazu auch noch die Nützlichkeit dieses Theismus für die Menschen versichert, daß sie also Gott für den Menschen da sein läßt, statt umgekehrt, und so den Menschen von heute doch nicht überzeugt, wenn er nicht meint, sowieso schon an Gottes Existenz zu glauben. Ich meine, die Kirche muß einen Dialog mit dem Atheismus unterhalten, und die konkrete Kirche hat im großen und ganzen noch einen bedeutenden Nachholbedarf, um wirklich selber dialogfähig zu werden.

Kirche als universales Zeichen des Heils

Der zweite Satz, den ich bezüglich des Verhältnisses zwischen Kirche und Atheismus aussagen will, lautet: Die Kirche ist das Sakrament des Heils auch für den Atheisten. Was soll dieser Satz bedeuten? Zunächst einmal ist uns aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil bekannt, daß sich die Kirche als das universale Sakrament des Heils der Welt versteht. Schon dieser Satz ist nicht leicht verständlich. Aber wenn man bedenkt, daß das Zweite Vatikanische Konzil im Glauben an den Heilswillen Gottes und auch in einem Optimismus der Hoffnung davon überzeugt ist, daß selbstverständlich Gottes Gnade das Heil der Menschen weit über den Umkreis der Katholiken und der getauften Christen hinaus tatsächlich bewirkt, und zwar weithin nicht so, daß diese das Heil Findenden in den Bereich der sichtbaren Kirche durch die Taufe eingegliedert würden, wenn man als katholischer Christ gleichzeitig daran festhält, daß auch das Heil dieser unzähligen Menschen dennoch im Zusammenhang mit der Kirche steht, dann bekommt der Satz von der Kirche als dem universalen Sakrament des Heils aller Menschen einen greifbaren Sinn.

Die Kirche ist als greifbare, geschichtliche und institutionell verfaßte Größe die Bleibendheit der Anwesenheit Christi in der Geschichte. Dieser Jesus Christus ist die geschichtliche Greifbarkeit der Selbstzusage Gottes an alle Menschen immer und überall, und von dieser Selbstzusage Gottes in der Geschichte für alle Menschen ist die Kirche die Wirklichkeit, die diese Selbstzusage geschichtlich immer präsent hält und ihre Unwiderrufbarkeit dauernd bezeugt, und zwar für alle Menschen, ob sie vor oder nach Christus gelebt haben, und nicht erst, wenn diese Menschen durch die Taufe zu Gliedern der sichtbaren Kirche werden, was ja weithin gar nicht geschieht. Heilsverheißung ist die Kirche gerade auch für die, die ihrem sichtbaren Verband nicht angehören. Die Eingliederung eines Menschen durch die Taufe in die sichtbare Kirche ist zunächst einmal die Wei-

terführung dieses Heilszeichens in der Zeit und der Geschichte für die Menschen, die der Kirche nicht sichtbar angehören.

Diese eben nur angedeutete Funktion der Kirche als Sakrament des Heils für die nichtchristliche Welt gilt selbstverständlich auch für die Atheisten. Wir sehen hier von der Frage ab, ob die Kirche eine solche Funktion unmittelbar auch gegenüber den Atheisten hat, die dem Spruch ihres Gewissens ungehorsam sind (Gaudium et Spes 19). Aber es gilt auf jeden Fall für diejenigen Atheisten, die schuldlos, d. h. ohne Ungehorsam gegen den Spruch ihres Gewissens Atheisten sind. Daß es solche geben könne, daß m. a. W. die Existenz eines theoretischen Atheismus, auch für längere Zeit, in einem Menschen – entgegen einer früher traditionellen Schullehre – nicht notwendig eine subjektive schwere Schuld beweise, davon ist das Zweite Vatikanum überzeugt.

Solchen Menschen aber spricht das Zweite Vatikanische Konzil auch innerhalb ihres augenblicklichen Zustands eine wahre Heilsmöglichkeit zu. „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen" (Kirchenkonstitution Lumen Gentium 16). Auch für die Atheisten gilt, daß sie als Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt, mit dem österlichen Geheimnis verbunden sind (Gaudium et Spes 22), daß sie auf Wegen, die Gott weiß, zu dem heilschaffenden Glauben geführt werden können, obwohl sie das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen (Missionsdekret Ad Gentes 7).

Ist aber eine solche Heilsmöglichkeit auch der Atheisten außerhalb des sichtbaren Verbands der Kirche gegeben, dann ist natürlich die theologische Frage noch nicht gelöst, wie in solchen schuldlosen Atheisten der auch für sie notwendige Glaube gegeben sein könne, wie sie von diesem Glauben nicht dispensiert sind, sondern zu ihm auf eine geheimnisvolle Weise doch hingeführt werden. Aber es kann auf jeden Fall schon im voraus zur Beantwortung dieser schwierigen Frage gesagt werden, daß die Kirche für diese schuldlosen Atheisten das geschichtlich greifbare, sakramentale Zeichen dafür ist, daß in ihnen diese geheimnisvolle, heilschaffende Gnade des Glaubens hinter und unter ihrem ausdrücklichen Atheismus dennoch wirksam ist. Die Kirche ist auch das Sakrament des Glaubens und der Glaubensgnade, die hinter dem Atheismus in den schuldlosen Atheisten gegeben und wirksam sind.

Man könnte natürlich zunächst versucht sein, die Theorie von der Kirche als dem Sakrament der universalen Gnade für alle Welt als eine praktisch unerhebliche Spekulation abzutun. Man könnte sagen, man könne verstehen, daß die Gnade Christi auch außerhalb des sichtbaren Verbands der Kirche überall heilschaffend am Werk sei und daß das positiv gute Gewissen, das wir auch einem Atheisten grundsätzlich zubilligen können, durch die Gnade Christi unreflex

schon anonymer Glaubensvollzug sei. Aber, so könnte man einwenden, die Bezogenheit der Kirche auf diesen unausdrücklichen Heilsvorgang des Glaubens und des Heils sei damit nicht verständlich gemacht und sei überflüssig. Allein wir müssen bedenken, daß immer und überall die innere, übergeschichtliche Dimension der Gnade und des Glaubens und die Dimension einer geschichtlichen, gesellschaftlichen, letztlich sakramentalen Greifbarkeit dieser Gnade im ausdrücklichen Wort, in der Gesellschaftlichkeit der Kirche, im Sakrament sowohl einen notwendigen Zusammenhang wie auch eine Variabilität in diesem ihrem Verhältnis haben.

Die Gnade Gottes, die immer den ganzen geschichtlichen Menschen in das Heil Gottes bringen will, hat von ihrem Wesen her die Tendenz, in Wort, Kirche und Sakrament geschichtlich greifbar zu werden, und gleichzeitig ist der Prozeß dieser Verleiblichung und Geschichtlichwerdung der Gnade in verschiedensten Stadien gegeben. So ist die Gnade, die in der unausdrücklichsten Weise im schuldlosen Atheisten den Glauben wirkt, gerade die Gnade, die sich in der Geschichte der Gesamtmenschheit ihre inkarnatorische, unwiderrufliche Leibhaftigkeit und Greifbarkeit, nämlich die Kirche, gewirkt hat. Und umgekehrt weist diese geschichtliche Greifbarkeit der Gnade, Kirche genannt, zurück auf ihre eigene Wirkungsgeschichte, die auch noch in einem schuldlosen Atheisten gegeben ist, der meint, er sei ein Atheist und sonst nichts, und der die Tiefen seiner Existenz, obzwar sie gegeben sind, nicht zu reflektieren vermag, Tiefen, in denen das schuldlose Gewissen, ohne es reflex zu wissen, eben doch Gott glaubend annimmt.

Weil Gott in seiner Gnade das Heil aller Menschen will, kann es gar keine Nacht des Atheismus geben, die nicht schon dann innerlich durchlichtet wäre, wenn der Mensch nicht mit einer letzten Schuld sich Gott versagt. Und eben diese schon immer gegebene Durchlichtetheit der Nacht des Atheismus wird durch die Existenz der Kirche als des universellen Sakraments des Heils immer wieder bezeugt. Der Atheist blickt schuldlos in seine Nacht hinein; er reflektiert nicht, daß hinter ihm am Horizont die Sonne schon am Aufgehen ist und es daher kommt, daß seine Nacht gar nicht so schlechthin finster ist, wie sie wäre, wenn nicht hinter ihm und seinem abgewandten Blick Gott in seiner Gnade wirken würde und sich so bezeugt.

Selbstverständlich wird der schuldlose Atheist selber, solange er ein solcher ist, in seiner theoretischen Selbstreflexion eine solche Interpretation ablehnen. So etwas ist möglich, weil die theoretisch reflexe Selbstinterpretation eines Menschen und seine adäquate existentielle Verfassung weder identisch sind noch deckungsgleich sein müssen. Der Christ aber, der einerseits glaubt, daß das Heil aller Menschen durch Gottes Gnade in Christus bewirkt wird, der durch die Kirche eine dauernde geschichtliche Präsenz in der Welt hat, der Christ, der gleichzeitig hoffend darauf vertraut, daß Gottes Gnade auch in den Menschen

noch zum Sieg kommen kann, die sich selber in ihrer reflexen Theorie als gottlos und gnadenlos interpretieren, dieser Christ kann gar nicht anders, als den schuldlosen Atheisten in einer Weise zu interpretieren, die dieser selber theoretisch ablehnt.

Man mag diese geheimnisvoll heilshafte Existenz des schuldlosen Atheisten anonymes Christentum nennen oder diese Terminologie als mißverständlich ablehnen und betonen, diese Terminologie könne im Dialog mit dem Atheisten selber nicht gebraucht werden, das alles ändert nichts an der Tatsache, daß mindestens seit dem Zweiten Vatikanum die Kirche auch in der Geschichte ihres Verständnisses des Christentums und der Kirche selbst zur Überzeugung gekommen ist, daß es schuldlose Atheisten gibt, die in der Gnade Gottes stehen, und daß diese universale Heilsmöglichkeit durch die Existenz der Kirche in der Welt sakramental bezeugt wird. Vor Christus und seiner bleibenden Präsenz in der Kirche war in solcher geschichtlicher Greifbarkeit das Heil aller Menschen als von Gott her möglich nicht bezeugt. Dieses Heil war immer da, aber seine Wirksamkeit war als unwiderrufbar siegreiche nicht bezeugt. Eben dies macht aber das eschatologische Wesen der Kirche aus.

Die Kirche ist als partikuläre Wirklichkeit in der Welt, auch in der Welt des Heils, nicht identisch mit dem Heil der Welt selber. Aber sie bezeugt der Welt dieses Heil, und zwar nicht als eine diesem Heil äußere Manifestation, sondern als das eschatologisch unwiderrufbare Inerscheinungtreten dieses Heils selbst, als geschichtliche Inkarnation der Gnade Gottes, die, über alle Welt ausgegossen, ihr Heil ist. In diesem Sinn bezeugt die Kirche auch das Heil für die Atheisten, die schuldlos solche sind; sie hat als geschichtliche Greifbarkeit der Gnade auch für die Atheisten schon eine Funktion, bevor diese die Kirche selber ausdrücklich gefunden und anerkannt haben. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die Kirche dort, wo sie als solches Heilszeichen aller ausdrücklich erkannt wird, nur mit Schuld abgelehnt werden kann, und daß man sich nur mit Schuld weigern kann, sie als Heilszeichen für alle durch sein eigenes Bekennen mitzukonstituieren.

Kampf gegen den Atheismus

Zu dem bisher Gesagten muß noch ein dritter Satz hinzugefügt werden: Die Kirche muß von ihrem eigensten inneren Wesen her mutig und mit allen legitimen Mitteln gegen den Atheismus kämpfen. Unter dem Vorbehalt, daß eine genauere allgemeine Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie hinsichtlich des Gottesbilds in den einzelnen Religionen der Welt sehr differenzierte Aussagen machen müßte, kann man dennoch sagen, daß ein gesellschaftlich legitimierter und gesellschaftlich weitverbreiteter Atheismus erst seit der Aufklä-

rung zu existieren begonnen hat. Das bedeutet, daß vor dieser Zeit die Kirche mit einem radikalen Atheismus geschichtlich nicht konfrontiert war, daß aber, wenn ein solcher Atheismus begonnen hat, ihn zu bekämpfen eine fundamentale und neue Aufgabe der Kirche wird.

Die vorhin vorgetragene heilsoptimistische Interpretation der schuldlosen Atheisten – daß nämlich die Atheisten für ein wahrhaft christliches Verständnis, entgegen einer früher weitverbreiteten theologischen Doktrin, als schuldlos zu präsumieren sind – bedeutet natürlich nicht, daß der Atheismus in der Dimension der theoretischen Reflexion und Verbalisation kein Phänomen sei, das dem Christentum in seiner Dimension des expliziten Bekenntnisses und seiner reflexen Lebenspraxis nicht radikal widersprechen würde. Bei einem richtigen und traditionellen Verständnis des christlichen Glaubens muß man sagen, daß das Bekenntnis zum unendlichen ewigen Gott objektiv und grundsätzlich das fundamentalste Bekenntnis des christlichen Glaubens ist, das weder durch einen modernen Jesuanismus noch durch einen heutigen Humanismus von seiner Stelle gerückt werden darf. Diesem fundamentalsten Satz des Christentums widerspricht der Atheismus, ob sich dieser als theoretisch expliziter oder als eine Gleichgültigkeit der Lebenspraxis Gott gegenüber interpretieren mag.

Darum kann die Kirche gar nicht anders, als mit allen legitimen Mitteln gegen diesen Atheismus zu kämpfen. Es gibt, wie schon gesagt, nach der Lehre der Kirche gewiß einen schuldlosen Atheisten, der das Heil findet, dessen gewissenstreue Praxis seinem theoretischen Atheismus letztlich widerspricht. Das ändert aber nichts an der ungeheuren Gefahr, daß ein solcher theoretischer Atheismus in einem Feedback auch auf die existentielle Haltung eines Menschen zurückschlägt und ihm die Überzeugung insinuiert, es sei auch altmodisch und überflüssig, dem Spruch des Gewissens zu gehorchen. Überdies soll Gott als Ursprung und Ziel aller Wirklichkeit nicht nur in den letzten Tiefen des sittlichen Gewissens anwesend sein und herrschen, sondern in allen Dimensionen der menschlichen Geschichte, also auch in der menschlichen Theorie und in der Gesellschaft. Zwar weiß die Kirche, daß, solange die Geschichte noch am Laufen ist, dieses Ziel der ausdrücklichen Anwesenheit und Herrschaft Gottes in allen Dimensionen des Menschen nie ganz erreicht werden wird und daß sich in der Annäherung an dieses Ziel immer wieder neue und unvorhergesehene Rückschläge ereignen werden. Aber die Kirche, d. h. konkret die Menschen der Kirche, können ihren Theismus nicht einfach als unzerstörbares Patrimonium betrachten; sie müssen in der Finsternis der privaten und kollektiven Geschichte diesen Theismus immer wieder für sich selber erkämpfen und ihren Gottesglauben missionarisch der profanen und profanisierten Welt bezeugen.

Es ist schon eingangs gesagt worden und muß hier wiederholt werden: Dieser Kampf gegen den Atheismus ist immer auch und zuerst ein Kampf gegen eine Auffassung Gottes, die den wahren, unbegreiflichen Gott durch ein menschliches

Götzenbild zu ersetzen in Gefahr ist. Wenn es Dummheit und Bosheit auch in der Kirche gibt, dann kann dies auch Auswirkungen haben für eine solche Gefahr. Die Lauterkeit der höchsten kirchenamtlichen Aussagen über Gott schließt nicht aus, daß die normale Verkündigung Gottes das Gottesbild primitivisiert und unglaubwürdig macht, zumal eine Verkündigung, die nur konziliare oder sonstige lehramtliche Dogmen über Gott wiederholen würde, gar nicht möglich und auf jeden Fall unwirksam wäre. Es ist also unvermeidlich in der normalen Verkündigung Platz genug für die Gefahr, von Gott so zu reden, daß diese Verkündigung Gottes unglaubwürdig wird. Dazu kommt, daß, wie auch schon gesagt, eine Mystagogie der Gotteserfahrung in der Kirche und ihrer Verkündigung viel weiter entwickelt sein müßte, als es faktisch der Fall ist. Der Kampf gegen den Atheismus ist zunächst und notwendig ein Kampf gegen die Unzulänglichkeit unseres eigenen Theismus. Natürlich besteht dieser Kampf gegen den Atheismus nicht nur darin. Unser Gottesglaube muß in der Öffentlichkeit bezeugt werden. Unbefangen und ohne eine stupide Arroganz, die den Anschein erwecken könnte, man halte den Atheisten entweder für dumm oder böswillig, man sei selber ein Theist, der nichts wisse von der Last und den Wunden, die unvermeidlich mit einem Bekenntnis zu Gott gegeben sind, das sich nicht mehr auf den Common sense der Gesellschaft verlassen kann.

Warum sollte nicht in diesem Kampf ein echtes, ehrliches und praktisch wirksames Bündnis gesucht und gefunden werden zwischen allen Religionen und Weltanschauungsgruppen, die sich zu Gott bekennen und so ein fundamental Gemeinsames trotz aller Differenzierungen in der Auslegung dieses Gemeinsamen haben? Der christliche Ökumenismus scheint mir trotz aller verbalen Beteuerungen auf allen Seiten und trotz allen guten Willens zu stagnieren. Aber dennoch ist heute ein theistischer Ökumenismus, wenn man so sagen darf, eine bittere Notwendigkeit. Ein solches Bündnis dürfte in keiner Weise alle jene Prinzipien der Religions- und Gewissensfreiheit verletzen, die die Kirche im Konzil als die ihren verkündigt hat, auch im Unterschied zu vielem in ihrer früheren Praxis. Es dürfte in keiner Weise an ein Bündnis von Gesellschaften oder Staaten gedacht werden, für die in dieser oder jener Weise der Theismus Staatsreligion wäre.

Aber ein solcher theistischer Ökumenismus könnte doch in vieler Hinsicht wirksam werden. Mindestens dadurch, was ja auch heute noch keine Selbstverständlichkeit ist, daß die theistischen Weltreligionen sich auch in der Praxis nicht mehr bekämpfen, sondern es als ein großes Wunder der Gnade erachten, daß sie sich alle mühen, Gott ausdrücklich im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Ein solcher theistischer Ökumenismus könnte weiter dafür sorgen, daß die theistischen Religionen für ihren jeweiligen Gottesglauben voneinander lernen. Auch der christliche Theismus steht in der Geschichte. Er ist mit seiner Einführung in alle Wahrheit noch nicht am Ende und kann, um Fortschritte darin zu machen,

bei anderen theistischen Religionen und ihren Mystagogien lernen. Natürlich auch umgekehrt. Wenn wir dabei als Christen und Menschen der Kirche erschreckt die Erfahrung machen, wie wenig die eigene Mystagogie in die Erfahrung Gottes bei anderen theistischen Religionen und erst recht bei den modernen Atheisten ankommt, wie sehr wir uns da heute noch in einer recht kläglich erscheinenden Defensive befinden, dann kann das uns nur zum Ansporn gereichen, daß unser Theismus selber sowohl in sich geht und sich selber besser findet als auch von anderen Theismen hinzulernt.

Für diesen Kampf des Theismus bedürfte es einer gewissen Umschichtung in unserer Verkündigung. Die Verkündigung der Kirche kann natürlich nichts von dem aufgeben, was die Kirche einmal als wirkliche Offenbarung Gottes geglaubt und gelehrt hat. Das aber schließt nicht aus, daß es in ihrer Verkündigung Akzentverschiebungen und Umschichtungen gibt. Ein Pfarrer soll oft darüber predigen, in allen Weisen und mit Hilfe aller Anknüpfungspunkte, wie man heute im Ernst, lebendig und wirklich anbetend an Gott glauben kann, wie ein solcher Gottesglaube das Selbstverständlichste und gleichzeitig aus Gnade die höchste und schwierigste Tat des Menschen ist, wenn sie theoretisch und existentiell zugleich erfolgen soll. Wenn dieser Pfarrer dann faktisch keine Zeit und Kraft mehr findet, über den Ablaß und seinen Segen zu predigen, dann schadet das heute schließlich auch nichts.

Diese für den Kampf gegen den Atheismus notwendige Umschichtung in der Verkündigung ist noch längst nicht genügend durchgeführt. Ich erinnere mich eigentlich nicht an eine Enzyklika eines Papstes über den Atheismus und die heutige Möglichkeit eines Gottesglaubens in Geist und Wahrheit. Eine solche Enzyklika dürfte natürlich nicht allein durch die neuscholastischen Theologen konzipiert werden. Sie müßte rational, aber nicht rationalistisch sein. Sie müßte auf den ganzen Menschen zielen, und zwar so, wie er heute ist. Sie dürfte nicht von diesem Menschen gelangweilt als theologisches Gerede eines altmodischen Klerikalismus beiseite gelegt werden können, für den Gott doch nur ein bequemer Stabilisator der gesellschaftlichen Verhältnisse wäre, die man satt und bequem verteidigen möchte. Warum sollte es eine solche Enzyklika nicht geben? Ich frage das nicht, um Mahnungen auszusprechen, die mir nicht anstehen, sondern nur, um zu verdeutlichen, daß für einen Theismus im Kampf gegen den weltweiten Atheismus im Osten und im Westen eine Umschichtung in der Verkündigung unbedingt notwendig ist. Dann ist es auch selbstverständlich, daß man innerhalb einer theistischen Ökumene voneinander lernen kann.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Ein neues Gewerkschaftsprogramm?

Als mit dem Münchener Gründungskongreß 1949 der „Deutsche Gewerkschaftsbund" (DGB) ins Dasein trat, waren die gesamten politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse noch viel zu wenig geklärt, um ein Programm aufzustellen, das den Erwartungen entsprochen hätte, die man an ein „Grundsatzprogramm" zu stellen pflegt. Erst wenige Monate vorher war die Bundesrepublik Deutschland ins Dasein getreten; sie begann gerade, einigermaßen geordnete und gesicherte Verhältnisse wiederherzustellen, unter denen auch Gewerkschaften wieder eine sinnvolle Tätigkeit entfalten konnten. Welche Möglichkeiten sich damit den Gewerkschaften eröffnen und welche Aufgaben sich ihnen stellen und als besonders dringlich erweisen würden, ließ sich hinreichend deutlich noch gar nicht abschätzen. Nach hochtrabenden Erklärungen grundsätzlicher Art empfand niemand Bedarf; alle hatten mehr als genug zu tun mit dem, was sich täglich und stündlich aufdrängte und als unaufschiebbar erwies. So mußte denn auch das erste Programm des an die Stelle der vom Naziterror zerschlagenen Richtungsgewerkschaften getretenen DGB sich begnügen, diese neue gewerkschaftliche Organisation als das vorzustellen, was sie war und wie sie sich verstand, nämlich Einheitsgewerkschaft aller Arbeitnehmer, und Aufschluß zu geben, was sie wollte, welche wesentlichen Ziele sie sich setzte; demgemäß besteht das Programm aus zwei Reihen von Grundsätzen, eine Reihe zur Wirtschafts- und eine Reihe zur Sozialpolitik [1].

Um die Wende von den fünfziger zu den sechziger Jahren hatte die Lage sich völlig gewandelt. In dem inzwischen verflossenen Jahrzehnt war nicht nur bei der CDU die Erinnerung an ihr vielleicht niemals ganz internalisiertes „Ahlener Programm" der Vergessenheit anheimgefallen; viel gewichtiger war, daß die SPD sich von einer Arbeiterpartei, die sie noch in der Weimarer Zeit gewesen war, zu einer Volkspartei gewandelt, sich vom Marxismus gelöst, außenpolitisch der Bindung an den freiheitlichen Westen zugestimmt hatte und wirtschaftspolitisch vom Dirigismus zur staatlicherseits nur mit der leichten Hand gelenkten Markt- oder Verkehrswirtschaft umgeschwenkt war. Dank dem sogenannten „Wirtschaftswunder" war man längst über die Sorge um die elementaren Notbedürfnisse hinausgekommen und konnte es sich leisten, grundsätzlichen Fragen verstärktes Interesse zuzuwenden; so konnte man darangehen, ein seinen Namen verdienendes „Grundsatzprogramm" zu entwerfen. Damit stellte sich die Frage, ob oder inwieweit die Gewerkschaften unter diesen veränderten

Verhältnissen an den Vorstellungen festhalten konnten, die 1949 für ihr Denken, für ihre Absichten und Forderungen maßgeblich gewesen waren. Sahen sie sich nicht geradezu genötigt, ihre Vorstellungen, wenn nicht gar ihr Selbstverständnis von 1949 gründlich zu überprüfen?

Die Münchener „Grundsätze" waren der Lage entsprechend sozusagen holzschnittartig formuliert. Manche Aussagen von damals gewannen in der veränderten Situation einen spezifischen Sinn, der vielleicht ursprünglich gar nicht gemeint war. So mußte man sich selbst, aber auch der Öffentlichkeit Rechenschaft geben, ob dies der ursprüngliche und heute noch gemeinte Sinn sei oder ob man auf Grund des eingetretenen Wandels der Dinge, vielleicht aber auch auf Grund eigener besserer Einsicht sich vorsichtiger, ausgewogener, weniger herausfordernd äußern wolle.

Soziale Gegenmacht oder Integrations- und Ordnungsfaktor?

Unter diesen Umständen konnte es gar nicht ausbleiben, daß innerhalb der Gewerkschaften selbst, nicht zuletzt zwischen den von den verschiedenen „Richtungen" herkommenden Mitgliedern, ein geistiges Ringen entbrannte. Von entscheidender Bedeutung war die Frage: Konnten, wollten oder sollten die Gewerkschaften, wie von ihren Ursprüngen her so auch weiterhin sich als „soziale *Gegenmacht*" zur bestehenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung verstehen oder sich bereit finden, auf dem Boden der gegebenen politischen, ökonomischen und sozialen Ordnung als „*Integrations-* und *Ordnungsfaktoren*" zu deren Erhaltung und allmählichen schrittweisen Bessergestaltung mitzuwirken? Das und nichts Geringeres war es, worum es ging, als man zu Beginn der sechziger Jahre sich anschickte, ein neues, d. i. das derzeit noch geltende „Grundsatzprogramm" des DGB von 1963 zu entwerfen[2]. Otto Brenners einprägsame Kurzformel „Verbesserung, nicht Verwässerung" verdeutlicht die Besorgnis, mit der ein großer Teil der Mitgliedschaft dieses Ringen um Haltung und Selbstverständnis der Gewerkschaften damals verfolgte.

Schon hier läßt sich sagen, daß es weder 1963 gelungen ist noch im gegenwärtigen Augenblick auch nur die geringste Aussicht besteht, darüber zu einer von der Gesamtheit der Mitgliedsgewerkschaften des DGB und erst recht von der Gesamtheit der Mitglieder dieser Gewerkschaften übereinstimmend bejahten grundsätzlichen Entscheidung zu kommen. Beide grundsätzlichen Verständnisse von dem, was eine Gewerkschaft ist und was sie sein will, werden sowohl innerhalb des DGB als auch innerhalb jeder Einzelgewerkschaft vertreten. Beide „Richtungen" finden sowohl im Grundsatzprogramm von 1963 als auch in dem jetzigen, vom Bundesvorstand am 2. Oktober 1979 beschlossenen und zur Diskussion gestellten Entwurf für ein neues Grundsatzprogramm ihren Ausdruck.

Das braucht nicht, wie Anhänger der „Gegenmacht"-Konzeption es sehen wollen, einen inneren Widerspruch zu bedeuten. Die beiden Konzeptionen sind einander nicht derart entgegengesetzt, daß sie einander ausschlössen und man sich dogmatisch für die eine und damit gegen die andere entscheiden müßte. Die Praxis kann sich, wie die Erfahrung unwiderleglich beweist, je nach Lage der Dinge und des Einzelfalls, mehr von der einen oder der anderen Konzeption inspirieren lassen. Wollte eine der beiden „Richtungen" sich dogmatisch durchsetzen und gelänge ihr das, dann wäre das der Tod der Einheitsgewerkschaft und die Auferstehung von Richtungsgewerkschaften in erschreckendster Gestalt; Grundsatz- und Aktionsprogramme einer Einheitsgewerkschaft wären das Papier nicht mehr wert, auf das sie gedruckt sind.

Wie das Grundsatzprogramm von 1963, so darf und will auch der jetzige Entwurf nicht verstanden sein als ein Lehrbuch der Gewerkschaftstheorie oder gar -philosophie. Auch ein Grundsatzprogramm bietet nicht abstrakte Reflexionen, sondern pragmatische Entscheidungen, allerdings nicht so sehr taktischer als strategischer Art. Und diese Entscheidungen werden nicht aus dem in philosophischer Vertiefung dargelegten Selbstverständnis der Gewerkschaft abgeleitet, sondern umgekehrt muß der Leser aus den getroffenen Entscheidungen das Selbstverständnis erschließen, aus dem sie erflossen sind.

Als 1963 erzieltes und bis heute fortgeltendes Ergebnis des damaligen Ringens läßt sich feststellen: die Gewerkschaften verstehen und bezeichnen sich als „entscheidende *Integrationsfaktoren* der Demokratie" und ergreifen mit beiden Händen jede sich ihnen bietende Gelegenheit, als *Ordnungsfaktoren* in der bestehenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung zu wirken mit dem klar ausgesprochenen Ziel, sie gründlich umzugestalten, behalten sich aber gerade im Hinblick auf dieses Ziel sehr entschieden vor, sich weiterhin auch als „soziale *Gegenmacht*" zu verstehen und zu verhalten. So treten unsere Gewerkschaften, ohne wie die USA-Gewerkschaften die bestehende Ordnung (free enterprise, free competition) grundsätzlich zu bejahen, doch tatsächlich auf deren Boden und nutzen deren Vorteile nach besten Kräften. Im einzelnen bleibt die Haltung der im DGB zusammengeschlossenen Einzelgewerkschaften unterschiedlich, was auch in der Sprachregelung zum Ausdruck kommt. So sprechen zum Beispiel die meisten von ihnen ganz unbefangen von sich und vom Unternehmertum bzw. der Arbeitgeberschaft als „Sozialpartner", wogegen andere, so insbesondere die IG Metall, diese Bezeichnungsweise ablehnen, die Sozialpartnerschaft verneinen und bloß die faktisch unbestreitbare Tarifpartnerschaft gelten lassen.

Warum ein neues Grundsatzprogramm?

Ähnlich dringender Anlaß wie um die Wende von den fünfziger zu den sechziger Jahren, ein den Ansprüchen an ein Grundsatzprogramm gerecht werdendes Programm zu erstellen, besteht heute offenbar nicht. Das Grundsatzprogramm von 1963 hat sich eingelebt und im großen und ganzen bewährt; man ist nicht schlecht mit ihm gefahren; von einem dringenden Bedürfnis nach Überprüfung und erst gar nach Umgestaltung und Neufassung kann keine Rede sein. Ein echtes Bedürfnis bestünde allerdings, das derzeitige Grundsatzprogramm um Aussagen zu den durch die sogenannte „ökologische Krise" brennend gewordenen Sachproblemen zu ergänzen. An erster Stelle, wie die Gewerkschaften, wenn die Grenze des wirtschaftlichen Wachstums sich als unübersteigbar erweist, Vollbeschäftigung sichern werden. Diesbezüglich speist der Entwurf mit der in sich selbst widersprüchlichen Formel ab „qualitatives Wachstum", worunter man sich alles und nichts denken kann; damit enttäuscht er die berechtigten Erwartungen der Mitglieder. Ähnliches gilt auch von der Krise unserer sozialen Rentenversicherung. Hier bleibt der Entwurf sogar hinter dem heutigen Erkenntnisstand zurück; was er bietet, vermag die Mitglieder ihrer Sorgen um ihre Sicherung im Alter nicht zu entheben.

Kein Wunder daher, daß es an rechter Beteiligung der Mitgliedschaft an der Diskussion des schon länger als ein Jahr zur Diskussion gestellten Entwurfs fehlt. Der Funktionärskörper – oder soll man sagen die „Intellektuellen" im Funktionärskörper – diskutieren unter sich. Gestandene, aus der Praxis hervorgegangene und mit der „Basis" in lebendigem Kontakt gebliebene Gewerkschaftsführer fragen sich, ob der Aufwand und die Mühen um ein neues Grundsatzprogramm sich lohnen. Bei dem Gewicht jedoch, das unsere Gewerkschaften haben, und angesichts der Bedeutung, die demzufolge auch geringfügige Gewichtsverschiebungen bei ihnen für die Allgemeinheit haben können, soll hier die Mühe nicht gescheut werden, den Entwurf sorgfältig anzuschauen und ihn mit dem derzeit noch in Geltung stehenden Programm von 1963 zu vergleichen; dankenswerterweise gibt es eine die beiden Texte übersichtlich nebeneinander darbietende Druckausgabe, die den Vergleich sehr erleichtert.

Dem oberflächlichen Blick bietet der Entwurf sich als umstürzend dar. Gliedert das bisherige Grundsatzprogramm sich klar in drei (Haupt-)Teile, d. i. außer der Präambel (1) Wirtschafts-, (2) Sozial- und (3) Kulturpolitische Grundsätze, so läßt der Entwurf auf die stark ausgebaute Präambel nicht weniger als 30 (dreißig) einander gleichgestellte durchnumerierte Abschnitte folgen. Welche Gründe für diese in die Augen springende Umgestaltung maßgeblich waren, wird nicht ersichtlich gemacht. Vielleicht wollte man auf diese Weise den irreführenden Eindruck vermeiden, als ob man in ökonomistischer Denkweise Wirtschafts- und Sozialpolitik zusammenhanglos nebeneinander-

stelle und sie unabhängig voneinander betreiben wolle; eine große Zahl der aufgestellten Forderungen gehört in der Tat beiden Bereichen an und müßte bei scharfer Trennung bei beiden Bereichen aufgeführt werden. Auf jeden Fall ist die für den Entwurf gewählte Reihenfolge der Themen durchaus sinnvoll und läßt sich mit guten Gründen vertreten. In einem Lehrbuch wäre es verfehlt, „Arbeitnehmerrechte" (und unter diesem Stichwort bereits das Thema „Streik und Aussperrung") an die Spitze zu stellen und von da zum „(Lohn-)Arbeitsverhältnis" und zur „Humanisierung der Arbeit" fortzuschreiten; in einem Gewerkschaftsprogramm dagegen, das damit seine wesentliche Zielrichtung ankündigt, stehen diese Themen hier genau am richtigen Platz.

Die Sprache der wie schon erwähnt stark erweiterten Präambel klingt an einigen Stellen anklagender und herausfordernder als 1963; die verschlechterte Wirtschaftslage hat offenbar die sozialen Konflikte verschärft. Stark ausgebaut ist die 1963 mehr beiläufige Berufung auf das Grundgesetz, auf das ein ganzer Katalog aus ihm abgeleiteter Ansprüche gestützt wird; *ein*schlußweise ist damit die Bindung der Gewerkschaften selbst an das Grundgesetz anerkannt.

Daß ausdrücklich festgestellt wird, die Einheitsgewerkschaft habe „die historischen Traditionen, politischen Richtungen und geistigen Ströme der Arbeiterbewegung, vor allem der freiheitlich-sozialistischen und der christlich-sozialen Richtungen zusammengeführt", wird man von christlich-sozialer Seite gewiß wohlgefällig begrüßen. Überraschenderweise kommt jedoch von sozialistischer Seite der Einspruch, zu Unrecht werde nur der freiheitliche Sozialismus erwähnt; wer diesen Einspruch erhebt, merkt offenbar nicht, daß er *seinen* Sozialismus damit als *nicht*-freiheitlich disqualifiziert.

Unerläßliche Erfordernis für die Einheitsgewerkschaft ist die *Toleranz*. Das im Grundsatzprogramm 1963 enthaltene *Wort* fehlt bedauerlicherweise im Entwurf; glücklicherweise ändert das nichts an der *Sache*. Zwei sprachlich leider nicht ganz wohlgelungene Sätze sind diesem Thema gewidmet[3]. Wird diesem Erfordernis Genüge getan, dann, aber auch nur dann trifft die Aussage des ihnen vorangestellten Satzes zu, der richtiger nach ihnen seinen Platz gefunden hätte, die Einheitsgewerkschaft „erübrige konkurrierende Gewerkschaften". Ganz zutreffend heißt es „erübrige", d. h. mache konkurrierende Gewerkschaften überflüssig. Aus ihrem bloßen Bestehen kann die Einheitsgewerkschaft keinen Rechtsanspruch auf Monopol ableiten; sie selbst muß durch ihr Verhalten konkurrierende Gewerkschaften überflüssig machen. Durch intolerantes Verhalten würde die Einheitsgewerkschaft sich selbst in eine Richtungsgewerkschaft zurückverwandeln und hätte damit selbst den ersten Schritt zur Wiederbegründung von Richtungsgewerkschaften getan, dem unvermeidlich weitere Schritte folgen würden.

Bindung an das Gemeinwohl

Nun gibt es eine unscheinbare Stelle, an der intolerante „weltanschauliche und politische Ideologien" Gelegenheit zum Einbruch finden könnten, nämlich bei dem Begriff „Gesamtwohl", der einmal in der Präambel und nochmals in Ziff. 13 des Entwurfs vorkommt. Daß dieser ehrwürdige Begriff, geläufiger unter der Bezeichnung „Gemeinwohl" („bonum commune"), der im Grundsatzprogramm 1963 noch nicht erscheint, in diesem Entwurf Aufnahme gefunden hat, kann doch – so sollte man meinen – nur allseitig und vorbehaltlos begrüßt werden. Leider steht dem der Umstand im Weg, daß in jüngster Zeit die Berufung auf das Gemeinwohl immer mehr dazu mißbraucht worden ist, um eigene, ja selbst ausgesprochen eigennützige Interessen zu bemänteln und als Erfordernisse des Gemeinwohls auszugeben. Dieser Mißbrauch, von dem auch die Gewerkschaften sich leider nicht immer freigehalten haben, hat diesen Zentralbegriff jeder denkbaren Sozialethik in Verruf gebracht; man bezeichnet ihn als „Leerformel" und schiebt ihn wegen seiner angeblichen Inhaltsleere und Unbestimmtheit beiseite. Was bedeutet es unter diesen Umständen, wenn der Entwurf diesen Begriff aufgreift und aussagt, die Gewerkschaften „dienen den Erfordernissen des Gesamtwohls" (Präambel), und sich für eine „am Gesamtwohl orientierte Wirtschaftsordnung" (§ 13) ausspricht?

Damit ist die bisher im Grundsatzprogramm nicht angesprochene und daher auch nicht entschiedene Grundsatzfrage in den Text eingeführt, ob oder inwieweit die Gewerkschaften überhaupt eine Bindung an das *Gemeinwohl* und damit die Pflicht, ihm Rechnung zu tragen, anerkennen, insbesondere aber, ob sie sich als durch das *Grundgesetz* daran gebunden und zu solcher Rücksichtnahme verpflichtet ansehen oder nicht. – Die letztere, engere Frage, ob nach unserem Grundgesetz die Rücksicht auf das Gemeinwohl dem Wirken unserer Gewerkschaften Grenzen setze, war erst unlängst in dem Streit über die Aussperrung heiß umstritten. Art. 9, Abs. 3 GG war dahin ausgelegt worden, der Staat habe den Koalitionen für die Gestaltung und Regelung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen unbeschränkte Freiheit eingeräumt, habe sich selbst jeglicher Einwirkung darauf begeben und insbesondere darauf verzichtet, von den Koalitionen getroffene (lies: von den Gewerkschaften ertrotzte) Regelungen auf ihre Vereinbarkeit mit dem Gemeinwohl zu überprüfen und gegebenenfalls zu berichtigen.

Aber auch die viel weiter ausgreifende Frage war (und ist) noch umstritten, ob die Gewerkschaften überhaupt – also ganz unabhängig davon, wie weit das Grundgesetz die den (wohlverstanden beiden!) Sozialpartnern zuerkannte oder eingeräumte Autonomie umschreibt – an das Gemeinwohl gebunden seien oder nicht. An die Stelle des hier auf einmal nicht als „Leerformel", sondern als „material", d. i. *inhaltlich gefüllt* angesehenen Gemeinwohls trete – so wird

geltend gemacht – für die Gewerkschaften die „*formale* demokratische Prozedur". Schon die Diktion verrät die Herkunft aus Intellektuellenkreisen. Gemeint ist die im Wege korrekt geregelten und korrekt durchgeführten Abstimmungsverfahrens zustande kommende Willensbildung, im Ergebnis also der Wille der jeweiligen Mehrheit. Einen *Maßstab*, an dem dieser Wille und das von ihm Gewollte gemessen werden könnte, etwa gut oder böse, gerecht oder ungerecht, eigen-(selbst-)nützig oder fremd-(gemein-)nützig gebe es nicht oder könne es jedenfalls im pluralistischen Gemeinwesen nicht geben, und demzufolge auch keine „unabstimmbaren Werte", die nicht durch Mehrheitsentscheid sowohl aufgestellt als auch umgestürzt werden könnten. Dem steht nun aber die ganz unverkennbar auch unserem Grundgesetz zugrunde liegende Überzeugung entgegen, daß keine Gemeinschaft, am allerwenigsten eine demokratische, wenn sie „menschlich" sein will, ohne einen Konsens über einen Mindestbestand solcher Werte auskommen kann. Unsere Bundesrepublik insbesondere versteht sich als weltanschaulich pluralistischen, aber durchaus nicht als wertneutralen Staat; sehr zu Recht, denn Wertneutralität bedeutet Wertnihilismus.

Die Absicht der Wortführer dieser Auffassung oder mindestens der militantesten unter ihnen geht selbstverständlich, so wie sie es sehen, nicht dahin, die Einheitsgewerkschaft zu spalten, sondern dahin, diese ihre Auffassung für die ganze Einheitsgewerkschaft verbindlich zu machen, härter ausgedrückt, sie ihr aufzuzwingen. Das wäre dann allerdings nicht mehr die Einheitsgewerkschaft, wie ihre Gründer sie verstanden, gewollt und verwirklicht haben, sondern deren Verkehrung in das gerade Gegenteil, nicht mehr Toleranz, sondern auf die Spitze getriebene Intoleranz.

So ist die Sorge nicht ganz unbegründet, daß der an den beiden genannten Stellen im Entwurf begegnende Begriff „Gesamtwohl" den „Aufhänger" dazu abgeben könnte, um auf dem außerordentlichen Gewerkschaftskongreß, der das Programm zu beschließen haben wird, eine leidenschaftliche Diskussion zu entfesseln. Man wird aber doch wohl darauf vertrauen dürfen, daß eine verantwortungsbewußte Mehrheit des Kongresses solche die Grundfesten erschütternde Angriffe abschlagen wird. Aber auch bei diesem zu erhoffenden guten Ausgang könnte eine solche Diskussion leicht dazu führen, die beiden an früherer Stelle erwähnten und als miteinander vereinbar bezeichneten Positionen „soziale Gegenmacht" und „gesellschaftlicher Ordnungsfaktor und Integrationsfaktor der Demokratie" derart zu verhärten und zu vereinseitigen, daß sie im Verständnis eines Großteils der Mitglieder zu unvereinbaren und unüberbrückbaren Widersprüchen erstarren. Das wäre ein sehr beklagenswerter Rückschritt. So kann man aufs Ganze gesehen nur sagen: gebe Gott, daß der Gewerkschaftskongreß, der über das neue Grundsatzprogramm das letzte und entscheidende Wort zu sprechen haben wird, sich nicht in leidenschaftlichen Diskussionen zerfleischt über Fragen, denen der gesunde Menschenverstand der überwältigenden

Mehrheit der Mitglieder kein Interesse abgewinnen kann, daß er vielmehr in der nüchternen Sachlichkeit der Gründerväter der Einheitsgewerkschaft Beschlüsse faßt, die aussagen, wie die im DGB zusammengeschlossenen Gewerkschaften auf dem Boden der *heute* gegebenen Tatsachen sich einrichten und verhalten wollen, welche Ziele sie anstreben und wie sie diese Ziele zu verwirklichen gedenken, wie sie die tatsächlichen Gegebenheiten von heute zum Wohle ihrer Mitglieder und zum Wohle aller künftig besser gestalten wollen.

„Innere Sicherheit"

Noch von einer anderen Seite her könnte eine ähnliche Gefahr drohen. Seit den leidenschaftlichen Kämpfen um die in das Grundgesetz einzufügenden Notstandsartikel und die ergänzenden strafrechtlichen Vorschriften ist *„Innere Sicherheit"* für weite Kreise ein Reizwort geworden, an dem sich die Kontroverse der sechziger Jahre von neuem entzünden könnte. Darum wird man sich über die glücklich ausgewogene Behandlung freuen, die dieses heikle Thema in zwei Sätzen gegen Ende der Präambel gefunden hat. „Die innere Sicherheit ist eine wichtige Voraussetzung für die Verwirklichung von Chancengleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit"; kein ehrlich denkender Mensch kann sich dieser Einsicht verschließen. „Im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Sicherheit muß der Staat aber gewährleisten, daß sich soziale und gesellschaftliche Veränderungen im Rahmen der Verfassung ständig vollziehen können"; besser kann man das, worauf es ankommt und was die berechtigte Sorge derer ist, die glaubten, in der Notstandsgesetzgebung eine Gefahr sehen und sie ablehnen zu müssen, gar nicht treffen: der innere Friede wird nicht dadurch gesichert, daß man das Bestehende zementiert, sondern dadurch, daß man die von der Verfassung selbst gebotenen Wege zu ihrer ständigen Fortentwicklung und Weiterbildung offenhält; damit entfällt das Bedürfnis nach plötzlicher und gewaltsamer Änderung. Nicht Bruch der Verfassung, sondern Treue zu ihr und beharrliche Nutzung der Wege, die sie selbst zu ihrer Fortbildung anbietet, hat zu den großen von den Gewerkschaften erzielten Erfolgen geführt; auf diesem Weg wollen sie weiter voranschreiten.

Einzelfragen

An bemerkenswerten Einzelheiten sei noch erwähnt: Die Benachteiligung der *Frauen* wird deutlich härter als 1963 angeprangert und als „unerträglich" bezeichnet; den Frauen wird nachdrücklicher Einsatz für ihre volle wirtschaftliche und gesellschaftliche Gleichstellung zugesagt.

Befremdlich kurz, noch kürzer als 1963, wird die *Jugend* abgefertigt; die Einladung zur Mitarbeit in den Gewerkschaften ist beibehalten; die Zusage tatkräftiger Unterstützung durch die Gewerkschaften ist entfallen.

Sehr zu begrüßen ist die erstmals erscheinende Zusage von Hilfe an die *ausländischen Arbeitnehmer*. Sachlich ist das allerdings nichts Neues; von Anfang an haben unsere deutschen Gewerkschaften ihren ausländischen Arbeitskameraden Solidarität in einem für die große Mehrheit der Gewerkschaften anderer Länder vorbildlichen Ausmaß erwiesen.

Entfallen ist die 1963 noch festgehaltene Forderung nach „Wiedervereinigung Deutschlands als Vorausetzung für eine freiheitliche Ordnung Europas" nebst der Feststellung „Berlin bleibt die Hauptstadt Deutschlands".

Soviel zur Präambel. – Mit den 30 Teilziffern des Programms selbst sich auseinanderzusetzen würde ein Buch füllen; dieser Versuchung muß hier widerstanden werden; einige wenige Einzelbemerkungen müssen genügen.

Pathetisch, mit unüberhörbarem Anklang an Art. 1 GG („Menschenwürde") wird (wie schon 1963) das *Streikrecht*, nicht der Arbeiter, sondern der Gewerkschaften, als „unantastbar" proklamiert. Neu sind Aussagen zur *Aussperrung*[4]; sie wird als „Willkürinstrument der Arbeitgeber" und „in jeder Form verfassungswidrig" bezeichnet und von den Gewerkschaften als „Angriff auf ihre Betätigungsmöglichkeiten und ihren Bestand solidarisch bekämpft" (Ziff. 1, Abs. 4 und 5). Darin findet die beklagenswerte Verhärtung der sozialen Auseinandersetzungen ihren Ausdruck. – Was in Abs. 6 und 7 über Tarifvertrag, Tariffähigkeit, Unabdingbarkeit, Allgemeinverbindlichkeit und Zwangsschlichtung gesagt bzw. nicht gesagt wird, läßt grammatikalisch sehr verschiedene Auslegungen zu; vermutlich soll alles bleiben wie es ist, denn man weiß nichts davon, daß die Gewerkschaften mit dem bestehenden Zustand unzufrieden wären; vielleicht aber ist eine alte und an sich durchaus verständliche Forderung der Gewerkschaften heraus- oder hineinzulesen, nämlich die heute nicht bestehende Möglichkeit zu schaffen, die im Tarifvertrag vereinbarten Vergünstigungen zwingend den Tarifgebundenen vorzubehalten, d. i. die Nichtorganisierten davon auszuschließen. Wenn die Gewerkschaften an dieser schwer erfüllbaren Forderung festhalten, dann sollte es klar gesagt sein[5].

Zwischen *Wettbewerb und Planung* (Ziff. 9 bis 11) kann man sich in Gewerkschaftskreisen zu keiner entschiedenen Haltung durchringen; infolgedessen zieht sich ein „Zwar-Aber" durch diese ganzen Ziffern hindurch. Nur eines steht dabei für die Gewerkschaften trotz ihrer sich immer wiederholenden Rückfälle in Dirigismus unerschütterlich fest: die Planung von hoher Hand darf niemals so weit gehen, daß dadurch die Löhne geregelt oder die freie Lohnfindung der Tarifpartner auch nur eingeengt würde.

Bei der *Krankenversicherung* kann, so heißt es in 16, Abs. 5, den beklagenswerten Mißbräuchen „nur durch Mitsprache und Mitverantwortung, nicht durch

Selbstbeteiligung" abgeholfen werden; in der *Unfallversicherung* dagegen „muß die Beitragsgestaltung ausreichende Anreize für Maßnahmen der Gesundheitserhaltung am Arbeitsplatz bieten" (18, Abs. 4). Eine Inkonsequenz? Keineswegs! Man braucht sich nur zu erinnern, daß die Beiträge zur Unfallversicherung ganz von den Arbeitgebern gezahlt werden; dann leuchtet die Ungleichbehandlung ohne weiteres ein. Arbeitgeber sind nach gewerkschaftlicher Vorstellung pure „Gewinnmaximierer", die als solche nur auf materielle Anreize reagieren; Arbeitnehmer dagegen sind von so hohem Ethos beseelt, daß materielle Anreize für sie nichts bedeuten; ihnen kommt man nur mit Appellen an ihr soziales Verantwortungsbewußtsein bei. In praxi sind die Gewerkschaften unvergleichlich vernünftiger und realistischer; im Programm treiben immer noch die törichten (Freund- und)Feind-Bilder ihr Unwesen.

Befangenheit in einseitigem Denken verrät auch die Forderung, für die *Rentenversicherung* solle der Bund vorweg ein Drittel der Last übernehmen (das ist ungefähr das Doppelte von heute); in den Rest sollen wie bei den übrigen Zweigen der Sozialversicherung (außer der Unfallversicherung) Arbeitgeber und Arbeitnehmer in die Last je zur Hälfte sich teilen; für die ganzen Einrichtungen der Sozialversicherung aber „gilt" (sic!) der „Grundsatz uneingeschränkter und alleiniger Selbstverwaltung durch die Arbeitnehmer" (19, Abs. 2). – Um das richtig zu lesen, muß man wissen, daß die Gewerkschaften den Anspruch erheben und es als selbstverständlich ansehen, daß wiederum nur sie allein und niemand anders die Vertreter der Arbeitnehmer dafür und für alle sonstigen Einrichtungen, beispielsweise Arbeits- oder Sozialgerichte usw. usw., zu benennen haben (passim).

Übersteigerte Ansprüche . . .

Nicht an dieser Stelle allein, sondern immer wieder ist man betroffen von dem Selbstbewußtsein der Gewerkschaften, das sich in diesem Programm kundgibt. Da aber hier keine Gewerkschaftstheorie und noch weniger eine Gewerkschaftsphilosophie zu entwickeln oder der Kritik zu unterziehen ist, muß darauf verzichtet werden, die Berechtigung dieses Selbstbewußtseins nachzuprüfen, um es gegebenenfalls auf das rechte Maß herabzusetzen. Hier muß es genügen, einige Überlegungen anzustellen, ob die Gewerkschaften gut daran tun, ob es wirklich klug ist, sich so viel vorzunehmen, wie sie offenbar meinen, es ihrem Selbstverständnis schuldig zu sein.

Wohlverstanden, es geht nicht darum, ob es den Gewerkschaften freistehe, über die Interessen der Arbeitnehmer als Arbeitnehmer oder näherhin als Arbeitsmarktpartei hinaus auch andere Interessen der Arbeitnehmer, sowohl materielle als insbesondere auch immaterielle (ideelle, kulturelle usw.) wahrzu-

nehmen. Wie eng oder weit sie in dieser Hinsicht ihren Aufgabenkreis umschreiben, ist ihre eigene Sache; niemand hat ihnen da dreinzureden. Etwas anderes ist es, ob oder daß sie in bestimmten Bereichen *Monopolansprüche* geltend machen, d. i. anderen den Zutritt zu diesen Bereichen verwehren und bestimmte Bereiche sogar unter Ausschluß des anderen Sozialpartners einseitig zu beherrschen beanspruchen.

. . . oder kluge Selbstbeschränkung?

Die Frage, um die es hier geht, ist nochmals eine andere. Tun die Gewerkschaften klug daran, alles, was sie als im Interesse der Arbeitnehmer liegend erkennen, *selbst* in die Hand zu nehmen und zu betreiben? Täten sie nicht klüger, in eine Arbeitsteilung zu willigen, bei der sie ständig das Auge darauf halten würden, daß für alle diese Aufgaben geeignete, leistungsfähige und leistungswillige Träger vorhanden sind und daß diese Träger nicht gegeneinander, nicht wirr durcheinander, sondern wohlgeordnet miteinander ihre jeweiligen Sonderaufgaben wahrnehmen? Vieles scheint dafür zu sprechen. Gegebenenfalls hätten die Gewerkschaften diesen Trägern politische, moralische oder finanzielle Rückenstärkung zu gewähren.

Wenden wir diese Frage auf das *Bildungswesen* an, dem bereits im Grundsatzprogramm 1963, Teil III „Kulturelle Grundsätze", eine Thesenreihe gewidmet war und hier die Teilziffern 24–30 gewidmet sind.

Für die Ausbildung zum Beruf findet der Entwurf sich, wenn auch nur widerwillig, mit dem bestehenden *dualen* System ab; insoweit besteht keinerlei Schwierigkeit. Die klare Unterscheidung zwischen Ausbildung (Tz 25 und 26) und Bildungswesen im engeren Sinn des Wortes (Tz 24, 27–30) ist zu begrüßen. Darüber hinaus möchte man sich eine Aussage über „Arbeiterkultur" wünschen. Besteht diese in einigem Naschen an den von der „bürgerlichen Kultur" dargebotenen Genüssen, oder gibt es eine der Arbeitswelt selbst entsprungene und zu ihr zurückführende eigenständige, dem Arbeiter eigentümliche Kultur? Wenn ja, worin besteht sie oder könnte sie bestehen, wie ließe sie sich verwirklichen? Läßt ein Totalitätsanspruch, wie die Gewerkschaften ihn erheben, überhaupt Raum für echte Kultur oder nur für eine technokratische „Mono"-Kultur? Wollen die Gewerkschaften auch die kulturellen Einrichtungen für Arbeitnehmer monopolisieren und monopolistisch gleichschalten? Für die Einheitsgewerkschaft ist diese Frage von ganz besonderer Bedeutung. Während im materiellen Bereich und in diesem namentlich im Bereich des Arbeitsmarktes die Interessen aller Arbeitnehmer nahezu völlig übereinstimmen, besteht im kulturellen Bereich keine solche Übereinstimmung der Interessen, gehen diese vielmehr politisch und noch mehr weltanschaulich nach verschiedenen, ja gegensätzlichen

Richtungen auseinander. Dadurch wird die gewerkschaftliche Einheit stark belastet; daran kann sie zerbrechen (vgl. das weiter oben zur „Toleranz" Gesagte). Schon um diese Gefahr zu vermeiden, möchte man den Gewerkschaften dringend nahelegen, den hohen Wert des Bildungswesens für ihre Mitglieder voll anzuerkennen, nicht aber die Einrichtungen des Bildungswesens unter ihre eigene Verantwortung zu nehmen (weithin wird erfreulicherweise tatsächlich so verfahren).

Viele Aufgaben ihres ureigensten („klassischen") Aufgabenbereichs, die sie sehr wohl auch heute noch selbst weiterbetreiben könnten, haben die Gewerkschaften an den *Staat* abgegeben oder hat der Staat von ihnen übernommen (einige vielleicht auch ihnen abgenommen). Infolgedessen – so könnte man argumentieren – fehlt es den Gewerkschaften an Aufgaben, die groß und bedeutend genug sind, um ihre volle Kraft in Anspruch zu nehmen und in denen sie ihre große Macht einsetzen könnten, in denen dieser Machteinsatz sich lohnt. Daraus entspringt ein Gefühl des Machtüberschusses, das einerseits das Selbstbewußtsein steigert und in die Gefahr der Übersteigerung bringt, nach der anderen Seite hin nach Gelegenheiten suchen läßt, die Macht einzusetzen, was leicht dazu führen kann, sie an vielerlei zu verzetteln und damit im Ergebnis zu schwächen.

Darum möchte ich das Grundsatzprogramm dahin verstehen, daß die Gewerkschaften an all dem, was sich darin angesprochen findet, „grundsätzlich" interessiert sind und darum bekunden, welche Bedeutung sie diesen verschiedenen Sachbereichen beimessen und welche Forderungen sie für sie erheben, daß sie sich aber nicht darauf festlegen, in all diesen Bereichen unter eigener Verantwortung tätig sein zu wollen, vielmehr die Mitarbeit begrüßen und die *Zusammenarbeit* mit anderen pflegen werden

Und wo bleibt die Lohnpolitik?

Mancher Leser, der bis hierhin gefolgt ist, wird ungeduldig fragen: „Und wann kommt endlich die *Lohnpolitik?*" – Ja, wo bleibt die Lohnpolitik? Das ist in der Tat ein Preisrätsel: warum sagen die Gewerkschaften nichts von dem, was doch für sie die Hauptsache ist, von den *Löhnen?* Eine naheliegende Antwort wäre diese: das ist ihr Geschäftsgeheimnis; das werden sie doch nicht verraten! Das stimmt aber nicht ganz; über Löhne und Lohnpolitik findet ständig öffentliche wissenschaftliche und politische Diskussion statt, an der auch die Gewerkschaften sich lebhaft beteiligen. Trotzdem könnte ein boshafter Mensch argwöhnen: die Gewerkschaften haben keine wirklich durchdachte Lohnpolitik; darum wissen sie nichts davon zu sagen. Mit einer kleinen Korrektur trifft das sogar genau die Wahrheit: der DGB hat in der Tat keine Lohnpolitik, er *darf*

keine haben, denn die Lohnpolitik ist ausschließlich den im DGB zusammengeschlossenen *Einzelgewerkschaften* vorbehalten. Diese haben ihre zum Teil recht unterschiedlichen Lohnpolitiken und hüten sie dem DGB gegenüber ebenso eifersüchtig, wie die Länder ihre Zuständigkeiten gegenüber der Bundesrepublik hüten. Die gleiche Zurückhaltung, die der Bundeskanzler in seiner Regierungserklärung sich aufzuerlegen hat in allem, was in den Hoheitsbereich der Länder fällt, muß das Grundsatzprogramm des DGB sich auferlegen in bezug auf die Lohnpolitik[6].

Zum rechten Verständnis muß im Bewußtsein immer festgehalten werden: der DGB ist keine Gewerkschaft, sondern der *Spitzenverband* von 17 vollkommen selbständigen Gewerkschaften. Das Programm, worin sie sich zu dem bekennen, was ihnen allen gemeinsam ist, läßt für unterschiedliches Selbstverständnis der Einzelgewerkschaften weiten Spielraum offen und sichert ihnen die entsprechende Handlungsfreiheit. Insofern ist das Programm nur von begrenztem Gewicht; nichtsdestoweniger sollte man sein Gewicht doch auch nicht unterschätzen. – Das Ringen auf dem bevorstehenden außerordentlichen Gewerkschaftskongreß wird interessante Einblicke eröffnen; vielleicht wird es bedeutsamer und aufschlußreicher sein als der endgültig zu Beschluß erhobene Wortlaut des neuen Grundsatzprogramms selbst.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu meine im Juli- und Augustheft 1959 in dieser Zschr. erschienenen Beiträge „Gewerkschaftliches Grundsatzprogramm": Bd. 164, 266–276, 346–356.

[2] Der Entwurf zu diesem Grundsatzprogramm des DGB, der in allen wesentlichen Stücken zum Beschluß erhoben worden ist und derzeit noch gilt, wird in dieser Zschr. 172 (1962/63), H. 10, 255–267 eingehend von mir gewürdigt.

[3] Dazu haben jüngst drei große Gewerkschaften in ihren Organen unter verschiedenen, von den Redaktionen formulierten Überschriften einen Beitrag von mir gebracht: ÖTV-Magazin 1980, Nr. 8, 6 f.: „Es gibt Werte, die jeder Mehrheitsentscheidung entzogen sind"; Der Gewerkschafter (IG Metall) 28 (1980), Nr. 9, 20 f.: „Die Einheit sichern und erhalten"; Einheit (IG Bergbau und Energie) 1980, Nr. 18, 11: „Nur Toleranz sichert Einheitsgewerkschaft". – Vgl. dazu auch meinen Beitrag „Zur Theorie der gewerkschaftlichen Einheit" in: Festschrift für Eugen Loderer (Köln 1980) 85–98.

[4] Dazu vgl. meinen Beitrag „Aussperrung" in dieser Zschr. 198 (1980) H. 1, 3–16.

[5] Der ganze Entwurf ist sprachlich mangelhaft abgefaßt. Leider wird es wohl nicht mehr möglich sein, die Sprache in Ordnung zu bringen. Anträge auf rein redaktionelle Verbesserung dürften auf dem Gewerkschaftskongreß wenig Aussicht auf Annahme haben. Soweit aber sachliche Änderungen beschlossen werden, sollte man Sorge tragen, wenigstens dieses sachlich Bessere auch sprachlich besser zu fassen.

[6] Den Unterschieden in der Lohnpolitik entspricht die unterschiedliche Haltung zur Vermögensbildung der Arbeitnehmer, die dem DGB verbietet, in dieser gesellschaftspolitisch grundlegenden Frage entschieden Stellung zu beziehen. Nur in einem Stück scheint zwischen allen Einzelgewerkschaften Übereinstimmung zu bestehen: Beteiligung des (einzelnen) Arbeitnehmers am Besitz von Produktionsmitteln wird, wenn überhaupt, dann erst an allerletzter Stelle in Betracht gezogen. Unter diesen Umständen ist es schon viel, wenn der Entwurf „Beteiligung der Arbeitnehmer am zuwachsenden Produktivvermögen" zu den „wichtigen Voraussetzungen breiter Vermögensstreuung" zählt (Tz 6, Abs. 3).

Theodor Hanf

Die Kirche vor der sozialen Frage in der Dritten Welt

Anmerkungen zu gegenwärtigen und künftigen Konflikten

Die überwältigende Mehrheit der Menschheit lebt in der Dritten Welt. Spätestens um die Jahrhundertwende wird auch die Mehrheit der Christen in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas zu finden sein.

Im gesellschaftlichen Bewußtsein werden schnelle Veränderungen häufig erst mit Verspätung wahrgenommen. So haben die westlichen Industriegesellschaften bis heute die grundlegenden Umwälzungen in der Dritten Welt nur unzureichend zur Kenntnis genommen. Nur in begrenztem Maß hat die Einsicht Raum gewonnen, daß von einer Bewältigung des Nord-Süd-Gegensatzes die Zukunft der Weltgesellschaft und damit auch die der Industriestaaten abhängt.

Die Kirchen der Industriestaaten sind Teile ihrer Gesellschaften. Auch sie laufen Gefahr, das Ausmaß neuer Herausforderungen, möglicher Konflikte und dringlicher Aufgaben einer ebenfalls in raschem Wandel befindlichen Weltkirche verspätet zu erkennen. Im vorigen Jahrhundert hat die Kirche mit erheblicher Verspätung auf die „soziale Frage" des sich industrialisierenden Europas reagiert. Heute stellt sich ihr in der Dritten Welt eine soziale Frage weit größeren Ausmaßes. Ist sie heute besser gerüstet?

In den meisten Ländern der Dritten Welt selbst sind die Kirchen so unmittelbar und hart mit sozialen Problemen einer Dimension konfrontiert, daß sie zu einer Auseinandersetzung mit ihnen gezwungen sind. Zunehmend haben diese Kirchen auch erkannt, daß diese sozialen Probleme überwiegend auch politische Probleme sind, und sie sind überzeugt davon, daß die Kirche aufgerufen ist, einen Beitrag zu ihrer Lösung zu leisten. Daß die Kirchen der armen Länder dazu der Hilfe der Kirchen in den Industriestaaten bedürfen, davon sind die Verantwortlichen der reichen Kirchen spätestens seit Konzil und Bischofssynoden überzeugt. Daß auch dem Kirchenvolk die Armut in der Dritten Welt als untragbarer Zustand erscheint, davon zeugt die wachsende Unterstützung, welche die kirchlichen Hilfswerke Jahr für Jahr finden.

Die Christen der reichen Länder sind aber Mitglieder von Gesellschaften, in deren politischem Bewußtsein die Dritte Welt bestenfalls eine Randrolle einnimmt – sicher oft spendenfreudigere und opferwilligere Mitglieder, aber ebenso wie die Mehrzahl ihrer Mitbürger weitgehend ohne Kenntnis der strukturellen Probleme der Weltarmut und der daraus zu erwartenden Konflikte. Und daher

sind auch sie weitgehend unvorbereitet auf die Konflikte, in denen die Kirchen der Dritten Welt sich bereits befinden und die sich noch verschärfen werden. Es zeichnet sich heute ab, daß diese Konflikte auch die Kirchen der Industrieländer betreffen werden, daß sie zu Kontroversen in ihren eigenen Gesellschaften führen werden. Einige wichtige Aspekte dieser Konflikte sollen im folgenden umrissen werden.

Die soziale Frage – eine politische Frage

Daß die Dritte Welt arm ist, wissen heute die meisten Menschen in den Industriestaaten. Welches Ausmaß diese Armut hat, ist für sie freilich schwer nachvollziehbar. Schwer verständlich aber bleiben vor allem die Gründe dieser Armut – dies um so mehr, als in Wissenschaft wie in Politik sehr unterschiedliche Erklärungen gehandelt werden.

Die Dimensionen der Armut erschrecken: In absoluten Zahlen werden die „absolut Armen", die unter dem Existenzminimum zu leben gezwungenen Menschen, bis zum Ende des Jahrhunderts nicht abnehmen, sondern noch zunehmen; und dies wird nicht nur in den ärmsten Ländern der Fall sein, sondern auch in solchen, in denen einige gesamtwirtschaftliche Fortschritte zu erwarten sind. Nicht nur der Abstand zwischen Erster und Dritter Welt wird zunehmen, sondern auch der Abstand zwischen reich und arm in der Dritten Welt. Das Konfliktpotential wächst, zwischen Staaten und innerhalb der meisten Staaten.

Wer ist schuld daran? Grob überspitzt, werden *zwei unterschiedliche Arten von Antworten* angeboten. Für die einen liegen die Ursachen von Armut und Unterentwicklung in der *Dritten Welt* selbst. Fehlen von Bodenschätzen und natürlichen Reichtümern, ungünstiges Klima werden genannt, vor allem aber soziale und kulturelle Entwicklungshindernisse: Unwissenheit, Festhalten an überholten Formen menschlichen Zusammenlebens, Feudalismus, fortschrittsfeindliche religiöse Überzeugungen und Wertvorstellungen, kurz: Mangel an gesellschaftlicher Modernität.

Für die anderen ist das gegenwärtige *Weltwirtschaftssystem* der Hauptschuldige. Geschaffen von Kolonialismus und Imperialismus, aufrechterhalten von neoimperialistischem Eigeninteresse der Industriestaaten, benachteilige es die Dritte Welt durch erzwungenen „ungleichen Tausch": Die Dritte Welt müsse ihre Rohstoffe zu ungerecht niedrigen Preisen anbieten, während die Industriestaaten für ihre Fertiggüter ständig wachsende Erlöse erzielten und sich durch Ausbeutung der Dritten Welt bereicherten.

Für die einen sind die Armen an ihrer Armut selbst schuld, für die anderen ist der internationale Kapitalismus der Hauptverantwortliche. Für die einen kann Armut nur überwunden werden, wenn die Armen selbst sich ändern – wo-

bei man ihnen, wenn auch nur marginal, helfen kann; für die anderen ist eine grundlegende Änderung nur durch Überwindung des Kapitalismus – in der Dritten Welt wie auch in den Industriestaaten – notwendig.

In der ernsthaften wissenschaftlichen wie entwicklungspolitischen Diskussion wird bereits seit langem weitaus *differenzierter argumentiert.* Wer weiterhin gesellschaftliche Modernisierung für das Zentralproblem der Entwicklung hält, leugnet keineswegs, daß in vielen Fällen schwankende und zu niedrige Rohstoffpreise, aus der Kolonialzeit überkommene Monokulturen und Abhängigkeit von einem die Dritte Welt benachteiligenden Weltmarktsystem für Unterentwicklung verantwortlich sein können. Auch wer Dependenz von Industriemächten für das wichtigste Entwicklungshindernis hält, streitet nicht unbedingt das Vorhandensein und die Bedeutung interner Entwicklungshindernisse ab. Viele Wissenschaftler sind zu dem Schluß gelangt, daß die Frage nach dem Vorrang externer oder interner Hindernisse keine grundsätzliche und theoretische, sondern eine empirische Frage ist: Im Fall eines Landes können erste, in anderen letztere überwiegen; in den meisten Fällen hat man es mit einer komplexen Mischung beider zu tun. Entsprechend differenzierter sind auch die Vorschläge zur Überwindung von Unterentwicklung geworden. Die entwicklungspolitische Praxis hat gelehrt, daß es sowohl größerer Gerechtigkeit im Welthandel wie ernsthafter Strukturveränderungen in den Entwicklungsländern selbst bedarf, will man Armut in der Dritten Welt vermindern.

Anders gesagt: Die soziale Frage der Dritten Welt ist als eine *doppelte Frage* anzusehen – als Frage der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Erster und Dritter Welt einerseits, als Frage der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnungen in der Dritten Welt andererseits. Beide Fragen aber sind eminent politischer Natur.

Was den *ersten Aspekt* der sozialen Frage betrifft, ist Betroffenheit wie Handlungsmöglichkeit der Kirche vorwiegend indirekter Art: Sie kann versuchen, auf die für Weltwirtschaft und Welthandel politisch Verantwortlichen einzuwirken. Seit Johannes XXIII. haben sich die Päpste für eine gerechtere Gestaltung des Welthandelssystems eingesetzt. Die gemeinsame Konferenz der Kirchen für Entwicklung in der Bundesrepublik hat mit ihren Memoranden zu den Welthandelskonferenzen konkrete Vorschläge für Reformen – unter Beibehaltung des grundsätzlich liberalen Charakters – des Welthandelssystems zugunsten der Entwicklungsländer vorgelegt[1]. Der entwicklungspolitische Kongreß der Kirchen setzte sich 1979 für eine drastische Erhöhung des Ressourcentransfers in die Dritte Welt ein[2]. Die Kirchen bemühen sich, in der innenpolitischen Szene der reichen Staaten die Rolle des Anwalts der Armen, einer „entwicklungspolitischen Lobby", zu übernehmen. Mag es bei der Wahrnehmung dieser Rolle auch noch der nötigen Breitenwirkung ermangeln – vor allem in der kirchlichen Bildungsarbeit ist der Stellenwert der Entwicklungspolitik noch kläg-

lich –, so ist jedoch der politische Charakter dieser Aufgabe klar erkannt und ihre Ausrichtung präzise umrissen. Der entwicklungspolitische Kongreß hat auch gezeigt, daß sie effektiv wahrgenommen werden kann: Politische Parteien, Verbände und Bundesregierung haben den entwicklungspolitischen Dialog mit den Kirchen begonnen und manche Anregungen aufgenommen[3].

Vieles deutet darauf hin, daß der *zweite Aspekt* der sozialen Frage in der Dritten Welt, seine politische Natur, seine Sprengkraft und seine möglichen Auswirkungen noch weitgehend unzureichend perzipiert wird, vor allem in der Bundesrepublik. Worin besteht er?

In den meisten Ländern der Dritten Welt herrscht nicht nur Armut, sondern auch massive soziale Ungerechtigkeit – und oft noch massivere politische Unfreiheit. Wo Armut herrscht, wo Ressourcen äußerst knapp sind, da ist gewöhnlich der Kampf um ihre Verteilung weitaus heftiger als in wohlhabenderen Gesellschaften. Und wo Armut herrscht, da ist auch die Versuchung größer, politische Macht zur Erringung und Wahrung ökonomischer Prinzipien rücksichtslos einzusetzen. Reichtum und Armut sind in der Dritten Welt höchst ungleich verteilt. Die Gründe hierfür können sehr vielfältig und unterschiedlich sein. In manchen Staaten bestanden große Ungleichheiten bereits, bevor der Zusammenstoß mit westlichem Kolonialismus oder mit westlicher wirtschaftlicher Durchdringung erfolgte. In anderen hat westliche politische oder ökonomische Herrschaft erst solche Unterschiede geschaffen. In manchen Staaten wird Ungleichheit dadurch zementiert, daß die Interessen der einheimischen Reichen mit ausländischen Interessen zusammenfallen und von diesen gestützt werden. In anderen Ländern – und besonders in ganz armen, für die es kaum ausländisches Interesse gibt, weil dort wenig zu holen ist – haben einheimische Führungsgruppen ausschließlich im eigenen Interesse Privilegien auf- und ausgebaut. In manchen Staaten übertrifft der Reichtum der einheimischen Reichen den der Reichen in den Industriestaaten beträchtlich, in anderen, wiederum vor allem in den ganz armen Staaten, handelt es sich um einen sehr relativen „Reichtum"; aber auch die Zugehörigkeit zum öffentlichen Dienst und damit der Bezug eines regelmäßigen Gehalts bedeutet Reichtum, wenn die Mehrheit der Bevölkerung ihr Leben mühselig in Selbstversorgungswirtschaft fristen muß.

Ob absoluter oder relativer Reichtum, ob alte oder koloniale Besitzelite oder moderne Verwaltungselite: Die Führungsgruppen in den meisten Ländern der Dritten Welt besitzen im Vergleich zur Mehrheit ihrer Landsleute immense Privilegien, und sie setzen durchweg die Instrumente staatlicher Macht ein, um diese zu erhalten. Ungleichheit und Unfreiheit sind eng miteinander verknüpft. Demokratien in der Dritten Welt sind selten geworden. Besitzeliten bedienen sich meist konservativer ideologischer Rechtfertigungen, administrative Machteliten eher progressiver Terminologien: Überwiegend autoritäre Herrschaftsformen finden sich in beiden Fällen. Wo zivile Regierungen beim Geschäft ef-

fizienter Privilegienwahrung versagen, treten – „rechte" oder „linke" – Militärregierungen an ihre Stelle, die in der Wahl ihrer Mittel noch weniger wählerisch sind.

Ob zivil oder militärisch, ob „rechte" oder „linke" Artikulationen wählend, pflegen die autoritären Regime der Dritten Welt ihr Bestehen mit dem Argument der *„Entwicklungsdiktatur"* zu rechtfertigen: Nur ein gewisses Maß an Zwang könne „Entwicklung" einleiten. Erstaunlicherweise findet dieses Argument noch immer beträchtlichen Anklang, auch bei guten Demokraten in westlichen Staaten, seien sie eher konservativ oder progressiv gestimmt. Die Wirklichkeit der Dritten Welt hat freilich seine Untauglichkeit vielfach erwiesen. Für die „Entwicklungsdiktatur" gilt das gleiche, was die klassische Staatstheorie seit langem zum Thema des „guten Diktators" zu sagen hatte: Es gibt ihn selten, und falls es ihn gibt, kann er nicht für seinen Nachfolger garantieren. Vor allem aber läßt sich eines feststellen: Auch die „guten" Diktatoren der Dritten Welt sind weitgehend Gefangene der sie stützenden Interessen – zur Entwicklung haben die wenigsten von ihnen etwas beigetragen. Bestenfalls haben sie bestehende Ungleichheiten etwas milder verwaltet als ihre weniger „guten" Kollegen. Die meisten Diktaturen der Dritten Welt sind eher als *Entwicklungsverhinderungsdiktaturen* einzuordnen.

Betrachtet man die sozialen und ökonomischen Mechanismen der Dritten Welt näher, so ist diese Tatsache kaum erstaunlich. Warum sollten Bauern mehr produzieren, wenn die Regierung die Lebensmittelpreise künstlich niedrighält, um regimegefährdende Unzufriedenheit bei städtischen Massen zu verhindern? Warum sollten Land- und Industriearbeiter „fleißiger" und produktiver sein, wenn sie im Vergleich zu Angestellten und Beamten nur Hungerlöhne erhalten? Wie soll aus Handwerkerschaft und Kleinproduzententum eine eigenständige Industrie erwachsen, wenn staatliche Politik Importe begünstigt, die dem Konsum der Privilegierten dienen? Wie soll Wohlstand aus eigener Arbeit erwachsen, wenn er durch auch nur marginale Teilhabe an administrativer, politischer oder militärischer Macht leichter zu erlangen ist? Kurz: In vielfältiger Weise dient staatliche Macht der Privilegienerhaltung; die Unfreiheit verhindert Entwicklung.

Es ist häufig darauf hingewiesen worden, daß freiheitliche Staatswesen vor allem da zu finden sind, wo es einigen Wohlstand gibt. Die Erfahrungen der Dritten Welt geben Anlaß, die Frage nach Ursache und Wirkung in diesem Zusammenhang neu zu stellen: Ist es nicht eher so, daß es dort einigen Wohlstand gibt, wo es einigermaßen freiheitliche politische Ordnung gibt? Wo immer es in der Dritten Welt Ansätze zur „Entwicklung von unten" gibt, da gibt es entweder bereits Möglichkeiten freier gesellschaftlicher Entfaltung – oder sie werden gefordert. Wo Menschen aus eigener Kraft beginnen, ihre Lebensbedingungen zu verbessern, da fordern sie auch das Recht, über ihr eigenes Geschick

selbst mitreden und mitbestimmen zu können. Wo immer Menschen in der Dritten Welt ihre wirtschaftliche Lage verändern wollen, da geraten sie bald an einen Punkt, an dem sie mehr Freiheit fordern. Ob Bauern eine gerechtere Landverteilung oder angemessenere Preise für ihre Produkte fordern, ob Arbeiter Löhne anstreben, die zum Überleben ausreichen, oder auch eine elementare Sicherheit des Arbeitsplatzes, ob Kooperativen oder Kleinproduzenten Schutz vor ausländischem Dumping erreichen wollen: Überall stoßen sie auf mächtige Interessen der etablierten Besitz- oder Verwaltungsoligarchie – und zwangsläufig stellt sich die Frage nach der politischen Ordnung. Die soziale Frage der Dritten Welt ist eine politische Frage.

Freiraum für Entwicklung von unten – Chancen und Gefahren für die Kirche

Weder von ihrer geschichtlichen Entwicklung noch vom Selbstverständnis der meisten ihrer Amtsträger her waren die Kirchen in der Dritten Welt darauf vorbereitet, eine politische Rolle zu übernehmen. Überwiegend im Schatten kolonialer Machtentfaltung entstanden, waren sie eher auf Kooperation denn auf Konfrontation mit dem Staat eingestellt. Als Aufgabe der Mission stand Pastoral, nicht gesellschaftspolitisches Wirken im Vordergrund. Heute aber findet sich nahezu überall in der Dritten Welt die Kirche entwicklungspolitisch, sozialpolitisch und politisch schlechthin in einer exponierten Situation – zumindest in all den Ländern, in denen sie einige quantitative Stärke besitzt. Diese Rolle fiel ihr eher nolens als volens zu.

Zunächst erwiesen sich Evangelisierung und Entwicklungsarbeit als untrennbar miteinander verbundene Aufgaben. Nicht aufgrund theoretisch-missiologischer Überlegungen, sondern aus konkreten sozialen Situationen erwuchs diese Verbindung: Die Menschen, denen man das Evangelium bringen wollte, waren überwiegend arm – und für die ersten Missionare gehörte daher zur Verkündigung auch die Hilfe im Kampf gegen Armut. Missionen: Das waren immer Kirchen, aber auch Schulen, landwirtschaftliche und handwerkliche Produktionsstätten, Krankenversorgung und Ansätze zur Schaffung von Infrastrukturen. Sicherlich waren die meisten Missionare Kinder ihrer Zeit. So manche ihrer Entwicklungsmaßnahmen waren nach heutigen Kriterien hoffnungslos paternalistisch – aber viele auch ungemein weitsichtig und bis heute als wegweisend angelegt. Sicherlich gab es nicht selten aus heutiger Sicht unkluge Verfilzungen mit kolonialer Herrschaft, aber in manchen Ländern auch frühzeitige Förderung von Emanzipationsbewegungen und vorausschauende Vorbereitung auf die Unabhängigkeit.

Wie klug oder unklug die Kirchen der Kolonialzeit auch immer waren: Überall gehörten sie zu den wichtigsten Trägern von Entwicklung an der Basis.

Überall hatten sie es mit den Menschen im Busch oder in den neuen Vorstädten der Verwaltungszentren zu tun, mit deren elementaren wirtschaftlichen und sozialen Problemen und Nöten. Als Antwort auf diese Probleme schufen sie ein Netz von Institutionen und Basisorganisationen, in vielen Ländern die wichtigsten nichtstaatlichen Organisationen.

Nach dem Ende der Kolonialzeit verstärkte sich deren Bedeutung noch weiter. Die staatliche Verwaltung hatte durchweg enorme Übergangsprobleme zu bewältigen; ihre Effizienz litt häufig darunter. Bis heute konnte multilaterale wie bilaterale staatliche Hilfe den neuen Staaten nur begrenzt helfen. Für wenige Jahre entsandte Experten können sich weder von Landes- und Problemkenntnis noch vom Engagement her mit dem Personal der Kirchen messen, das sich zumindest auf lange Jahre, wenn nicht auf Lebenszeit für ein bestimmtes Land einsetzt und mit ihm identifiziert. Die Kirchen stellen sich dort, wo sie überhaupt vertreten sind, als wichtigste, qualifizierteste – und billigste – Organisationen der Hilfe heraus.

Die neuen Staaten optierten in ihrer Mehrzahl für Modelle der „Entwicklung von oben", wenn auch nicht ausdrücklich, so doch de facto. Die Kirchen aber optierten, oft ausdrücklich und überlegt, fast immer aber de facto für eine Entwicklungsarbeit von unten. Nicht selten wurden sie von der Politik der neuen Staaten dazu gezwungen: Hier wurden ihre Schulen und Universitäten verstaatlicht, dort das Gesundheitswesen ihrem Einfluß entzogen. Die meisten neuen Staaten strebten nach Kontrolle über die Großinstitutionen des Sozial- und Bildungswesens. Die Kirchen mußten umdenken, und sie dachten um. Ein langer Weg wurde in verhältnismäßig kurzer Zeit gegangen „vom Missionskrankenhaus zu integrierten, von der Bevölkerung getragenen und finanzierten ländlichen Gesundheitsdiensten . . ., von der Missionsfarm und der landwirtschaftlichen Musterschule zu Selbsthilfebewegungen und Genossenschaften mit deren Kreditprogrammen und Hilfs- und Beratungsdiensten, vom formalen Schulwesen zu den vielfältigen Formen und Programmen der Jugend- und Erwachsenenbildung und der gezielten Aus- und Fortbildung für soziale Führungskräfte aller Art"[4]. Der Übergang von mehr statisch-institutionellen zu dynamischen Formen organisierter Selbsthilfe führte gleichzeitig dazu, daß schnell und in großem Umfang Laien anstelle kirchlichen Amtspersonals Träger der Entwicklungsbemühungen wurden. In vielen Ländern gelang es, Entwicklungs- ebenso wie Seelsorgearbeit in aktiven Basisgemeinden zu verwurzeln. Damit war die Kirche nicht allein, wie früher bereits, den Menschen in Armut und Not nahe, sondern die Menschen in Armut und Not begannen, als kirchliche Gemeinde in eigenverantworteter Tätigkeit Armut und Not zu überwinden. Die Kirche wurde zum Freiraum für Entwicklung von unten.

Damit aber war ihr Zusammenstoß mit den Interessen privilegierter Minderheiten und staatlicher Macht mittelfristig vorprogrammiert. Wo Entwicklung

von unten stattfindet, wo Selbsthilfebewegungen erfolgreich sind, da stellen sie bald fest, daß weiterer, entscheidender Fortschritt nicht allein vom eigenen Bemühen, sondern auch von der Schaffung gerechterer Strukturen in Wirtschaft und Politik abhängig ist. Und diese Erkenntnisse machten überall in der kirchlichen Entwicklungsarbeit ihren Weg, mancherorts sehr schnell, andernorts langsamer: „Die Kirchen in der Dritten Welt zeigen uns seit Jahren, daß Entwicklungsarbeit nicht losgelöst von Politik verstanden werden kann. Nationale Christenräte und Bischofskonferenzen entwickeln zunehmend umfassende Vorstellungen zur Ausgestaltung von Staat und Gesellschaft und den Aufgaben der Kirche."[5]

Die Reaktionen der sich von diesen Ergebnissen der Entwicklung von unten bedroht fühlenden privilegierten Minderheiten und der auf ihre ausschließliche Kompetenz pochenden Regierungen waren vielfältig und unterschiedlich. Solange kirchliche Entwicklungsarbeit unterhalb einer politischen Reizschwelle blieb, wurde sie zumeist wenig beachtet oder toleriert. Besitzoligarchien, besonders in Lateinamerika, reagierten dann gereizt, wenn althergebrachte Ausbeutungsmechanismen in Frage gestellt wurden. Rechte wie linke Diktaturen suchten den Freiheitsspielraum der Kirche einzuengen und bedienten sich dabei unterschiedlicher Methoden: Vom Verbot einzelner Organisationen und Ausweisung ausländischer Missionare über Einschüchterung, Verhaftung und Mord an einzelnen Priestern und Laien bis hin zum allgemeinen Kirchenkampf.

Gefährlicher als offener Kampf waren oft für die Kirche geschickte Versuche der Besitz- oder Machtoligarchie, die Kirche selbst zu polarisieren oder zu spalten. Einzelne Bischöfe, Priester oder Laien wurden – je nach Ausrichtung des Regimes – als reaktionäre oder als linkssubversive Außenseiter abgestempelt, während man anderen Avancen machte. Diese Versuche waren keinesfalls immer ohne Erfolg. Innerhalb der Kirchen mancher Länder gab und gibt es einerseits Amtsträger, die sich mit den bestehenden Verhältnissen abfinden und es vorziehen, durch soziale und politische Abstinenz und Selbstbeschränkung auf reine Seelsorge „Schwierigkeiten zu vermeiden", andererseits solche, die, verzweifelt über die geringen Chancen friedlichen Wandels, die Anwendung von Gewalt für gerechtfertigt halten. Besonders in Lateinamerika ist eine solche Polarisierung der Kirche stark ausgeprägt. In manchen Ländern ist sie zum wichtigsten Hindernis der kirchlichen Entwicklungsarbeit geraten: Status-quo-orientierte Kirchenfürsten dienen hier entschlossenen Revolutionären als Beispiele, anhand deren sich kirchliche Reformbemühungen als „systemerhaltend" diffamieren lassen, während dort gewehrfuchtelnde Priester diktatorischen Regimen als Alibi dienen, wenn man ebensolche Reformbemühungen als subversiv zu disqualifizieren und abzuwürgen trachtet.

Insgesamt aber haben die Kirchen der Dritten Welt durchweg in diesem Dilemma zwischen Billigung ungerechter Verhältnisse einerseits und Aufruf zu

ihrem gewaltsamen Umsturz eine bemerkenswert geschlossene, eindeutige und gemäßigte Haltung zu wahren verstanden: Sie wollen mehr soziale Gerechtigkeit *und* mehr gesellschaftliche Freiheit, und sie wollen diese Ziele durch Reform und ohne Gewaltanwendung erreichen.

Sie tun dies gestützt auf ihre Leistungen an der Basis – sie haben nicht nur geredet und gefordert, sondern zunächst gehandelt. Nur wenn solche Bemühungen auf unüberwindbare Strukturen sozialer Ungerechtigkeit und politischer Unterdrückung stießen, haben sie – in der Regel nach langem Zögern – ihre Stimme erhoben. Zumeist ungewollt gerieten sie in die Lage einer politischen Opposition: Wenn die Presse nur noch die Meinung der Regierenden spiegelte, wurde Kirchenpresse oder Hirtenbrief zum Mittel der Kritik; wenn politische Opposition unterdrückt war, wurden die Kanzeln zum Ort der Verteidigung der Unterdrückten; wenn Gerichte kein Recht mehr sprachen, geißelten Bischöfe die Verletzung von Menschenrechten.

Die Kirche wurde zum – relativen – Freiraum für Entwicklung von unten, weil wenig andere Institutionen diese förderten oder fördern konnten. Sie wurde zur Sprecherin für Gerechtigkeit und Freiheit, wenn und weil niemand anders mehr sprechen konnte. In vielen Ländern hat sie dafür einen hohen Preis zahlen müssen – es gibt bereits unzählige wegen ihrer Entwicklungsarbeit und ihres kirchlichen Engagements Verfolgte, und es gibt bereits viele Märtyrer. In Anbetracht der sozialen und politischen Strukturen in der Dritten Welt muß damit gerechnet werden, daß den Kirchen vieler anderer Länder ähnliche Prüfungen noch bevorstehen.

Ermutigung durch den Papst

In weiten Teilen der westlichen Massenmedien ist es Mode geworden, über die Reisefreudigkeit des Papstes zu spotten; häufig standen exotische und folkloristische Elemente im Vordergrund der Berichterstattung. Die wahre Bedeutung der Papstbesuche in Afrika und Lateinamerika wird jedoch deutlich, wenn man sich die zuvor umrissenen Probleme der Kirche in der Dritten Welt vor Augen führt. Schon *Paul VI.* hatte die Positionen der Kirche zur sozialen Frage der Dritten Welt mehrfach klar umrissen, beispielsweise in dem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi".

Er billigte den Kampf der Völker der Dritten Welt gegen „Hunger, chronische Krankheiten, Analphabetismus, Armut, Ungerechtigkeiten in den internationalen Beziehungen und besonders im Handel" und „Situationen eines wirtschaftlichen und kulturellen Neokolonialismus, der mitunter ebenso grausam ist wie der alte politische Kolonialismus" und erklärte: „Die Kirche hat . . . die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt." Zwischen Evangelisierung und

menschlicher Entfaltung – Entwicklung und Befreiung – bestehen für Paul VI. enge, anthropologisch, theologisch und vor allem biblisch begründete Verbindungen: „Wie könnte man in der Tat das neue Gebot verkünden, ohne in der Gerechtigkeit und im wahren Frieden das echte Wachstum des Menschen zu verkünden?" Es sei daher unmöglich hinzunehmen, „daß das Werk der Evangelisierung die äußerst schwierigen und heute so stark erörterten Fragen vernachlässigen kann und darf, die die Gerechtigkeit, die Befreiung, die Entwicklung und den Frieden in der Welt betreffen." [6]

Ebenso eindeutig schloß Paul VI. aber auch die Gewalttätigkeit als Instrument zur Befreiung aus: „Die Kirche kann nicht die Gewalttätigkeit, vor allem nicht die Waffengewalt – die unkontrollierbar ist, wenn sie entfesselt wird –, und auch nicht den Tod von irgend jemandem als Weg der Befreiung akzeptieren, denn sie weiß, daß Gewalttätigkeit immer Gewalt hervorruft und unwiderstehlich neue Formen der Unterdrückung und der Sklaverei erzeugt, die oft noch drückender sind als jene, von denen sie zu befreien vorgibt" (Evangelii nuntiandi).

Diese Grundpositionen werden von Johannes Paul II. aufgegriffen und bekräftigt[7]. Im Hinblick auf die internationale soziale Frage verurteilt er diejenigen Aspekte der internationalen Beziehungen, „die das Zeichen der Ungerechtigkeit und des sozialen Unrechts an sich tragen, die immer noch zahlreiche Menschen zu Hunger, Krankheit, Arbeitslosigkeit, Unwissenheit und Stillstand in ihrem Entwicklungsprozeß verurteilen" (Nairobi, 16. 5. 1980).

Der Papst aus Polen äußert sich aber vor allem zur sozialen Frage *in* der Dritten Welt, zu Ungleichheit und Ungerechtigkeit, zu Unfreiheit und Mißachtung von Menschenrechten und zur Frage der Gewalt, und zwar in verständlicher und packender Sprache vor den Betroffenen in der Dritten Welt selbst.

„Das Allgemeinwohl der Gesellschaft stellt die Grundforderung, daß die Gesellschaft gerecht sei." Er sieht die Gesellschaft von innen bedroht, „wenn man die Verteilung der Güter einzig den ökonomischen Gesetzen des Wachstums und des größten Gewinns anvertraut, wenn die Ergebnisse des Fortschritts nur am Rande oder gar nicht die breiteren Gesellschaftsschichten berühren; sie besteht auch dann, wenn ein tiefer Abgrund zwischen einer sehr mächtigen Minderheit von Reichen auf der einen Seite und der Mehrheit derjenigen, die in Bedrängnis und Elend leben auf der anderen Seite fortbesteht" (vor Arbeitern in São Paulo).

Er fordert, den Menschen ins Zentrum sozialer Tätigkeit zu stellen, das „heißt, sich um alles zu sorgen, was ungerecht ist, weil es die Menschenwürde beleidigt. Den Menschen zum Maßstab nehmen heißt, sich für die Änderung aller ungerechten Situationen und Realitäten einzusetzen, damit sie Elemente einer gerechten Gesellschaft werden" (Salvador de Bahia).

Der Papst bleibt nicht bei allgemeinen Verurteilungen von Ungerechtigkeit stehen, sondern wird sehr konkret. Er nennt den Rassismus, den bereits Paul VI. als „ein Übel, gleichgültig wie, von wem oder warum er ausgeübt wird", bezeichnet hatte, und verspricht: „Gerade mit dem Kampf gegen die Geißel des Rassismus will ich für die Förderung der Menschenrechte wirken" (Nairobi).

Der Papst nennt die Grundbedürfnisse und den Stadt-Land-Gegensatz in der Dritten Welt: „Die lebenswichtigen Güter – Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Sozialfürsorge, Grundausbildung, Berufsausbildung, Verkehrsmittel, Information, Erholungsmöglichkeiten, religiöses Leben – sind nicht nur für die privilegierten sozialen Schichten da. Zwischen städtischen und ländlichen Gebieten dürfen sich keine himmelschreienden Ungleichheiten ergeben . . ."

Er nennt ungerechte Verteilung von Grund und Boden. Es sei nicht erlaubt, die „Erde, ein Geschenk Gottes, so zu verwalten, daß ihre Wohltaten nur einigen zugute kommen, die ande-

ren, die unermeßliche Mehrheit, davon ausgeschlossen bleiben. Noch schwerer wiegt das Ungleichgewicht und noch schreiender ist die zugehörige Ungerechtigkeit, wenn diese unermeßliche Mehrheit sich gerade dadurch in einer Situation der Not, der Armut und der Abseitsstellung verdammt sieht" (vor Landarbeitern in Recife).

Er verurteilt die erzwungene Landflucht. Den Menschen seiner „Heimaterde zu entreißen, ihn zu einem unsicheren Auswandern in Ballungsgebiete zu veranlassen oder ihm nicht seine legitimen Rechte auf Grundbesitz zu garantieren heißt: seine Rechte als Mensch und Kind Gottes zu verletzen." Und er sagt, auf was es ankommt, um solche Verhältnisse zu ändern: „Es bedarf auch einer gerechten Agrargesetzgebung . . . Es bedarf einer Gesetzgebung, die das Wohl aller Menschen verwirklicht und ihm dient und nicht nur den Interessen von Minderheiten oder einzelnen" (Recife).

Er spricht von den Rechten der Arbeiter. Ihnen „darf unter keinem Vorwand das Recht auf Mitsprache und verantwortliche Mitbeteiligung im Leben der Betriebe und der Organisationen, die dazu berufen sind, ihre Interessen zu bestimmen und zu schützen, verwehrt werden, und auch nicht auf dem harten und gefährlichen Weg in Richtung auf die unerläßliche Veränderung der Strukturen des wirtschaftlichen Lebens zum Vorteil des Menschen."

Gleichheit der Rassen, Grundbedürfnisse, Agrargesetzgebung, Rechte der Arbeiter und der Arbeiterorganisationen: Die Äußerungen des Papstes summieren sich zu einem klaren Programm der Sozialreform als Antwort auf die soziale Frage der Dritten Welt. Und genauso klar spricht er über die politische Dimension solcher Reformen:

„Der Staat muß alles zurückweisen, was der Freiheit und der Menschenrechte seiner Bürger unwürdig ist, und muß daher solche Elemente wie Mißbrauch der Autorität, Korruption, Unterdrückung der Schwachen, Verweigerung des Rechtes seiner Menschen, am politischen Leben und an den Entscheidungen teilzunehmen, Tyrannei oder Gewalttätigkeit und Terrorismus sämtlich bekämpfen" (Nairobi). Teilnahme der Menschen am politischen Leben und an den Entscheidungen: Das ist das zentrale Element einer freiheitlich politischen Ordnung. Nicht „Entwicklungsdiktatur", sondern freie Mitbestimmung für alle ist für den Papst der geeignete Weg zu sozialer Reform und Entwicklung.

Wie Paul VI. lehnt er eindeutig den Gebrauch von Gewalt ab: „Der Klassenkampf ist nicht der Weg, der zur sozialen Ordnung führt, weil er das Risiko in sich trägt, die Benachteiligten zu Privilegierten zu erheben, und weil er so neue ungerechte Situationen für die schafft, die bisher die Vorteile auf ihrer Seite hatten. Man baut nichts durch Haß und Vernichtung der anderen auf" (São Paulo, vor Arbeitern). Der Papst lehnt es ab, die „notwendigen Veränderungen zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit gewaltsam, revolutionär und unter Blutvergießen durchzusetzen, denn Gewalttätigkeit schafft eine Gesellschaft der Gewalttätigkeit, und das können wir Christen nicht befürworten." Er bekräftigt demgegenüber seinen Glauben an friedliche Sozialreform und stellt fest, „daß es soziale Veränderungen, auch tiefgreifende, gibt, die mittels friedlicher Reformen beständig, fortschreitend, wirksam und realistisch durchgeführt werden müssen".

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß der von den meisten Kirchen der Dritten Welt aus ihren jeweils konkreten gesellschaftlichen Situationen heraus eingeschlagene Weg von den Päpsten ausdrücklich gebilligt und bekräftigt wird: Evangelisierung in enger Verbindung mit Entwicklungsarbeit, Einsatz für mehr soziale Gerechtigkeit und mehr Freiheit, Ablehnung von Gewalt und Option

für friedliche, aber entscheidend einschneidende Sozialreform. Daß die Bekräftigung dieses Kurses vor Ort durch einen Papst erfolgt, der ein großer Redner und eine charismatische Persönlichkeit ist, kann als Ermutigung für die Kirchen der Dritten Welt gar nicht überschätzt werden.

Kirchliche Entwicklungshilfe als Hilfe zur Sozialreform

Staatliche wie kirchliche Entwicklungshilfe aus der Bundesrepublik Deutschland verfahren überwiegend nach dem *Antragsprinzip:* Aus der Dritten Welt werden Projekte und Maßnahmen der Hilfe vorgeschlagen, und die deutschen Stellen wählen diejenigen aus, welche ihnen besonders förderungswürdig erscheinen. Für die staatlichen deutschen Stellen bringt dieses Prinzip mannigfache Probleme mit sich: Sie haben es allzu häufig mit Vorschlägen zu tun, bei denen es fraglich ist, ob sie der Mehrheit der Bevölkerung und genuiner Entwicklung zugute kommen. Für die kirchlichen Werke der Entwicklungshilfe hat das Antragsprinzip die gegenteilige Wirkung: Ihnen werden Projekte vorgelegt, die aus dem Leben der Kirche in der Dritten Welt hervorgegangen sind, und die die Prioritäten widerspiegeln, welche die Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas für ihre Entwicklungsarbeit selbst setzen.

Wie aufgezeigt, hat sich die Entwicklungsarbeit dieser Kirchen zunehmend auf Entwicklung von unten und, vor allem im letzten Jahrzehnt, auf die Förderung von Sozialreform hin entwickelt. Folglich wurde auch die Hilfe der kirchlichen Werke zunehmend eine *Hilfe zur Sozialreform.*

Betrachtet man eine Anzahl wichtiger Projekte der letzten Jahre, so kann festgestellt werden, daß einige der wichtigsten sozialreformerischen Intentionen des Papstes geradezu antizipiert wurden. Sie wurden deswegen antizipiert, weil sie die Anliegen der Kirchen in der Dritten Welt widerspiegeln. An dieser Stelle kann diese Feststellung nicht im Detail belegt, sondern lediglich illustriert werden. Zwei Beispiele seien in Kürze umrissen: *Hilfe für Kleinbauern in Brasilien* zum einen, *Hilfe für Opfer des Rassismus in Südafrika* zum anderen; also Hilfe auf zwei Gebieten, die Johannes Paul II. besonders hervorgehoben hat, aber auch Hilfe auf zwei Gebieten, die besonders schwierige soziale und politische Konfliktfelder darstellen.

Die *brasilianische* Regierung bemüht sich, Kapitalerträge von Auslandsinvestitionen im Lande zu behalten[8]. Dazu bietet sie einen Anreiz: Wenn die Erträge für landwirtschaftliche Entwicklung eingesetzt werden, verzichtet die Regierung weitgehend darauf, sie zu besteuern. Der Anreiz erwies sich als stark: Zahlreiche ausländische Firmen haben begonnen, ihre Gewinne für die Errichtung landwirtschaftlicher Großbetriebe zu reinvestieren – Betriebe, die teilweise über eine Million Hektar umfassen und eine Art Agroindustrie darstellen.

Diese Agroindustrie gerät oft in Konflikt mit den elementaren Interessen brasilianischer Kleinbauern. Viele dieser Kleinbauern sind Analphabeten. Häufig besitzen sie keine formalen Rechtstitel für ihr Land; man nennt sie Posseiros, De-facto-Besitzer, die nur dann auch rechtmäßige Eigentümer sind, wenn sie ihnen unbekannte Formalitäten erfüllen. Sie wurden in Massen Opfer der neueren staatlichen Agrarpolitik: Die Agroindustrie erwarb das Land, von dem sie lebten, und ließ die Posseiros mehr oder minder gewaltsam vertreiben. Nicht weniger als zwei Millionen Familien wurden hiervon betroffen, d. h. ein Sechstel der Gesamtbevölkerung Brasiliens – ein soziales Problem gewaltigen Ausmaßes.

Wie reagierte die Kirche Brasiliens hierauf? Sie gründete die Bewegung *„Pastoral da Terra"*, die es sich zur ersten Aufgabe machte, formale Eigentumsrechte für Posseiros zu erwirken. Es kam zu zahllosen gerichtlichen Auseinandersetzungen, zu Konflikten mit bedeutenden Industrieunternehmen, auch mit Tochtergesellschaften deutscher Firmen. Der Erfolg der Bewegung aber war nicht unbeträchtlich: Etwa eine halbe Million Posseiro-Familien konnten mit ihrer Hilfe formale Eigentumsrechte an ihrem Grund und Boden erwerben.

Dennoch: Rund eine Million Familien mußte ihr Land verlassen; eine wahre Völkerwanderung auf der Suche nach anderen Existenzmöglichkeiten setzte ein. Auch ihnen versuchte die Kirche zu helfen. Für die Umsiedler wurden landwirtschaftliche Entwicklungsprogramme eingeleitet. Im trockenen Nordosten wurde beim Bau der notwendigen Bewässerungsanlagen geholfen. Die Bauern wurden beraten bei ihrer Umstellung auf neue Produktionstechniken und unterstützt bei der Beschaffung elementarer Produktionsmittel. Kleinkredite wurden zur Verfügung gestellt, Beträge zwischen 100 und 5000 DM, eine Größenordnung, für die sich staatliche Entwicklungsbanken nicht interessieren. Vermarktungsgenossenschaften wurden gegründet. Alle Hilfsmaßnahmen richteten sich nicht an einzelne, sondern an Selbsthilfegruppen, zu denen sich die Bauern zusammenschlossen. Diese Gruppen erwiesen sich bald als fähig, nicht nur die wirtschaftlichen Interessen ihrer Mitglieder zu fördern, sondern auch politische Probleme zu artikulieren, mit denen sie gemeinsam konfrontiert waren.

Rechtshilfe für Benachteiligte, neue Entwicklung von unten, Förderung von Mitspracherechten der Betroffenen: Das ist die Leistung von „Pastoral da Terra". Misereor half dabei.

In der Republik *Südafrika* können nur etwa drei Viertel aller schwarzafrikanischen Kinder im Schulalter Schulen besuchen, d. h. mehr als in einer Anzahl anderer afrikanischer Staaten, aber weniger als in einigen anderen. Die Qualität des Unterrichts läßt sehr zu wünschen übrig. Die Ausstattung der Schulen ist schlecht, die Klassen sind überfüllt, die Lehrer sind weitgehend unzureichend ausgebildet. Die Ausfallquote liegt hoch. Weniger als ein Prozent jedes Jahrgangs schwarzer Schüler erreicht den Sekundarschulabschluß. Pro Kopf eines weißen Schülers wird ein Vielfaches dessen ausgegeben, was von der Regierung

für schwarze Schüler zur Verfügung gestellt wird. Kurz: Das Bildungswesen ist ein Bereich, in dem die Diskriminierung der schwarzen Bevölkerungsmehrheit der Republik besonders deutlich wird und in dem sie sich besonders stark auswirkt. Mangelhafte Bildung hindert viele Schwarze am sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg selbst in den Bereichen, welche das Apartheidssystem für den Aufstieg von Schwarzen offenläßt[9].

Eine private gemeinnützige Stiftung, das *South African Committee for Higher Education* (SACHED), bemüht sich seit Jahren darum, in vielfältiger Weise die Bildungschancen für Schwarze zu verbessern. Ehrenamtliche Tutoren helfen in einer Anzahl von Städten schwarzen Studenten, die an der Fernuniversität in Pretoria eingeschrieben sind, bei ihrer Vorbereitung aufs Examen. Korrespondenzkurse für eine Anzahl von Berufsausbildungsgängen wurden geschaffen. 1976 entschloß sich SACHED dazu, eine Erziehungsbeilage für die Wochenendausgabe der größten Zeitung für schwarze Südafrikaner, „The World", herauszugeben. „The World" gehört zu einem Zeitungskonzern, dessen Besitzer der weißen liberalen Opposition gegen die Apartheidspolitik angehören und der auch oppositionelle Zeitungen für die weiße Bevölkerung herausgibt. Die Zeitung war als Boulevardblatt aufgemacht, wandte sich an eine relativ wenig gebildete Leserschaft, brachte viel Sport und Nachrichten aus den schwarzen Wohngebieten von Johannesburg. Ihr Chefredakteur war Percy Qoboza, früher Vorsitzender der katholischen Arbeiterjugend. Seine politische Linie ist die kompromißlose Ablehnung der Apartheid, aber ebenfalls kompromißlose Ablehnung einer gewaltsamen Veränderung des gegenwärtigen Systems.

Wegen ihres strikten Eintretens für friedlichen Wandel wurde „The World" von den Schwarzen wenig geschätzt, die jede Hoffnung auf Änderung ohne Gewalt aufgegeben haben und radikalere politische Positionen bezogen haben; auf der anderen Seite wurde „The World" von manchem Weißen, vor allem Anhängern der regierenden Nationalen Partei, als ein Blatt angegriffen, das die Schwarzen zur Unzufriedenheit und zur Revolte anstachele. Percy Qoboza glaubt, daß bessere Bildung den Schwarzen hilft und die Chancen für friedlichen Wandel verbessert. Er setzte sich daher sehr für die Gründung der Bildungsbeilage ein, welche die Bezeichnung *„People's College"* erhielt. Die Beilage wurde von SACHED redaktionell erstellt, „The World" legte sie ihrer Wochenendausgabe bei, die 1977 eine Auflage von ca. 200 000 Exemplaren hatte und nach den jährlich vom Verband südafrikanischer Zeitungsherausgeber bei einem Marktforschungsunternehmen in Auftrag gegebenen Lesererhebungen von ca. 1,3 Millionen Menschen gelesen wird – meist von Arbeitern, Bürogehilfen und Schülern.

„People's College" bot auf 24 Druckseiten ein pädagogisch und didaktisch vorzüglich gemachtes Lehrmaterial an. Es umfaßte die Fächer Englisch, Biologie, Geographie, Mathematik und Geschichte nach dem Lehrplan der höheren Schu-

len, um Schülern eigenständiges Arbeiten in Ergänzung zum Schulunterricht zu ermöglichen. Weitere Kurse zur Weiterbildung wurden angeboten, die es im formalen Schulwesen für Schwarze nicht gibt: Handelsenglisch, Buchführung, Sozialgeschichte, Führung eines Haushaltsbudgets. Hauptsächlich an arbeitende Erwachsene richteten sich Beiträge über Hygiene und Gesundheitslehre, Arbeitsrecht, Versicherungs- und Pensionsfragen, elementare Wirtschaftslehre und Hinweise für einfache Autoreparaturen.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß es sich um ein gut konzipiertes und glänzend redigiertes Material handelte, das Schülern besseres Studieren, Erwachsenen zusätzliche praktische Bildung und Arbeitnehmern nützliche Hinweise gab – zugunsten eines besonders benachteiligten Teils einer diskriminierten Bevölkerungsmehrheit, um einen Versuch, einen Beitrag zu friedlichem Wandel für ein gerechteres Südafrika zu leisten. „The World" verbreitete „People's College" kostenfrei und ohne erhöhten Kaufpreis; die „Zentralstelle für Entwicklungshilfe" finanzierte die Redaktionskosten aus Mitteln der Bundesregierung. Das Projekt fand Anerkennung von vielen Seiten – Kirchen, Jugendverbänden, Gewerkschaften und Schulen. Bald bildeten sich Lesergruppen zum gemeinsamen Studieren.

Im Oktober 1977, nachdem 31 Nummern von „People's College" erschienen waren, wurden „The World" und ihre Beilage von der südafrikanischen Regierung verboten. Percy Qoboza wurde für einige Zeit inhaftiert, ohne daß jemals Anklage gegen ihn erhoben wurde. Der Direktor von SACHED und der Chefredakteur von „People's College" wurden auf fünf Jahre „gebannt": Sie dürfen Johannesburg nicht verlassen, nie mit mehr als einer Person gleichzeitig reden, nicht unterrichten und nicht publizieren.

„Pastoral da Terra" und „People's College" sind nur zwei Beispiele kirchlicher Hilfe für Sozialreform. Dem einen Projekt war bislang Erfolg beschieden, dem anderen wurde er durch staatliche Gewalt versagt. Möglichkeiten und Gefährdungen kirchlicher Reformarbeit werden hier exemplarisch deutlich. Je wirksamer sozialreformerische Kräfte werden, um so eher sind auch Konflikte zu erwarten, und je wirksamer die kirchliche Hilfe ist, um so eher ist damit zu rechnen, daß auch diese Hilfe Gegenstand von Konflikten wird.

Kritik an kirchlicher Entwicklungshilfe in der Bundesrepublik

Solche Konflikte können bisweilen auch eine innenpolitische Dimension annehmen. Daß in Brasilien auch deutsche Tochterfirmen an den Agroindustrien beteiligt waren, welche die Vertreibung der Posseiros auslösten, daß „Pastoral da Terra" hingegen die Unterstützung der deutschen Kirche fand, ließ unversehens deutlich werden, wie Konflikte in der Dritten Welt auch hier ihren Nie-

derschlag finden können. Im konkreten Fall fanden Gespräche mit der Industrie im Rahmen des Dialogprogramms der Kirchen statt. Der Deutsche Bauernverband und die politischen Parteien traten öffentlich für die Sache der Posseiros ein; die Industrie zeigte sich für die Argumente der kirchlichen Seite aufgeschlossen.

Eine andere innenpolitische Dimension ist die Kritik an der kirchlichen Entwicklungshilfe, die in der letzten Zeit an den ideologischen Rändern von Politik und Kirche der Bundesrepublik zu verzeichnen ist: Kritik von weit rechts und Kritik von weit links. Diese Kritik ist bislang von nur geringem sachlichen Gewicht. Dennoch lohnt es sich, ihrem Denk- und Argumentationsmuster kurz nachzugehen – es könnten Muster sein, die auch in künftigen Konflikten wieder auftauchen dürften.

Da gab es massive Attacken gegen das zuvor dargestellte Projekt „People's College"; Attacken von „rechts". Zunächst schrieb der in Südafrika lebende deutsche Bildjournalist Karl Breyer einen Artikel („Heiliger Pulverdampf") in der „Afrika Post", der Hauspostille der Deutsch-Südafrikanischen Gesellschaft[10]. Dann wurden im „Schwarzen Brief", in Lippstadt erscheinende „Vertrauliche Informationen aus Kirche und Politik", die Ausführungen Breyers referiert[11]. In einer Tageszeitung führte dies schließlich zu der Schlagzeile: „Kirchliche Spenden im Zwielicht: Wie von Misereor Geld zum Fenster hinausgeworfen wurde".

Die Kritiker erwischten den Informationsdienst „Misereor Aktuell" bei einer Schlamperei: In einer Information über „People's College" war die ermittelte Leserzahl von 1,3 Millionen mit der Auflage der „Weekend World" verwechselt worden. Alle weiteren Vorwürfe beruhen auf ungenauen Recherchen und sind Punkt für Punkt zu widerlegen. Hinausgeworfene Spendengelder? Über das „hinausgeworfen" darf gestritten werden; es waren aber keine Spendengelder, die an das Projekt gingen, sondern Mittel der Bundesregierung. Der Herausgeber der „Weekend World" habe von zwei Seiten „klingende Münze" gewonnen – von den Lesern und von Misereor? Der Leser zahlte für die Bildungsbeilage nicht einen Cent mehr als zuvor, von deutscher Seite wurde lediglich die Redaktion von „People's College" gezahlt. „Weekend World" werde von der großen Masse der schwarzen Bevölkerung abgelehnt? Als Kronzeugen hierfür werden Sprecher der Black-Consciousness-Bewegung genannt, welche die Zeitung in der Tat ablehnen, weil sie ihnen zu gemäßigt erscheint.

Nach den Fehlinformationen folgen Unterstellungen: Ein Kursus über die Geschichte des Marxismus und über den Kommunismus sei geplant gewesen, „Anleitung zu kommunistischer Unterwanderung, Subversion sowie terroristischen Aktionen – und das mit kirchlichen Spendengeldern!" Tatsächlich war im Rahmen des Sozialkundeprogramms eine Darstellung von Marxismus und Kommunismus geplant, um durch sachliche Information der gefährlichen Ten-

denz gegenzuwirken, daß südafrikanische Schwarze den Kommunismus einfach deswegen gut finden, weil die weiße Regierung ihn als schlecht bezeichnet. Dann wird noch Percy Qoboza – ohne Namensnennung – als „Paradeneger" abqualifiziert, ein Mann, den auch seine politischen Gegner von der Regierungspresse als einen hervorragenden Journalisten betrachten.

In der Tagespresse wurden lediglich die Vorwürfe Breyers partiell wiederholt. Breyer schreibt in der „Afrika Post" deutlicher, was ihm am Projekt „People's College" nicht paßt: „Entscheidend aber waren die Leitartikel dieser Zeitung" (d. h. der „World"); „People's College" sei in eine „bösartige regierungsfeindliche Zeitung verpackt" gewesen. Hier wird die Katze aus dem Sack gelassen: Breyer will überhaupt keinen Wandel in Südafrika, auch keinen friedlichen, wie ihn Percy Qoboza in seinen Leitartikeln mit Verve wie Geduld seit Jahren vertritt. Weil Breyer den Status quo verteidigt, geht es ihm darum, „Misereor und das Projekt in Mißkredit zu bringen" – so der Generalsekretär der Südafrikanischen Bischofskonferenz, P. Scholten. Letzterer fügt hinzu, er hoffe, daß Misereor durch diesen Artikel nicht entmutigt werde, sondern im Gegenteil weiterhin Mittel und Wege suchen möge, „um die Unterprivilegierten auf ihrem Wege in die Befreiung mit Herz und Verstand zu unterstützen".

Das Muster der Kritik vom rechten Rand ist deutlich geworden: Man stelle die Verwendung von Spendengeldern ins Zwielicht, notfalls mit falschen Behauptungen, man verdächtige sodann das Projekt der Kommunismus- und Subversionsförderung – dann braucht man den Status quo nicht mehr zu verteidigen, selbst nicht den südafrikanischen. Das politische Ziel der „Kritik" ist erreicht, wenn Spender für kirchliche Entwicklungshilfe verunsichert werden.

Die Kritik vom linken Rand her ist weniger grobschlächtig und mit unvergleichlich größerem Fleiß angefertigt; bisweilen sieht sie einer intellektuellen Materialschlacht ähnlich. Sie will enthüllen, „warum die Kirche diese und keine andere Entwicklungspolitik macht". So untersucht Michael Vesper die „entwicklungspolitische Ideologie der katholischen Kirche" am Beispiel Misereors; Theodor Dams hat diese Schrift bereits einer ziemlich vernichtenden Kritik unterzogen[12]. Josef Senft beschäftigt sich – erheblich differenzierter – ebenfalls mit Misereor[13]. Daß er auch weniger differenziert verfahren kann, zeigt er als presserechtlicher Verantwortlicher eines umfangreichen Sammelbands zum Thema: „Misereor – Zum politischen Standort eines kirchlichen Hilfswerks"[14]. Diesem Band kommt deswegen besondere Bedeutung zu, weil er von der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden herausgegeben wurde und damit beanspruchen kann, für einen nicht unwichtigen Teil der kirchlichen Gemeinde zu sprechen.

Zunächst fällt auf, daß die praktische Projektarbeit, obwohl Hauptaufgabenfeld des Hilfswerks, kaum untersucht wird. Im Vordergrund steht vielmehr die Analyse von Materialien aus der Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit Misereors.

Damit ähnelt das Verfahren der Autoren dem Versuch, die Konzerntätigkeit von VW do Brasil anhand des jährlichen Geschäftsberichts von VW Wolfsburg zu überprüfen, oder die innerparteiliche Willensbildung der Parteien anhand der Tätigkeitsdarstellung ihrer Generalsekretäre.

Sodann wird von den Autoren nirgendwo offengelegt, nach welchen Kriterien die untersuchten Schriften ausgewählt wurden; man kann daher nicht überprüfen, ob die getroffene Auswahl einigermaßen repräsentativ ist. Maßstab zur Bewertung des Materials scheint für die Autoren eine stark vergröberte Version der Dependenztheorien zu sein; ihre Argumentation entspricht keineswegs dem Stand heutigen theoretischen und konzeptionellen Wissens zur Abhängigkeitsdiskussion.

Wert- und Faktenaussagen werden in vielen Beiträgen nicht voneinander getrennt, sondern fortlaufend miteinander vermischt bzw. verwechselt. Manche Verfasser nehmen außerdem nur sehr selektiv wahr: Aussagen Misereors, die ihren Annahmen zuwiderlaufen, werden schlicht nicht zur Kenntnis genommen. Der große und löbliche Fleiß der Autoren kann solche fundamentalen methodischen Mängel nicht wettmachen. Ihre Schlußfolgerungen sind nicht aus den Untersuchungen ableitbar, sondern stellen sich eher als eine Art von Glaubenssätzen dar: Die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland sei Kirche in der Klassengesellschaft; auch in der Entwicklungspolitik deckten sich die Interessen der kirchlichen Hierarchie mit denen der herrschenden Gruppen und ihres Staats. Das entwicklungspolitische „Programm" der Verfasser reduziert sich folgerichtig auf die Forderung nach Unterstützung der Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt und nach Entmachtung der herrschenden Klassen in der Bundesrepublik.

Nachdem sich der Pulverdampf der intellektuellen Materialschlacht verzogen hat, bleibt ein mageres Ergebnis: Findet man den politischen Standort der Verfasser sympathisch bzw. teilt ihr „Bewußtsein", dann mag man ihnen glauben. Der „Ungläubige" findet wenig Überzeugendes.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die bisherige Kritik vom linken wie vom rechten Rand methodisch wenig qualifiziert und inhaltlich von geringem Gewicht ist. Von der Sache her ist selbst die Auseinandersetzung mit ihr wenig lohnend. Aber auch eine solche Kritik kann politisch von Bedeutung sein, weil sie Emotionen zu mobilisieren trachtet: Die Emotionen derer, die den Status quo in der Dritten Welt erhalten sehen wollen, und die derjenigen, die den revolutionären Umsturz dieses Status quo herbeisehnen. Die Kritik von beiden Rändern mobilisiert gegen kirchliche Entwicklungshilfe, weil ihnen deren Stoßrichtung nicht paßt: Veränderung des Status quo durch geduldige, friedliche Sozialreform. Trotz ihrer mangelnden Seriosität muß die Kritik ernst genommen werden, weil sie diesem Anliegen schaden kann.

Vertrauen in die Kirche der Dritten Welt

Hier wird der Sack geprügelt, aber der Esel ist gemeint. Die sozialreformerische Ausrichtung der Hilfe beruht nicht auf einer willkürlichen Entscheidung der kirchlichen Werke, sie ist lediglich eine Antwort auf die Bitten um Hilfe, wie die Kirchen der Dritten Welt sie selbst formulieren.

Die kirchliche Entwicklungshilfe aus der Bundesrepublik ist gegründet auf Vertrauen in die Kirche der Dritten Welt. Diese Kirche trägt die Verantwortung für das soziale Handeln in ihrer jeweiligen Gesellschaft, und niemand kann ihr diese Verantwortung abnehmen. Es wäre heutigem Verständnis von Weltkirche völlig unangemessen, wollte man kirchliche Entwicklungshilfe zum Instrument machen, um bestimmte gesellschaftspolitische Vorstellungen, gleich welcher Herkunft, den Kirchen der Entwicklungsländer aufzudrängen. Paternalistisches Hineinregieren, ob von „rechten", ob von „linken" Positionen her, würde nie akzeptiert werden. Angemessen ist es hingegen, die Optionen der Kirche der Dritten Welt solidarisch zu unterstützen – was kritischen Dialog über Ziele und Wege keineswegs ausschließt, sondern überhaupt erst ermöglicht.

Die Werke der kirchlichen Entwicklungshilfe haben ihren Partnern in Übersee stets einen Vertrauensvorschuß eingeräumt, und sie sind gut damit gefahren. In der Zukunft, in den zu erwartenden Konflikten, werden Vertrauen und Solidarität für diese Partner noch notwendiger sein. Aus diesem Grund brauchen auch die Werke das Vertrauen der christlichen Öffentlichkeit hierzulande.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß kirchliche Entwicklungshilfe strukturelle Probleme der Selbstdarstellung hat. Viele und gerade erfolgreiche sozialreformerische Projekte eignen sich nicht für Öffentlichkeitsarbeit – ihr Erfolg und in manchen Fällen sogar die Sicherheit ihrer Mitarbeiter könnten nicht selten dadurch gefährdet werden. Dieses Dilemma kann nur dadurch überwunden werden, daß die Öffentlichkeitsarbeit dieser Werke darauf abzielt, ein breiteres Verständnis für die Gesamtlage der Kirche in der Dritten Welt und ihre sozialreformerische Option zu schaffen. Die klare Position des Papstes kann dabei hilfreich sein.

Wichtig ist aber vor allem, daß im Leben der kirchlichen Institutionen und Verbände die Fragen der Weltkirche einen größeren Stellenwert erhalten als bisher. Die Bemühungen der Kolpingfamilie, der Katholischen Landjugendbewegung, der Diözesanräte von Freiburg und Aachen etwa können hier wegweisend sein. Nur wenn Entwicklungspolitik zum regulären Inhalt kirchlicher Bildungsarbeit wird, kann es gelingen, eine breite Basis für Verständnis und Vertrauen zur Kirche der Dritten Welt zu schaffen.

Entwicklungspolitischer Konsens in der Bundesrepublik

Was für die kirchliche Öffentlichkeit gilt, gilt schließlich auch für die breitere politische Öffentlichkeit in der Bundesrepublik. Entwicklungspolitik ist weiterhin unbeliebt. In einer repräsentativen Demokratie kann zwar die politische Führung in begrenztem Maß unbeliebte, von ihr aber für notwendig gehaltene Entscheidungen durchsetzen. Bei einer Aufgabe von der Größenordnung und Zeitdimension der Entwicklungspolitik bedarf es jedoch mittel- und langfristig einer breiten Zustimmung der Öffentlichkeit.

Um diese zu schaffen, ist zumindest ein Minimalkonsens der wichtigsten politischen und gesellschaftlichen Kräfte erforderlich. Dieser Minimalkonsens ist erforderlich sowohl im Hinblick auf die internationale soziale Frage – Weltwirtschaftsordnung und Ressourcentransfer – als auch im Hinblick auf die soziale Frage in der Dritten Welt selbst. Das Dialogprogramm der deutschen Kirchen mit den Parteien und gesellschaftlichen Gruppen ist als ein wichtiger Beitrag zur Suche nach diesem Minimalkonsens anzusehen. Sein bisheriger Verlauf hat gezeigt, daß trotz gegensätzlicher Interessen und politischer Rivalitäten ein beachtliches Maß an gemeinsamen Grundpositionen bereits vorhanden ist.

Hinsichtlich der internationalen sozialen Frage besteht beispielsweise ein breiter Konsens über die Notwendigkeit einer Neuordnung der Weltwirtschaft im Sinn einer Öffnung der Märkte und der Stabilisierung von Rohstofferlösen, ebenfalls über stufenweise Anhebung der öffentlichen Entwicklungshilfe auf 0,7 Prozent des Bruttosozialprodukts der Industrieländer. Vor allem aber hinsichtlich der sozialen Frage in der Dritten Welt wurde in einer Anzahl wichtiger Fragen Einvernehmen erzielt; es waren gerade die Erfahrungen der Kirchen in der Dritten Welt, die, in das Dialogprogramm eingebracht, hierbei stark meinungsbildend gewirkt haben. Alle politischen und gesellschaftlichen Kräfte stimmen darin überein, daß wirtschaftliches Wachstum für alle nur durch die Steigerung der Produktivität der Massen absolut Armer und durch deren gerechte Beteiligung an den Benefizien öffentlicher Dienstleistungen erreicht werden kann, daß nur durch Ermutigung von Selbsthilfebewegungen und stärkere Beteiligung aller Bevölkerungsgruppen an Entscheidungen die nötigen Energien für Entwicklung mobilisiert werden können, daß die Diskussion um die Grundbedürfnisse nicht von der Frage der Menschenrechte abgelöst werden kann.

Dieser Konsens über die politische Dimension der sozialen Frage, der im Dialogprogramm erzielt wurde, hat inzwischen seinen Niederschlag in den „Entwicklungspolitischen Grundlinien der Bundesregierung" (Juli 1980) gefunden, denen zufolge „der Erfolg von Entwicklungsanstrengungen auch von der Verwirklichung gleicher bürgerlicher, politischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte für alle Mitglieder der Gesellschaft abhängt". Die Bundesregierung will daher solche Regierungen unterstützen, „die sich die Verwirk-

lichung sozialen Fortschritts und der sozialen Gerechtigkeit sowie die Wahrung der Menschenrechte zum Ziel gesetzt haben" und besonders „strukturelle Reformmaßnahmen" finanziell fördern.

Mit anderen Worten: Sozialreformerische und freiheitliche Ansätze zur Lösung der sozialen Frage der Dritten Welt, um die sich die Kirche seit langem bemüht, werden sowohl von der Bundesregierung wie von den wichtigsten politischen und gesellschaftlichen Kräften unseres Landes als wichtigstes Ziel der Entwicklungspolitik angesehen.

Die eingangs gestellte Frage kann nunmehr beantwortet werden: Weltkirche, Kirche der Dritten Welt wie auch die Kirche in Deutschland sind auf die heutige soziale Frage, die der Dritten Welt, besser gerüstet als seinerzeit auf die soziale Frage des frühindustriellen Europa. Einsichten und Erfahrungen liegen vor. Um sie erfolgreich zu nutzen, wird es freilich noch weit größerer Anstrengungen als bisher bedürfen – und großer Standfestigkeit in den zu erwartenden Konflikten der Zukunft.

ANMERKUNGEN

[1] Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung, hrsg. v. H. Kunst und H. Tenhumberg (Mainz 1976); Kontroversen in der internationalen Rohstoffpolitik, hrsg. v. Th. Dams und G. Grohs (München 1977).

[2] K. v. Bismarck, H. Maier, Entwicklung – Gerechtigkeit – Frieden. Dokumentation des entwicklungspolitischen Kongresses 1979 (München 1979) 404.

[3] H. G. Binder, P. Bocklet, Entwicklung als internationale soziale Frage. Bericht über das Dialogprogramm der Kirchen 1977–1979 (Frankfurt 1980).

[4] K. Osner, Die entwicklungspolitische Zusammenarbeit der Bundesregierung mit den christlichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Vortrag April 1979).

[5] Ders., Entwicklung als internationale soziale Frage, in: K. v. Bismarck, H. Maier, a. a. O. 64–81.

[6] Ansprache vor der Bischofssynode am 27. 9. 1974.

[7] Die folgenden Zitate nach der deutschen Ausgabe des Osservatore Romano, Mai/Juni 1980.

[8] Die folgende Darstellung folgt einem Manuskript K. Osners vom 19. 4. 1980.

[9] Zum folgenden vgl. Th. Hanf, G. Vierdag, „People's College" – „The World's" Educational Supplement (Frankfurt 1977).

[10] Afrika Post, 3/1978, 70–73.

[11] Der Schwarze Brief, 12 (1978) 10, 3 f.

[12] M. Vesper, Misereor und die Dritte Welt. Zur entwicklungspolitischen Ideologie der katholischen Kirche (Saarbrücken 1978). Die Kritik von Th. Dams in dieser Zschr. 198 (1980) 65–69.

[13] J. Senft, Entwicklungshilfe oder Entwicklungspolitik. Ein interessenpolitisches Spannungsfeld – dargestellt am kirchlichen Hilfswerk Misereor (Münster 1978).

[14] Bonn 1980. Vgl. die Kritik von G. Braun, Kritik als Summe von Glaubenssätzen (demnächst in: Herder-Korrespondenz).

Adelgundis Jaegerschmid OSB

Gespräche mit Edmund Husserl 1931–1936

In den letzten Lebensjahren Edmund Husserls[1], als schon die ersten Anzeichen der nationalsozialistischen Tragödie sich zeigten, notierte ich tagebuchartig auf losen Blättern sofort nach jeder Begegnung unsere Gespräche, in Freiburg sogar noch in der Straßenbahn während der Rückfahrt nach dem Kloster St. Lioba in Günterstal. Als alte Historikerin erkannte ich nüchtern, daß ich selbst nur Kontaktperson und „traditor" dessen war, was Husserl in schönem menschlichen Vertrauen aus seinem persönlichen Innenleben mir mitteilte. Ich wollte seine Worte bewahren für eine neue Zeit.

Im September 1938, fünf Monate nach Husserls Tod, schickte seine Witwe, Frau Malwine, den belgischen Franziskanerpater H. L. van Breda (Begründer des Husserl-Archivs in Löwen) zu mir, der Informationen für seine Dissertation über Husserls menschliche Persönlichkeit suchte. In Anbetracht der bedrohlichen weltpolitischen Konstellation damals zwang Pater van Breda mich kategorisch, noch in der folgenden Nacht meine Erinnerungen in Maschinenschrift niederzulegen. Diese Erinnerungen sind ein historisches Dokument, eine kleine Quelle, ohne literarische Überarbeitung – und wollen auch nichts anderes sein.

28. April 1931. Besuch gegen Abend, fast zwei Stunden. Ich versuche sehr schnell, Husserl zur Führung des Gesprächs zu bringen. Manchmal mache ich Einwände und zwinge ihn so zu Erklärungen schwieriger Probleme.

„Das *Mönchsleben,* überhaupt das christlich-religiöse Leben, bewegt sich immer auf des Messers Schneide. Es fällt leicht, steht aber immer wieder auf. Es hat ein Ziel: Es sieht die Welt in Gott, es negiert nicht die Welt. Das hat natürlich die Gefahr, daß man hierbei zu weltselig wird oder Liebestätigkeit und ebenso Frömmigkeit in Betriebsamkeit setzt."

Er spricht sodann von *indischer Religion.* Warm empfiehlt er mir Romain Rollands Buch über Gandhi, das er gerade gelesen hat. „Die indische Religion hat im Gegensatz zum Christentum das Nirwana; sie verneint die Welt. Jede Aktivität löst Passivität aus und läuft so Gefahr, zu stagnieren. Jede Passivität – als Ausgang Ruhe in Gott – hat aber wieder das Verlangen nach Aktivität: Liebestätigkeit." Ich: „Ganz wie Thomas sagt." Husserl: „Ja, so werden alle Großen der Erde sagen. Jeder Entschluß ist schon Willensaktivität. Alles Erworbene als Ergebnis der Aktivität bringt Passivität und somit Gefahr. Es heißt daher immer, alles Erworbene wieder aktivieren."

Wir sprechen über *religiöses Leben* und Berufung zum Ordensleben. Ich: „Um das religiöse Leben zu leben, muß man berufen sein." Husserl: „Besser: gerufen werden. Das ist reine Gnade. Ich habe keinen Zugang zu dieser Sphäre, obwohl ich stets zu den eifrigsten Gottsuchern gehört habe von Jugend auf. Echte *Wissenschaft* ist ehrlich und rein; sie hat den Vorteil wirklicher Bescheidenheit und besitzt doch gleichzeitig die Fähigkeit zu Kritik und Unterscheidung. Die Welt heute kennt nicht mehr die wahre Wissenschaft; sie ist in engstes Spezialistentum geraten. Das war anders zu unserer Zeit. Der Hörsaal war uns die Kirche, und die Professoren waren die Prediger."

Ich erzählte ihm, wie wir in unserer Jugend auf der Universität echte Wissenschaft jenseits von Examen und Brotkorb gesucht und ihr in reiner Begeisterung gedient hatten. Allerdings seien es immer nur ganz wenige gewesen, die höhere Gesichtspunkte als Examina kannten. Dann schloß ich: „Auch wir brannten einst für die Wissenschaft. Aber wie denken Sie, kann die Wissenschaft unsere Welt retten und höher führen? Sie ist doch immer nur für die wenigen da."

Husserl: „Die echte Wissenschaft macht selbstlos und gut. Auch ganz materialistische oder naturalistische Gelehrte (Naturforscher) heute können ihr Leben für ihre Wissenschaft hingeben, auch Mathematiker, bei denen doch jedes Bekenntnis fehlt. Da ist die Wissenschaft gut, auch ohne zur Religion zu führen. Andererseits jedoch ist es eine Unmöglichkeit zu behaupten, Wissenschaft, die letzten Endes zu Religion und Gott führt, sei keine echte Wissenschaft. Die Pädagogik in jeder Form (nicht nur in der Schule) muß die Ergebnisse der echten Wissenschaft weiterführen und praktisch umsetzen, damit die Welt dadurch erneuert wird. Das müssen Sie tun, Schwester Adelgundis; die Seelennot ist groß. Das Beste wird immer die Liebe sein – echte, praktische Nächstenliebe, die ihren Grund in der Gottesliebe hat. Diese ist nicht immer innerhalb der Bekenntnisse zu finden. Oft gerät die Religion in Mißkredit, weil die religiösen Menschen gar nicht innerlich religiös sind. Wie oft ist es der Schein nur, wie oft Konvention und Aberglaube!

Die echte Wissenschaft muß Universalwissenschaft sein, welche die Totalität aller Evidenzen aufgrund der Autonomie umfaßt, in welche auch die Religion einbezogen ist. In dieser Sphäre hat das Christentum seinen Platz. Schließlich gelangt man aus dieser Universalwissenschaft, wie sie die Phänomenologie erarbeitet hat, zu einer teleologischen Entwicklung, die endlich zu Gott, dem Absoluten, führt."

Auf meine Frage, ob er denn wirklich an das Absolute glaube (früher hatte er das verneint), meinte er: „Relativitäten sind das, und wir müssen den Mut haben, den Relativitäten ins Auge zu schauen. Auch sie können Evidenzen sein; z. B. bei primitiven Völkern hat die Logik ganz andere Evidenzen als bei uns. Schließlich können wir uns so eng machen und dies verstehen; wir können uns hineindenken. So erlebe ich ja auch den Schmerz eines anderen mit im Bewußt-

sein, ohne ihn am eigenen Leib zu erfahren. Die Phänomenologie als Wissenschaft ist da für die, die nicht den Zugang zum Glauben haben wie Sie. Was wollen die vielen machen, denen Religion erst später im Leben begegnet? Sie finden keine persönliche Beziehung mehr dazu."

Mich interessierte die Fragestellung *Liturgie und Phänomenologie*, weil ja die Liturgie „opus operatum" ist und so etwas wie eine phänomenologische Reduktion darstellen kann. Husserl vermag dies nicht zu beantworten; für ihn ist religiöse Wirksamkeit nur denkbar durch Individuen und das Nacherleben durch deren Heiligkeit. Er kennt einigermaßen Theresia von Avila, die er etwas studiert hat, als Edith Stein[2] aufgrund von Theresias Schriften zur katholischen Kirche übertrat. Husserl versteht Thomas und die Mystiker als Ausdruck und Niederschlag der Religion immer als subjektive Äußerungen religiösen Lebens. Auf meinen Einwand, gerade die Liturgie in ihrer Objektivität (Sakramente) komme der Phänomenologie entgegen, erwidert Husserl:

„Es ist der gefährlichste Irrtum zu glauben, subjektive Irrtümer seien am besten durch objektive Wahrheit zu überwinden. Nein, nur krasser Subjektivismus kann Subjektivismus überwinden, indem wir ihn ganz ernst nehmen und uns nicht darüber hinwegtäuschen."

Er spricht dann von *Karl Barth* und zeigt mir eine Nummer der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten". Dann sprechen wir von *Dietrich v. Hildebrand* und *Edith Stein*, deren Werdegang ihn besonders bewegt: „Man kann doch sich persönlich weiterhin gut leiden, auch wenn man sich weltanschaulich getrennt hat. Wie Edith nach ihrer Konversion bewiesen hat. Hildebrand dagegen hat sich nach seiner Konversion zurückgezogen. Eine Anzahl meiner Schüler hat sich merkwürdigerweise radikal religiös entschieden, und zwar sind die einen tiefgläubige evangelische Christen gewesen oder geworden, andere haben zur katholischen Kirche konvertiert. In ihrem Verhältnis zu mir hat sich dadurch nichts geändert; es ist weiterhin von gegenseitigem Vertrauen getragen. Außerdem stehe ich immer zur Verfügung, um die Wahrheit durchzustreiten. Ich bin stets bereit, meine Irrtümer einzusehen und mich so preiszugeben."

Beim Hinausgehen sprachen wir über das *Alte und Neue Testament*. Er deutete auf seinen Schreibtisch, wo die Bibel liegt, und sagte: „Wer kann noch das Alte Testament fassen? Meine Lieblinge sind heute die Propheten Jeremias und Isaias. In der Jugend habe ich einmal das Alte Testament gar nicht mehr verstehen wollen. Es kam mir so sinnlos vor, aber es ist doch anders, nicht wahr?"

5. Dezember 1933. Husserl: „Martyrium ist das Prinzip der *Kirche*. Das ist meiner Anschauung nach ihr einziges, auf das sie sich wieder besinnen muß. Hat sie aber das Volk heute noch hinter sich, so, daß sie es in einen neuen Kulturkampf zu führen vermag? Oder wagt sie es nicht mehr, einen solchen Kampf auf sich zu nehmen? Hätte die Kirche nicht vielleicht besser das größere von

zwei Übeln wählen und das Konkordat mit Deutschland nicht schließen sollen? Auch für die *Wissenschaft* wird das Martyrium der einzige gangbare Weg der Rettung werden. Nur Helden des Geistes, radikale Menschen, können vielleicht noch einmal die Wissenschaft retten. Die Kirche vertrat das Rationale immer durch die Synthese von Vernunft und Glaube. Aber gar zu viele Menschen waren nur äußerlich religiös; sie glaubten zwar, innerlich zu sein und in ihrem katholischen Glauben fest zu stehen, doch heute haben sie falliert! Ebenso war die Wissenschaft den Menschen keine innere Angelegenheit mehr; sonst hätten sie sie jetzt nicht so leichten Herzens über Bord geworfen! Auch in der Wissenschaft wird es Märtyrer geben. Denn wenn sich heute jemand für die reine Wissenschaft einsetzen will, so muß er den Mut zum Martyrium haben.

Sehen Sie, *Kirche und Wissenschaft* haben das gleiche Ziel: Gott. Die einen kommen auf dem Weg der Gottesverehrung und Caritas, die anderen auf dem Weg der geistigen Forschung und eines sittlichen Lebens dazu. Beide aber sind bedroht von der Skepsis und Sophistik in irgendeiner Form. Die Kirche ist dadurch zu politisch, diesseitig geworden, die Wissenschaft ist in den Materialismus und in einen bodenlosen Rationalismus abgesunken. Die Folgen werden heute sichtbar in der Verdrehung und Täuschung aller und jeder Ordnung."

23. Februar 1934. Husserl: „Der *Wert eines Christen* wird sich immer dann entscheiden, wenn er Märtyrer werden kann. Viele von Ihnen (Katholiken) betrachten aber das geistige Leben als ein Freibillett für eine Loge im Himmel zu einer Premiere mit Lobgesängen und Weihrauch. Die Reformation, dieser größte Segen für die reformbedürftige katholische Kirche, ist so leicht und schnell geglückt wegen der groben Unbildung des Klerus. Heute hat der Klerus zwar viel studiert, ist sehr gebildet in Latein und Griechisch und anderem, aber es ist zuviel Betrieb in den Priesterkonvikten und zuwenig verantwortungsvolles persönliches Leben und Erleben des Göttlichen beim einzelnen. – Eine Frage: Edith Stein hat doch die klar ausgewogene Geistesgebundenheit der Scholastik zur Genüge kennengelernt. Woher kommt es, daß davon bei der hl. Theresia von Avila eigentlich nichts zu spüren ist?" Ich: „Es ist wohl für den Außenstehenden ein Geheimnis: Jeder echte Scholastiker wird in etwa auch Mystiker sein, und jeder echte Mystiker Scholastiker."

Husserl: „Merkwürdig, sie (Edith Stein) schaut also von einem Berg die Klarheit und Weite des Horizonts in seiner wunderbaren Durchsichtigkeit und Aufgelockertheit, gleichzeitig hat sie aber die andere Kehr, die Kehr nach innen, und die Perspektive ihres Ichs." Ich: „Ja, in Gott ist das möglich, aber nur in ihm." Husserl: „Bei ihr (Edith) ist alles durchaus echt; sonst würde ich sagen, das muß ja gemacht und gekünstelt sein. Aber schließlich – im Juden liegt der Radikalismus und die Liebe zum Martyrium." Dies sagte er in bezug auf das Karmel-Leben von Edith Stein und dessen Mentalität.

Später fragte er: „Kann ich nicht auch einmal nach Beuron kommen?" Ich: „Natürlich, ja." Husserl: „Ach, ich bin wohl zu alt. Ich kann mich ja doch nicht mehr bekehren." Ich: „Das sollen Sie auch gar nicht; niemand wird etwas derartiges erwarten oder den Versuch machen, Sie zu einer Konversion zu bewegen. Sie sind doch, wie Sie selbst mir einmal gesagt haben, in der Gnade. Das ist das Wesentliche und genügt vollkommen." Er hatte nämlich einmal mit großem Ernst die merkwürdige Frage an mich gestellt (es war ihm wirklich ein Herzensanliegen): „Schw. Adelgundis, bin ich nicht *auch* in der Gnade?"

3. Mai 1934. Besuch Husserls im Kloster St. Lioba (Günterstal). Es war ihm ein Anliegen, mit seiner Frau einen Dankbesuch abzustatten für einen Brief zum 75. Geburtstag. Er brachte Blumen. Vor allem aber wollte er über die Einkleidung von Edith Stein im Kölner Karmel (Ende April 1934) Näheres hören. Ich las den Bericht vor, der mir von einer Teilnehmerin geschickt worden war. Husserl lauschte mit Aufmerksamkeit und Hingabe. Ab und zu unterbrach er mich mit Fragen nach kirchlichen Einrichtungen und Gebräuchen. Es bereitete ihm eine richtige Genugtuung, daß man Edith Stein schätzt, auch von der Kirche und vom Orden aus. Er kam mir vor wie ein besorgter Vater, dessen Tochter in eine neue Familie hineingeheiratet hat. Nicht ohne Vaterstolz fügte er hinzu: „Ich glaube nicht, daß die Kirche einen Neuscholastiker von der Qualität Edith Steins hat – Gott sei Dank, daß sie weiter arbeiten darf im Kölner Karmel."

Ich bemerkte sein Bedauern, daß er bei der Einkleidungsfeier im Kölner Karmel nicht zugegen war. Treuherzig sagte er: „Und ich hätte doch Brautvater sein dürfen. Wie schade, Schw. Adelgundis, daß wenigstens Sie nicht dabei waren!" Auf meine Entgegnung, ich hätte eben kein Geld für die Fahrkarte gehabt, sagte er sofort: „Das hätte ich Ihnen gerne gegeben." Ich mußte dann Bilder von der hl. Theresia zeigen wegen des Ordensgewands. Er nahm ein Bildchen mit und außerdem den Ritus unserer benediktinischen Einkleidung und Profeß von St. Lioba. Dann sagte er: „Das will ich aber ganz genau studieren."

Wir sprachen dann über die Gegenwart, vor allem über den geistigen Tiefstand unserer Zeit. Da unterbrach er sich schnell mit den Worten: „Aber nein, wie können wir nur hier im Kloster von solchen Dingen sprechen. Hier ist eine andere Welt, eine Welt für sich, die außerhalb dieser bösen Zeit steht. Hier ist es wie im Himmel."

Dann mußte ich ihm die Bibliotheksschränke öffnen. Vor allem für die Kirchenväter zeigte er das größte Interesse und zog gleich einen Band Augustinus heraus. In sichtlicher Freude und innerer Bewegung besuchte er die Sakramentskapelle und den Chor. Danach gingen wir in den Garten. Husserl war wie in tiefem Sinnen, trennte sich sogar von uns und kam erst nach einer kleinen Weile wieder. Plötzlich nahm er meine Hand und fragte mit Dringlichkeit: „Haben Sie auch Seelsorge?" Ich: „Ja." Er: „Oh, das ist gut. Nun weiß ich doch, Schw.

Adelgundis, wohin ich gehen kann, wenn ich Sorgen und Kummer auf der Seele habe. Ich komme nach St. Lioba, und Sie trösten mich. Dann setze ich mich irgendwo hier im Garten hin in einen stillen Winkel mit einem Kirchenvater. Die kenne ich nämlich noch gar nicht."

31. Dezember 1934. Husserl: „Ein guter Jahresabschluß, daß Sie kommen." Er sprach von Schw. Benediktas (Edith Steins) Brief, die über Duns Scotus geschrieben hatte, und sagte: „Nun, er ist Mystiker, mehr als Thomas von Aquin Mystiker. Heute wächst die Kirche und wächst der Klerus aus Säkularisierung und Politisierung heraus zu echter Innerlichkeit. Den Kulturkampf hat sie bis jetzt vermieden, weil sie zuerst den Entsäkularisierungsprozeß durchführen wollte, um ihrer Herde sicher zu sein. Was die Kirchen wollen, will ich auch: die Menschheit hinführen zur Aeternitas. Meine Aufgabe ist es, dies durch die Philosophie zu versuchen. Alles, was ich bis jetzt geschrieben habe, sind nur Vorarbeiten; es ist nur ein Aufstellen von Methoden. Leider kommt man im Verlauf eines Lebens gar nicht zum Kern, zum Wesentlichen. Es ist so wichtig, daß die Philosophie aus dem Liberalismus und Rationalismus wieder zum Wesentlichen geführt wird, zur *Wahrheit*. Die Frage nach dem letzten Sein, nach Wahrheit, muß der Gegenstand jeder wahren Philosophie sein. *Das ist mein Lebenswerk.*

Ich werde ein Ketzer bleiben. Wenn ich 40 Jahre jünger wäre, dann möchte ich mich wohl von Ihrer Hand zur Kirche führen lassen. Aber sehen Sie, ich bin nun schon so alt geworden, und da ich alles immer sehr gründlich gemacht habe, würde ich zu jedem einzelnen Dogma wenigstens fünf Jahre brauchen. Da können Sie sich ausrechnen, wie alt ich werden müßte, um zu Ende zu kommen. Werden Sie mir trotzdem Ihre Freundschaft bewahren?

Sie sehen, ich habe immer verschiedene Ausgaben des Neuen Testaments auf meinem Schreibtisch und Arbeitstisch liegen. Und als ich vor vielen Jahren sehr krank war, hat Schwester Benedikta, an meinem Krankenbett sitzend, mir daraus vorgelesen."

Ich: „Ja, Sie dürfen auch mich rufen lassen, wenn Sie einmal krank sind, oder wenn es Ihre letzte Krankheit ist." Husserl: „Oh, das kann ich mir gut denken, daß Sie bei meinem Sterben dabei sind und mir aus dem Neuen Testament vorlesen, wenn es in die Ewigkeit geht."

8. April 1935. Gratulationsbesuch zu Husserls *76. Geburtstag.* Er war so gerührt, daß ihm Tränen in die Augen traten und er kaum sprechen konnte. Um diese Zeit hatten sich schon manche Freunde und Schüler von ihm zurückgezogen – eine Auswirkung der judenfeindlichen Haltung im Dritten Reich. Er war voll Interesse und Eifer für meine bevorstehende Profeß am 1. Mai und sagte, als ich ihn feierlich einlud: „Vor acht Tagen hätten Sie mich nicht so freudig gesehen. Ich war nämlich voller Aufregung, ob ich wegen der bevorstehenden

Vorträge in Wien und Prag zu Ihrem Festtag hätte dasein können oder nicht, und es liegt mir doch sehr viel daran. Nein, ich hätte die Vorträge verlegt, ich muß unter allen Umständen zu Ihrer Feier kommen. Aber nun ist alles gut. Ich gehe erst im Herbst hin." Er bat um eine Erklärung des Profeßritus. Auf seinen Wunsch überließ ich ihm ein Exemplar davon, das er behalten wollte, um es genau zu studieren.

1. Mai 1935. Rechtzeitig kam Husserl mit seiner Frau zur Feier der ewigen *Profeß* in St. Lioba. Auf ihren bevorzugten Plätzen konnten sie alles gut sehen und verfolgten, wie mir gesagt wurde, die heilige Handlung mit größtem Interesse und tiefster Andacht. Nach Beendigung der etwa zweieinhalb Stunden dauernden Feier wurde ich in die Bibliothek gerufen, wo beide – in Bewegung und Ergriffenheit, Husserl bis zu Tränen gerührt – mich begrüßten und mir Glück wünschten. Er schenkte mir seine große Photographie mit Unterschrift, seine Frau eine herrliche, blühende Kalla. Plötzlich griff er sich ans Herz, Schwindel überfiel ihn, und wir hatten unsere liebe Not, ihm mit einem Glas Wein wieder aufzuhelfen. Mit seinem feinen Lächeln flüsterte er nur: „Ich habe mich überfreut, es war zu schön."

4. September 1935. Husserl: „Was die Redlichkeit des Gemütes in der Religion ist, das ist in der Philosophie die *Ehrlichkeit des Intellekts.* Mein Leben lang habe ich um diese Ehrlichkeit gekämpft, ja, gerungen, und wenn andere längst zufrieden waren, habe ich mich immer wieder aufs neue gefragt und geprüft, ob im Hintergrund nicht doch irgendein Schein einer Unehrlichkeit ist. Meine ganze Arbeit, auch heute, ist nur: immer wieder prüfen und sichten, denn alles, was ich aufstelle, ist ja relativ. Man muß den Mut haben, etwas, was man gestern noch als wahr erkannt hat, aber heute als Irrtum einsieht, nun auch als einen solchen zuzugeben und auszusprechen. Es gibt hier nichts Absolutes. Ich habe das meinem Schüler, dem Franziskanerpater P., einmal gesagt vor vielen Jahren. Er war sehr klug, und er ging philosophisch auch mit mir, aber nur bis zu einem gewissen Punkt. Dann fand er nicht den Mut, umzukehren und etwas als Irrtum zu erklären. Für ihn gilt eben auch in der Philosophie nur das Absolute. Hier scheiden sich unsere Wege.

Es erfüllt mich mit tiefem Bedauern (hier wurde Husserl sehr ernst und eindringlich, fast erregt), daß man mich so schlecht versteht. Niemand kommt mit seit dem großen Umschwung in meiner Philosophie, seit meiner inneren Wende. Als die ‚*Logischen Untersuchungen*' 1901 erschienen, war das eine ganz kleine Anfängerarbeit – und heute beurteilt man den Husserl nach diesen ‚Logischen Untersuchungen'. Ich habe aber nach ihrem Erscheinen jahrelang nicht recht gewußt, wohin es gehen würde. Ich war mir selbst nicht klar, und nun will es das Unglück, daß an diesem Buch alle Menschen hängenbleiben. Es war doch nur ein

Weg, der notwendig war. Auch Edith Stein ist nur bis 1917 mitgegangen . . . Man behauptet sogar, ich hätte mich auf Kant zurückgezogen. So mißversteht man mich! Weil man gemerkt hat, daß meine *Phänomenologie* die einzige Philosophie ist, die auch zur Scholastik Beziehungen hat. Weil viele Theologen meine ‚Logischen Untersuchungen' studiert haben – aber leider nicht auch die späteren Werke –, hat man behauptet, ich habe eine Wendung zuerst zum Religiösen gemacht und sei dann wieder in den Unglauben zurückgefallen!

Trotz allem habe ich einstens geglaubt – heute ist es mehr als glauben, heute ist es wissen –, daß gerade meine Phänomenologie, und nur sie *die* Philosophie ist, die die *Kirche* brauchen kann, weil sie mit dem Thomismus zusammenführt und die thomistische Philosophie weiterführt. Warum hält die Kirche starr am Thomismus fest? Wenn die Kirche lebendig ist, muß sie sich auch in der Phänomenologie weiterentwickeln. Das Wort Gottes ist immer dasselbe, ewige. Aber die philosophische Interpretation ist abhängig von den jeweiligen lebendigen Menschen einer Zeit. Sie ist also relativ. Bedenken Sie doch, Thomas hatte den großen Heiden Aristoteles hinter sich, auf ihm baute er auf. Thomas selbst war ein so sehr kluger und produktiver Kopf und hat selbständig weitergearbeitet. Der Neuthomismus (Husserl war vor allem nicht gut zu sprechen auf die französischen Neuthomisten) aber ist das Unproduktivste, was es gibt. Er hat nur Thomas hinter sich, und so erstarrt er. Die katholische Philosophie muß einmal darüber hinauswachsen.

Ich habe eine von Gott mir übertragene Aufgabe, eine *Mission*. Ich muß sie erfüllen, dafür lebe ich. Ständig und täglich arbeite ich weiter und Neues, seit 35 Jahren. Ich habe keine Zeit gehabt, die Manuskripte druckfertig zu machen. Bis auf Finck habe ich seit vier Jahren keinen Schüler gehabt, bei dem ich mich aussprechen konnte. Die Aussprache war mir einfach unmöglich damals. Ich habe darunter gelitten, aber es ging nicht. Und nun, da ich mit 70 Jahren, jetzt 76, keinen Schülerkreis und die Möglichkeit zu dozieren habe, fehlt mir die Schule, die meine Gedanken weiterführen und publizieren wollte. Der Prophet ist Gottes Mund. Ganz direkt. Er ist nicht Lehrer, er arbeitet nicht. Er hat keine Aufgabe in dem eigentlichen gewöhnlichen Sinn."

Ich erwiderte: „Und doch ist auch der Prophet ein Mensch, und der Auftrag Gottes geht durch ihn hindurch. Erschrocken fühlt er seine menschliche Schwäche (Jeremias) und wird gereinigt (Isaias); denn in ihm wirkt auch Natur, nicht Ruf und nicht Gnade allein. Er kann die Aufgabe annehmen oder sich ihr versagen. Sie sind Prophet, Herr Geheimrat, denn Sie haben der Zeit etwas zu sagen. Sie haben eine Mission an die Menschen!"

Husserl: „Meine Mission ist nur die *Wissenschaft*. Mit ihr will ich beiden christlichen Bekenntnissen dienen. Vielleicht wird man das später einmal einsehen, daß ich einst umdenken mußte, daß ich mir so treu geblieben bin.

Meine *Schüler* zerfallen in zwei Gruppen – die einen, das sind die Böcke, die

anderen, das sind die Schafe. Die Böcke, das sind die, die mich so sehen wollen – religiös, konfessionell –, wie sie selber sind, aber nicht letztlich frei, gelöst, objektiv, wahrhaftig, ehrlich. Die Schafe – und ich verstehe mich ausgezeichnet mit ihnen, ob sie nun streng katholisch oder protestantisch sind – sind diejenigen, die mir in religiöser Hinsicht das Recht der freien Persönlichkeit zugestehen und mich so nehmen und achten, wie ich bin. Darum vertrage ich mich mit ihnen immer und schon so lange ausgezeichnet. Unsere Freundschaft, Schwester Adelgundis, hat in den vielen Jahren seit 1916 nie einen Riß bekommen, weil Sie nie einen Angriff auf mich unternommen haben in religiöser Hinsicht."

Im Verlauf des weiteren Gesprächs sagte er über *Wilhelm von Humboldt* und den späteren *Goethe:* „Sie hatten damals eine so wundervolle Art gewählt, über die Dinge zu reden, nämlich tief und klug, aber nicht zu tief und wissenschaftlich. Es war eine feine Art zu philosophieren, aber nicht Philosophie im strengen Sinn. Letzten Endes Expressionismus im schönsten Sinn. Heute hat man gar keine geistige Art und Methode mehr, alles baut sich auf Gefühlen, Trieben und Eindrücken auf, ohne Gründe der Vernunft." Ich: „*Pascal* hat noch etwas, das zwischen dem Gefühl und der Ratio steht, was er ‚logique du cœur' nennt." Husserl: „Ja, das ist etwas sehr Gutes, die Dinge nicht mit der kalten Vernunft, sondern aus einer ruhigen, klaren, mit dem Gemüt verwandten Art zu betrachten und zu beurteilen (was übrigens nicht Gefühl ist)."

Dezember 1935. Ich war eine Stunde bei Husserls. Sie sprachen sehr lebhaft und freudig bewegt von der Gastfreundschaft und dem großen Verständnis, die sie in Prag bei den Vorträgen gefunden hatten. Dann war ich allein mit dem Meister. Als ich aufbrechen wollte, fing er an, zu philosophieren und redete – während wir dabei die ganze Zeit standen – über seine Philosophie, mindestens 45 Minuten. Dabei formulierte er zuletzt kurz und scharf: „Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein *Weg zu Gott.* Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich *zu Gott ohne Gott* zu gelangen. Ich muß Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht wie Sie die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben. Ich weiß, daß dieses mein Vorgehen für mich selbst gefährlich sein könnte, wenn ich nicht selbst ein tief gottverbundener und christusgläubiger Mensch wäre."

In den Wintermonaten des Jahres 1936 wurde Husserl schwer krank. Er bekam eine nicht ungefährliche Rippenfellentzündung. Nur langsam erholte er sich. Da ich den ganzen Winter auf Vortragsreisen war, sah ich ihn erst wieder an seinem 77. Geburtstag, am 8. April 1936.

8. April 1936. Sehr leidend aussehend, aber lebhaft und strahlend, nahm er meine Glückwünsche entgegen und rief, eigentlich noch ehe ich zu Wort kommen

konnte, mit beinahe jugendlicher Begeisterung, wie sie die Vorfreude einzugeben pflegt: „Sie müssen mit nach Rapallo, wir fahren in acht Tagen, der Arzt hat mir den Süden als Erholung zur Bedingung gemacht. Bitten Sie Ihre Frau Priorin, daß sie die Erlaubnis zu der Reise gibt. Ich brauche eine Krankenpflegerin und eine Schülerin, mit der ich mich aussprechen kann. Es soll eine wunderschöne Zeit werden, und ich freue mich unendlich auf diese Wochen. Aber Sie müssen mit." Am *15. April 1936* reiste ich zusammen mit Husserls Tochter Elly über den Gotthard nach Mailand. Am 17. abends trafen wir in Rapallo ein.

20. April 1936. Regentag. Gespräch über *Scheler* und *Heidegger.* Husserl: „Ich bin nur der *Vater der Phänomenologie.* Man (die Neuscholastik) meint, ich sei steckengeblieben. Dabei kenne ich von den Neuscholastikern im Original – Sie dürfen es niemandem sagen – nur die von Edith Stein übersetzte Arbeit ‚De veritate', aber ich habe sie wieder weggelegt, weil ich nicht einen anderen Weg gehen darf als nur den meinen. Jahrelang habe ich gebraucht, um einzusehen, daß ich geführt wurde. Ich habe ja auch eigentlich nie Philosophie studiert, sondern Mathematik und Naturwissenschaft. Vor dem Absoluten und der Offenbarung bleibe ich ebensowenig stehen wie die Scholastik."

Beim Tee sprach er über seine Arbeit, d. h. über das, was er augenblicklich mit sich herumträgt. Er nannte es „Vorstufe zu meinem Lebenswerk". Ohne Unterlaß habe er daran gearbeitet, von früh bis spät, ohne je einen Sonntag oder Feiertag zu halten. Wir wurden uns darüber einig, daß das Unrecht sei.

Nach dem Tee Spaziergang mit Husserl, der unsicher auf den Füßen war und sich führen ließ. Traurig sagte er: „Ich habe mein Vaterland verloren, ich bin ausgestoßen. Echte Philosophie ist das gleiche wie religiöse Selbstbesinnung."

Wir sprachen dann über *Guardini,* dessen Dostojewski-Buch er sehr schätzt. Guardini gehört zu den christlichen Schriftstellern, die er verehrt und zu denen er eine innere Beziehung besitzt. Sein Buch „Der Herr" hat er mit großer Anteilnahme gelesen. Dagegen lehnt er *Theodor Haecker* scharf ab. Nach dem Abendessen Auseinandersetzung über den Begriff Genie. Husserl will auch den zerstörenden Geist als Genie gelten lassen, doch spricht er den meisten Heiligen das Genie ab. Es war wie eine Auflehnung in ihm, die mich um so mehr verwunderte, als er nachmittags erklärt hatte, sehr gerne einmal ein gutgeschriebenes Heiligenleben zu lesen. Auf seine Bitten gab ich ihm Hugo Balls „Byzantinisches Christentum", das weit über dem Niveau vieler Hagiographien steht.

21. April 1936. Als ich morgens, wie immer, aus der Kirche zurückkehrte, kam mir Husserl im Garten entgegen und sagte: „Ich bin in der Sonne gesessen und habe das Neue Testament gelesen." Dabei zeigte er mir das Exemplar von seinem gefallenen Sohn Wolfgang. Lächelnd fügte er hinzu: „Also habe ich doppelte Sonne gehabt."

Beim Abendtisch Gespräch über Inquisition, über Orden, über Ignatius von Loyola. Debatte über Hugo Balls Buch. Husserl, dessen Lebensideal die weise Maßhaltung des Stoikers ist, lehnt aufs schärfste die maßlose Schroffheit und den glühenden, schonungslosen Rigorismus byzantinischer Märtyrer ab.

26. April 1936. Beim Abendtisch, wo Husserl zu unser aller großer Freude vorzüglich aß, wurde er sehr angeregt. Wahrscheinlich hatte der Einkauf einer dunklen Brille ihn seelisch und physisch umgestimmt. Ausführlich erzählte er über seinen Lehrer *Franz Brentano.* Dieser habe zwar als Priester geheiratet, sei aber doch in seinem Innersten so katholisch und priesterlich geblieben, daß er eines Tages tätlich auf Husserl losging, als dieser behauptete, Heiligenkult sei Götzendienst. Mit Einwilligung von Brentano habe Husserl Kolleg über Lotzes Gottesbeweise gehalten. Aristoteles und Thomas seien die einzigen Philosophen gewesen, die Brentano außer sich habe gelten lassen.

Husserl versicherte immer aufs neue, daß er *Guardini* so schätze. Heute behauptete er, in dem Buch „Spiegel und Gleichnis", das ich ihm gegeben, habe Guardini sich wörtlich an Hedwig Conrad Martius angeschlossen. *Theodor Haecker* lehnte er wiederum als unschöpferisch ab, er interessiert ihn jedenfalls nicht so wie Guardini.

Wir sprachen an jenem Abend noch länger über Symbolismus und historische und genetische Bibelauslegung. Husserl erklärte uns dann lange (bis 11 Uhr) einiges von der statischen Eschatologie unserer Erde, wie er es nannte: „Endlichkeit, getrennt von Gott (Unendlichkeit), strebt zur Unendlichkeit zurück. Gnade ist Freiheit Gottes." Husserl tritt für die Auffassung ein, daß der Mensch nur durch ständiges Ringen sich seinem Gott, dem Unendlichen, nähert. Praktisch geschieht das ohne Gnade. Also braucht zwar der Mensch Gott, aber auch Gott braucht die Welt und den Menschen. Ich widersprach. Ohne Lösung und Einigung trennten wir uns zu vorgerückter Stunde an diesem Abend – etwas bedrückt und bekümmert, daß wir nicht hatten zusammenfinden können.

ANMERKUNGEN

[1] Edmund Husserl (1859–1938), 1887 Privatdozent in Halle, 1901 Professor in Göttingen, 1916 in Freiburg, 1928 emeritiert. 1933 wurde ihm wegen seiner jüdischen Abstammung (seit 1886 war er evangelisch-lutherisch) der Professorentitel aberkannt. Als Begründer der phänomenologischen Methode hatte Husserl einen außerordentlich starken Einfluß auf das philosophische Denken unseres Jahrhunderts (M. Scheler, N. Hartmann, M. Heidegger, M. Merlau-Ponty u. a.). Hauptwerke: Logische Untersuchungen, 3 Bde. (1900/01), Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913). – Der zweite Teil der Gespräche von Adelgundis Jaegerschmid mit Edmund Husserl, die die Jahre von 1936 bis zu seinem Tod umfassen, wird im nächsten Heft folgen.

[2] Die Philosophin Edith Stein (geb. 1891, 1922 katholisch, 1933 Karmelitin, 1942 im KZ Auschwitz ermordet) war Schülerin und zeitweise Assistentin Husserls. *(Anmerkungen der Redaktion.)*

UMSCHAU

Vor einer Katechismus-Renaissance?

Im Sommer 1980 erschien der neue Katechismus *„Grundriß des Glaubens"* [1], der vom Deutschen Katecheten-Verein (DKV) herausgegeben wurde. Als eines meiner Kinder ihn zufällig in die Hand bekam, war die erste spontane Äußerung: „Der sieht aber häßlich aus!" In der Tat: ein farbloses, graues Buch, auf billigem Papier gedruckt, am Rand ein paar Bildchen im Briefmarkenformat, die auf bessere Bilder in einem Schulbuchwerk verweisen, auf das der ganze Katechismus bezogen ist: „Zielfelder Religionsunterricht". Außer dieser Ausgabe erschienen gleichzeitig noch zwei andere Ausgaben mit demselben Text. Die eine bezieht sich auf das Unterrichtswerk „suchen und glauben". Hier findet man am Rand andere Bildverweise. Die andere Ausgabe ist ohne Bezug auf ein Unterrichtswerk. Sie erscheint ohne den Bilderrand. Letztere erinnert vollends an die Buchproduktion des Jahres 1946. Ein grauer Grundriß!

Nun wäre es ungerecht, ein Buch allein nach seiner Aufmachung zu beurteilen. Aber in einer Zeit, in der die meisten Schulbücher im Vierfarbendruck erscheinen, jedes Comic-Heft bunt ist, sollte sich ein Glaubensbuch nicht unbedingt als Aschenputtel versuchen. Auch die Gestaltung sollte etwas von der Freude und Hoffnung des Glaubens sichtbar machen. Bei den zu erwartenden hohen Auflagen und dem gar nicht so niedrigen Preis von 13,80 DM hätten die Verlage etwas mehr investieren können. Dies um so mehr, als jeder neue Katechismus heute auf viele Vorbehalte stößt und große Widerstände überwinden muß, wie der unmittelbare Vorläufer dieses Werks, der 1978 im Auftrag von zwei Bischöfen herausgegebene Katechismus *„Botschaft des Glaubens"* [2] erfahren mußte. Die Fachkritik beurteilte diesen Katechismus teilweise sehr ablehnend, das Urteil vieler Lehrer war negativ, aber er fand auch seine Käufer und Leser. Immerhin war sein Erscheinungsbild freundlicher.

Jetzt also folgt auf die „Botschaft des Glaubens" der „Grundriß des Glaubens". Stehen wir vielleicht vor einer neuen Katechismus-Renaissance?

Der Religionsunterricht der siebziger Jahre ist weitgehend ohne Katechismus ausgekommen. Den letzten für die Schule entwickelten Katechismus *„glauben-leben-handeln"* wagten seine Bearbeiter schon nicht mehr „Katechismus" zu nennen. Das Werk, das 1969 erschien, erhielt den moderner klingenden Titel „Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung", obwohl es nichts anderes als ein Katechismus war. Es sollte den hervorragenden und sehr erfolgreichen „Grünen Katechismus" von 1955 ersetzen. Viel Anklang hat „glauben-leben-handeln" weder in der schulischen Praxis noch bei der Fachkritik gefunden. Die bald nach seinem Erscheinen einsetzende „curriculare Wende" sorgte dafür, daß dieses Werk, noch ehe es einen nennenswerten Erfolg erringen konnte, in Vergessenheit geriet. Da Katechismen – vielleicht mit der einzigen Ausnahme des „Grünen Katechismus" – in der Schule nie sonderlich beliebt waren, wurde sein Verschwinden kaum bedauert.

Um so erstaunlich ist es, daß nun in einem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahren gleich zwei neue Katechismen auf den religionspädagogischen Markt kamen. Beide Katechismen sehen sich nicht als christliche Brüder, sondern eher als Konkurrenten und Rivalen. Schon während der Entstehung gab es viel Ärgerliches. Die ganze aufregende Genese beider Werke kann hier nicht dargestellt werden. Nur sei soviel angemerkt, daß der Katechismus des DKV seit langem geplant und von vielen Fachleuten erarbeitet wurde. Das Impressum weist neun bekannte Religionspädagogen als Verfasser und weitere 29 Mitar-

beiter auf. Die DKV-Leute waren sehr betroffen, als 1978 ganz plötzlich der Konkurrenz-Katechismus „Botschaft des Glaubens" erschien, den die Bischöfe von Augsburg und Essen in Auftrag gegeben hatten und der von ganz wenigen Autoren in allerkürzester Zeit förmlich aus dem Boden gestampft worden war.

Während sich die „Botschaft des Glaubens" aller kirchlichen Protektion erfreute, wohl weil er besonders intensiv an seine längst überholt geglaubten Vorgänger erinnerte, hatte der DKV-Katechismus manche kirchliche Hindernisse bis zu seiner schließlichen Genehmigung durch die Lehrbuchkommission der Deutschen Bischofskonferenz zu passieren. Ihm wurden viele Auflagen gemacht, die verständlichen Ärger bei den Autoren hervorriefen. Adolf Exeler, einer der Verfasser, nennt in den „Katechetischen Blättern" (8/80, 640) ein Beispiel dafür, wenn er darauf hinweist, daß Papst Johannes Paul II. in seinem Lehrschreiben von 1979 „Catechesi tradendae" (73) Maria „Schülerin Gottes" nennt und dabei erklärt, dies sei wichtiger als die Tatsache, daß Maria die Mutter Gottes ist. „Wir hatten im Grundriß des Glaubens eine ähnliche Formulierung vorgesehen, die uns aber leider verboten wurde." Auch andere Beispiele unverständlichen Reglementierens und ängstlichen Korrigierens sind bekanntgeworden. Dabei muß hier ausdrücklich angemerkt werden, daß andere Gutachten der bischöflichen Lehrbuchkommission fair, sachlich und konstruktiv sind. Aber in diesem Fall bleibt viel Unbehagen.

Bei einem Vergleich der beiden Katechismen schneidet der „Grundriß" trotz seiner komplizierten Genese in vieler Hinsicht besser ab als die „Botschaft". Das gilt vor allem für seine Sprache und die theologische Fundierung. Darauf haben schon mehrere ausführliche Rezensionen aufmerksam gemacht. Trotzdem müssen auch bei diesem Katechismus erhebliche Fragen und Bedenken geltend gemacht werden. Hier können nur ein paar seiner Stärken und Schwächen aufgezeigt werden.

Der „Grundriß des Glaubens" will nicht allein die christliche Lehre in ihrem Zusammenhang darstellen. Er möchte darüber hinaus *Orientierung* geben und der christlichen Lebenspraxis dienen. Seine Intentionen leuchten schon im ersten Satz auf, der zugleich auch den Titel des Buchs erklärt: „Für viele ist der christliche Glaube wie ein ehrwürdiges Gebäude mit vielen Zimmern, Fluren, Treppen und Winkeln; man kann sich darin verlaufen. Man sieht eine solche Fülle von Glaubensaussagen, Vorschriften und Verhaltensweisen, daß man nicht weiß, was wichtig ist und was nicht, was ins Zentrum gehört und was an den Rand . . . Dieses Buch will solche Orientierung geben. Es legt sozusagen den Bauplan des Ganzen offen" (11).

Daß dieser Katechismus „orthodox" im ganzen wie in seinen Teilen ist, hat nicht nur die bischöfliche Lehrbuchkommission durch ihre Genehmigung zum Ausdruck gebracht, sondern auch Karl Rahner in seiner kurzen, aber ungemein aufschlußreichen Besprechung in den „Katechetischen Blättern" (7/80, 545 ff.). Aber eine solche Feststellung kann im Grund nur eine selbstverständliche Voraussetzung für einen Katechismus sein. Im Rahmen der orthodoxen Theologie sind sehr verschiedene theologische Bilder möglich. War die gewiß auch orthodoxe Theologie der „Botschaft des Glaubens" mindestens streckenweise abstrakt, lehrhaft, apologetisch und scholastisch, so liegt im „Grundriß des Glaubens" eine *menschenfreundliche Theologie* vor, die überall stark bibelorientiert ist.

Ein Beispiel dieser menschenfreundlichen Theologie sei hier zitiert. Es stammt aus dem Abschnitt „Jesus Christus ist der Herr". Dazu heißt es: „Für uns ist die Bezeichnung ‚Herr' mit der Vorstellung von Macht verbunden. Wir denken vielleicht an einen, der andere unterdrückt. Jesus will eine andere Form von Herrschaft verwirklichen . . . Sie unterdrückt nicht, sie richtet auf. Jesus ist der Herr, und er zeigt seine Größe durch das Beispiel seines Dienens. In ihm wird Gottes Größe sichtbar, die sich klein macht, damit der Mensch groß werden kann" (76).

Diese wohltuende Tendenz ließe sich an vielen anderen Beispielen weiterverfolgen, z. B. beim Thema Allmacht (63), Gericht (99),

Eucharistie (155) oder dem Liebesgebot (208). Überall bleibt hier die Theologie Anwalt des Menschen. Gerade wenn sie von Gott spricht, bleibt sie dem Menschen zugewandt. Sie schärft keinen Herr-Gott über uns ein, sondern sie verkündet den „Gott-mit-uns". Wenn eine solche Theologie wirklich in die Herzen der Schüler dränge, wenn sie zudem von analogen Erfahrungen gestützt würde, das Christentum könnte wirklich als „Frohe Botschaft" vernommen werden.

Andere Vorzüge seien noch kurz angemerkt. Er ist durchgängig um eine einfache, schlichte Sprache bemüht, die allerdings manchmal etwas predigthaft klingt. Er atmet biblische Spiritualität und ist durch und durch ökumenisch. So erfüllt er viele Bedingungen, die heute an ein Glaubensbuch zu stellen wären. Darum ist dieser Katechismus als zusammenfassende Darstellung des Glaubens gewiß nützlich. Erwachsene Christen, die sich über ihren Glauben verläßlich orientieren wollen, finden hier einen guten Lotsen. Wie weit er aber Schülern eine Hilfe bieten kann, wird sich erst noch zeigen müssen. Seine Adressaten sind Schüler der Sekundarstufe I, also Kinder und Jugendliche zwischen 10 und 16 Jahren. Vermutlich werden sie sich lieber – um in der Sprache des zitierten Vorworts zu bleiben – in den Zimmern und Fluren, auf Treppen und an Winkeln aufhalten, als einen Grundriß des Gebäudes zu studieren. Das ist für die Mehrzahl von ihnen abenteuerlicher und lebendiger zugleich. Für Grundrisse interessiert man sich meist erst in einer späteren Lebensphase.

Der *Gesamtaufbau* des „Grundrisses" wirft einige Fragen auf. Abgesehen von seiner einleitenden Frage „Wer ist ein Christ?" enthält er vier Hauptstücke: 1. Das Vaterunser, 2. das Glaubensbekenntnis, 3. Kirche und Sakramente, 4. das Hauptgebot. Alle vier Teile können gewiß wichtige Bereiche des Christlichen erschließen; aber ob man sie, wie hier geschehen, zusammenstellen und dann zum Leitfaden einer systematisierenden Zusammenschau machen soll, ist doch zweifelhaft. Weder das Vaterunser noch das Liebesgebot haben von ihrem Ursprung her Katechismus-Charakter. So wirkt denn auch manches, was hier dazu gesagt wird, weit hergeholt. Am ehesten ließen sich noch das Credo und die Sakramentenlehre systematisieren; aber dies wäre für ein herkömmliches Fachstudium der Theologie eher angemessen als für eine wirksame Verkündigung an junge Leute unserer Zeit. Ihnen werden weder Ansatz noch Aufbau unmittelbar einleuchten oder hilfreich sein.

Kann man wirklich heute noch, so ist mit Karl Rahner und vielen anderen zu fragen, die beiden ersten Hauptteile des Katechismus mit dem „Vater" und mit „Gott, dem allmächtigen Vater" beginnen, ohne all die Schwierigkeiten zu thematisieren, auf die die Verkündigung in einem positivistischen, agnostischen, atheistischen Zeitalter stößt? Müßten da nicht andere Ansätze gesucht werden, die den Weg bereiten, damit der Adressat auch den Sinn solch fundamentaler Glaubensaussagen versteht? Mit einem solchen Einstieg wird sich der Katechismus weitgehend als wenig hilfreich erweisen. Er setzt zu selbstverständlich den glaubenden Christen als Adressaten voraus, ohne zu bedenken, daß auch die meisten von denen, die heute glauben wollen, Zweifel und Unsicherheit kennen und erfahren.

Demgegenüber wiegen andere Einwände verhältnismäßig leicht. Sie sollen darum hier auch nur angedeutet werden. Dieser Aufbau zwingt dazu, unter die vorgegebenen vier Abschnitte alles mögliche zu verpacken, damit es überhaupt vorkommt, auch wenn es mit dem ursprünglichen Sinn der Texte nichts zu tun hat. So erscheint z. B. unter der Doxologie des Vaterunser „Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit" die trockene Aufzählung der Arten des Betens (9, 4) oder unter dem „Amen" des Credo die Trinitätslehre (25, 1). Ungut ist auch der Zwang zu häufigen Wiederholungen, der sich von den vier Teilen her ergibt, die ja auch ursprünglich gar nicht aufeinander abgestimmt waren, z. B. beim Thema „Vater" (2 und 11), Kirche (20 und 26), Maria (14, 3 und 36, 4), Tod (16, 2 und 31, 3), Schuld und Vergebung (7, 22 und 30).

Bedauerlich ist, daß bei diesem Aufbau

wichtige Themen überhaupt nicht vorkommen. So werden z. B. die Zehn Gebote nur kurz kommemoriert (211), aber all die vielen Probleme, die mit ihnen heute für Schüler verbunden sind, werden auch nicht annähernd zureichend behandelt. Das Verhältnis zu den Eltern, zu Leben und Tod, zu Leib und Sexualität, zu Eigentum und zu Wahrheit – um nur die Weisungen 4–8 zu nennen – wird kaum beschrieben. Dabei handelt es sich hier um Grundfragen, denen sich ein Religionsbuch für Schüler nicht entziehen darf. Dies wäre wohl noch wichtiger gewesen als die gewiß auch nützlichen Ausführungen über Krankensalbung (173) oder Heiligung des Namens Gottes (3), die jeweils ein eigenes Kapitel erhalten haben. Dabei sei hier durchaus positiv angemerkt, daß der Zusammenhang von Glaube und Ethos gut dargestellt ist, daß Kasuistik vermieden wird. Aber diese grundsätzlich richtige Sicht von Theorie und Praxis ist mit einem weitgehenden Verzicht auf ethische Konkretionen erkauft – ein Defizit, das in einem Buch für Schüler besonders bedauerlich ist.

Gerechterweise muß man sagen, daß man ähnliche Beanstandungen bei jedem Schulbuch anmelden könnte. Sie brauchten auch dem „Grundriß" nicht allzu wehe zu tun. Wichtiger ist indes, daß man das ganze *Konzept* dieses Katechismus in Frage stellen kann. Dieser Katechismus wurde als Begleitbuch zu dem umfangreichen religionspädagogischen Projekt „Zielfelder ru" erstellt, das seit fast zehn Jahren vom DKV konzipiert wurde und seit 1975 in mehreren Bänden, Ausgaben und Begleitmaterialien erschien.

Die Bücher „Zielfelder ru" stellen eine vieldiskutierte Neuerung der katholischen Religionspädagogik dar. Hier liegt ein Werk vor, das sichtlich anders als frühere Religionsbücher ist. Es bezieht in einem bislang nicht gekannten Maß die Probleme der Schüler und unserer Welt mit ein. Die verwendeten Elemente sind reichhaltiger als früher: Kunstbilder und Comics, aktuelle und meditative Photos, Erzählungen, Gedichte, Schüleräußerungen, Szenen, Definitionen, Statistiken, zusammenfassende Sachtexte, Bibelverse, lehramtliche Texte, Gebete. Auch der Aufbau der Bände ist mit dem früherer Schulbücher nur schwer vergleichbar. Eine Systematik wird kaum erkennbar – dafür viel Leben, Problembewußtsein, Aktualität, überraschende Querverbindungen, die Möglichkeit zum Suchen und Finden. Überall finden Schüler und Lehrer Impulse zum Glauben.

Das Grundkonzept der „Zielfelder ru" wird am besten mit dem Korrelationsprinzip umschrieben, wonach der christliche Glaube und die Erfahrungswelt der Schüler miteinander in Verbindung zu setzen sind. Der christliche Glaube soll nicht mehr primär als Lehre isoliert doziert, sondern in seiner Wirklichkeit an bestimmten Erfahrungsfeldern erlebbar werden. Hier handelt es sich um ein bedeutsames religionspädagogisches Programm, das die primär lehrhafte Vermittlung des Christentums vermeiden und, wenn ich recht sehe, einen katechismusartigen Unterricht in Frage stellen wollte, ohne auch nur im geringsten die Wahrheiten des Katechismus zu leugnen oder den Nutzen eines Katechismus für Erwachsene zu bestreiten.

Um so erstaunlicher ist es, daß der DKV nun zu diesem Zielfelder-Projekt doch einen Katechismus herausgibt. Das war gewiß so von Anfang an nicht geplant. Es entspricht im Grund nicht der ursprünglichen Konzeption. Das zeigt sich rein äußerlich schon darin, daß die vielen Verweise auf die Schulbücher, die sich in dem Katechismus befinden, oft wie nachträglich übergestülpt wirken. Katechismus und Schulbücher sind nicht aus einem Guß.

Das alles wirft die Frage auf, wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist. Dazu können nur ein paar Fragen und Vermutungen geäußert werden.

Wurde die Sache des Glaubens in den Schulbüchern doch nicht so deutlich sichtbar, wie man das von einem Religionsbuch verlangen muß? Ließen die vielen Impulse der Bücher das Proprium des Religionsunterrichts in den Hintergrund rücken? – Sollte man diese Fragen bejahen müssen, so spräche das durchaus nicht gegen das Konzept, sondern nur gegen dessen konkrete Realisierung. Mit dem Ka-

techismus als Ergänzung zu den Schulbüchern erhebt sich jedenfalls die dringliche Frage, ob man nun doch die beiden Pole der Korrelation Glaube und Erfahrung wieder so weit auseinanderdividiert hat, daß der „Glaube" im Katechismus, die „Erfahrung" vornehmlich in den Schulbüchern zu finden ist.

Wollte man mit dem Katechismus vielleicht nur den Einwänden mancher kirchlicher Stellen und einiger besorgter Eltern begegnen, die besagen, mit den Schulbüchern würde nichts mehr oder nicht genug gelernt?

Oder wollte man zeigen, wie die heimliche Systematik der Schulbücher aussieht? Wird hier der Versuch gemacht, den Extrakt der Schulbücher zu zeigen?

Es steht zu vermuten, daß der Katechismus von alledem etwas an sich hat. Er ist Ergänzung zu den Schulbüchern und zugleich der Versuch, deren innere Struktur offenzulegen. Er kommt aus einem systematischen, aber bestimmt auch aus einem apologetischen binnenkirchlichen Interesse.

Zusätzlich zu diesen sehr grundsätzlichen Fragen entstehen auch erhebliche unterrichtspraktische Probleme. Soll dieser Katechismus nun im Unterricht neben die Bücher treten? Wie soll man mit beiden Werken arbeiten? Hier scheint doch der frühere religionspädagogische Dualismus, der Bibel und Katechismus nebeneinander dem Unterricht zugrunde legte, in neuer Variante wieder zu erstehen. Das Problem verschärft sich noch, weil die Autoren aus guten Gründen sicher auch die Bibel in der Hand der Schüler wissen möchten. Wie aber soll ein Religionsunterricht aussehen, der sich grundsätzlich auf Schulbuch, Bibel und Katechismus stützen muß?

So bleibt bei diesem Katechismus insgesamt ein *zwiespältiger Eindruck*. Er weist einerseits eine beachtliche Theologie auf, wie sie so bisher in keinem Katechismus anzutreffen war. Er ist biblisch und ökumenisch orientiert und hat noch manche andere Vorzüge. Aber er wirft auch grundsätzliche Fragen auf. Es scheint, als ob mit diesem Katechismus eine religionspädagogische Konzeption wenn schon nicht verlassen, dann aber sicher verwässert wurde, die heute eigentlich stärker denn je beachtet werden sollte – nämlich den Zusammenhang von Glauben und Leben für die Schüler in einem Duktus sichtbar zu machen. Nach einer zusammenfassenden, isolierten theologischen Synthese, und wäre sie noch sosehr der heutigen Theologie verpflichtet, fragen Schüler der Sekundarstufe I im allgemeinen nicht. Wenn schon ein Glaubensbuch, dann eines für Erwachsene. Es müßte allerdings stärker, als es hier geschieht, die Fragen heutiger Menschen einbeziehen, wie es zuletzt der Holländische Katechismus versucht hat.

Mit diesem Katechismus für Schüler aber scheint der DKV Angst vor der eigenen Courage bekommen zu haben. Er tritt eine Flucht an. Aber dies ist keine Flucht nach vorn, sondern in die Richtung, in die Flucht meistens geht – nach rückwärts. Darum ist dieser Katechismus kein Meilenstein in der religionspädagogischen Entwicklung, wie es andere Projekte des DKV waren und sind und gewiß auch sein werden. Dieses Werk wird wohl keine Katechismus-Renaissance an der Schule einleiten.

Werner Trutwin

[1] Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus. Hrsg. v. Deutschen Katecheten-Verein. Ausgaben: 1. Zum Unterrichtswerk „Zielfelder ru". München: Kösel 1980. 264 S. Kart. 13,80; 2. Zum Unterrichtswerk „suchen und glauben". Hildesheim, Kevelaer: Bernward, Butzon & Bercker 1980. 260 S. Kart. 13,80; 3. Allgemeine Ausgabe. München, Hildesheim: Kösel, Bernward 1980. 272 S. Kart. 11,80.

[2] Vgl. W. Trutwin, Ein neuer Katechismus von gestern?, in dieser Zschr. 197 (1979) 203–206.

Vom Menschsein in dieser Zeit

In einer erstaunlichen Produktivität hat der Münchener Religionsphilosoph und Theologe Eugen Biser zum Ausklang des letzten und im Akzente zu setzen scheinen. Es handelt sich um eine Untersuchung zu Werk und Wirkung Romano Guardinis, um die Analyse der dichterischen Daseinsdeutung Gertrud von le Forts, um den Versuch einer Glaubensbegründung aus der Erfahrung und schließlich um den „Ansatz einer christlichen Anthropologie". Allen diesen so unterschiedlichen Büchern ist eines gemeinsam: sie fragen nach den Möglichkeitsbedingungen verantwortlich gelebten Menschseins in dieser Zeit; und schon deshalb erscheint auch ein noch so knapper Hinweis auf sie nicht unangebracht.

In seinem *anthropologischen Ansatz*[1] bemüht sich Biser in drei Schritten um die Klärung der Bedingungen, unter denen integrales Menschsein, verstanden als „personale Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung des Menschen" (7), möglich ist. Der erste Teil unter der provokativen Überschrift „Die Unmöglichkeit des Menschseins heute" sucht „die erkenntnistheoretischen und kategorialen Voraussetzungen zu klären" (9 f.), die allein Aufschluß darüber zu geben vermögen, wie die anthropologische Grundfrage heute überhaupt gestellt werden kann und in welche Richtung sie zu fragen hat. Dabei gilt es, jener Tendenz zu wehren, die in der Eigendynamik der anthropologischen Grundfrage zu liegen und sie aus einer Selbstbefragung des Menschen zu einer Gegenstandsbefragung umzufunktionieren scheint. Es zeigt sich eine überraschende Dialektik, der die vorliegende Untersuchung in subtilen Analysen nachgeht und zugleich nicht unwesentlich ihren Fortgang verdankt. Die „Unmöglichkeit des Menschseins heute" läßt nicht nur die bislang allzu selbstverständlich gehandhabte Wesens-Frage in die Krise geraten, sie scheint den Menschen darüber hinaus zu einer Umorientierung zu veranlassen, „die ihn möglicherweise auf die Spur einer neuen Selbstentdeckung führt" (16).

Solche Zuversicht ist nach Biser allerdings unberechtigt, solange man im Horizont der Was-Frage verbleibt und nicht bereit ist, jenen „Perspektivenwechsel" (8) mitzuvollziehen, der das Interesse am Allgemeinen zugunsten des Konkreten überwindet (vgl. 21).

Den besonders erschwerten Bedingungen, ersten Drittel dieses Jahres mehrere Werke vorgelegt, die auf den ersten Blick im Gesamtrahmen seines umfangreichen Werks andere denen sich jeder Begründungsversuch integralen Menschseins heute gerade in der damit eröffneten Perspektive ausgesetzt sieht, geht der zweite Teil nach. Leitmotivisch kehrt dabei die These wieder, daß erst die Entdeckung der abgrundtiefen Bedrohung menschlichen Selbstseins jene Kräfte zu mobilisieren vermag, die auch der Bedrohung wehren können; die fatale Zuspitzung läßt sich gleichsam als die „List der Vernunft" interpretieren, durch die sie in der Einsicht in die Ohnmacht sich als mächtig erfährt. „Es ist, als habe er (der heutige Mensch) gerade durch sein Elend ein neues Organ für die Wahrheit und eine engere Fühlung mit der Wirklichkeit gewonnen. Oder (mit dem Hölderlin-Wort): ‚wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch'" (88).

Damit ist für Biser endgültig die religiös-christliche Dimension erreicht, wenn nach den Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Rettenden gefragt wird. Verdankt sich der Mensch, der allen Verwüstungen zum Trotz in seinem Inneren die Möglichkeit integralen Menschseins ebenso entdecken kann wie dessen Ruin, allein sich selbst? Die Antwort, die Biser im dritten Teil gibt, thematisiert das, was seinen anthropologischen Ansatz schon als den geheimen Grundton von allem Anfang an durchstimmte, jetzt aber zum Schlußakkord erweitert wird: Es zeigt sich, „daß der Mensch auch aus philosophischer Sicht homo religiosus ist" (10), d. h. sich selbst immer schon auf Gott hin überstiegen hat. Für Biser ist selbstverständlich, daß Menschsein auch in heutiger Zeit nicht die Kraft zu eigener Regeneration haben könnte, wenn ihm nicht „ein Akt göttlicher Selbstgewährung vorausginge".

Damit vertieft Biser in bemerkenswerter Weise die übliche Schöpfungstheologie und rückt sie selbst schon von allem Anfang an in einen soteriologisch-heilsgeschichtlichen Zu-

sammenhang; denn für Biser ist „nicht schon die Schöpfungslehre, sondern erst eine Schöpfungsmystik der Weg zur Bewältigung der neuzeitlichen Identitätskrise" (124).

Der Überstieg der anthropologischen Grundfrage in die gläubige „Selbstpräsentation" des Menschen vor Gott ist die zentrale Thematik des als Herdertaschenbuch herausgekommenen *Glaubensbuchs*[2].

Wie der durch den Untertitel („Gott verstehen lernen") präzisierte, in Anlehnung an Mk 5, 36 gewählte Haupttitel: Glaube nur! vermuten läßt, geht es den neun Abschnitten um die Hinführung zur Einsicht in die Bedeutsamkeit des Glaubens für die menschliche Selbstverwirklichung. In geradezu meditativer Eindringlichkeit umkreist Biser die Frage nach Möglichkeit und Sinnhaftigkeit des Glaubens in dieser angefochtenen Zeit, vertieft damit das, was im anthropologischen Problemzusammenhang lediglich als Ausblick skizziert werden konnte, und versucht zugleich der innertheologischen Glaubensdiskussion eine neue Lösungsrichtung zu weisen; es ist nur selbstverständlich, daß er dabei erneut auf seinen schon früher vorgelegten (und im Fachgespräch seltsam folgenlos gebliebenen) Ansatz zurückgreift.

Als Grundthese formuliert Biser im Bezug auf Kierkegaard, „daß man nicht anders als durch den Glauben – zum Glauben kommen könne" (14), daß der Glaube „nicht Ziel ist, sondern Anfang und Prinzip" (15). Damit stellt sich wie im anthropologischen so auch im Glaubenszusammenhang die Forderung nach einem „Perspektivenwechsel", nach einer „kopernikanischen Wende" (17) im Blick auf die traditionellen Glaubensmodelle. Allerdings verschärft sich auch die Problemlage in die Frage, „wie denn mit dem Glauben begonnen werden kann" (17).

Die Antwort darauf ist wiederum nur im engen Zusammenhang mit der anthropologischen „Vorklärung" richtig einzuordnen. Denn nur insofern der Mensch sensibilisiert ist für die Frage nach Gott, die inmitten seines alltäglichen, verzweifelt-ausweglosen Suchens aufbricht, wird er empfänglich für den Anspruch durch Gott in Jesus von Nazaret. Denn: „der Initiator der Glaubensbewegung ist Jesus allein und das, was von Gott her in ihm geschieht" (18). Auf diese Weise wird der bereite Mensch in eine Entwicklung hineingezogen, die den Glauben „als nichts anderes als die Verbundenheit mit Jesus" (19) entdekken läßt, als das Verhältnis, das von Jesus „seinen Ausgang nimmt, in ihm seine Mitte hat und in ihm seine Erfüllung findet" (19). Glaube bedeutet deshalb für Biser soviel wie: „sich durch Jesus zu Gott überreden lassen" (21), oder noch prägnanter: „durch ihn Gott verstehen lernen" (22).

Von einem Glaubensverständnis her, das in empirievermittelnder Anrede durch Jesus sein Zentrum und in der „Glaubenstat" seine notwendige Konsequenz hat, läßt sich leicht nachvollziehen, warum Biser sein *Guardini-Buch*[3] durch die Frage strukturiert, ob von Guardini „Anstöße zur Veränderung der interpretierten Welt ausgingen" oder ob es ihm „womöglich darum (ging), drohende Veränderungen durch entschlossenes Ausharren und Standhalten zu verhindern" (9). Den angeschlagenen kritischen Tenor hält Biser auch gegen die bisherige, weitgehend affirmative Guardini-Literatur durch und setzt somit schon von allem Anfang an Akzente, die der Würdigung eines bedeutenden katholischen Denkers der jüngsten Vergangenheit und dem bleibenden Ertrag seines Werkes nur dienlich sein können.

Die Frage nach der von Guardini möglicherweise bewirkten Veränderung wird von der ihr im heutigen Kontext fast zwangsläufig anhaftenden Oberflächlichkeit in eine Tiefe verwiesen, in der schließlich jede konkrete Praxis wurzelt. Doch gerade in dieser Tiefe personalen Seins scheint sich für Guardini eine Dialektik entfaltet zu haben, die ihn um so mehr in ihren Bann zog, je mehr er sich ihr zu entziehen trachtete.

Denn natürlich handelte es sich bei Guardini nicht um Selbstzweck, wenn er sich den großen Denkergestalten des Christentums interpretatorisch zu nähern suchte; sie waren nach seinen eigenen Worten vielmehr „Vorübung für den Versuch, die Gestalt Dessen zu zeichnen, der Sohn Gottes und Menschensohn ist" (bei Biser 65). Die Gestalt Jesu aber war ihm

„das Zentrum eines geistigen Kraftfelds, das alle Sinnentwürfe, Intentionen und Aktivitäten vor sein Forum zieht und von dem her umgekehrt alles seine Ordnung, Bestimmung und Aufgabe empfängt" (77).

Die konsequente Annäherung an Jesus hatte allerdings eine doppelte Wirkung: Zum einen wurde Guardini dadurch Orientierungshilfe und standhafter Zeuge in stürmischer Zeit. Zum anderen vollzog sich in ihm selber eine immer tiefere Erschütterung all dessen, was ihm bislang unbezweifelbares Fundament schien und ihn vor „antwortlose Fragen" (134) führte. Von hier her gewinnt sein ständiges „‚Hintergrundsinteresse', das als Ferment in alle seine Überlegungen eingeht" (81) und das er in die Worte faßt „Sorge um den Menschen", eine erregende Dimension. In der Glaubens- und Passionsgemeinschaft mit Jesus Christus, der selbst die Kategorie ist, „welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt" (bei Biser 79), gerät der Christ notwendig in eine Fragwürdigkeit, die, selbst zu keiner Antwort mehr fähig, Antwort allein von Gott her erwarten muß – und müßte gewartet werden bis auf den Jüngsten Tag (vgl. 132 f.).

Einem ähnlichen interpretatorischen Motiv verdankt sich auch Bisers Buch über *Gertrud von le Fort,* dem der gut gewählte Titel die Richtung weist: Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts[4]. Wenn auch ohne die Gebrochenheit Guardinis, steht nämlich auch das Werk le Forts in geheimer Entsprechung zu dessen Grundimpuls einer christlichen Bewältigung der Daseinsproblematik, wenn Biser als zentrales Anliegen le Fortscher Dichtung die Idee erkennt, „das ‚Verurteilte auf seinem wirren Weg zum Abgrund zu begleiten'" (13); genau darin aber sieht Biser mit le Fort das Wesen der Liebe ausgesagt.

Dieser Sachverhalt ist es Biser wert, den trendkritischen Versuch einer Aktualisierung dieser Dichtung im Dienst ihrer Rezipierbarkeit zu unternehmen. Insofern das Werk selbst „aus religiöser Erfahrung spricht", ist Biser überzeugt, daß es gerade heute das „Welt- und Heilsgeheimnis aus seinen Tiefen" zu erschließen und darüber hinaus „den Leser dorthin zu entrücken" vermag, „von wo es spricht" (9).

Als literarischen (24) und dokumentarischen (53) Schlüsseltext identifiziert Biser die Nachtwanderung der beiden Liebenden aus dem Roman „Der römische Brunnen", dessen zentraler Gehalt „die Achse des Gesamtwerks und den griffigsten Schlüssel zu seiner Erschließung bildet" (55). Es ist die zutiefst religiös-christliche Erfahrung, daß Liebe in dem aufopferungsvollen Mitvollzug des Absinkens in jenes Halt- und Bodenlose besteht, das sich zuletzt als der Abgrund der „Ewigen Liebe" selber dechiffrieren läßt. Le Fort steht mit ihrer Dichtung dafür ein, daß die gerade dem Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts geläufige Bewegung des „Absinkens durch alle Stockwerke des Seins" tatsächlich bis auf ihren „Umschlag in die Erfahrung eines rettenden Gehalten- und Getragenseins" ausgeleuchtet werden kann (55), bis dorthin, wo die „Entsagung zur Entzückung" wird (33) und als solche auch erfahrbar werden kann.

Gerhold Becker SJ

[1] E. Biser, Menschsein in Anfechtung und Widerspruch. Düsseldorf: Patmos 1980. 156 S. Kart. 19,80.

[2] E. Biser, Glaube nur! Gott verstehen lernen. Freiburg: Herder 1980. 143 S. (Herderbücherei. 800.) Kart. 5,90.

[3] E. Biser, Interpretation und Veränderung. Werk und Wirken Romano Guardinis. Paderborn: Schöningh 1979. 154 S. Kart. 12,80.

[4] Regensburg: Habbel 1980. 240 S. Kart. 34,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie

KERN, Walter: *Disput um Jesus und um Kirche.* Aspekte – Reflexionen. München: Tyrolia 1980. 198 S. Kart. 36,–.

Sieben Texte aus den vergangenen fünf Jahren, von denen einige erstmals in dieser Zeitschrift erschienen sind, hat der Innsbrucker Fundamentaltheologe zu einem Band zusammengestellt. Gelegenheitsschriften zu recht unterschiedlichen Anlässen, die dennoch – hier und da erweitert, überarbeitet und leicht aktualisiert – einen nützlichen und bei ansprechend lockerer Darstellung durchaus kohärenten Beitrag zu dem Disput ergeben, der im Titel des Buchs genannt ist. Zunächst wird dazu Information und Bericht geboten: „Marxistische und tiefenpsychologische Jesus-Deutungen" (9–42), die Orientierungshilfe „Von Jesu Praxis zur Christologie" (43–72; Küng, Kasper, Rahner), die schon zur Diskussion ausgeweitete „Christologie ‚von innen' und die historische Jesusfrage" (73–87; E. Biser) sowie die Abhandlung über das Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil" (88–112). Die weiteren Arbeiten suchen Aspekte und Themen, Begriffe und Probleme aus dem Disput zu erhellen: „Mein Glaube – und die anderen" (113 bis 128) die ursprünglich soziale Struktur christlichen Glaubens, „Christentum und Menschenrechte" (129–155) ein gerade umstrittenes Anliegen und schließlich „Kirche im Horizont der Ideologiekritik" (156–190) einen oft zu hörenden Vorwurf. Zugefügt ist eine Übersicht zur Erstveröffentlichung der Texte und ein Personenregister.

Kern versteht es, vielseitige Positionen klar herauszuarbeiten und gleichzeitig Elemente für die Meinungsbildung zu vermitteln. Mehr noch, er läßt Hintergründe und Zusammenhänge aufscheinen, die dem Leser zu einem echten Verständnis in größerem Kontext verhelfen. Damit tritt der Stellenwert mancher Frage, der sich in isolierter Betrachtung nicht selten verschoben hatte, wieder an den ihm gemäßen Ort. Eine sachliche und gelassenere Behandlung erscheint auch dort wieder möglich, wo in der Auseinandersetzung aufgewühlte Emotionen schon alles verstellt zu haben drohten. Erschlossen ist überdies manche neue Sicht und dieses oder jenes unbeachtete Moment, so daß die Diskussion weitergeführt und bereichert wird. Gerade dies erweist sich auch im Vergleich zu einem vorhergehenden Sammelband des Verfassers „Jesus – Mitte der Kirche" (Innsbruck: Tyrolia 1979), das durch die vorliegende Veröffentlichung ergänzt und vertieft wird. Allerdings, hier wie dort sind die Themen keineswegs ausgeschöpft, sondern gewöhnlich in etwa „angerissen", wie der Autor selbst sagt. Insofern fördern beide Bücher nicht nur das theologische und religiöse Gespräch, sondern verlangen seine eigenständige Fortsetzung auf einem Niveau, das der Verantwortung des Christen in unserer Zeit entspricht. Da die Beiträge mit unbeirrter Hartnäckigkeit immer wieder auf die Mitte des Christseins ausrichten und hinweisen, vermögen sie wirksam der Gefahr des Allotria und bloßen Geredes zu begegnen. Deshalb seien die Sammlungen nachdrücklich empfohlen. *K. H. Neufeld SJ*

FENEBERG, Rupert – FENEBERG, Wolfgang: *Das Leben Jesu im Evangelium.* Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. Freiburg: Herder 1980. 296 S. (Quaestiones Disputatae. 88.) Kart. 38,–.

In der vorliegenden Quaestio Disputata stellen die beiden Autoren in zwei Teilen und mehreren Kapiteln Jesus primär als einen Juden seiner Zeit heraus. Durch diese Herausstellung der Eingebundenheit Jesu in seine jüdische Umwelt unterscheidet sich die Studie von anderen christlichen und nichtchristlichen

Jesus-Büchern. Festgehalten wird: Jesus ist der Messias; er hat das Christentum gestiftet, dennoch aber lebt er (das könnte vielleicht deutlicher dargestellt werden) in seinem ausdrücklichen Wissen aus innerjüdischen Erfahrungen. Wie ist beides vereinbar? Die Antwort: Jesus, der seinen Weg als Jude radikal gegangen ist, hat in Kreuz und Auferstehung den jüdischen Glauben so radikal aufgehoben, daß seine Anhänger nach seinem Tod und aus der Erfahrung der Auferstehung heraus den jüdischen Gottesglauben zusammen mit dem Messiasglauben an Jesus der nichtjüdischen Welt vermitteln konnten und mußten.

Diese exegetische Studie will die historisch-kritische Fragestellung aufarbeiten und weiterführen. Dabei wird die Ableitung des Christentums nur aus Auferstehungsvisionen oder aus der Geisterfahrung als verkürzt erwiesen. Nicht erst nach Ostern wurde „gedacht". Vielmehr hat Jesus selbst die religiöse Tradition, die Tora und ihre Interpretation bedacht, gedeutet und für die Zukunft eröffnet.

Karl Rahner schreibt in seinem Geleitwort: „Es ist nicht katholisch, sondern ein überzogener Supranaturalismus, wenn man so tut, als ob man am ersten Anfang und von vornherein in einer Christologie mit dem Dogma von der Menschwerdung Gottes oder mit der schon weit entwickelten Christologie einsetzen müsse, wie sie schon bei Johannes und Paulus in der Schrift gegeben ist." Und er fügt hinzu: „Voraussetzung ist nur, daß solche Sätze nach vorne offen sind, sich nicht als endgültige Schlußpunkte einer heutigen Christologie verstehen, sagen, was hier und jetzt nun auch einmal gesehen werden muß, ohne darum zu behaupten, man habe alles und auch das Tiefste an Jesus schon entdeckt und ausgesagt."

Das Werk gibt Anstoß zu einem neuen Bedenken des Verhältnisses von Exegese und Dogmatik, zu neuen Aufgaben biblischer Theologie, zu neuen Perspektiven des Dialogs mit der jüdischen Theologie. Es ist nicht immer leicht zu lesen, auf jeden Fall aber lesenswert. *K.-H. Weger SJ*

Ökumene

Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann. Hrsg. v. Johannes Brantschen und Pietro Selvatico. Freiburg, Fribourg: Herder, Universitätsverlag 1980. 942 S. Lw.

Je mehr die Flut der Festschriften schwillt, je umfangreicher sie sich jeweils präsentieren, desto bewußter wird dem Beobachter die Problematik solcher Unternehmen. Das um so mehr, wo eine bunte Vielfalt einfach zusammengebündelt ist, die sich nur widerspenstig in blumig-anschaulich titulierte Gruppen ordnet. So finden sich hier unter der Überschrift „Auf profanen Straßen" (11–179) Stimmen aus Literatur, Kunst, Philosophie, Recht, Ökonomie und Politik mit teils recht einfallsreichen, aber wohl auch etwas ausgefallenen Themen, z. B. einem „Eloge de la locomotion par bicyclette". Disparates dann ebenfalls „Auf theologischen Wegen" (181–569). Denn die recht notdürftige Unterscheidung zwischen historischen und systematischen Beiträgen vermag die auseinanderstrebende Fülle für den Leser nicht hilfreich zu orientieren. Erhofft man sich schließlich „Auf ökumenischen Pfaden" (571–929) einen mehr thematischen Durchblick, so sieht man sich wieder Historikern und Systematikern gegenüber, ohne daß bei Betrachtung der einzelnen Beiträge klar wird, worin diese Unterscheidung überhaupt ihr Recht hätte.

Alles in allem ergeben sich aus dem ersten Eindruck von der vorliegenden Festschrift einige Fragen. Sie betreffen nicht die einzelnen Beiträge und ihren Wert je für sich; darauf näher einzugehen verbietet sich angesichts von über 60 verschiedenen Arbeiten im Rahmen einer kurzen Vorstellung von selbst. Aber ehrt das daraus zustande gekommene Ganze nun wirklich einen Professor und Rektor der Universität, ja, stellt es – recht betrachtet – überhaupt ein Ganzes auf akademischer Ebene dar? Schließlich wird auch heute ein Wissenschaftler eher eine Ehrung in Beiträgen zur

Sache erblicken, die ihm am Herzen liegt, als in repräsentativen Gratulationsgeschenken. Und nur eine solche Ehrung dürfte über den privaten Raum persönlich-herzlicher gegenseitiger Beziehungen hinaus Anspruch auf das Gehör des Fachpublikums machen. Aus der Sicht des Lesers nun, den der Festanlaß nur entfernt berührt, der vor allem etwas erfahren und lernen möchte, wird die Frage unausweichlich, ob ihm dieses Buch als solches dazu sinnvoll Gelegenheit gibt. Für einzelne Beiträge – noch einmal – besteht das Problem nicht; wir haben diesen und jenen Aufsatz mit Interesse und Gewinn gelesen. Aber es schien Zufall, daß er hier stand und zu finden war. So bleibt nur zu hoffen, daß die wichtigeren Untersuchungen an anderen Orten in eindeutigem Kontext noch einmal erscheinen und damit für die Wissenschaft wirklich greifbar werden.

Im Blick auf das Verzeichnis der Veröffentlichungen des Jubilars mit seinen 172 Nummern – es beschließt dankenswerterweise den Band (930–940) – fragt sich endlich, ob nicht die sich hier andeutenden Hauptlinien ein Konzept hätten nahelegen können, aus dem als Gesamtertrag ein echter Schritt „Unterwegs zur Einheit" der Christen möglich gewesen wäre, ein Schritt, der dem Anliegen und der Arbeit des Geehrten besser entsprochen hätte. *K. H. Neufeld SJ*

Jugendreligionen

Christus und die Gurus. Asiatische religiöse Gruppen im Westen. Hrsg. v. Lothar Schreiner und Michael Mildenberger. Stuttgart: Kreuz 1980. 192 S. Kart.

Nach einer ersten Phase der eher aggressiv-defensiven Auseinandersetzung mit den sogenannten Jugendreligionen tritt man nun in eine zweite Phase einer sachlichen Begegnung ein. Diese geschieht einmal in soziologischen und psychologischen Untersuchungen, die nach den Motivationen der Mitglieder und nach den Auswirkungen der Gruppenstrukturen und Heilslehren forschen. Sie vollzieht sich auch in Verantwortung der christlichen Kirchen, indem auf dem Boden der christlichen Wahrheit das Gespräch mit diesen Gruppierungen gesucht wird. Der vorliegende Band, erarbeitet von einer Arbeitsgruppe des „Deutschen Ökumenischen Studienausschusses" (DÖSTA), befaßt sich mit den „asiatischen religiösen Gruppen im Westen".

In fünf großen Kapiteln unter den Überschriften: Herausforderung, Meditation, Gemeinschaft, Dialog, Orientierung wird in zwölf kurzen, durchweg leicht lesbaren Beiträgen ein Dialog begonnen, der nicht aus der Defensive heraus geschieht, nicht rundweg verurteilt, nicht nur Gegner erkennt und dadurch neue Gegner schafft. Auf dem Hintergrund der technischen Zivilisation und einer anonymen Gesellschaft wird herausgearbeitet, wie wichtig dem heutigen Menschen Meditation und Gemeinschaft (als Sinnfindung und Lebenserfüllung) sind. Dabei ist immer die asiatische Meditation (etwa bei der transzendentalen Meditation) und Gemeinschaft (etwa bei der Hare-Krisna-Bewegung) im Blick. Hier wird allerdings schon eines deutlich: ob nämlich das, was als asiatische Meditationspraxis im Westen angeboten wird, sich nicht schon von dem buddhistischen bzw. hinduistischen Welt- und Menschenbild gelöst hat, ob nicht im Blick auf „Mission im Westen" fragwürdige Anpassungen an den westlichen Menschen geschehen sind. Der Dialog, der geführt werden soll, muß demnach auch nach den zentralen Aussagen der Gottesvorstellung (etwa im Gegensatz zu einem Monismus), des Menschenbilds, der Erlösungstheorie usw. fragen. Wenn dabei ein Synkretismus zum Vorschein kommt, der auf Harmonisierung, Reduzierung und Relativierung (154) beruht, wird um so mehr eine christliche Identität und die geistliche Unterscheidung herausgefordert. Diese Herausforderung wird endlich allgemein in den Erfolgen dieser Gruppen wahrgenommen. Die christlichen Gemeinden sehen sich mit den beiden Fragen konfrontiert: ob

in ihnen genuine religiöse Erfahrungen möglich sind und ob sie Räume für eine lebendige Gemeinschaft anbieten. Der abschließende Anhang informiert über 19 asiastische religiöse Gruppen. Das Buch, das durch viele Verweise didaktisch erschlossen ist, beginnt einen notwendigen, mutigen Dialog und ist für Eltern, Religionslehrer und Jugendarbeit wichtig. *R. Bleistein SJ*

Naturwissenschaft

Nachtigall, Werner: *Unbekannte Umwelt.* Die Faszination der lebendigen Natur. Hamburg: Hoffmann und Campe 1979. 310 S., Abb. Lw. 36,–.

„Wenn ich mit meinen Studenten im Sommersemester biologische Exkursionen unternehme, wundere ich mich jedesmal, wie neu doch viele Dinge für sie sind, die man gemeinhin zur ‚biologischen Allgemeinbildung' zählt. Das gilt sowohl für einfachere Fragen der Artenkenntnis als auch für grundlegende ökologische Querbeziehungen. Vieles diesbezügliche wird heute in den Schulen nicht oder nicht mehr gelehrt. Außerdem macht es eben doch einen großen Unterschied, ob man etwas einmal erzählt bekommen hat oder – im Gelände – nach entsprechendem theoretischen Unterbau lernend nachvollzieht" (11). Aus Erfahrungen dieser Art ist das vorliegende Buch entstanden. Es will an Hand von sorgsam ausgewählten, typischen Beispielen Struktur-Funktions-Beziehungen in unserer Umwelt herausarbeiten. Der Blick für Zusammenhänge soll geschärft werden. Die ausgewählten Beispiele, die zum Teil aus dem Forschungslabor des Verfassers stammen (z. B. Ruderschwimmen des Taumelkäfers), sind durchaus zur Verallgemeinerung geeignet.

Im ersten Teil wird aufgezeigt, wie sich die Umwelt in abgrenzbare Systeme gliedert. Zuerst wird das Ökosystem des Waldes und des Sees behandelt; es folgt Stoffkreislauf, Energiefluß und Produktion in Wald und See. Im zweiten Teil zeigt der Verfasser an vielen zum Staunen anregenden Beispielen, wie Organismen miteinander in Wechselbeziehung treten (Symbiose, Parasiten und Wirte, Täuschung, Tarnung und Nachahmung bei Tieren und Pflanzen). Der abschließende dritte Teil zeigt, daß die Umwelt auch ein unsichtbares Netz physikalischer Sachzwänge (Schwerkraft, Feuchte und Strömung, Zeit) aufweist. In der heutigen ökologischen Diskussion ein notwendiges Buch. *A. Haas SJ*

Hass, Hans – Eibl-Eibelsfeldt, Irenäus: *Der Hai.* Legende eines Mörders. München: Bertelsmann 1977. 257 S., Abb. Lw. 34,–.

Wenn zwei so qualifizierte Autoren wie Hans Hass (Pionier des Tauchsports, Unterwasserexpeditionen, erfolgreiche Bücher und preisgekrönte Filme) und Irenäus Eibl-Eibesfeldt (Mitarbeiter von Konrad Lorenz, Prof. der Zoologie, Leiter der Arbeitsgruppe für Humanethologie am Max-Planck-Institut, zahlreiche Bücher zur Verhaltensforschung und Humanethologie) zusammen ein Buch gestalten, darf man etwas Besonderes erwarten. Hinzu kommt das Thema „Hai", ein Tier also, das für Millionen Urlauber und Touristen an den Stränden der Küstenländer zum Schreckgespenst geworden ist. Zu den angsterregenden Schlagzeilen der Boulevardpresse kommen noch entsprechende Filme, die die Legende eines „Mörders" entstehen lassen.

In der Einleitung betonen die Verfasser, daß das besonders Ärgerliche an dieser Entwicklung ist, „daß sie von den geschäftlichen Interessen einiger weniger eingeleitet und weitergeschürt wird. Einige Filme und Bücher verkaufen sich auf diese Weise besser. Die beiden Autoren haben in praktisch allen südlichen Meeren als wissenschaftliche Taucher mit Haien Berührung gehabt, ja Begegnung mit ihnen gesucht und ihr Verhalten aus unmittelbarer Nähe studiert. In zahlreichen Veröffentlichungen haben sie immer wieder darauf hingewiesen, daß die Vorstellung, die man von Haien hat, irrig ist" (7 f.). Daß hie und da Haie auch Menschen angreifen, verletzen und

töten, wird von den Verfassern nicht bestritten. Diese Fälle werden im Buch eingehend analysiert.

In den Kap. 11–16 werden aus der reichen Erfahrung der beiden Autoren „Dichtung und Wahrheit" (137 ff.), Angriffe auf Badende (146 ff.), und Taucher (160 ff.) genau untersucht und Abwehr, Schaden und Nutzen und schließlich das Verhältnis von Mensch und Hai besonders bei den küstenbewohnenden Naturvölkern beschrieben.

In den Einleitungskapiteln werden wir mit der Biologie, Paläontologie und Ethologie der Haie bekanntgemacht, und zwar in den Kapiteln: der perfekte Räuber (17 ff.), Signale und ihr Empfang (36 ff.), Schwingungen (49 ff.), Nahrungserwerb (62 ff.), der sensible Hai (76 ff.), Revierverhalten und Wanderungen (106 ff.) und schließlich das Ethogramm des Hammerhais (120 ff.). Alle diese hochinteressanten Tatsachen werden dem Leser aus der reichen wissenschaftlichen Kenntnis und Selbsterfahrung der Verfasser gleichsam erzählend beigebracht. *A. Haas SJ*

Lorenz, Konrad: *Das Jahr der Graugans.* Photos von Sybille und Klaus Kalas. München: Piper 1979. 199 S., 147 Abb. Lw. 49,80.

Dieses faszinierende Buch ist ein typischer „Lorenz", d. h. es ist ganz aus der Freude an der Beobachtung lebendiger Tiere entstanden, und jede Seite und jedes Bild vermittelt dem Leser diese Freude. „Nur die unmittelbare, von jeder Hypothese freie Beobachtung ist imstande, dem Wissenschaftler Neues und Unerwartetes zu offenbaren" (5). In dem sehr informativen Vorwort begründet Lorenz, der ja nicht nur ein genialer Beobachter ist, sondern ein ebenso scharfer und klarer Theoretiker, wie und warum die „reine, einfache Beobachtung" die Basis der ethologischen Forschung ist. Wie die Beschreibung körperlicher Formen die Grundlage der vergleichenden Morphologie ist, so ist das beschreibende Erfassen von Verhaltensweisen diejenige der Verhaltensforschung (Ethologie). „Die heute so weit verbreitete Verachtung aller deskriptiven Wissenschaften erklärt sich aus einer beinahe zur Religion gewordenen Verleugnung der Wahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis" (6).

Das kostbare Buch führt uns in Bild und Text durch ein Jahr der Graugans. Es beginnt mit den bitterkalten Wintertagen, denen warme Vorfrühlingstage folgen, an denen die Gänse zu balzen beginnen. Wir erleben das „Eifersuchtsdrama Selma-Gurnemanz-Ado", das nahezu 14 Tage dauerte, ferner die aggressiven Auseinandersetzungen der rivalisierenden Ganter, die ihre harten Hornwarzen an den Flügelbugen beim Kampf einsetzen, bis einer schließlich aufgibt. Endlich beobachten wir in außerordentlich schönen und zugleich biologisch sehr exakten Farbfotos die Paarung der Graugänse, die immer im Wasser stattfindet, ferner die Brutzeit, das Schlüpfen der Gänsekinder und das Leben der Familie mit ihren heranwachsenden Kindern.

Im Nachwort betont Lorenz nochmals, daß das Buch keine wissenschaftlich zusammenhängende Darstellung vom Leben der Graugans sein soll. Das wird einer größeren Monographie vorbehalten bleiben. „Was ich hier geschrieben habe, ist nur eine Erklärung zu den Aufnahmen von Sybille und Klaus Kalas, ja kaum mehr als ein Bericht darüber, wie diese Bilder entstanden sind. Die eigentliche Geschichte, die dieses Buch enthält, wird von den Bildern selbst erzählt" (191). *A. Haas SJ*

Moss, Cynthia: *In freier Wildbahn.* Tierbeobachtungen in Ostafrika. Freiburg: Herder 1977. 302 S. Lw. 34,–.

C. Moss ist Wissenschaftsjournalistin, Time-Life-Reporterin und Herausgeberin der Wildlife News. Auch das vorliegende Buch zeigt, daß die Verfasserin sehr spannend, flüssig, verständlich und anschaulich schreiben kann. Sie lebt seit vielen Jahren als Assistentin und Begleiterin namhafter Zoologen in Ostafrika. Ihr Buch berichtet über die Ergebnisse wichtiger Feldstudien (an afrikanischen Säugetieren) aus den letzten 15 Jahren. Viele dieser Ergebnisse sind ja oft in wissenschaftlichen Zeitschriften oder Monographien vergraben, die dem Laien nicht zugänglich sind. Die Verfasserin hat nun versucht, die wichtigsten Arbeiten zusammenzufassen und das Verhalten

der wichtigsten Arten im Licht der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse darzustellen. Dabei beschränkt sie sich auf Ostafrika, zieht aber auch Untersuchungen aus anderen Teilen Afrikas heran, wenn diese besonders treffend sind und einmalige Informationen enthalten.

Eines der wichtigsten Ergebnisse des Buchs scheint mir darin zu liegen, daß viele überlieferte Schauermärchen über afrikanische Tiere endlich widerlegbar sind und wir ein neues realistisches Bild ihres täglichen Lebens bekommen. Die einzelnen Kapitel des Buchs liefern nacheinander Biographien wichtiger Arten der afrikanischen Wildbahn: Zuerst das Leben des Elefanten (9–47), Hauptfigur vieler afrikanischer Märchen. Seine Intelligenz, die ihn über die afrikanischen Tiere stellt, fasziniert uns. Elefantenjäger und Afrika-Reisende schufen einen „Elefantenmythos" hinzu. Erst als in den vierziger und fünfziger Jahren in Ostafrika Nationalparks und Reservate geschaffen wurden, konnte das ziemlich komplizierte Leben der Elefanten näher studiert werden. Man untersuchte Anzahl, Verbreitung, Wanderungen und andere Probleme der Populationsdynamik der Elefanten. In weiteren Kapiteln werden die Giraffen mit ihren interessanten Scheinkämpfen, dann das launische Spitznashorn, die Zebras und Antilopen (z. B. mit der hierarchischen Ordnung der „Junggesellenherden" bei Impalas) vorgeführt. Die beiden letzten Kapitel bringen interessante Tatsachen (z. B. „Freundschaften unter Pavianen") aus dem Leben der Großkatzen und Paviane. Ein reiches Literaturverzeichnis beschließt den lehrreichen Band.

A. Haas SJ

ZU DIESEM HEFT

Der Atheismus, eine Folge der gesellschaftlichen, rationalen und technischen Entwicklung der Neuzeit, ist heute ein weltweites Phänomen, mit dem die Christen überall konfrontiert sind. Karl Rahner fragt, was diese radikal neue Situation für die Kirche bedeutet und auf welchen Wegen eine Auseinandersetzung mit dem Atheismus geführt werden muß.

Am 2. Oktober 1979 stellte der Bundesvorstand des DGB den Entwurf eines neuen Grundsatzprogramms zur Diskussion, das an die Stelle des Grundsatzprogramms von 1963 treten und von einem außerordentlichen Gewerkschaftskongreß beschlossen werden soll. Oswald von Nell-Breuning analysiert diesen Entwurf und vergleicht ihn mit dem derzeit noch geltenden Programm.

Mit den Problemen der Dritten Welt stellt sich der Kirche auch in den Industriestaaten eine soziale Frage weit größeren Ausmaßes als in der Zeit des frühindustriellen Europa. Ist die Kirche heute besser gerüstet? Theodor Hanf, Direktor des Arnold-Bergstraesser-Instituts in Freiburg, legt dar, warum er diese Frage bejaht.

In den letzten Lebensjahren des Philosophen und Begründers der phänomenologischen Methode Edmund Husserl (1859–1938) machte sich Adelgundis Jaegerschmid regelmäßig Aufzeichnungen über ihre Gespräche mit Husserl. In diesen Erinnerungen äußert sich Husserl zu zahlreichen Themen, die ihn bewegten, vor allem zu Fragen der Religion und des Christentums.

Die Kirchenpresse und die Jugend der Kirche

Was als „Eklat" während des Papstbesuchs in der Bundesrepublik vielen Katholiken im Gedächtnis bleibt, kann eigentlich nur als Panne in die Geschichte der kirchlichen Verwaltung eingehen. Gemeint sind jene Anfragen, die die Jugend nach dem Gottesdienst auf der Theresienwiese in München an den Papst richtete. Leider nahmen die einen – zumal als Fernsehzuschauer – nur ein unverständliches Verhalten wahr. Andere lasen dazu in der bundesdeutschen Bistumspresse nur kurze Hinweise oder teilweise scharfe Kommentare; der volle Wortlaut der Anfrage der Jugend wurde nur in zwei Kirchenzeitungen abgedruckt. Die Hintergründe des „Vorfalls" aber wurden den knapp zwei Millionen Beziehern der Bistumszeitungen nicht mitgeteilt. Vielleicht interessierten sie gar nicht, da das Urteil meist feststand: „Deplaziert und unangemessen." Dieses Vorurteil wurde durch zwei Vorgänge noch verschärft: einmal durch einseitige Informationen einer kirchlichen Pressestelle, zum anderen durch ein Interview, das ein geistlicher Würdenträger in Rom gab und das in der Hälfte aller deutschen Kirchenzeitungen (mit Kürzungen) abgedruckt war – im einen Fall halbierte Tatsachen, im andern ein Interview in Unkenntnis der Tatsachen. Dagegen ergäbe sich aus journalistischer wie aus geistlicher Verantwortung die Pflicht, der Wahrheit zu ihrem Recht zu verhelfen.

Inzwischen ist durch ein Rundschreiben des erzbischöflichen Jugendamts von München bewiesen, daß der ganze „skandalöse" Ablauf nichts anderes als eine Anhäufung von Pannen war. Das gleiche stand bereits in der weltlichen Presse, weil diese recherchiert hatte. Hätte nicht auch die Kirchenpresse allen Anlaß gehabt, nach den wirklichen Vorgängen zu fragen? Der Jugend der Kirche beizuspringen? Zwei Bischöfe und wenige Kommentatoren in Bistumszeitungen taten letzteres vorbildlich.

Vermutlich waren die Wirkungen, die von den Fragen junger Menschen an den Papst ausgingen, nicht zu kalkulieren. Zweierlei Gruppen konnten sich dieses vermeintlichen Angriffs nur dadurch erwehren, daß sie heftig reagierten. Die eine Gruppe setzt sich aus den Verunsicherten zusammen, die Jugendlichen ratlos gegenüberstehen. Sie begreifen diese Generation nicht mehr. Nun verschärfte dieser Vorfall ihre Ratlosigkeit. Die andere Gruppe machen jene (Selbst-)Sicheren aus, die genau zu wissen glauben, wie man heute mit jungen Menschen umzugehen hat. Sie sahen sich plötzlich ihrer Sicherheit beraubt. Dies sind nachsichtige Erklärungen für jene Reaktionen, die – in Leserbriefen in Kirchenzeitungen und in einer „Zeitung für das katholische Deutschland" – den Tatbestand einer persönlichen Beleidigung streiften. Wie betroffen müssen

diese Christen gewesen sein, wenn sie die Fragen junger Menschen, die doch Fragen vieler Christen sind, nicht aushalten konnten; denn die Umstände der Fragestellung haben ja andere, nicht die Jugend zu verantworten.

Wenn der Rauch der Kanonade sich verzogen haben wird, ist eines gewiß: Der Vorfall dient letztlich nur der Kristallisation eines Unbehagens über die kirchliche Jugendarbeit. Inzwischen mehren sich die Rufe nach einer „Reform an Haupt und Gliedern", nach „neuen Wegen der Jugendseelsorge". Solche Reformwünsche konkretisieren sich in drei Forderungen: 1. In Zukunft müsse auch außerhalb des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend kirchliche Jugendarbeit möglich sein. 2. In kirchlichen Verbänden solle dem Priester ein Vetorecht eingeräumt werden. 3. Der Einfluß jener „Funktionäre", die einer ganz anderen Generation als die heutigen Jugendlichen angehören, solle beschnitten werden.

Die Verwirklichung dieser Forderungen würde die kirchliche Jugendszene tiefgreifend verändern und den Neuansatz der Synode gefährden: 1. Der BDKJ wurde 1947 als Zusammenschluß der kirchlichen Jugendverbände (mit Gutheißung der deutschen Bischöfe) gegründet; es blieben aber die 1936 eingerichteten bischöflichen Jugendämter bestehen. Was die einen für „paralysierte Strukturen" halten, erfahren andere als optimale Kooperation. Nicht bestritten werden soll, daß manche Verbandsspitze sich von ihrer Basis entfernt hat. Das rechtfertigt aber nicht die Absicht, jene restaurativen „neuen" Gruppierungen in der Jugendarbeit, die ihre Grundsätze aus vorkonziliaren Programmen und aus einer vorsynodalen Mentalität beziehen, deshalb als genuine Jugendarbeit anzuerkennen. Und vom Erfolg her zu argumentieren, verböte sich eigentlich so lange, als man die erzieherischen Grundsätze solcher Gruppen unbefragt hinnimmt. 2. Was das Vetorecht der Priester betrifft, so geht diese Forderung an den Tatsachen vorbei, da jeweils lange gesucht werden muß, um einen geistlichen Leiter für kirchliche Jugendverbände zu finden. Gäbe man die besten Kandidaten für solche Ämter frei, würde sich aufgrund der ungeschmälerten Autorität der Verantwortlichen die Notwendigkeit eines Vetorechts weniger ergeben, als dies heute der Fall zu sein scheint. 3. Die Altersdifferenz zwischen Hauptamtlichen und Jugendlichen bestand immer (und sie befindet sich vergleichsweise in Seelsorge und theologischer Wissenschaft). Sie macht einen Teil jenes Generationswechsels aus, durch den sowohl Tradition wie Fortschritt ermöglicht werden.

Diese Probleme sind durch den „Münchner Eklat" in die Mitte der Aufmerksamkeit gerückt. Die Kirchenpresse täte gut daran, wenn sie ihre – durchweg älteren – Leser über die eigentlichen Probleme einer modernen kirchlichen Jugendarbeit informierte und wenn sie um Verständnis für junge Menschen in einer schwierigen Zeit werben würde, statt unbedacht Vorurteile zu pflegen.

Roman Bleistein SJ

Reinhold Sebott SJ

Die Freimaurer und die Deutsche Bischofskonferenz

Am 12. Mai 1980 hat die Deutsche Bischofskonferenz eine Erklärung zum Verhältnis der Katholischen Kirche und der Freimaurerei abgegeben, worin betont wird, eine gleichzeitige Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche und zur Freimaurerei sei unvereinbar. Diese Erklärung hat damals in der Presse einiges Aufsehen erregt und zum Teil zu heftigen Reaktionen der Betroffenen geführt. Es ist wohl an der Zeit, noch einmal in ruhiger Weise die Haltung der Deutschen Bischofskonferenz zu bedenken. Ich werde dabei so vorangehen, daß ich zunächst das Verhältnis Kirche – Freimaurer vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil darstelle, dann die Entwicklung seit dem Konzil und schließlich die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz.

Das Verhältnis der Katholischen Kirche zur Freimaurerei vor dem Konzil

Im Jahr 1717 wurde die moderne Freimaurerei gegründet, aber bereits am 28. April 1738 traf sie die erste Verurteilung durch die Katholische Kirche. In der Bulle „In eminenti" zählt Papst Clemens XII. vor allem fünf Gründe auf, welche die Verurteilung rechtfertigen[1]: 1. Es wird Anstoß genommen an der religiösen Toleranz der Freimaurer, insofern in ihr „Menschen aller Religionen und Sekten, die sich mit dem angemaßten Schein einer gewissen Art von natürlicher Rechtschaffenheit begnügen" zusammentreffen. 2. Es wird das unverbrüchliche Stillschweigen der Freimaurer gerügt, die „im geheimen wirken, indem sie sowohl durch einen auf die Heilige Schrift abgelegten Eid als durch Androhung schwerer Strafen zu einem unverbrüchlichen Stillschweigen verpflichtet werden". 3. Geheime Gesellschaften stören die Ruhe des Gemeinwesens. „Denn wenn sie nichts Böses täten, so würden sie nicht so sehr das Licht hassen. Dieses Gerücht ist so laut geworden, daß man schon geraume Zeit hindurch in den meisten Gegenden die erwähnten Gesellschaften als für die Sicherheit des Staates gefährlich verurteilt und umsichtig aufgehoben hat." 4. Die Freimaurer sind der Ketzerei verdächtig. 5. Der Papst hat, „auch aus anderen Uns bekannten, gerechten und billigen Ursachen für gut befunden und beschlossen, die genannten Gesellschaften, Vereine, heimlichen Zusammenschlüsse, Bünde und Zusammenrottungen unter dem Namen der Freimaurer" zu verurteilen und zu verbieten. Was diese „anderen Uns bekannten, gerechten und billigen Ursachen"

betrifft, so schließen sich Appel und Vorgrimler der Meinung des französischen Juristen und Freimaurer-Experten Alec Mellor an, der Papst habe die katholische Dynastie Stuart unterstützen und die für die protestantische Dynastie Hannover tätigen Logen treffen wollen[2].

Zu diesen fünf Gründen, welche die Bulle „In eminenti" aufzählt, traten im Lauf der Jahrhunderte noch andere. So setzten sich etwa die Freimaurer in Italien für die Einigung Italiens ein und gerieten so in Gegensatz zum Oberhaupt der Katholischen Kirche, das den Kirchenstaat besaß[3]. Vor allem in den lateinischen Ländern (etwa in Frankreich, Belgien, Italien, Spanien, Portugal und Südamerika) geriet die Freimaurerei sicher auf Abwege. Man wird kaum leugnen können, daß die liberalen Bestrebungen auf kulturellem und kirchenpolitischem Gebiet ihren Ursprung in den dortigen Logen hatten[4]. Ein weiteres Moment, das die Freimaurer in Mißkredit brachte, waren ihre okkultistisch-magischen Ideen und Praktiken. „Sie machten sich anheischig, in zahlreichen ‚Graden', im Ägyptischen und Memphis-Ritus bis zu 97, das gesamte ‚geheime Wissen' der Menschheit, vom Altertum angefangen, zu vermitteln, also ägyptische und hermetische Magie, jüdische Kabbala, Alchemie usw., auch die orientalische Mystik. Hinzu kamen noch andere Einflüsse gnostisch-theosophischer Art."[5]

Überblickt man all diese Gründe, so wird man einigermaßen verstehen können, warum die Katholische Kirche und die Freimaurerei Feinde wurden. Von 1738 bis 1917 zähle ich denn auch ein gutes Dutzend päpstlicher Verurteilungen von größerem Gewicht[6]. Zuletzt wurde eine solche im jetzt noch gültigen Codex Iuris Canonici (CIC) von 1917 im can. 2335 ausgesprochen. Danach zieht sich ohne weiteres den Kirchenbann zu, wer einer Freimaurergesellschaft oder einer anderen Vereinigung dieser Art angehört, die gegen die Kirche oder die rechtmäßigen staatlichen Gewalten wühlt.

Aus der Tatsache, daß Mitglieder der Logen sich den Kirchenbann zuziehen, ergeben sich noch zwei weitere kirchenrechtliche Folgerungen. Die eine betrifft die kirchliche Beerdigung eines Freimaurers, die andere seine Ehe[7]. Was das kirchliche Begräbnis betrifft, so bestimmt can. 1240 § 1 n. 1, Freimaurer seien von einem solchen ausgeschlossen. Der Entzug des Begräbnisses hat auch zur Folge, daß dem Verstorbenen jedwede Begräbnis- und Jahrgedächtnismessen wie auch alle anderen öffentlichen Leichengottesdienste zu versagen sind (can. 1241; vgl. auch can. 1233). Was die kirchliche Ehegesetzgebung anbelangt, so werden die Katholiken ermahnt, mit Mitgliedern einer kirchlich verurteilten Vereinigung keine Ehe einzugehen. Der Pfarrer dürfte einer solchen Ehe nur mit besonderer Erlaubnis des Bischofs assistieren (vgl. can. 1065)[8].

Die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

1. *Das Problem der Toleranz*

Seit der Bulle „In eminenti" ist die Frage der Toleranz einer der wichtigsten Zankäpfel zwischen Freimaurern und Katholischer Kirche. Zwar galt in der Kirche immer der Grundsatz, der Glaubensakt müsse frei sein – eine Lehre, die der gegenwärtige CIC im can. 1351 mit dem Satz ausdrückt: „Niemand darf wider seinen Willen dazu gebracht werden, den katholischen Glauben anzunehmen" –, aber seit dem Ende des vierten Jahrhunderts hatte man sich doch langsam auf einen Zwang in Glaubensdingen eingelassen, wobei man sich bisweilen auf das (falsch verstandene) Wort Jesu berief, das dieser im Gleichnis vom Gastmahl gesprochen hatte: „Exi . . . et compelle intrare" – „Geh . . . und zwinge die Leute hereinzukommen" (Lk 14, 23). Bei der Begründung dieser Lehre ging man von zwei Grundsätzen aus: a) Die Katholische Kirche ist die allein wahre. b) Der Irrtum hat kein (öffentliches) Recht. – Diesen beiden Grundsätzen entsprach nur der katholische Staat, d. h. ein Staat, in dem die katholische Religion Staatsreligion war.

Wie bekannt, hat das Zweite Vatikanische Konzil die Haltung der Kirche zur Religionsfreiheit geändert. „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln." Bei der Begründung der Religionsfreiheit hält die Katholische Kirche auch weiter daran fest, daß sie die allein wahre ist. Die weitere Behauptung freilich läßt das Konzil fallen. Es kommt nicht mehr auf den Irrtum an, den jemand behauptet, sondern auf die *Würde des Menschen*, der die (u. U. irrtümliche) Aussage macht. „Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird." [9] Die Katholische Kirche hat damit die Freimaurerei auf deren ureigenstem Gebiet in zweifacher Hinsicht überholt, nämlich qualitativ: Die Kirche gewährt den Andersdenkenden nicht nur Toleranz (also Duldung), sondern Religionsfreiheit (also Recht), und quantitativ: Auch die Atheisten besitzen diese Religionsfreiheit [10].

2. *Die Lichtenauer Erklärung*

Obwohl das Zweite Vatikanische Konzil die Voraussetzungen für einen Dialog mit den Freimaurern schuf, hat es doch keine direkten Aussagen über die

Freimaurer gemacht. Dabei ließ es sich auch nicht erweichen durch einen Bittbrief des Großorients von Haiti vom 26. Mai 1962 noch durch drei Konzilsreden des Bischofs Mendez Arceo von Cuernavaca (Mexiko)[11]. Das Schweigen des Konzils scheint dabei auch von einer taktischen Überlegung bestimmt worden zu sein: Entsprechend der Vielfalt der Freimaurerei sollte die Beziehung zwischen dieser und der Katholischen Kirche nicht zentral von Rom, sondern von den einzelnen Bischofskonferenzen geregelt werden. Und so geschah es denn auch.

Im Oktober 1966 beschloß die Bischofskonferenz von Skandinavien, jeder einzelne Bischof könne die Mitgliedschaft eines Katholiken in einer Loge gestatten. Die Bischofskonferenzen von England und Wales beschritten bald denselben Weg. In Frankreich nahm im Jahr 1971 Weihbischof Pézeril von Paris offizielle Kontakte zur regulären Grande Loge Nationale Française auf[12]. Von besonderer Wichtigkeit waren die Kontakte in Italien, wie leicht zu verstehen ist. Der Historiker Rosario F. Esposito, der zur Pia Società San Paolo gehört, hielt mit Erlaubnis des Vatikans im Juni 1969 eine öffentliche Diskussion mit dem italienischen Großmeister Giordano Gamberini ab. Das Treffen fand in Savona statt[13].

Im Jahr 1969 bildete schließlich das Sekretariat für die Nichtglaubenden (sein Präsident war Kardinal König) zusammen mit der Glaubenskongregation eine kleine katholische Kommission, die mit den Freimaurern einen Dialog führen sollte. Den Abschluß dieses Dialogs bildete die Tagung im Juli 1970 auf Schloß Lichtenau in Oberösterreich. Aus der sog. *Lichtenauer Erklärung* sei Nr. IX zitiert: „Wir sind der Auffassung, daß die päpstlichen Bullen, die sich mit der Freimaurerei befassen, nur noch eine geschichtliche Bedeutung haben und nicht mehr in unserer Zeit stehen. Wir meinen dies auch von den Verurteilungen des Kirchenrechtes, weil sie sich ... gegenüber der Freimaurerei einfach nicht rechtfertigen lassen von einer Kirche, die nach Gottes Gebot lehrt, den Bruder zu lieben."[14]

3. *Das Dokument vom 19. (18.) Juli 1974*

Die Lichtenauer Erklärung war gewiß ein wichtiger Schritt zu einer Versöhnung zwischen der Katholischen Kirche und der Freimaurerei. Von noch größerer Bedeutung wurde ein Brief von Kardinal Šeper, dem Präfekten der Glaubenskongregation, an verschiedene Vorsitzende der Bischofskonferenzen, u. a. an Kardinal Döpfner in Deutschland und Kardinal Krol in den USA. Der Brief ist vom 18. bzw. 19. Juli 1974[15]. Ich komme auf seinen Inhalt noch zurück.

4. *Treffen und Tagungen zwischen 1976 und 1980*

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Freimaurerei sind die Treffen und Tagungen, die man da und

dort organisiert hat. Auch wenn nicht immer nur neue Erkenntnisse gewonnen wurden, so vertiefte man doch allmählich die alte Wirklichkeit, daß Kirche und Freimaurerei im Grund getrennte Brüder sind, die ihre Verwandtschaft erneut beleben sollten. Zu nennen sind hier u. a. das Treffen in der Loge zur Einigkeit in Frankfurt a. M. im Jahr 1976, die Tagungen in Aachen 1977, 1978, 1979 und 1980 und schließlich das Treffen in der Katholischen Akademie Trier vom 28.–30. März 1980.

Natürlich läßt sich eine Feindschaft wie die zwischen Katholischer Kirche und Freimaurern, die über die Jahrhunderte gedauert hat, nicht von einem Tag auf den andern aus der Welt schaffen. Es kann deshalb nicht verwundern, wenn neben vielen Bemühungen, das Verhältnis zu bereinigen, auch immer wieder Mißtöne laut werden. Da ist z. B. ein gewisser „Priester im Schuldienst" Manfred Adler, der in verschiedenen Büchern die Freimaurerei scharf angreift. Da ist die Bewegung um den Erzbischof Lefebvre mit ihrem Sitz in Ecône. Da ist die „Bewegung für Papst und Kirche" und ihr Organ „Der Fels", die hin und wieder gegen die Freimaurer zu Feld ziehen. Auch Bischof Graber hat in seinem „Athanasius" den Freimaurern einige Seiten gewidmet[16].

5. *Zwei Interviews am Vatikanischen Rundfunk*

Es hat nicht wenige Skeptiker gegeben, die meinten, mit dem Amtsantritt von Papst Johannes Paul II. und seiner polnisch-konservativen Amtsführung werde die Verbindung zwischen der Katholischen Kirche und den Freimaurern wieder zerschnitten. Um so überraschender kamen zwei Interviews, die der Vatikanische Rundfunk zu Beginn des Jahres 1980 ausstrahlte. Das erste stammt vom 27. Januar 1980[17]. Darin vertritt R. F. Esposito die Meinung, die Kirchenstrafen gegen die Freimaurer seien abgeschafft: Die historischen Bannflüche gegen die Freimaurer „sind zurückgenommen. In der Tat gibt es den berühmten Brief von Kardinal Šeper, dem Präfekten der Kongregation für den Glauben, an Kardinal Krol, den Präsidenten der Amerikanischen Bischofskonferenz . . . Dieses Dokument setzt einen Schlußstrich unter die bisherigen Probleme. Es bleibt allerdings in jedem Fall für Kleriker, Ordensleute und Mitglieder von Säkularinstituten verboten, sich bei irgendeiner Freimaurerloge einzuschreiben. Das heißt aber, daß es für alle anderen nicht verboten ist. Tatsächlich hatten schon im Jahr 1965 die skandinavisch-baltischen Bischofskonferenzen entschieden – und das sicher nicht ohne Erlaubnis aus Rom –, jene Protestanten, die konvertierten und Freimaurer waren, aufzunehmen, ohne vorher ihren Austritt aus der Loge zu fordern."

Das zweite Interview stammt vom 2. März 1980. Der Mitarbeiter bei der Zeitschrift Civiltà Cattolica Giovanni Caprile präzisierte darin einige Behauptungen Espositos. Im übrigen aber betonte auch er, ein Katholik könne Freimaurer sein, wenn nur die entsprechende Loge nicht kirchenfeindlich sei[18].

6. *Die Kirchenstrafen für Freimaurer*

Wie bereits oben vermerkt, verhängt das kirchliche Gesetzbuch in can. 2335 den Bann gegen die Freimaurer. Was halten die Autoren heute von diesem Kanon und seiner Tragweite? Der wohl bekannteste deutsche Kirchenrechtler Klaus Mörsdorf erwähnt zwar in seinem 1979 erschienenen dritten Band des Kirchenrechts in einer Fußnote das Schreiben der Glaubenskongregation vom 18. (oder 19.) Juli 1974, übernimmt dann aber im Text voll und ganz den can. 2335 des CIC, dem er noch hinzufügt: „Zur Vollendung des Tatbestands genügt die bloße Zugehörigkeit zu einer solchen Gesellschaft; eine Lossprechung ist erst möglich, wenn der Austritt erfolgt ist."[19] Vorsichtiger wird dagegen im „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts" geurteilt. Richard A. Strigl schreibt dort: „Zugehörigkeit zur Freimaurerei (c. 2335) ist für Kleriker, Religiosen und Mitglieder von Säkularinstituten generell verboten; für Laien dann, wenn es sich um eine Loge handelt, die direkt gegen die Kirche arbeitet. Nur in diesem Fall tritt die Exkommunikation als Tatstrafe ein."[20]

Schon im Jahr 1968 hatte der katholische Jurist Alec Mellor darauf hingewiesen, daß viele Freimaurerlogen sich gegen alles verwahren, was als Machenschaften gegen die Kirche oder die rechtmäßigen weltlichen Gewalten angesehen werden kann. Und wörtlich fährt er fort: „Man kann sich also fragen, ob und in welchem Maß Freimaurerobödienzen der Exkommunikation verfallen sind, die wie die französische Nationale Großloge, die Vereinigte Großloge oder der Grand Orient von Haiti (diese hat sogar eine Eingabe an das Vaticanum II gemacht) öffentlich gegen die genannten Unterstellungen Position bezogen haben."[21] Schließlich kam aus Rom eine offizielle Interpretation des can. 2335 in dem erwähnten Brief Kardinal Šepers vom Juli 1974 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, u. a. an Kardinal Döpfner:

„Mehrere Bischöfe haben an diese hl. Kongregation Anfragen gerichtet über die Rechtsverbindlichkeit und die richtige Auslegung von can. 2335 CIC, welcher die Zugehörigkeit von Katholiken zu Freimaurervereinigungen und anderen derartigen Verbänden unter die Strafe des Kirchenbannes (Exkommunikation) stellt. Im Verlauf einer längeren Prüfung dieser Frage hat der Hl. Stuhl bei den Bischofskonferenzen, die mit diesem Problem besonders konfrontiert sind, mehrfach Erkundigungen eingezogen, um den Charakter und die heutige Tätigkeit dieser Vereinigungen sowie die Auffassung der Bischöfe besser kennenzulernen. Die große Verschiedenheit der eingegangenen Antworten zeigt, wie verschieden die Lage in den einzelnen Nationen ist. Daher verbietet sich für den Hl. Stuhl eine Änderung der bisher geltenden allgemeinen Gesetze; diese bleiben also in Kraft, bis von der zuständigen Päpstlichen Kommission für die Reform des Kirchlichen Gesetzbuches ein neues kirchliches Gesetz veröffentlicht wird. Bei der Beurteilung der einzelnen Fälle ist jedoch zu bedenken, daß Strafgesetze strikt auszulegen sind. Darum kann die Ansicht der Autoren, die daran festhalten, daß der genannte can. 2335 nur diejenigen Katholiken betrifft, die Vereinigungen beitreten, welche wirklich gegen die Kirche arbeiten, als sicher gelehrt und angewandt werden. In jedem Fall bleibt es aber beim Verbot für Geistliche, Ordensleute und Mitglieder von Säkularinstituten, irgendwelchen Freimaurervereinigungen beizutreten."[22]

Nach dieser offiziellen Interpretation aus Rom kann man also die Meinung zum Kirchenbann über die Freimaurer folgendermaßen zusammenfassen: Zunächst einmal gilt ganz *allgemein*, daß man sich eine kirchliche Strafe nur dann zuzieht, wenn das entsprechende Delikt eine schwere Sünde war (vgl. can. 2195 und can. 2218 § 2). Sodann entschuldigt jeder Irrtum der Verbotsnorm oder Strafdrohung (can. 2202 § 2), wenn es sich um Zensuren handelt (can. 2229 § 3 n. 1); und das ist hier der Fall. Es dürften sich also vermutlich viele Freimaurer den Kirchenbann nicht zugezogen haben, weil sie entweder mit dem Eintritt in die Loge keine schwere Sünde begingen oder nicht wußten, daß der Logeneintritt mit dem Kirchenbann bedroht war.

Nun kommt aber bei den Freimaurern auch noch ein *spezieller* Entschuldigungsgrund hinzu. Wo nämlich die Statuten einer Freimaurerobödienz erklären, daß sie sich gegen alles verwahren, was als Machenschaft gegen Kirche und Staat anzusehen ist, fallen sie nicht unter die von can. 2335 vorgesehene Strafe. Aus der Tatsache, daß Mitglieder einer nicht antiklerikalen Loge sich nicht den Kirchenbann zuziehen, sind analoge Folgerungen für die kirchliche Beerdigung und die kirchliche Eheschließung von Freimaurern zu ziehen. Freilich ist der Sachverhalt hier – nach der sog. Unvereinbarkeitserklärung der Deutschen Bischofskonferenz – verwickelter.

Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980

Kardinal Šeper hatte in seinem Schreiben vom Juli 1974 angedeutet, daß das Verhältnis zwischen Katholischer Kirche und Freimaurerei in den einzelnen Nationen ganz verschieden ist. Damit waren die einzelnen Bischofskonferenzen als Schiedsrichter auf den Plan gerufen. G. Caprile betonte das noch eigens im Kommentar zum Schreiben der Glaubenskongregation[23] und wiederholte es wiederum am 2. März 1980 am Vatikanischen Rundfunk. Es war deshalb folgerichtig, wenn die Deutsche Bischofskonferenz und die Vereinigten Großlogen von Deutschland 1974 eine Dialogkommission bildeten, um die Situation in Deutschland zu überprüfen. An dieser Kommission nahmen u. a. von katholischer Seite teil: Bischof Josef Stimpfle (Augsburg) als Vorsitzender und sein Referent Ingo Dollinger. Ferner die Theologen Eugen Biser (München), Josef Lieball (früher Königstein, jetzt Wien) und Audomar Scheuermann (München). Von seiten der VGLvD waren u. a. vertreten: Ludwig-Peter Freiherr von Pölnitz (Aschbach) als Vorsitzender, ferner Rolf Appel (Hamburg) und Otto Wolfskehl (Kassel)[24]. Da man sich nach sechs Jahren nicht einigen konnte, gaben die beiden Gruppen getrennte Erklärungen heraus[25].

Die Erklärung der deutschen Bischöfe gipfelt in der Behauptung: „Die gleichzeitige Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche und zur Freimaurerei ist

ausgeschlossen." Die Unvereinbarkeit wird durch zwölf Gründe erläutert, die allerdings nicht separat genommen werden dürfen und in sich auch von sehr verschiedenem Gewicht sind. Auf einige Sachverhalte soll hier nicht eingegangen werden (so auf das Bedenken, daß bei den Freimaurern „die ethische Vervollkommnung verabsolutiert und so von der Gnade gelöst" werde; oder auf die unterschiedlichen Richtungen innerhalb der Freimaurerei; auch nicht auf das Verhältnis der Freimaurer zur evangelischen Kirche). Die Hauptgründe der Unvereinbarkeit müssen aber auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden[26].

Der erste (und entscheidende?) Grund ist der *Relativismus* der Freimaurer. „Ein Subjektivismus dieser Art läßt sich *mit dem Glauben* an das geoffenbarte und vom Lehramt der Kirche authentisch ausgelegte Gotteswort *nicht in Einklang bringen.*" Für diese Behauptung führt die Erklärung das Internationale Freimaurerlexikon von Eugen Lennhoff und Oskar Posner an. Dieses Nachschlagewerk ist „weder offiziös noch offiziell" (wie es im Vorwort heißt); vielmehr stellt es die Privatarbeit zweier Autoren dar. Es stammt aus dem Jahr 1932 und wurde 1975 unverändert nachgedruckt. Heute werden die meisten Freimaurer unter dem ihnen unterstellten Relativismus nichts anderes verstehen als was das Zweite Vatikanische Konzil Religionsfreiheit nennt.

Einen weiteren Grund für die Unvereinbarkeit sehen die Bischöfe in dem *Wahrheitsbegriff* der Freimaurerei: „Von den Freimaurern wird die *Möglichkeit objektiver Wahrheitserkenntnis verneint.*" Dies meint die Erklärung dem bekannten Wort Lessings entnehmen zu müssen, wonach das Suchen nach der Wahrheit seliger sei als der Besitz der Wahrheit. Ein solcher Vorwurf trifft die Freimaurer nur ungenau. Sie lehnen nicht den Dogmenglauben ab, sondern verzichten nur ihrerseits darauf, verbindliche Sätze aufzustellen, weil sie nur so ihrem Ziel nachkommen zu können glauben, eine Stätte der Einigung zu sein. Wenn schon das veraltete Freimaurerlexikon in der Erklärung häufig als Kronzeuge angerufen wird, dann hätte man es an dieser Stelle tun sollen, denn es beschreibt sehr genau die Haltung der Freimaurer gegenüber den Dogmen: „Die Freimaurerei kennt keine D(ogmen), nimmt aber die Anhänger der verschiedensten religiösen, politischen und nationalen D(ogmen) auf, insoferne sie sich der Pflicht der Toleranz unterwerfen. Sie ist adogmatisch, nicht antidogmatisch, wie vielfach behauptet wird."[27]

„Das Religionsverständnis der Freimaurer ist relativistisch: *alle Religionen sind konkurrierende Versuche*, die letztlich unerreichbare Gotteswahrheit auszusagen ... Der Begriff der Religion, ‚in der alle Menschen übereinstimmen', impliziert eine relativistische Religionsauffassung, die sich mit der Grundüberzeugung des Christentums nicht zur Deckung bringen läßt", so formuliert die Erklärung in Punkt drei. Sie begeht dabei aber den Fehler, die Freimaurerei als eine Religion zu betrachten, eben als jene, in der alle Menschen übereinstimmen. In Wirklichkeit betrachtet sich die Freimaurerei als der „Raum", in

dem wahre Freundschaft gestiftet werden soll zwischen Menschen, die sich sonst wegen ihrer unterschiedlichen politischen, philosophischen und religiösen Überzeugung fremd geblieben wären. Dies ist nur möglich, wenn die Loge in weltanschaulichen Dingen Abstinenz übt. Eben dies bestimmen die freimaurerischen Grundsätze der Verfassung der Großloge der Alten Freien und Angenommenen Maurer von Deutschland in Artikel 5: „Die Großloge und ihre Mitgliedslogen nehmen in konfessionellen oder parteipolitischen Auseinandersetzungen nicht Stellung."[28]

Ähnliches wird man zu Punkt 4 und 5 der Erklärung sagen müssen, in welchen der Gottesbegriff der Freimaurer und dessen Verhältnis zur Offenbarung verworfen wird. Dort heißt es: „Die Gottesvorstellung der Freimaurerei läßt den Gedanken an eine Selbstoffenbarung Gottes, wie er von allen Christen geglaubt und festgehalten wird, nicht zu." Darauf hatte schon die Lichtenauer Erklärung geantwortet: „Die Freimaurer haben keine *gemeinsame* Gottesvorstellung."[29]

Punkt 6 der Unvereinbarkeitserklärung greift die Toleranzidee der Freimaurer an: „Der Katholik versteht unter Toleranz die den Mitmenschen gegenüber geschuldete Duldsamkeit. Bei den Freimaurern jedoch herrscht die *Toleranz gegenüber Ideen,* wie gegensätzlich zueinander sie auch sein mögen ... Eine Toleranzidee dieser Art *erschüttert die Haltung der Katholiken in der Glaubenstreue* und in der Anerkennung des kirchlichen Lehramts." Tatsächlich kann man hier und da von Freimaurern die eben beschriebene Meinung hören. Die Frage ist nur, ob die Freimaurer sich selber richtig verstehen und interpretieren. Man darf hinzufügen, daß – zumindest die deutsche Freimaurerei – zwar eine Reihe namhafter Philosophen unter sich hat, aber kaum einen berühmten Philosophen *der* Freimaurerei besitzt. Bezeichnenderweise stammen die meisten Bücher der jüngsten Zeit über die Freimaurer von Nicht-Freimaurern. In Wirklichkeit leitet sich die Toleranz der Freimaurer – ebenso wie jene des Zweiten Vatikanischen Konzils in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit – aus der Würde des Menschen ab. So heißt es in Art. 2 der schon erwähnten freimaurerischen Grundsätze von den einzelnen Brüdern: „In *Achtung vor der Würde jedes Menschen* treten sie ein für die freie Entfaltung der Persönlichkeit und für Brüderlichkeit, Toleranz und Hilfsbereitschaft und Erziehung hierzu."[30]

Punkt 7 (Die Ritualhandlungen der Freimaurer) und Punkt 9 (Die Spiritualität der Freimaurer) der bischöflichen Erklärung werfen den Freimaurern vor, daß ihre Symbole einen sakramentsähnlichen Charakter haben und daß die Freimaurerei – wie eine Religion – an ihre Mitglieder einen Totalitätsanspruch stellt. *„In diesem Totalitätsanspruch aber wird die Unvereinbarkeit von Freimaurerei und Katholischer Kirche besonders deutlich."* Der hier erhobene Vorwurf ist nicht neu; er wird in der Literatur seit langem unter der Frage verhandelt, ob die Freimaurerei eine Religion sei, ob sie also eine Art

christlicher Sekte, eine Gegenkirche, eine Ersatzreligion oder gar ein Bekenntnis bilde. In der offiziellen Erklärung aus Rom vom Juli 1974 spielte diese Frage eine Rolle, ja es scheint, als ob die anstehende Schwierigkeit die einzige sei, die Rom noch hat. So heißt es denn auch im Kommentar zur Erklärung: „Im übrigen ... bleibt ein Aspekt der ganzen Frage, der noch genauere Betrachtung erheischt: Bis zu welchem Punkt ist es für einen Katholiken nützlich und opportun, sich durch ein gesellschaftliches Band von initiierender und bindender Natur, wie es jenes der Freimaurerei ist, zu engagieren; zumal dieses Band innere, geistliche und praktische Auswirkungen hat." [31]

Die hier angeschnittene Frage ist äußerst dornig und schwierig. Sie kann in einem kurzen Artikel nicht hinreichend behandelt werden. Vermutlich werden die Dialoge der kommenden Jahre gerade dieser Frage ihr Hauptaugenmerk widmen müssen. Ein Zweifaches sei aber noch angemerkt. Zum einen muß betont werden, daß viele Freimaurer oft und entschieden betont haben, ihre Lehre sei keine Religion. So heißt es etwa in der Lichtenauer Erklärung: „Die Freimaurerei ist keine Religion und lehrt keine Religion." [32] Zum andern könnte es aber so sein, daß ein Mitglied der Freimaurerei deren Lehre subjektiv als Religion mißversteht. Vorgrimler geht z. B. von einer doppelten Haltung des Christen aus, die dieser der Freimaurerei gegenüber einnehmen kann. Er könnte die Freimaurerei als Ersatz für seine Religion (etwa für sein Christentum) auffassen. In diesem Fall wäre die Maurerei (wenigstens subjektiv für diesen einzelnen Menschen) doch so etwas wie eine Ersatzreligion. Der Christ könnte aber auch die Freimaurerei als berechtigte Ergänzung dessen ansehen, „was man in Richtung auf seelische Heimat, Gruppenzugehörigkeit, ethische Vervollkommnung, Selbsterziehungstechniken usw. von der Kirche erhoffte, aber nicht erhielt und erhält" [33]. Dann sei die Freimaurerei durchaus keine Ersatzreligion; sie ist vielmehr ein nützliches „Exerzitium", wie ein Christ sich auch mit Zen, Yoga, Ikebana usw. beschäftigen mag, und diese Dinge ihn nicht vom Christentum abbringen, das Christentum auch nicht ersetzen, es vielmehr befruchten können.

Überblickt man die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom Mai 1980 noch einmal als ganze, so fällt vor allem ein Dreifaches auf: 1. Die Erklärung spricht mit großer Entschiedenheit und in apodiktischem Ton. Es mag gewiß das eine oder andere zwischen Freimaurerei und Katholischer Kirche noch zu bereinigen sein, aber es ist unverständlich, warum die Kirche mit ihrer schroffen Unvereinbarkeitsbehauptung den Dialog abgebrochen hat; einen Dialog übrigens, der auf sachlicher Ebene eigentlich noch gar nicht stattgefunden hat. 2. Die Erklärung erwähnt nicht den Brief der Glaubenskongregation vom Juli 1974, in dem entschieden wird, daß die in can. 2335 ausgesprochene Exkommunikation nur jene Katholiken trifft, die kirchenfeindlichen Logen beitreten. Übrigens erwähnt die Erklärung auch nicht die drei oben erwähnten

halbamtlichen Kommentare zum Brief der Glaubenskongregation, die in der Civiltà Cattolica und im Vatikanischen Rundfunk ergangen sind und für die Freimaurerei durchweg freundlich gehalten sind. 3. Die Erklärung nimmt keine Kenntnis von den Entscheidungen anderer Bischofskonferenzen, die positiv ausgefallen sind[34]. Dadurch muß der Eindruck entstehen, die deutsche Freimaurerei sei – im Gegensatz zu den Logen in anderen Ländern – besonders „gefährlich" und besonders „kirchenfeindlich". Dies kann aber mit Fug und Recht bezweifelt werden.

Welche Folgen ergeben sich nach der Erklärung vom Mai 1980 hinsichtlich der Kirchenstrafen für Freimaurer? Wie bereits oben gesagt, darf man auch in Zukunft davon ausgehen, daß Freimaurer, die einer nicht antiklerikalen Loge angehören, sich *nicht den Kirchenbann* zuziehen. Zu den bereits früher erwähnten Gründen kommen noch drei hinzu: 1. Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz erwähnt den Kirchenbann nicht. 2. Im Zweifelsfall gilt ganz allgemein can. 2219 § 1, wonach in Strafsachen stets die mildere Auslegung zu bevorzugen ist. 3. Die römische Kurie verneint im vorliegenden Fall die Exkommunikation, d. h. den Ausschluß von den kirchlichen Mitgliedschaftsrechten. So heißt es in einem (privaten) Brief des Staatssekretariats vom 19. August 1980 an den Vorsitzenden der Dialogkommission der VGLvD Ludwig-Peter Freiherr von Pölnitz: „Im voraus sei aber höflich darauf hingewiesen, daß die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz grundsätzlicher Art ist: so steht noch nicht fest, welche konkreten kirchenrechtlichen Folgerungen der zuständige Gesetzgeber daraus und aus der Summe aller anderen Stellungnahmen ziehen wird. Darum schließt die Entscheidung der deutschen Bischöfe für sich allein keinen der Betroffenen aus der Kirche aus."

Was ist mit der kirchlichen *Beerdigung* und der (kirchlichen) *Eheschließung* eines Freimaurers? Auch wenn man der Meinung sein kann, die Gründe der Erklärung vom 12. Mai 1980 seien nicht stichhaltig, so wird man nicht umhinkönnen, festzustellen, daß die Stellungnahme nun einmal besteht. Mindestens formell und objektiv gesehen („De internis non iudicat Prätor") wären die Freimaurer in die Rubrik der „peccatores manifesti" einzuordnen. Der Priester müßte also bei Beerdigung und Eheschließung eines Freimaurers die Erlaubnis des Bischofs einholen.

Wie könnte in Zukunft der Dialog zwischen der Katholischen Kirche und den Freimaurern fortgesetzt werden? Darauf möchte ich zum Schluß mit sechs Thesen antworten:

1. Neue Verhandlungen aufzunehmen, halte ich für unnütz. Die Bischöfe werden kaum hinter ihre Erklärung zurückkönnen. Neue Verhandlungen sind auch nicht notwendig. Wenn nicht alles täuscht, stirbt die „rechtliche Feindschaft" zwischen Freimaurern und Katholischer Kirche eines natürlichen Todes. Im Jahr 1972 hatte es in einer Information aus Wien geheißen: „Im neuen

CIC werde der Canon 2335 nicht mehr aufscheinen. Das sei bereits feststehende Tatsache. Es werde nur ein allgemeiner Passus aufgenommen werden, der etwa lautet: Es ist Katholiken nicht gestattet, einer Vereinigung anzugehören, die grundsätzlich die Katholische Kirche bekämpft und auf ihre Zerstörung hinarbeitet. Dies ohne Bezug auf can. 2335."[35]

Der Entwurf für das neue kirchliche Strafrecht aus dem Jahr 1973 enthält weder den alten Canon 2335 noch einen allgemein gehaltenen Passus über antikirchliche Vereinigungen.

2. Auch wenn die rechtliche Feindschaft zwischen Katholischer Kirche und Freimaurerei aufgehoben sein wird, bleibt zunächst eine menschliche und gesellschaftliche Entfremdung; auch ein Mangel an gegenseitigem Vertrauen und gegenseitiger Information. All dies gilt es zu überwinden. Esposito hat dieses Ziel so umschrieben: „Vom rechtlichen zum soziokulturellen Frieden."[36]

3. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Freimaurer immer wieder die Initiative ergriffen und sind auf die Katholische Kirche zugegangen. Jetzt nach der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz sind sie bitter enttäuscht. Nun ist es an der Kirche, den Freimaurern die Hand zur Versöhnung zu reichen.

4. Eine besondere Bedeutung wächst in der gegenwärtigen Lage dem „Forum masonicum e.V." (Bonn) zu. Es könnte eine vermittelnde Rolle übernehmen. Außerdem könnten Katholiken, die mit ihrer Kirche keine Schwierigkeiten haben wollen und deshalb einen Logeneintritt scheuen, zunächst einmal dem Forum masonicum beitreten.

5. Bei gemeinsamen Tagungen und Akademien zwischen Katholiken und Freimaurern sollte man sich nicht nur Freundliches und Artigkeiten sagen, sondern offen die Sachprobleme diskutieren. Bisher waren solche Veranstaltungen weithin nur Glasperlenspiele. Selbstverständlich würde zu einem solchen offenen Dialog auch gehören, daß jene Referenten eingeladen werden, die öffentlich ihre Bedenken gegenüber den Freimaurern geäußert haben.

6. Hauptthemen der Gespräche zwischen Freimaurerei und Katholischer Kirche sollten in Zukunft nicht so sehr die gegenwärtigen und vergangenen Feindseligkeiten sein, sondern Aufgaben, die gemeinsam gelöst werden können. Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz nennt einige gemeinsame Ziele: Freiheit des Menschen; Eintreten für die Menschenrechte; Hilfsaktionen für leidende Menschen; Erziehung der Menschen zu Symbol, Kult und Muße; Kampf gegen die materialistische Ideologie. Es darf als gewiß gelten: wenn die beiden „feindlichen Brüder" auf die gemeinsamen Aufgaben in der Zukunft sehen, kann man die alten Schwierigkeiten der Vergangenheit und Gegenwart durchaus überwinden.

ANMERKUNGEN

[1] R. Appel, H. Vorgrimler, Kirche und Freimaurer im Dialog (Frankfurt 1975) 91–96.
[2] Ebd. 31, 96.
[3] R. F. Esposito, Le buone opere dei laicisti, degli anticlericali e dei framassoni (Rom 1970) 41–47.
[4] M. Dierickx, Freimaurerei. Die große Unbekannte (Hamburg [3]1975) 75–103.
[5] A. Kehl, Die Freimaurerei im Verständnis der Katholischen Kirche. Ein geschichtlicher Überblick, in: Grundlagen christlicher und humanitärer Ethik (Kath. Akademie Trier 1980) 13.
[6] R. Taute, Die katholische Geistlichkeit und die Freimaurerei (Leipzig [2]1895) 3–11.
[7] Die Bestimmungen über die Freimaurer im Ordensrecht (can. 542 n. 1; ebenfalls can. 693 § 1: Ihre Aufnahme in einen Orden wäre ungültig) und im Patronatsrecht (can. 1453 § 1 und § 3: Ein Freimaurer könnte gewisse Vorrechte, die man den Stiftern einer Kapelle usw. einzuräumen pflegt, nicht wahrnehmen) dürfen wir hier einmal, weil unwichtig, beiseite lassen.
[8] Vgl. K. Mörsdorf, Kirchenrecht, Bd. 2 (Paderborn [11]1967) 183.
[9] Erklärung über die Religionsfreiheit, Art. 2.
[10] R. Sebott, Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat (Rom 1977) 182 ff.
[11] Dierickx, 208 f., 211 f.
[12] Appel-Vorgrimler, 54 f.
[13] Esposito, 347–383.
[14] Die Verhandlungen mit der Katholischen Kirche (Quellenkundliche Arbeit Nr. 9 der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati e.V., Bayreuth; Hamburg 1976) 76.
[15] Der Brief wird nicht einheitlich datiert. Vom 18. Juli sprechen u. a. das Amtsblatt des Bistums Limburg (1974, 334) und das Archiv f. kath. Kirchenrecht (143, 1974, 460). Vom 19. Juli sprechen u. a. die Civiltà Cattolica (125/IV, 1974, 159) und Appel-Vorgrimler, 60.
[16] R. Graber, Athanasius und die Kirche unserer Zeit (Abensberg [3]1973) 31 ff.
[17] Übersetzung in: Humanität. Das deutsche Freimaurer Magazin 6 (Juli/August 1980) 12 f.
[18] G. Caprile hat auch bei anderen Gelegenheiten die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Freimaurern erläutert: Cattolici e Massoneria. Un'importante dichiarazione sulla scomunica, in: Civiltà Cattolica 125/IV (1974) 159–162; J. A. Ferrer Benimeli, G. Caprile, Massoneria e Chiesa Cattolica – ieri, oggi e domani (Rom 1979); G. Caprile, Dialogo senza ambiguità, in: Il Settimanale (20. 5. 1980) 65–68. Wie G. Caprile in einem persönlichen Gespräch erklärte, geschehen seine Aktivitäten stets in Absprache mit der Römischen Kurie.
[19] K. Mörsdorf, Kirchenrecht, Bd. 3 (Paderborn [11]1979) 441.
[20] Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts (Regensburg 1980) 767.
[21] A. Mellor, Freimaurerei, in: Sacramentum Mundi, Bd. 2 (1968) 104.
[22] U. a. abgedr. im Amtsbl. des Bistums Limburg (1974) 334.
[23] Cattolici e Massoneria, 161.
[24] Zu den Namen vgl. Dokumentation des Dialogs: Quellenkundliche Arbeit Nr. 14 der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati (Hamburg 1980) 5.
[25] Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei ist u. a. abgedr. im Amtsbl. für die Diözese Osnabrück (1980) 64–68; vgl. HK 34 (1980) 274 f. Die Stellungnahme der VGLvD findet sich u. a. in: Humanität 6 (Juli/August 1980) 8.
[26] Vgl. A. Kehl, Zur Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Verhältnis Katholische Kirche und Freimaurerei in Deutschland, in: Dokumentation, 17–29.
[27] E. Lennhoff, O. Posner, Internationales Freimaurerlexikon (München [2]1975) 374.
[28] A. Kehl, Warum Dialog zwischen Katholiken und Freimaurern? (Hamburg 1978) 48.
[29] A.a.O. (Anm. 14) 72.
[30] A. Kehl, Warum Dialog, 47.
[31] Caprile, Cattolici e Massoneria, 162.
[32] A.a.O. (Anm. 14) 72.
[33] Appel-Vorgrimler, 71.
[34] Einen Überblick über die verschiedenen Länder geben Ferrer Benimeli, Caprile, a. a. O. 95–133; speziell für Italien R. F. Esposito, La riconciliazione tra la Chiesa e la Massoneria (Ravenna 1979).
[35] A. a. O. (Anm. 14) 87.
[36] La riconciliazione, 121.

Helmut Schorr

Bürokratisierung – Provokation oder Schicksal?

Zur Klärung einiger Aspekte rationaler und emotionaler Bürokratiekritik

Polemik und Argumentation im Wahlkampf zur Bundestagswahl 1980 brachten, wie selbst dem politisch nicht Engagierten in Erinnerung ist, nahezu ausschließlich harte Kontroversen. Nur in einem Bereich bot sich wie schon bei früheren Wahlkämpfen ein Bild seltener Einmütigkeit: In der Kritik an der Bürokratisierung und in der Forderung nach Abbau oder zumindest Begrenzung der Bürokratie und ihrer als hemmend und einengend empfundenen Verfahren. Dabei war, und dies ist bei Wahlkämpfen völlig legitim, der eigentliche Adressat weniger die Bürokratie als vielmehr der Wähler, hoffte man hier doch wie schon in den Wahlkämpfen der Jahrzehnte vorher auf breite Zustimmung zu stoßen. Vergleicht man nun den relativ flächigen Inhalt der immer wieder aufgestellten Forderungen nach Entbürokratisierung, in den letzten Jahren verbunden mit dem Anspruch auf mehr Bürgerfreiheit, mit den bisher erzielten Ergebnissen, so hat man den Eindruck eines nahezu komplizenhaften Verhältnisses zwischen Politikern und Publikum. Jahr um Jahr wird nur sehr selten ein Haushalt des Bundes, eines Landes oder einer Gebietskörperschaft eingebracht, der keine Ausweitung des Stellenvolumens enthält. Das hindert die Politiker nicht daran, ihre Bürokratismusthesen eifrig zu wiederholen, und das Publikum ebensowenig, mit der Kritik an der unzureichenden Verfolgung des hehren Zieles recht selten und sparsam umzugehen. Lediglich bei einer Diskrepanz zwischen persönlichem Wunsch und Begehren und bürokratischer Reaktion flammt häufiger ein Flämmchen der Empörung auf.

Was also geht hier vor? Haben Politiker und beratende Wissenschaftler resigniert? Hat das breite Publikum eine ahnungsvolle, mehr unbewußte Empfindung von einem unabänderlichen Zusammenhang? Oder produzierten die vordem so gut gefüllten Kassen Sorglosigkeit und damit immer neue Scharen loyaler Anweisungsempfänger und Protagonisten einer konkreten Ordnung?

Abgrenzungen und Begriffe in der Kritik

Die Frage nach der Resignation läßt sich leicht beantworten. Der praktischen Politik fehlt es an Problemerkenntnis angesichts der vielfältigen bürokratischen

Strukturen in der komplizierten Organisaton einer Industriegesellschaft und dies, obwohl Max Weber bereits vor 60 Jahren Ordnung in das nach der Familie wohl umfassendste gesellschaftliche Phänomen brachte[1]. So muß man erst einmal unterscheiden zwischen öffentlichen und nichtöffentlichen bürokratischen Systemen. Sie reichen von Sportvereinen mit Profi-Mannschaften über Parteien und Verbände, Wirtschaftsunternehmen und Selbsthilfeeinrichtungen bis zur öffentlichen Verwaltung bei Staat, Gemeinden und supranationalen Organisationen.

Allein die öffentliche Bürokratie in der Bundesrepublik umfaßt vier Millionen Beschäftigte, 250 Milliarden Jahresumsatz und schlägt 40 Prozent des Sozialprodukts um. Jedes soziale Gebilde, das differenziertere Ansprüche befriedigen soll und größere Mengen Menschen, Geld oder Waren in Bewegung setzt, überschreitet schon bald jene Grenze, von der an bestimmte Funktionen nicht mehr laienhaft und ehrenamtlich, sondern nur noch profihaft und hauptberuflich ausgeübt werden können. Maßstab der Grenzüberschreitung sind die Qualität der erwarteten Leistungen und die Wirtschaftlichkeit ihrer Produktionsverfahren. Bürokratische Systeme kosten Geld und sparen Geld. Sie wirken wie die Maschine in der Produktion: Arbeiten sie am richtigen Platz gut, so bringen sie mehr ein als sie kosten. In ihrem am stärksten der Kritik unterworfenen Bereich, der Verwaltungsbürokratie, bedeutet Wirtschaftlichkeit weniger ein positiver Kosten-Nutzen-Saldo, sondern mehr die Durchsetzung und Erhaltung staatlicher oder gemeindlicher Ordnung nach dem jeweiligen Menschenbild und den im historisch gewachsenen Bedingungsfeld entwickelten oder unter besonderen politischen Bedingungen aufgezwungenen Wertvorstellungen.

Geht man von Max Weber und Otto Stammer aus, so versteht man unter *Bürokratie* das Potential einer Schicht von Beamten und Funktionsträgern, die in vertikal geordneten Anweisungsebenen in eine Hierarchie eingebunden sind und über Befugnisse zur Ausübung von Herrschaft verfügen. In einer rational intendierten Industriegesellschaft sind die formalen Beziehungen der Funktionsträger weitgehend unpersönlich, im Gegensatz zu feudalen Strukturen, in denen sie auf Loyalität gegenüber einer oder mehreren Personen beruhen. Bezüglich der Ausübung von Herrschaft muß hier kritisch angemerkt werden, daß das Vordringen von Spezialisten mit ihrem unverzichtbaren und nur schwer zu kontrollierenden Fachwissen dem hierarchischen Herrschaftsanspruch in allen Bürokratien einer Industriegesellschaft die Konkurrenz einer funktionalen Autorität beschert hat, die Kollegialität und gegenseitige Abstimmung erfordert und möglicherweise neue Formen von Herrschaft herausbildet[2].

Bürokratisierung bedeutet die Durchdringung nichtbürokratischer Strukturen durch Bürokratie, die in der Regel durch stetige Einnahmen und damit durch ein Steuersystem unabdingbar den Anforderungen einer arbeitsteiligen Gesellschaft folgt und so einem unregelmäßigen, kaum abgegrenzten Gemenge zielge-

richteter zwischenmenschlicher Beziehungen „eine spezifisch stetige Struktur" gibt[3]. So ist Bürokratisierung ein Strukturprinzp der modernen Gesellschaft; ihre Ausprägung verleiht einer bestimmten Struktur Dauer in der Zeit in eben dieser Gestalt.

Bürokratismus meint in meist provokanter Kritik die Mittel und Methoden zur Durchführung einer Organisation, die von einem spezifischen Bewußtsein der Beamten und Funktionäre getragen werden. Was mit diesem recht flächigen Begriff kritisiert werden soll, reicht vom „Perfektionismus" bis zum „Leerlauf". Er ist nicht mehr als eine Sammelbezeichnung für negativ reflektierte Erfahrungen bei der Begegnung mit bürokratischen Vorgängen und führt daher nicht weiter. Halten wir uns also zunächst an Prozesse und Entwicklungen, die Bürokratisierung notwendig machen. In diesem Zusammenhang ist das Beamtentum eher eine Vorform, die sich entfalten konnte, ohne daß eine moderne Wirtschaftsgesellschaft bürokratische Organisationsformen hervorbrachte. In ihr befinden sich jedoch Grundformen, die bis in unsere Tage zwar variierbar, aber nicht verzichtbar sind.

Die Beamten in den alten Hochkulturen

Der Beamte taucht in den alten archaischen Hochkulturen etwa 5000 v. Chr. auf, als der Zerfall der Sippenverbände abgeschlossen war. Sein plötzliches Erscheinen steht, nicht zufällig, in Verbindung mit der Bewältigung großer organisatorischer Probleme, wie sie im Gegensatz zur Regenlandschaft unserer Umwelt in Bewässerungskulturen auftreten, so in Mesopotamien, im Pandschab, in China und etwas später im alten Ägypten der ersten Dynastie[4]. Die ungleiche Verteilung von Mangel und von Überfluß an Wasser an großen Stromsystemen bedeutete Konfliktsituationen zwischen Mensch und Umwelt, deren Bewältigung Untergang oder Überleben von Völkern bestimmte. Nach Maßgabe der damaligen technischen Möglichkeiten herrschte an den großen Flußsystemen Übervölkerung, die zu einer Verdichtung der Wohngebiete und damit zu Städten führte. Diese hoben sich von der ländlichen Umgebung ab, konnten sich weithin nicht mehr selbst ernähren und machten daher eine Versorgung erforderlich, die nur eine intensivere Landwirtschaft mit entsprechenden Überschüssen zur Ernährung größerer Menschenmengen bewirken konnte.

Die Regulierung des Wassers schuf die Voraussetzungen für eine ertragreichere Nutzung der Böden. Eine Wasserbaukultur setzte jedoch eine sorgfältige Mengenbewirtschaftung voraus, die von der Quelle bis zum Mündungsgebiet reichte, und trug so zu einer Veränderung des Herrschaftssystems bei. Zentrale Herrschaft, meist aus dem Gebiet der Flußmündung, mußte gegen lokale Potentaten und konkurrierende Familienmitglieder durchgesetzt werden[5]. In

einer Herrschaft mit starken Familienbindungen und ausgeprägten lokalen Normen waren zentrale Einflußnahme und Kontrolle sehr schwierig. Man brauchte also eine neue unabhängige und neutrale Führungslinie mit eigener Hierarchie, die Beamten. Personen ohne Familien, die selbst keinerlei Macht ausübten und zum Vollzug einer gegenüber anderen widerstreitenden Einflüssen hinreichend isolierten Führungsfunktion geeignet waren, fand man vor allem unter Kriegsgefangenen, Sklaven und Knechten. Der zentrale Herrscher delegierte Macht an ursprünglich Machtlose und begründete damit eine neue, stärker sachbezogene Führungselite, die ausschließlich ihm gehorchte. Die Beamten traten, meist mit dieser rivalisierend, neben die feudale Führungsschicht als Wasserbaufachleute, Aufseher der Wasserwerke, Kalender- und Wetterbeamte, Kultbeamte, Spezialisten der Nahrungsmittelversorgung, Tributeinholer, Schriftkundige, Ackeraufseher, Baumeister, Verwalter der Stiftungen und Archivare, Nachrichtenübermittler, Leiter der zentralen Frondienste und Verwalter der Speicher des Herrschers[6]. Ganze hydraulische Armeen, also ungeheure Menschenmengen mußten aufgeboten werden, wenn man bedenkt, daß der Landbevölkerung nur 50 Prozent ihrer Zeit für die eigene Landwirtschaft zur Verfügung stand, während die andere Hälfte für Bewässerungsarbeiten lokaler und überlokaler Art aufgewandt werden mußte.

Alle diese Funktionen wurden in verschiedenen Anweisungsebenen von der Spitze bis zum kleinen lokalen Bereich wirksam. Sachbezogene Bindungen anstelle der personalen, Weisungen von oben und Berichte von unten, beide möglichst unverändert und unvermindert, sorgten für ein Planungs- und Organisationssystem mit hoher Effizienz. Die dazu benötigten Fertigkeiten entstehen nicht von selbst. Die Beamtenhierarchie entwickelte deshalb schon bald ein Ausbildungssystem mit Lehrgängen und Regeln für ein geordnetes Avancement mit entsprechenden Eingangs- und Aufstiegsvoraussetzungen. Reales Wissen wurde zum zentralen Wert. Vorrechte, so in China die des Dienstadels, wurden abgeschafft. Jeder konnte Beamter werden, der lernbegierig war und die Prüfungen bestand.

Mit dem Konfuzianismus entwickelte sich in China sogar eine eigene Beamtenphilosophie, die bis heute im Reich Mao Zedongs heftig diskutiert wird. Die präkolumbische Kultur der Inkas erreichte mit ihrem oft als staatssozialistisch bezeichneten Beamtensystem einen besonders entwickelten Perfektionismus. Die Inkas waren schon vor Columbus Eroberer und wohl die systematischsten Unterdrücker der Geschichte. Hier wurden alle Untertanen in Wohneinheiten zu 100, 1000 und 10000 eingeteilt. Sank die Zahl, so mußte die gleiche Steuersumme aufgebracht werden, und die Einheit wurde wieder aufgefüllt. So konnte nur schwer lokales Vertrauen wachsen, und die Überwachung wurde erheblich erleichtert. Ständige Volkszählungen und ein regelrechter Statistikwahn sowie die Einteilung der Bevölkerung in zehn Altersgruppen mit spezifi-

schen Aufgabenzuweisungen sorgten für ein Unterdrückungssystem von hoher Wirksamkeit. An Kleidung und Frisur war die Zugehörigkeit zu entsprechenden Organisationsbereichen auch äußerlich zu erkennen[7]. Von allen alten Beamtensystemen erreichten die Inkas den höchsten Grad an Rationalität. Ein Flug über ihre früheren Wohn- und Herrschaftsgebiete läßt noch heute ihre schnurgeraden Straßen nach strengem Rastersystem ohne Rücksicht auf die natürlichen Gegebenheiten erkennen, über die in alten Zeiten die Stafettenläufer von Herberge zu Herberge Nachrichten und Berichte beförderten.

Alle genannten Herrschaftsregionen mit ausgebildeten Beamtenstrukturen waren natürlich von Rückschlägen und Schwächeperioden betroffen. Heiraten mit Angehörigen der Feudalschichten und nachfolgende Refeudalisierung und Verselbständigung ganzer Verwaltungsgebiete, grundsätzliche Konflikte zwischen Feudalen und Beamten und anweisungsschwache zentrale Herrscher, die nicht leicht absetzbar waren, lösten sich ab mit starrer Kanonisierung von Verwaltungsgrundsätzen und Ausbildungsinhalten, denen die Zeit davonlief. Interne Spannungen zwischen der Inka-Aristokratie und der Beamtenschaft prägten so die Schwächeperiode, die es einer Handvoll spanischer Eroberer ermöglichte, eine volkreiche und hochorganisierte Despotie zu unterwerfen[8]. Die Beamtenschaft war in der Regel an diesen Entwicklungen mitschuldig durch egozentrische Selbstgenügsamkeit, kulturelle Inzucht wie im Konfuzianismus[9], Schwächung der Sachbezogenheit und nicht zuletzt durch Aneignung von Teilen der Herrschaftsfunktionen.

Lehren der historischen Soziologie der Beamten

Die alten Beamtensysteme sind ein Produkt stark zentralisierter Herrschaft unter der Voraussetzung der Despotie. Der Wille der geheiligten oder göttlichen Person des Herrschers galt uneingeschränkt und in seiner wörtlichen Ausprägung, ohne daß irgendein Entscheidungsspielraum seiner Beamten bekannt geworden wäre[10]. Abweichungen interpretativer Art wird es sicher gegeben haben. Sie konnten aber wohl nach Gutdünken des Herrschers auch als Rebellion gedeutet werden. Hier folgen die bürokratischen Methoden dem Wandel der Herrschaftsformen.

Die Lösung von der personalen und die Hinwendung zur Sachorientierung blieb im Prinzip erhalten. Die Hierarchie diente der Durchsetzung des zentralen Willens, aber auch der organisatorischen Gliederung in immer überschaubarere Einheiten, die von Positionsinhabern mit delegierter Macht geleitet wurden, denen Amtsbefugnisse zugewiesen waren. Gliederung und Amtsgewalt sind strukturell bis heute erhalten. Sie machen, wenn auch mit ganz anderen Ermessensspielräumen, Weisungen von oben und Berichte von unten erst prakti-

kabel. Auch die angesichts des Aufstiegs der Untertanen zu Bürgern etwas antiquiert wirkende Neutralität des Beamten blieb zumindest rudimentär spürbar. Ähnliches gilt für den zielgerichteten vorbildungs- und prüfungsabhängigen Zugang zu bestimmten Ämtern.

Von dieser historischen Entwicklung her ist die Bürokratie eine auf Perfektion bedachte Ordnung, die seit Anbeginn für den menschlichen Gestaltungswillen unverzichtbar war, wenn es galt, differenziertere Formen menschlichen Zusammenlebens zu entwickeln, mit Arbeitsteilung verbundene technische Organisationsleistungen zu erbringen und dazu größere Menschenmengen zu einem einigermaßen gleichförmigen Verhalten zu bewegen.

Individuelle und grundsätzliche Kritik – ein Informationsproblem

Individuelle Vorwürfe, die unter dem Schlagwort „Bürokratismus" zusammengefaßt werden können, gibt es in großer Zahl und Differenzierung. Einige besonders charakteristische möchte ich dahingehend untersuchen, inwieweit sie berechtigt sind oder in Widerspruch zu anderen im gleichen Publikum gehegten Erwartungen stehen. So wirft man den Behörden, aber auch anderen nichtöffentlichen Bürokratien *Unpersönlichkeit* vor. Im Sinn einer gefährlichen Vereinfachung würden Vorgänge differenzierter Art über einen Kamm geschoren und gleich behandelt. So komme es zu einem sinnentleerten Schematismus. Behörden seien verantwortungsscheu, weil der einzelne Beamte aus Furcht vor seinen Vorgesetzten bei Entscheidungen gedeckt sein wolle. Die Beteiligung vieler Behörden oder von Abteilungen einer Behörde führten zu Verzögerungen bis zur endgültigen Entscheidung, die das Geld des Bürgers kosteten. Alle diese Vorwürfe umschreiben die Wahrnehmung individueller Interessen bei der Begegnung zwischen der Vielgestaltigkeit des Lebens und seiner Formalisierung durch bürokratische Verfahren.

Zwei weitere Einwände gehören jedoch in den Bereich der Fundamentalkritik. Einmal richtet sich der Vorwurf im Sinn eines Werturteils gegen die Beamtenschaft schlechthin. Sie habe in den letzten 70 Jahren Rechts- und Unrechtssystemen unterschiedlicher Art den Treueeid geschworen. Und schließlich wird seit Jahren allgemein bemängelt, daß immer mehr und weit überproportional zum Bevölkerungsanteil Beamte Wahlämter als Abgeordnete einnehmen mit dem denkbaren und voraussehbaren Ergebnis, daß der Staat von den ihm unmittelbar verpflichteten Dienern weitgehend auch noch regiert wird einschließlich der zahlreichen Interessenkollisionen, die solche Ämterhäufungen notwendig mit sich bringen.

Der Vorwurf der Unpersönlichkeit trifft ein Grundproblem der Beziehungen zwischen Bürger und Verwaltung. Es ist ganz natürlich, daß jemand, der

eine Verwaltungsdienststelle aufsucht, vor allem seinem persönlichen Anliegen Geltung verschaffen will und in der Wahrung seiner persönlichen Interessen alle ihm zu Gebote stehenden Mittel einsetzt. Dabei sind die Grenzen statthafter Einflußnahme angesichts der unterschiedlichen Rollensituationen weder eng noch allzu scharf gezogen. Eine Verwaltung aber steht im Dienst der Rechtssicherheit. Sie muß Vergleichbares gleich behandeln und dies macht Versachlichung, Abstand und Objektivität notwendig, damit die Entscheidungen eindeutig und im Rahmen einer rechtsstaatlichen Ordnung judikabel sind. Würden Entscheidungen individuell von Fall zu Fall gefällt, so würde sich nicht nur Korruption, die überall mehr oder weniger existent ist, in unerträglicher Weise ausbreiten, sondern in der Folge auch totale Willkür seitens der Behörden. Auf diese Weise ist in anderen Ländern den Behörden in gefährlichem Umfang Macht zugewachsen.

Die Vorsicht des einzelnen Beamten, Verantwortung zu übernehmen und die Entscheidung seinem Dienstvorgesetzten anzutragen, ist teilweise eine Schwäche des bürokratischen Systems und seiner Hierarchie. Ein Vorgesetzter ordnet nicht nur Funktionsweise und Ablauf seines Verantwortungsbereichs, er beurteilt auch seine Untergebenen und nimmt so Einfluß auf ihren Aufstieg. Eine leistungsfähige Verwaltung ist abhängig von einer qualitativ ausgerichteten Personalführung. Die Alternative lautet Regelbeförderung, das heißt, der Beamte kann sich eine Beförderungsstufe durch Unauffälligkeit im Bereich des Fehlverhaltens ersitzen. Die übrigen Vorwürfe lassen sich besser im Rahmen einer Systematik klären.

Struktur und Methoden bürokratischer Systeme

Eine Bürokratie wird wirksam aufgrund delegierter Macht des Staates, wenn es sich um die öffentliche Verwaltung handelt, und mit ähnlichen Autoritätszuweisungen, wenn es gilt, die Positionen von Betrieben und Organisationen im Rahmen der formellen Organisation einander sinnvoll zuzuordnen. Öffentlicher und nichtöffentlicher Bereich benötigen in differenzierter Form ein mehr oder weniger festes Schema von Über- und Unterordnung, das vernünftige Anweisungen und Informationen von oben und entsprechende Berichte von unten voraussetzt. Natürlicherweise würde eine zielgerichtete Anweisung von oben auf dem Weg nach unten an Genauigkeit und Kraft verlieren. Solche Verschleißerscheinungen werden nach wie vor in beiden Bereichen durch den Rückgriff auf irrationale Reserven ausgeglichen. So nährt sich die Arbeitsgesinnung des deutschen Arbeiters trotz aller Unkenrufe aus den Restbeständen der Handwerkertradition mit der stets aktuellen Gefahr der Selbstausnutzung, die sich deutlich in den Statistiken der Berufsgenossenschaften widerspiegelt. Die Ausschöpfung

dieser Reserven ist voraussehbar. Ähnliches gilt für die Dienstgesinnung des Beamten, wenn er sich wenn auch inzwischen etwas seltener und verblaßt auf Wertvorstellungen und Sanktionen wie „Beamtenehre" und „Beamtenbeleidigung" beruft. Auch hier sucht man in der bisherigen Diskussion vergeblich nach Alternativen.

Wesentliches Organisationsinstrument einer Behörde ist zunächst die Zuständigkeit. Sie regelt die Verpflichtung einer Behörde zu einer speziellen Funktion und deren Anerkennung und bedeutet, zu handeln unter Ausschließung aller Dinge und Personen, die mit der Sache nichts zu tun haben. Dies ist nur möglich durch Spezialisierung als Folge der Arbeitsteilung, die in der Verwaltung bereits einen beträchtlichen Entwicklungsstand erreicht hatte, als die Industrialisierung begann.

Zuständigkeit und Spezialisierung stoßen sich in der Verwaltung oft an der Komplexheit der Vorgänge. Deshalb gehört es zu einem funktionierenden Behördensystem, daß Zuständigkeiten manchmal übertreten werden. Jedes bürokratische System lebt durch seine Regeln *und* seine im Prinzip nicht statthaften, aber geduldeten Ausnahmen. Jener Streikersatz, der sich „Dienst nach Vorschrift" nennt, ist dafür ein bezeichnendes Beispiel. Zuständigkeit und Spezialisierung als Strukturmerkmale der bürokratischen Hierarchie sind seit einigen Jahren durch die Entwicklung der Technik und der zugehörigen Technologien Veränderungen unterworfen, die, ausgehend vom modernen Unternehmen, auch Auswirkungen auf die öffentliche Verwaltung vor allem in den Dienstleistungsbereichen zeigen.

Wissenschaftliche Erkenntnis und technischer Fortschritt haben eine derart qualifizierte Spezialisierung herbeigeführt und die Zahl der Spezialisten als fachliche Einzelgänger oder als Mitglieder rein fachspezifischer Gruppen derart vermehrt, daß immer weniger Vorgesetzte in Generalistenfunktionen in der Lage sind, für die speziellen Einzelheiten ihres Verantwortungsbereichs auch nur Bruchteile von Kompetenz einzubringen. Die oft rangniedrigeren Spezialisten wissen von ihrer Aufgabe in all diesen Fällen mehr als ihr Vorgesetzter. Im Rahmen der formellen bürokratischen Organisation ist daher die funktionale Organisation mit funktionaler Autorität auf dem Vormarsch, die weniger durch Amt und Ranghöhe, sondern vielmehr durch die Unverzichtbarkeit der spezialisierten Aufgabenerfüllung bestimmt ist. Diese Entwicklung vollzieht sich eindeutig auf Kosten der auf Über- und Unterordnung basierenden Amtsgewalt in der „skalaren oder linearen bürokratischen Organisation" der klassischen Hierarchie. Diese Entwicklung ist konfliktträchtig, weil der Vorgesetzte eine seinem Status entsprechende Respektierung erwartet, zugleich aber sich der Abhängigkeit von den Spezialisten bewußt ist. Zudem spürt er, daß er nicht in der Lage ist, einen seinem Rang entsprechenden Beitrag zu den Zielen zu leisten, der sich speziell auf seine Rolle im System bezieht. In der öffentlichen

Verwaltung wird der Einfluß solcher Prozesse jedoch voraussichtlich begrenzt bleiben auf jenen Spielraum, den das Recht als Grundlage legaler Herrschaft läßt.

Legale Herrschaft folgt der Entwicklung einer Gesellschaft. Entwicklung aber bedeutet überwiegend Differenzierung, Aufgliederung und Verfeinerung des ehemals vielleicht Einfachen[11]. Sie ruft neue Interessen und Interessenüberschneidungen hervor, wie wir sie zur Zeit zwischen Technik und Umwelt sinnfällig studieren können. Dadurch bilden sich auf der Basis eines bestehenden Rechtssystems immer neue Rechtsformen. Jedes Recht ist ein Kosmos von abstrakten Regeln, der für jedes Rechtsgebiet bestimmte Formulierungen benutzt. Hierzu werden Worte einer bestimmten Behandlung unterworfen mit einer Zuspitzung auf Definitionen. Diese tragen in einem Rechtsgebiet eine innere Systematik, die sich in das Verfassungsrecht und seine Wertbezüge einordnet. Eben weil die Rechtsordnung eine eigene Sprache entwickelt hat und damit auch ein eigenes Denksystem trägt, benötigt sie Fachleute für den Umgang mit derart abstrakten Regeln und ihrer durch den Laien kaum interpretierbaren Sprache. Aus diesen Gründen ist es kein Wunder, daß der moderne Staat weitgehend ein Juristenstaat geworden ist.

Aus diesen Zusammenhängen ergibt sich die Möglichkeit, auf den häufig vorgetragenen Vorwurf der Verzögerung von Anliegen, Vorhaben und Planungen durch die Beteiligung mehrerer Behörden einzugehen. Neue Rechtsformen folgen natürlich auch solchen gesellschaftlichen Interessen, die jeweils für sich völlig berechtigt ungelöste und unlösbare Konflikte wiedergeben. Hier folgt das Recht gleichsam einer Balance legitimer Interessen, die von entsprechenden Behörden gewahrt werden, so etwa bei den vielzitierten Bauanträgen Gesichtspunkte des Landschaftsschutzes, des Straßenverkehrs, des Ortsbildes und der Belastung in Wasserschutzgebieten. Wo immer die Ansprüche Dritter oder schutzwürdige öffentliche Ansprüche berührt werden, kann die Verwaltung die sich daraus ergebenden Prüfungsmodalitäten weder unterlassen noch mangelnde Sorgfalt zeigen. Ergiebiger erscheint es, diesem Vorwurf im Hinblick auf die jeweils erforderlichen Instanzenzüge nachzugehen. Aber auch hier darf nicht außer acht gelassen werden, in welchem Umfang und mit welcher Wirkung lokale Verwaltungen dem unmittelbaren Druck ihrer jeweiligen Umgebung ausgesetzt sind.

Die durch Behörden praktizierte Rechtsordnung wird nicht nur von Zweckrationalität getragen, sie orientiert sich vielmehr auch an der Idee des richtigen Rechts im Rahmen einer Wertordnung. Bürokratisierung in einer Industriegesellschaft mit hochentwickelter rationaler Ausprägung ist gebunden an den kontinuierlichen Betrieb, der Regeln gibt. Die daraus abgeleiteten Zuständigkeiten haben Arbeitsteilung, Abgrenzung und Zuordnung der Befehls- und Anweisungsgewalt zur Voraussetzung. Sie enthalten aber auch eine Abgrenzung

der Zwangsmittel und verbinden deren Durchsetzung mit der Auflage, den Betroffenen über seine Rechtsmittel aufzuklären. Dadurch ist die Gleichheit der Interessen des Bürgers mit denen des Staates vor Recht und Gesetz gewährleistet, und der Allmacht von Behörden sind Grenzen gesetzt.

Die im Einzelfall sicher gelegentlich zutreffende Behauptung, Behörden neigten zu einem sinnentleerten Schematismus, signalisiert zunächst den durch Mangel an Information fehlenden Einblick in ein recht kompliziertes System, das gewiß nicht durchschaubarer wird, wenn man von ihm die schon sowieso immanente Perfektion verlangt. Viel zu wenig wurde bisher untersucht, wie Beamte und andere Behördenbedienstete ihr Wissen umsetzen. Wer selbst solche Funktionen ausgeübt hat, der weiß, daß dabei Grundwissen und Dienstwissen im Spiel ist. Grundwissen ist die für eine bestimmte Position erforderliche Ausbildung mit den dabei gewonnenen Kenntnissen und Einsichten. Dienstwissen entsteht aus der Erfahrung beim Näherbringen eines vorgegebenen Normensystems an die Wirklichkeit. Wie in anderen Berufsfeldern, so gibt es auch Beamte, die Vorgänge kritisch daraufhin prüfen, was an ihnen verallgemeinerungsfähig ist, und solche, deren Erfahrungsschatz stets begrenzt bleiben wird.

Voraussetzungen der Bürokratisierung

Alle sozialen Gebilde, die ein relativ gleichförmiges Verhalten größerer Menschenmengen anstreben und differenziertere Arbeiten kontinuierlich verrichten wollen, brauchen Bürokratisierung und damit die Hierarchie der Professionellen. Nur kleine Gruppen können ihr entgehen. Das Hauptproblem liegt jedoch in der Lockerung und in der Rückführung bürokratischer Strukturen auf das jeweils erforderliche Maß. Eine Schlüsselrolle nehmen die Aufsichtsorgane in Behörden und Betrieben ein. Ihr Dienstwissen besteht zum größten Teil aus der Reflexion von Fehlentscheidungen. In einem System, das von sich selbst Perfektion verlangt, führt dies zwangsläufig zu der Tendenz, Verantwortung nach oben zu ziehen. Bezeichnenderweise wird dies besonders im militärischen Bereich deutlich, wo in der Regel Aufsichts- und Anweisungsebene zusammenfallen[12].

Eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Fortdauer der Bürokratisierung war in alter Zeit die Entwicklung der Geldwirtschaft und ist seitdem das Steuersystem. Deshalb begann auch der Aufbau einer wissenschaftlichen Verwaltungslehre mit der Kameralistik, der Lehre von den Finanzen des Staates. Auch sie war erst lohnend, wenn ein Staat sich quantitativ erweiterte. Entscheidend war also nicht der Staat an sich, sondern seine Mengenhaftigkeit in der Form des Flächenstaates.

Eine weitere Voraussetzung ist die qualitative Erweiterung, die sich aus der zunehmenden Komplizierung des Lebens ergibt. Hier hat die Bürokratisierung, vor allem in der Form der zunehmenden Personalausweitung, ihren Urheber in der kritikfreudigen Bürgerschaft selbst und ihren vielfältigen Interessen und Ansprüchen an Staat und Organisationen. Ein soziales Netz, das fast ausnahmslos jeden in Krisenfällen auffängt, mehr öffentliche Sicherheit, ein Höchstmaß an Gerechtigkeit, die Organisation vielfältiger, zum Teil unvereinbarer Interessen und die zahlreichen Einspruchs- und Klagemöglichkeiten als unverzichtbare Teile praktizierter Freiheit sind nicht umsonst zu haben. Sie kosten vielmehr Experten und Organisatoren auf allen genannten Gebieten. Das gilt auch für alle Prozesse der erweiterten Teilnahme der Bürger an Entscheidungsprozessen, die man unter dem Begriff „Demokratisierung" zusammenfaßt. Sie erweitern und differenzieren den Meinungsbildungsprozeß und erfordern daher mehr fachkundiges Personal. So kann man resümieren, daß Demokratisierung und Bürokratisierung parallel verlaufende interdependente Entwicklungen darstellen, die den Personalaufwand der öffentlichen Dienste vergrößern und somit zu einer Zunahme der Verwaltungsfunktionen führen.

Welch hohen Stellenwert funktionierende bürokratische Systeme haben, läßt sich heute in den Entwicklungsländern beobachten, die sich an der Schwelle zur Industrialisierung bewegen. Wieviele ehrgeizige Pläne scheitern allein daran, daß es kein oder ein nur unzureichend funktionierendes Meldewesen gibt. In den ungeplant wachsenden Metropolen sind die zu bewältigenden Dimensionen nicht nur zu groß, sondern vor allem unberechenbar.

Das Ansehen der öffentlich Bediensteten

Jene vier Eidesleistungen oder Gelöbnisse, die in einem durch große gesellschaftliche Einbrüche bestimmten historischen Ablauf hoffentlich eine einmalige „Gelegenheit" darstellen, sind ebenso Folgeerscheinungen des gesellschaftlichen Wandels vom Obrigkeitsstaat zum freiheitlich sozialen Rechtsstaat wie Relikte einer Vorstellung von Neutralität, welche den formalrechtlich geprägten Abstand bei der Amtsausübung mit Wertneutralität gegenüber den Trägern der Staatsmacht gleichzusetzen sich bemühte. Nicht unerhebliche Teile der Gesellschaft, die sich mit diesem Vorwurf durchaus zu identifizieren bereit sind, sprechen aber gleichzeitig unter dem Schlagwort „Berufsverbote" negativ auf die Bemühungen des Staates an, zumindest die Hoheitsfunktionen und einige spezifische Dienstleistungsbereiche von Gegnern der Verfassung freizuhalten. Selbst die perfekteste Bürokratie vermag offensichtlich interpretierbare Wertbezüge im Spannungsfeld von Freiheit und Ordnung nicht zufriedenstellend zu klären und zu organisieren. Obwohl sie doch im Bereich der Verwaltung vor-

wiegend auf das Erhalten und Bewahren der bestehenden Ordnung eingestellt ist, schaffte es die Verwaltungsbürokratie bisher nicht, den Politikern sach- und funktionsbezogene Vorschläge zur Erhaltung ihrer eigenen demokratischen Glaubwürdigkeit zu machen.

Der Vorwurf, die Diener des Staates und der Selbstverwaltungskörperschaften neigten dazu, durch den Erwerb von Mandaten sich selbst zu regieren und damit die Gewaltenteilung zu unterlaufen, bedarf der genaueren Untersuchung. Stärker als die Störung des demokratischen Ordnungsgefüges steht hier die Frage im Vordergrund, ob nicht ein steigender Anteil von Beamten und Angestellten des öffentlichen Dienstes mit ihrer – so setzt man voraus – spezifischen Verwaltungsmentalität die Entscheidungsfähigkeit und -freudigkeit der Parlamente und Räte beeinträchtige. Im Sechsten Deutschen Bundestag zählten die Beamten und Angestellten des öffentlichen Dienstes 20,5 Prozent. Dieser Anteil ist angesichts der vier Millionen öffentlich Bediensteten nicht auffällig. Zählt man jedoch die 39,9 Prozent Angestellten von Organisationen wie Parteien und Verbänden hinzu, so ist zweifellos der Anteil der „Bürokraten" beträchtlich[13]. Aber stimmt deren Mentalität wirklich im Sinn der kritischen Befürchtung überein? Dies würde nur dann zutreffen, wenn die Hypothese von der Verantwortungsscheu stimmt, und zwar in einem verallgemeinerungsfähigen Sinn. Argumente dieser Art erscheinen allein schon deshalb schwach, weil die Auswahlkriterien für politische Mandate zwar diffus sein mögen, auf jeden Fall aber vielfältig sind. Sie beschränken sich in der Regel nicht auf eine spezifische Berufszugehörigkeit.

Eher sticht die Feststellung, daß öffentlich Bedienstete einen Zugang zu politischen Funktionen wesentlich leichter fänden und so von der Seite der bürokratischen Organisation ein Verdrängungseffekt gegenüber den „eigentlichen Produzenten" und den jeweiligen Erfahrungswerten für politische Entscheidungen eintrete. Eine Untersuchung von Schmollinger aus dem Jahr 1974 bezogen auf den Oktober 1968 nennt für die SPD einen Anteil der Beamten an der Mitgliedschaft von 9,9 Prozent und einen Anteil an den öffentlichen Wahlämtern von 19,7 Prozent, bei der CDU 15,8 Prozent der Mitglieder und 30,3 Prozent der öffentlichen Wahlämter. In beiden Parteien sind Beamte in Wahlämtern am stärksten überrepräsentiert[14].

Parlament und Ministerialbürokratie

Eine rasch sich verändernde Industriegesellschaft benötigt ein Parlament, das durch Planung und Ordnung dem gesellschaftlichen Wandel folgt. Die zunehmende Komplexheit einzelner Vorgänge und die Kompliziertheit ihrer gesellschaftlichen Wirkungen sind von den einzelnen Abgeordneten schon aus politi-

scher Sicht kaum noch zu bewältigen. Erst recht aber reicht die eingebrachte Kompetenz nicht aus. War schon die Sozialgesetzgebung der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts ein Werk der hohen Ministerialbürokratie, so sind die Parlamente unserer Tage erst recht auf hochqualifizierte Vorarbeit angewiesen. In der Abfolge politische Zielsetzung, bürokratische Planung, parlamentarische additive Kompetenz (in der Regel mit Praxisbezug) und politische Entscheidung, gestützt durch Hearings mit Fachkompetenz und Interessenausgleich, liegt die Perfektion der Durchführung einer Idee eindeutig bei der Ministerialbürokratie. Wird diese in der Folge nicht zum Mitregenten?

Anscheinend stellen sich vor allem junge Abgeordnete diese Frage. Ihr Eindruck ist deshalb bedeutsam, weil ihr Anpassungsgrad an eingeübte Verfahren noch nicht den Stand der älteren Mandatsträger erreicht hat. Auf die Frage nach den Grenzen der Einflußmöglichkeiten der einzelnen Abgeordneten im Verhältnis zur Ministerialbürokratie fanden 1972 von 49 jungen Abgeordneten 17, der Einfluß der Ministerialbürokratie werde überschätzt, 27 meinten, der Einfluß der Abgeordneten müsse erhöht werden, und nur fünf hielten den Informationsvorsprung der Ministerialbürokratie für unvermeidbar[15].

Wie aber reagiert das Parlament auf diese Entwicklung? Es siedelt eine eigene Bürokratie beim Bundestag und vor allem bei den Fraktionen an, die es sicherer im Griff zu haben glaubt. Dies ist nicht ohne Chance, weil es mehr persönliche Zuordnung als Hierarchie gibt, und so den Abgeordneten im Vorraum der politischen Entscheidung eine sachkundige Prüfung von Referentenentwürfen der Ministerien und die Entwicklung von Alternativen möglich wird. Vielleicht wirkt es sich eines Tages einmal zum Segen für unsere Gesellschaft aus, daß dieses zusätzliche bürokratische Element einen geringeren Grad von Perfektheit aufweist.

Zukunftsperspektiven

Im Verhältnis zu der relativ unbeweglichen und schwer veränderbaren öffentlichen Bürokratie waren die bürokratischen Strukturen von Betrieben und Unternehmen im Zug von Automatisierung erheblichen Wandlungen unterworfen[16]. Im Produktionsbereich macht die Automation wegen der Unabdingbarkeit der Steuerungsvorgänge unmittelbare Anleitung und Aufsicht weithin überflüssig, wodurch neben der Führungsaufgabe auch die bürokratische Teilfunktion wegfällt. In den kaufmännischen Strukturen der Unternehmen führt die Datenverarbeitung zu ähnlichen Ergebnissen. Betroffen ist allerdings fast ausschließlich die mittlere Anweisungsebene.

Bei den am höchsten entwickelten Techniken wie etwa bei Produktionsfirmen von Atomkraftwerken ist vor allem die hohe Planungsebene betroffen,

allerdings nicht, wie sich denken läßt, durch Wegfall, sondern durch ständige Umstrukturierung. Je nach dem Schwerpunkt einer Planungsphase muß hier unter dem Zwang der Technologie die Führungsgruppe immer neu zusammengesetzt werden mit jeweils erheblicher Entscheidungsvollmacht.

Der Ministerialbürokratie wurden in den siebziger Jahren unter dem Einfluß der politischen Führung Planungsstäbe zur Seite gestellt, um eine größere und schnellere Effektivität neuer Ideen zu erreichen. Die meisten dieser Versuche scheiterten an der Rivalität der eingesessenen Hierarchie, die mit Konkurrenzdruck reagierte. Die von Renate Mayntz und F. W. Scharpf geleitete Projektgruppe für Regierungs- und Verwaltungsreform versuchte, die Zielfestlegung von der Programmentwicklung zu trennen und die Entscheidungsprozesse näher an die Leistungsebene heranzuführen. In Wahrheit entwickelten sich Hierarchisierung und Zentralisierung mit dem Ziel, die Entscheidungsträger handlungsfähiger zu machen. Dazu spielte man die Referate gegeneinander aus, um so die Entscheidungskapazität zu erhöhen. Die Abhängigkeit von den Ministerialreferenten wurde jedoch nicht verringert, weil sich der Spielraum für Verwaltungsreform angesichts des Generalarguments der Rechtssicherheit als recht gering erwies.

Interessanter und erfolgversprechender erscheinen die Großexperimente, die man seit Beginn der sechziger Jahre in Norwegen durch Strukturveränderungen in Großbetrieben, getragen von Arbeitgeberverband (NAF) und dem Gewerkschaftsbund (LO) durchführte. Ziel der gemeinsamen Bemühungen war eine größere Arbeitszufriedenheit durch Arbeitserweiterung am Arbeitsplatz (Jobenlargement), die Methode, Teile der Planung in die Produktionsebene zu verlagern. Die Ergebnisse sind beachtlich, setzen aber zusätzliche Ausbildung, ein neues Lohnsystem und entsprechende Eigenverantwortung voraus[17]. Ein ähnliches Ziel verfolgt übrigens die vom Bundesminister der Verteidigung eingesetzte sogenannte „de Maizière-Kommission". Hier geht es ebenfalls überwiegend um die Rückverlegung von Verantwortung in die unteren Ebenen, um diese wieder interessanter auszustatten und von Berichtszwängen teilweise zu entlasten.

Faßt man zusammen, so läßt sich feststellen: Die Entwicklung der Technik, die ständig steigenden Leistungsansprüche an nahezu alle Planungs-, Ausführungs- und Rechtssysteme sind unverzichtbar mit Bürokratisierung verbunden. Sie lösen zwangsläufig eine Intensivierung der Organisationsstrukturen aus. Diese gewinnen um so mehr einengenden Charakter, als Kontrolle das Vertrauen verdrängt. Es kann nicht darum gehen, bürokratische Systeme schlechthin abzubauen, sondern durch Systemanalyse die jeweils zuträglichen bürokratischen Strukturen nach Umfang, Zuordnung und Methoden zu bestimmen oder neu zu überlegen.

Letztlich aber hängt der Grad der Einengung, der von den Bürokratien aus-

geht, von der Disziplin in den Anforderungsmaßstäben aller Bürger ab. Einer Selbstbedienungsmentalität kann man gemeinhin nur durch Reglementierung begegnen. Wer sich über Bürokratismus beklagt, sollte daher bemüht sein, auch den Umfang und die Charakteristiken seiner eigenen Anforderungen an den Staat, die Selbstverwaltungsträger und die Unternehmen kritisch zu prüfen.

ANMERKUNGEN

[1] So M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Köln 1964); auch in seiner Religionssoziologie bei der Untersuchung des Konfuzianismus.
[2] O. Stammer, in: Bersdorf, Wörterbuch der Soziologie 1 (Fischer. 6131.).
[3] M. Weber, a.a.O.
[4] A. Wilson, Ägypten, in: Prop. Weltgesch., Bd. 1, 353 ff.
[5] K. A. Wittvogel, Oriental Despotism. Bureaucracy in Hydraulic Society (New Haven 1956).
[6] So Josef, AT. Genesis, 14–57.
[7] L. Bodin, Der sozialistische Staat der Inka (rororo d. enz., Bd. 16) 50 ff.
[8] Ebd. 70 f.
[9] A. F. P. Hulsewé, China im Altertum, in: Prop. WG, Bd. 2, 526.
[10] Wilson, a.a.O. 376.
[11] Zur Problematik der Entwicklung: Aspekte der Entwicklungssoziologie, hrsg. v. R. König (Köln 1969).
[12] Näheres im Bericht der de Maizière-Kommission von 1979.
[13] W. Schmollinger, in: Zschr. f. Parlamentsfragen 1/74, 79.
[14] Ebd. 81.
[15] B. Badura, J. Reese, Jungparlamentarier in Bonn (Stuttgart 1976) 66.
[16] Sieben Berichte, Bd. 1, Forschungsprojekt des RKW (Frankfurt 1970) 292 ff.
[17] G. Bihl, Von der Mitbestimmung zur Selbstbestimmung (München 1973) 23 ff.

Arno Schilson

Zwischen Glaube und Vernunft

Zum 200. Todestag Lessings

Vor 200 Jahren, am 15. Februar 1781, starb Gotthold Ephraim Lessing. Sein Tod hinterließ ein geistiges Vakuum, das J. G. Herder mit folgenden Worten beschreibt: „Ich kann nicht sagen, wie mich sein Tod verödet hat; es ist, als ob dem Wanderer alle Sterne untergingen und der dunkle wolkige Himmel bliebe." Noch G. W. F. Hegel, der der Aufklärungszeit gewöhnlich den Vorwurf der Plattheit und Seichtigkeit des Denkens macht, hebt ausdrücklich hervor, Lessing habe in ungeahnten „Tiefen des Geistes" gelebt. Für ihn wie für alle Gebildeten seiner Zeit gehörte Lessings Schrifttum zum allgemeinen Bildungsgut; daher läßt sich Lessings Einfluß ebenso bei J. G. Fichte und F. W. J. Schelling wie bei vielen katholischen Theologen der späten Aufklärung und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts orten[1]. Daß J. M. Sailer das Studium von Lessings Schriften seinen Studenten wärmstens empfohlen hat, daß J. S. Drey, der Begründer der katholischen Tübinger Schule, sie intensiv studiert und dadurch nachweislich entscheidende Anregungen für die Ausarbeitung seiner Offenbarungsphilosophie wie seiner Geschichtstheologie erhalten hat, daß Lessings Denken überhaupt innerhalb der katholischen Theologie eine lange Wirkungsgeschichte hat bis hin zum Beginn der restaurativen Phase um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts, verdient gerade an seinem 200. Todestag besondere Erwähnung. Doch wer war dieser Mann, der über mehr als zwei Jahrhunderte die Gemüter erregt hat und noch immer bewegt?[2]

Ein bewegtes Leben

Geboren am 22. Januar 1729 in Kamenz (Oberlausitz) als Sohn eines evangelischen Pastors entfernt sich Lessing zunächst immer weiter von seinem ursprünglichen Ziel, dem Theologiestudium. Wie wenig er dessen Bann jedoch entrinnen kann, zeigt das letzte Jahrzehnt seines Lebens; wenngleich er unmißverständlich betont: „Ich bin Liebhaber der Theologie und nicht Theolog" (VIII, 130)[3], so kreuzt er doch auf meisterliche Art die Klinge mit verschiedenen Theologen und schreibt theologische Abhandlungen ersten Ranges, die ihm beinahe sogar einen theologischen Ehrendoktorhut einbringen.

Doch vor dieser letzten Etappe seines Lebens geht Lessing völlig anderen Interessen nach. In besonderer Weise weiß er sich dem Theater wie der Schriftstellerei verbunden. Gedichte, kleine Dramen und Abhandlungen zur Frage der Literatur- und Theaterwissenschaften erscheinen sehr bald in rascher Folge, so daß er bereits 1753 mehrere Bände ausgewählter Schriften veröffentlichen kann. Eine immense Fülle von z. T. sehr ausladenden Besprechungen (darunter 1759/60 die bedeutsamen „Briefe, die neueste Literatur betreffend") sowie einzelne Abhandlungen zeigen eine erstaunliche Kenntnis der zeitgenössischen in- und ausländischen Literatur wie des gesamten Altertums; später kann er sogar glaubhaft machen, er kenne die Schriften der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte „aus eigner sorgfältigen, mehrmaligen Lesung" (VIII, 313). Einen gesicherten Lebensunterhalt bietet diese Gelegenheitsarbeit allerdings nicht; die Existenz als freier Schriftsteller, die Lessing als einer der ersten erprobt, führt ihn vielmehr wieder an den Rand des finanziellen Ruins und bleibt daher ein stetes Wagnis. So schlägt er sich im Siebenjährigen Krieg durch als Gouvernements-Sekretär des preußischen Generals von Tauentzien ins Breslau. Von 1767–1769 finden wir ihn dann in Hamburg, wo er sich mit wenig Erfolg als Theaterkritiker versucht; hier entsteht seine bedeutsame „Hamburgische Dramaturgie", die als dramentheoretische Schrift z. T. in auffallender Spannung steht zu seinen eigenen Dramen aus der Spätzeit, zu dem Lustspiel „Minna von Barnhelm" (1763) und dem Trauerspiel „Emilia Galotti" (1772). Einen „unpoetischen Dichter" hat man ihn nicht zuletzt deswegen genannt. 1770 erhält er endlich eine feste Anstellung als Bibliothekar der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, eine Tätigkeit, die ihm neben viel Mißmut eine finanzielle Sicherheit gibt, um seiner theologischen Liebhaberei wie seinen schriftstellerischen Ambitionen in gewünschter Weise nachzugehen.

Mit demselben Jahr beginnt ein aufschlußreicher Briefwechsel mit Eva König, der jungen Witwe eines Hamburger Kaufmanns und Freundes Lessings – ein Genus von Liebesbriefen, das bereits Hegels Aufmerksamkeit und Anerkennung fand, bis heute jedoch noch kaum genügend erschlossen zu sein scheint[4]. Nach endlosen Verhandlungen über eine zur Gründung eines Familienstands unumgängliche Gehaltsaufbesserung kann Lessing am 8. Oktober 1776 seine langjährige Freundin zur Frau nehmen. Doch das Familienglück bleibt ihm nur kurze Zeit erhalten: Im Januar 1778, nur wenige Tage nach dem Tod des eben geborenen Sohnes, stirbt Lessings Frau im Kindbett und hinterläßt einen ebenso verzweifelten wie gefaßten Mann: „Ich wollte es auch einmal so gut haben, wie andere Menschen. Aber es ist mir schlecht bekommen."

Um so energischer wendet sich Lessing nun dem zu, was die letzten Jahre seines Lebens ganz ausfüllt und ihm vor allem in der theologischen Welt bleibende Bedeutung gesichert hat. Bereits 1774 und 1777 hat er in den von ihm herausgegebenen zensurfreien Beiträgen „Zur Geschichte und Literatur. Aus

den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel" Fragmente publiziert aus dem Werk eines Ungenannten; wie sich erst 1814 herausstellt, handelt es sich um den anerkannten Hamburger Orientalisten und Gymnasialprofessor Hermann Samuel Reimarus und dessen – 1972 (!) erstmals vollständig veröffentlichte – „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". Durch ihre radikale Offenbarungs- und Bibelkritik rührt diese Schrift an die Fundamente des Christentums. Obwohl sich Lessing klar von den Schlußfolgerungen des „Ungenannten" distanziert, sieht er sich bald heftigsten Angriffen von seiten orthodoxer protestantischer Theologen ausgesetzt, darunter als streitbarster der Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze. Der z. T. polemische, jedoch stets um zentrale theologische Fragen kreisende Schlagabtausch wird am 13. Juli 1778 jäh unterbrochen durch den Entzug der Zensurfreiheit sowie ein Verbot aller Schriften Lessings über den Fragmentenstreit.

Zwar gelingt es Lessing noch im letzten Augenblick, ein letztes (zudem das bei weitem radikalste) Fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" zu veröffentlichen, doch sieht er sich nun gezwungen, das Genus seiner Schriften grundlegend zu verändern, die gekonnte Polemik der Streitschrift zu verlassen und stattdessen andere, der Sache selbst nicht weniger angemessene Stilformen zu suchen: 1779 erscheint sein dramatisches Gedicht „Nathan der Weise", das den Streit auf Lessings eigentlicher „Kanzel", der Bühne, fortführt und darüber hinaus das grundsätzliche Problem der Religion bzw. der positiven Religionen behandelt; 1780 setzt er drei bereits 1778 unter dem Titel „Ernst und Falk" erschienene „Gespräche für Freimäurer" fort und widmet sich dabei eher gesellschaftskritischen Fragen; noch im selben Jahr betätigt er sich als „Herausgeber" einer wohl aus eigener Feder stammenden sowohl geschichtsphilosophisch bzw. -theologisch wie offenbarungsphilosophisch gefärbten Schrift über „Die Erziehung des Menschengeschlechts", in der er die positive Offenbarung als schrittweise göttliche Erziehung der Vernunft bis hin zu deren vollendeter Aufklärung beschreibt. Kleinere, gelegentlich auch theologische Themen betreffende Schriften aus dieser Zeit und vor allem angebliche Äußerungen Lessings in einem Gespräch mit F. H. Jacobi, die dieser erst fünf Jahre später mitteilt und die Lessing in die Nähe des Spinozismus rücken, lassen Lessings denkerische Grundhaltung gerade in seinen letzten Lebensjahren eher zu einem Rätsel werden. Die Unrast seiner Lebensweise scheint sich in der Unfertigkeit eines Denkens widerzuspiegeln, das sich bis zuletzt gegen jeden Dogmatismus sperrt.

Die Frage nach Lessings Standort

Kein Wunder daher, wenn das Nachdenken über „Lessings Weltanschauung", über sein „System" oder gar sein „Christentum" nach 200 Jahren noch immer

nicht zur Ruhe gekommen ist[5]. Dabei hat man nichts unversucht gelassen, um das Ganze von Lessings Denken doch noch auf eine Formel zu bringen. Die Auskünfte sind allerdings völlig widersprüchlich: Ein *Spinozist* – so urteilt mit Jacobi (und gegen den energischen Einspruch von Lessings bestem Freund Moses Mendelssohn) ein breiter Strang der Forschung – und dies ist gleichbedeutend mit Pantheismus und letztlich Atheismus; ein *Rationalist* – so meinen andere und stempeln Lessing zum exemplarischen Vernunfthelden seiner Zeit, zum Vorkämpfer einer aufgeklärten, allein von der Vernunft bestimmten Gesellschaft; ein *Apostel der Humanitätsreligion* und der Toleranz, sagen wieder andere, einer, dem es auf praktische Verständigung, auf Ausgleich über alle Grenzen hinweg ankommt und dem die Wahrheit letztlich gleich-gültig ist; als *Vorkämpfer der bürgerlichen Revolution* ehren Lessing jene, die ihn bewußt einer Geschichte des Klassenkampfes einordnen möchten und darin eine Ideologiekritik der herkömmlichen bürgerlichen Lessinginterpretation sehen; ein *Mystiker* – so meinen jene, die Lessings pietistisch beeinflußtes Elternhaus wie seine Neigung zum Irrationalen in den Vordergrund rücken und seine Toleranz, seine praktisch gewendete Religiosität und die betonte Transzendenz und Unsagbarkeit aller Wahrheit aus dem mystisch-spiritualistischen Gefühl der Gottunmittelbarkeit erklären; ein *Glaubender* – so urteilen neuerdings manche und versuchen Lessings Leben und Werk zu verstehen aus dem persönlichen Vertrauen in Gottes geschichtsmächtige Vorsehung, die aller Unvernunft steuert und dem Menschen so erst einen verantwortlichen Spielraum seiner Freiheit einräumt; als einen *orthodoxen Lutheraner* betrachten ihn endlich einige und erklären sein ganzes Engagement im Fragmentenstreit letztlich als Verteidigung der Grundwahrheiten der Reformation.

Zuviel der Namen und Meinungen (und es sind nicht einmal alle), als daß der Streit bereits für beendet oder die Wahrheit bereits für entdeckt erklärt werden könnte. Nur soviel scheint sicher: Dieser Mann hat offenbar viele Gesichter; sein Denken und seine Schriften bleiben oftmals unentschieden, mutige Denk-Ansätze, tastende Versuche, die sich z. T. (wenn auch über Jahre hinweg) widersprechen oder einfach liegengelassen werden (die Fülle von erhaltenen Fragmenten, hingeworfen und sofort wieder verworfen, ist bezeichnend), Denk-Modelle, so un-fertig, daß der Leser an jeder Stelle zum Selbst-Denken, zur Kritik, zum Weiter-Denken aufgefordert ist und das Resultat nicht einfach mitgeliefert wird – eine (nicht nur stilistische) Eigenart Lessings, die die bleibende Faszination seiner Schriften bis auf den heutigen Tag ausmacht und seinen spezifischen Beitrag zur Aufklärung darstellt.

Hinter jeder Zeile spürt der Leser: Hier ist einer am Werk, dem an der Wahrheit gelegen ist wie kaum einem zweiten, der sich ehrlich erregen kann über jede Halbheit und Plattheit des Denkens (wie er es z. B. der Neologie seiner Zeit vorwirft), dessen Kritikasterei und manchmal bissige Ironie oder gar

destruktive Äußerungen nur die Kehrseite einer glühenden Liebe und Sorge um die Wahrheit sind. Daß dieser Wahrheitsfanatismus nicht aus einem Besitzdenken entspringt, bleibt festzuhalten; kritisch und selbstkritisch zugleich macht Lessing Front gegen jeden dogmatisch unangreifbaren Wahrheitsbesitz. Dabei betont er keineswegs die Relativität, sondern die Transzendenz der Wahrheit, den eschatologischen Vorbehalt gegenüber aller menschlich erdenklichen Wahrheit, die sich erst im Licht der göttlichen Wahrheit ganz erfüllt. Genau dies meint sein oft völlig mißverstandenes Wort: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!" (VIII, 33).

Die Wahrheit im Prozeß der Aufklärung

Diese Worte führen zu den verborgenen Tiefen von Lessings Existenz und legen offen, was sein Denken zeitlebens charakterisiert: bei allem Selbstbewußtsein und Scharfsinn eine große Demut vor dem, der allein alle Wahrheit „besitzt" und in Händen hält, während dem Menschen nur das immer unfertige „Streben" nach dieser Wahrheit zukommt. Doch dieses Bewußtsein macht keineswegs ruhig und träge, führt weder zu Melancholie und Resignation noch zu Quietismus oder Relativismus; es stellt vielmehr hinein in den Streit um die Wahrheit, in die Diskussion. Daher ist eine argumentative, streng rational bestimmte Auseinandersetzung um die Wahrheit gefordert, die aufklärend wirkt, indem sie das eine Licht der Wahrheit immer klarer zum Leuchten bringt und so die Einsicht in die letzte Einheit von menschlicher und göttlicher Wahrheit als Grundlage aller aufklärerischen Bemühung Lessings aufdeckt.

Darüber hinaus aber erklären diese Worte auch die Schärfe, mit der Lessing gelegentlich gegnerischen Meinungen begegnet: Neben der Lust am Debattieren, die er zeitlebens weder verleugnet noch verloren hat, bestimmt ein abgrundtiefes Vertrauen in die alles umgreifende und zum Besten lenkende Macht der göttlichen Vorsehung seinen Streit um die Wahrheit. Mag dieser sich auch noch so heftig entfachen, mag die Menschheit noch so viele Irrwege und Umwege gehen – die weise Führung der Vorsehung wird ihre Schritte behutsam, manchmal sogar verzweifelt langsam zum Ziel hinlenken (vgl. die Jahrhunderte und Jahrtausende währende „Erziehung des Menschengeschlechts" durch die göttliche Offenbarung). Aus dieser Haltung heraus kann Lessing denn auch in einem Brief an J. A. H. Reimarus vom 6. April 1778 fordern: „Jeder sage, was ihm Wahrheit *dünkt*, und die *Wahrheit selbst* sei Gott empfohlen!"

Diesem Ansatz entsprechend hat Lessing niemals den Hochmut dessen ge-

zeigt, der die Wahrheit buchstäblich gepachtet hat; in tiefer Übereinstimmung mit seinen Zeitgenossen weiß er sich vielmehr noch auf dem Weg zur Aufklärung. Das eher „systematische" Denken (im Sinn des Entwurfs großer, in sich kohärenter Systeme und Aussageganzheiten) blieb ihm daher fremd – so wenig er darum auf logische Stringenz, saubere Methodik und solide Quellenkenntnis zu verzichten bereit war. Auffallend jedoch bleibt Lessings Hang zu einer eher bildhaften, metaphorischen Sprechweise. Wo er zum Zentrum seiner Aussage vorstößt, wo er „Letztes" und damit wirklich gott-menschliche Wahrheit zu sagen versucht, da greift er immer wieder zu eindrucksvollen Bildern, traditionsreichen und bedeutungsschweren Metaphern sowie Parabeln, was die einschlägige Forschung erst allmählich zu beachten beginnt[6]. Das eigentlich Unaussprechliche dennoch zur Sprache zu bringen, an die Stelle des glatten und eingängigen, meist jedoch die Anstrengung des Denkens ersparenden Begriffs die Forderung nach Entschlüsselung parabolischer Ausdrucksweise zu setzen, der Wahrheit gleichsam auch sprachlich die ihr zukommende Ehre zu geben – das ist es, was an Lessings Metaphern und Parabeln bis heute fasziniert. Nicht Schwäche des Denkens, Mangel an Entschlossenheit oder spekulativer Kraft, sondern Achtung vor der Eigen-Art letzter Wahrheit sind der letzte Grund, warum Lessing bildhafte und parabolische Rede bevorzugt.

Dabei verdienen vor allem zwei Parabeln besondere Aufmerksamkeit. Sie markieren zugleich besonders wichtige Stadien in Lessings Denken und geben die Richtung an, in der seine Antworten liegen: Neben die allbekannte Ring-Parabel aus „Nathan der Weise" tritt dabei die sog. Palast-Parabel aus dem unmittelbaren Zusammenhang des Fragmentenstreits, die oft übersehen wird; an sprachlicher Schönheit und dichterischer Aussagekraft braucht sie hinter der freilich traditionsmächtigeren Ring-Parabel kaum zurückstehen. Wie in einem Brennglas fassen beide zusammen, worum es Lessing in seinem Mühen um Aufklärung geht – und wie dieses zwischen Glaube und Vernunft steht, um beiden ihr Recht zu verschaffen.

„Erfahrung" gegen apologetischen „Fundamentalismus"

Nach dem intensiven Studium des Manuskripts von Reimarus hat Lessing offenbar die Überzeugung gewonnen, dessen sorgfältigen exegetischen Erwägungen lasse sich auf der Basis historischer Bibelkritik nichts entgegenstellen; die Karte eines historischen Beweises für die Wahrheit der christlichen Religion scheint ihm nicht nur überreizt, sondern endgültig ausgereizt. Damit aber ist noch lange nicht das letzte Wort über das Christentum selbst gesprochen, denn dieses hat für seine Wahrheit viel unwiderleglichere Beweise als die Geschichte seiner Entstehung und Ausbreitung. Jedes Beharren auf der historischen Beweis-

art hält Lessing darum für ebenso töricht wie gefährlich – daraus erklärt sich sein immer schärferer Ton in der Auseinandersetzung mit Goeze. Für Lessing fügt erst Goezes am Buchstaben der Schrift (statt an deren Geist) sowie am historischen Ereignis klebende Hartnäckigkeit dem Christentum den wahren Schaden zu – er selbst hat längst auf eine andere Beweisart gesetzt. Schon am Beginn der unmittelbaren Auseinandersetzung mit Goeze deutet er seinen Standpunkt an in der *Palast-Parabel*, wobei diese zugleich die ganze Geschichte der christlichen Religion zu beschreiben versucht (vgl. VIII, 118–120).

Mit gekonnter Darstellungskunst faßt Lessing dabei seine Position im Fragmentenstreit in der auch sonst oft angewendeten Gebäudebildlichkeit zusammen: Das „Haus des Glaubens", hier beschrieben als z. T. skurriler und allen Regeln der Kunst (sprich: der Vernunft) widersprechender Palast, wird erst dem verständlich, der darin zu wohnen und zu arbeiten sich anschickt. Ihm nämlich wird eine Grunderfahrung zuteil, die dem Außenstehenden abgeht; er erfährt den verborgenen Sinn des Ganzen, ihm wird „überall Licht und Zusammenhang". Mehr noch: Ihm wird sogar die eigentliche Lichtquelle des scheinbar völlig verbauten, finster und lichtlos erscheinenden Bauwerks erkennbar – das „Licht von oben".

Aber nicht nur nach innen, sondern auch nach außen wirkt dieses „Haus des Glaubens", wenngleich sich daran nur wenige erfreuen; sie begnügen sich damit, daß sie „jeden Augenblick erfahren, daß die gütigste Weisheit den ganzen Palast erfüllet, und daß sich aus ihm nichts als Schönheit und Ordnung und Wohlstand auf das ganze Land verbreitet" (VIII, 119). Das Prinzip der inneren wie äußeren Erfahrung als untrüglicher Beweis der Wahrheit kündigt sich hier überdeutlich an – ein Prinzip, dem Lessing auch sonst die größte Sympathie entgegenbringt. So spricht er auch andernorts vom inneren Glaubenssinn des einfachen Christen, von dessen „innerem Gefühl", das diesen mitten im theologischen Streit, wo er sprachlos zu werden droht und ihm die schlagenden Argumente ausgehen, der „inneren Wahrheit" des Glaubens auf unableitbare Weise vergewissert. Legitimität und Gültigkeit, ja Beweiskraft dieses „sensus fidelium" für die „innere Wahrheit" verteidigt er vor allem gegenüber Goeze. Es soll „dem *fühlenden* Christen . . . eine Schanze versichert werden, in welche er sich getrost werfen könne, wenn er mit seinen mutigen Theologen das Feld nicht mehr zu halten wage" (VIII, 156).

Diesen wahren Bewohnern im Haus des Glaubens aber stehen jene gegenüber, die letztlich nur den Grundrissen nachgehen und von dort den Palast zu verstehen suchen; diesen „Fundamentalisten", die auf Archäologie und Historie sowie auf eigene Erfindungskunst setzen und sich mit dem Geschriebenen, eben mit dem Grundriß begnügen, statt das aufgeführte Gebäude selbst und dessen Ausstrahlung zu betrachten und sich seiner zu erfreuen, also seine wohltuende Wirkung zu erfahren, gilt Lessings deutlicher Argwohn, ja seine größte Sorge.

Er selbst dürfte sich am ehesten zu jenen zählen, die „lachenden Muts manchmal einen von den besondern Grundrissen ein wenig näher beleuchteten", und diese „wurden ... von denen, welche auf diesen Grundriß geschworen hatten, für Mordbrenner des Palastes selbst ausgeschrien" (VIII, 119). Wo für ihn die wahren Mordbrenner sitzen und woher die eigentliche Gefahr droht, das hat Lessing mit meisterhafter Ironie als bissige Pointe an den Schluß der Parabel gesetzt:

„Einsmals, als der Streit über die Grundrisse nicht sowohl beigelegt, als eingeschlummert war, – einsmals um Mitternacht erscholl plötzlich die Stimme der Wächter: Feuer! Feuer in dem Palaste! Und was geschah? Da fuhr jeder von seinem Lager auf; und jeder, als wäre das Feuer nicht in dem Palaste, sondern in seinem eignen Hause, lief nach dem Kostbarsten, was er zu haben glaubte, – nach seinem Grundrisse. Laßt uns den nur retten! dachte jeder. Der Palast kann dort nicht eigentlicher verbrennen, als er hier stehet!

Und so lief ein jeder mit seinem Grundrisse auf die Straße, wo, anstatt dem Palaste zu Hülfe zu eilen, einer dem andern es vorher in seinem Grundrisse zeigen wollte, wo der Palast vermutlich brenne. Sieh, Nachbar! hier brennt er! Hier ist dem Feuer am besten beizukommen. – Oder hier vielmehr, Nachbar; hier! – Wo denkt ihr beide hin? Er brennt hier! – Was hätt es für Not, wenn er da brennte? Aber er brennt gewiß hier! – Lösch ihn hier, wer da will. Ich lösch ihn hier nicht. – Und ich hier nicht! – Und ich hier nicht! –

Über diese geschäftigen Zänker hätte er denn auch wirklich abbrennen können, der Palast; wenn er gebrannt hätte. – Aber die erschrocknen Wächter hatten ein Nordlicht für eine Feuersbrunst gehalten" (VIII, 119 f.).

Nicht die „Fundamentalisten" – das heißt im Klartext jene, die auf die historische Beweisart für die Wahrheit des Christentums setzen – sind demnach die Retter des Christentums in der Not der Gegenwart, sondern jene, die seine gesamte Geschichte, vor allem aber seine vergangenen und gegenwärtigen wohltätigen Wirkungen ins Auge fassen und aus dieser geschichtlichen wie gegenwärtigen Erfahrung dessen Wahrheit erkennen.

Wahrheit und Geschichte

Freilich darf man nicht übersehen, daß dieser Appell an die Erfahrung verschiedene Dimensionen hat; drei vor allem sind zu beachten: *Erstens* steht dahinter ein geschichtsphilosophisches bzw. -theologisches Gesamtkonzept Lessings, das seine Beweiskraft letztlich (wie schon kurz angedeutet) aus dem Vertrauen auf die geschichtsmächtige Vorsehung gewinnt. Was sich in dieser Geschichte letztlich als tragfähig herausstellt, was über Jahrhunderte dem gesunden Menschenverstand auf die Spur hilft, das kann nicht blanker Unsinn oder gar Un-Wahrheit sein. Der Blick zurück auf das Christentum als geschichtlich wirksame Größe wird so zu dessen mächtigem und im tiefsten Sinn des Wortes theo-logischem Wahrheitsbeweis, zu einer Art Selbsterweis seiner göttlichen Abkunft.

Zweitens zielt Lessing auf die eher praktische Dimension des Christentums, auf die Nächsten- und vor allem Feindesliebe. Gerade diese betont humane Praxis, mit der sich eine hochstehende ethische Forderung verbindet, macht das Christentum zu einer qualifizierten Größe; die von ihm ausgehenden Wirkungen im Dienst an der sittlichen Vervollkommnung der Menschheit sind nicht zu unterschätzen. Von hier gehen wohltuende Wirkungen aus, die sich „auf das ganze Land verbreiten". Um so beißender kann Lessings Kritik dort werden, wo er dem Christentum bzw. der Kirche vorhält, daß sie diese ihre Aufgabe in und für die Welt sträflich vernachlässigt und statt dessen auf überweltliche Zonen ihren Blick richtet. In der (freilich idealtypischen) Ausgestaltung der „Freimäurer" und ihrer Kennzeichnung als „unsichtbare Kirche" hat Lessing dem Christentum seiner Zeit einen vielsagenden Spiegel von Versäumnissen vorgehalten. Die Weltvergessenheit der Kirche karikiert er nicht weniger bissig, wenn er gegenüberstellt „das Glück, welches der Staat jedem einzelnen Gliede in diesem Leben gewährt" und „die Seligkeit, welche die Kirche jedem Menschen nach diesem Leben verheißt" (VIII, 561).

Drittens schließlich bleiben für Lessing Glaubenswahrheiten stets prinzipiell überführbar in Vernunftwahrheiten, anders gesagt: Die innere Stringenz der Glaubenslehren, ihre wechselseitige Verknüpfung und Vernunftgemäßheit sind erkennbar und daher vernünftig erfahrbar – die Fassungskraft der Vernunft erreicht demnach die Ebene der Offenbarungswahrheit. Mehr noch: „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftswahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll" (VIII, 506). Was wie ein platter Rationalismus und eine Herabsetzung der Offenbarungswahrheit klingt, will in Wahrheit nur eine alte christliche Überzeugung in Sprache und Denkform von Lessings Zeit artikulieren: Der Mensch, der „capax infiniti", fähig zur Erfassung auch der letzten göttlichen Wahrheit ist und der im Angriff auf das Unendliche zugleich sich selbst sucht, findet in der vernunftgemäßen Aneignung der Offenbarung seine Identität und gelangt zur völligen Aufklärung und Reinigkeit des Herzens, also zur vollkommenen Sittlichkeit.

Lessings offenkundiger Appell an die Erfahrung der Vernünftigkeit der christlichen Religion als unwiderleglichster Beweis ihrer Wahrheit fußt daher auf einem theologisch gefüllten Vernunftbegriff, der wenig zu schaffen hat mit einer rein formalen Bestimmung der menschlichen Vernunft (etwa im Sinn einer reinen Methoden-Vernunft). Darum wehrt er sich gegen solche Versuche, die Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen, die dem hohen Niveau menschlicher Vernunft nicht entsprechen und das Christentum als etwas der Vernunft wesensmäßig Fremdes und daher allein autoritativ (und das heißt konkret: biblisch-historisch) zu Vermittelndes bestimmen. Genauso ist das wiederum vielfach mißverstandene und mißbrauchte meistzitierte Lessing-

wort zu verstehen: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden" (VIII, 12).

Die Aporie, die Lessing hier seinen historisch argumentierenden Gegnern aufzeigt, hat er selbst längst überwunden, denn ihm steht ein gewisserer Beweis für die Wahrheit des Christentums zur Verfügung: die vielfach strukturierte Erfahrung, sei diese geschichtlich orientiert, praktisch gewendet oder aber vernünftig bestimmt. Der Apologetik und Systematik der christlichen Religion hat Lessing damit Wege zur Bewährung und Auslegung des Christseins gewiesen, die sie nur zu oft verlassen und vergessen hat um den Preis eines letztlich vernunftfeindlichen Fundamentalismus bzw. eines ebenso unaufgeklärten rein autoritativen (sprich: historischen) Arguments. Seinem Ansatz nach darf Lessing jedenfalls als ein ebenso geschickter wie hellsichtiger Verteidiger des Christentums gelten, der Aufklärung zwischen Glaube und Vernunft und nicht zu Lasten einer dieser beiden Größen betreibt.

Doch um welches Christentum geht es Lessing eigentlich? Hat er nicht selbst dessen Wahrheit eingeebnet und relativiert in der anderen großen Parabel, der Ring-Parabel, die wohl Lessings eigenen Standpunkt recht anschaulich verdeutlicht? Vielleicht sollte man die Frage ein wenig anders wenden: Welche Momente stehen im Zentrum von Lessings Christentum? Genau darauf gibt die Parabel im inneren Zusammenhang mit der Fabel des Dramas eine klare Antwort.

Appell zur Humanität

Zunächst klärt auch diese Parabel in ihrem ersten Teil die eben angeschnittenen Fragen nach der geschichtlichen Begründung der Offenbarungsreligionen: Wenn alle drei positiven Religionen, das Judentum, der Islam wie das Christentum gleichermaßen auf Geschichte gründen, dann sind sie in der gleichen mißlichen Lage, denn

„Geschichte muß doch wohl allein auf Treu / Und Glauben angenommen werden? – Nicht? – / Nun wessen Treu und Glauben zieht man denn / Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen? / Doch deren Blut wir sind? doch deren, die / Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe / Gegeben? die uns nie getäuscht, als wo / Getäuscht zu werden uns heilsamer war?" (II, 278)

Von hier aus wird demnach die Wahrheit der Religionen (in der Parabel: die Echtheit der Ringe) unentscheidbar; auch hier zeigt sich die historische Beweisart als völlig ungenügend. Um so wichtiger ist die Lösung, die Nathan im zweiten Teil seiner Ring-Parabel anbietet – „pro nunc" freilich, also lediglich für den gegenwärtigen Status der Frage, was oft übersehen wird: In typisch Lessingscher Demutshaltung wird die Wahrheitsfrage zwischen den Religionen nämlich weder entschieden noch einfachhin abgewiesen, sondern lediglich für

die jetzige Zeit suspendiert – bis zum Endgericht, wie die Parabel verschlüsselt andeutet. Doch den Rat (nicht aber Spruch!) des weisen Richters muß man exakt interpretieren:

„Es eifre jeder seiner unbestochnen / Von Vorurteilen freien Liebe nach! / Es strebe von euch jeder um die Wette, / Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag / Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut, / Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, / Mit innigster Ergebenheit in Gott, / Zu Hülf'! Und wenn sich dann der Steine Kräfte / Bei euren Kindes-Kindeskindern äußern: / So lad' ich über tausend tausend Jahre, / Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird / Ein weisrer Mann auf diesem Stuhle sitzen, / Als ich; und sprechen. Geht! – So sagte der / Bescheidne Richter" (II, 280).

Auch hier also bleibt Lessing dem Prinzip treu, das ihn zeitlebens bestimmt: Die Wahrheit selbst (hier konkret die Wahrheit der einzelnen Offenbarungsreligionen) bleibt Gott empfohlen; sie wird zu einer eschatologischen Größe, die für den Menschen nur auf Hoffnung hin und daher im Fragment zu haben ist. Zugleich verschiebt sich der Beweis für die Wahrheit der Religionen auf die Ebene humaner Praxis: Die wohltätigen Wirkungen, die humanisierenden, die Menschheit zu Aufklärung und vollendeter Sittlichkeit bringenden Kräfte der jeweiligen Religion müssen und können ihre Wahrheit auf dem Weg überzeugender Erfahrung erweisen (was bereits die Palast-Parabel für die christliche Religion behauptet).

Das Zentrum: Ergebenheit in Gott

Zeigt sich Lessing damit aber nicht doch als „Apostel einer reinen Humanitätsreligion"? Wohl kaum, denn erstens zielt die zentrale Aussage der Parabel nicht auf eine rein horizontalistisch-humane Praxis, sondern verbindet damit überdeutlich die Haltung „innigster Ergebenheit in Gott" und definiert diese gleichsam als transzendentales Korrelat der zuvor genannten Weltfrömmigkeit. Zweitens gibt die Fabel des Dramas, vor allem in der Gestalt Nathans, eine vorzügliche „Auslegung" der religiös gemeinten Handlungsanweisung der Parabel. Was „innigste Gottergebenheit" inhaltlich meint, wie sie den Menschen prägt, ihn bestimmt zu Geduld, Sanftmut, herzlicher Verträglichkeit (d. h. Toleranz) sowie zu allseitigem Wohltun, das zeigt Nathan im Übermaß. Zudem offenbart er selbst im siebten Auftritt des vierten Akts, wo die wahre Wurzel seiner offenkundigen Humanität zu suchen ist; mehr noch als die Ringparabel scheint diese eindrucksvolle Szene den Kern des gesamten Dramas zu bilden, von dem her sich manche interpretatorischen Probleme lösen lassen.

Mit großer Verhaltenheit und Scheu entdeckt Nathan hier dem biederen Klosterbruder, welch bittere Lebenserfahrung ihn geprägt hat und fortan sein Leben bestimmt und trägt. Der Kampf der Religionen hat ihn vor langer Zeit

in eine wahre Hiob-Situation gestellt; christliche Horden haben ihm, dem Juden, Frau und sieben Kinder grausam verbrannt. Tiefbewegt erinnert sich Nathan an diesen leidvollen Augenblick seines Lebens:

„Als / Ihr kamt, hatt' ich drei Tag' und Nächt' in Asch' / Und Staub vor Gott gelegen, und geweint. – / Geweint? Beiher mit Gott auch wohl gerechtet, / Gezürnt, getobt, mich und die Welt verwünscht; / Der Christenheit den unversöhnlichsten / Haß zugeschworen – ... / Doch nun kam die Vernunft allmählig wieder. / Sie sprach mit sanfter Stimm': und doch ist Gott! / Doch war auch Gottes Ratschluß das! Wohlan! / Komm! übe, was du längst begriffen hast; / Was sicherlich zu üben schwerer nicht, / Als zu begreifen ist, wenn du nur willst. / Steh auf! – Ich stand! und rief zu Gott: ich will! / Willst du nur, daß ich will! – Indem stiegt Ihr / Vom Pferd', und überreichtet mir das Kind, / In Euern Mantel eingehüllt. – Was Ihr / Mir damals sagtet; was ich Euch: hab' ich / Vergessen. So viel weiß ich nur; ich nahm / Das Kind, trug's auf mein Lager, küßt' es, warf / Mich auf die Knie' und schluchzte: Gott! auf Sieben / Doch nun schon Eines wieder!" (II, 316 f.).

Weder in unversöhnlichem Hader gegen Gott noch resignierend oder aber quietistisch den Dingen ihren Lauf lassend, sondern mit „aktiver Gottergebenheit" reagiert Nathan auf sein grausames Geschick und übernimmt Verantwortung für die Erziehung eines Christenkindes, seiner (Pflege-)Tochter Recha. Wird es Nathan gelingen, sich auch von diesem ihm allein verbliebenen Kind zu lösen, Recha freizugeben an ihre leiblichen Verwandten? Um dieses Problem kreist das Drama vom ersten Augenblick, von ihm her gewinnt es eine ungeheure Spannung und gibt dem Leser bzw. Zuschauer Einblick in die „Erziehung Nathans" im Dienst bzw. im Glauben an Gottes weise Vorsehung. In diese Richtung weist auch, daß Nathan in der eben beschriebenen Erinnerung an seine damalige Hiob-Situation sein Gleichgewicht in der Gegenwart wiederfindet und sich durchringt zu menschlicher Größe in „innigster Gottergebenheit":

„Und ob mich siebenfache Liebe schon / Bald an dies einz'ge fremde Mädchen band; / Ob der Gedanke mich schon tötet, daß / Ich meine sieben Söhn' in ihr aufs neue / Verlieren soll: – wenn sie von meinen Händen / Die Vorsicht wieder fordert, – ich gehorche!" (II, 317).

Es ist wohl kein bloßer Zufall, wenn der christliche Klosterbruder dem Juden Nathan in dieser Situation nichts Besseres zu sagen weiß als: „Nathan! Nathan! / Ihr seid ein Christ! – Bei Gott, Ihr seid ein Christ! / Ein beßrer Christ war nie!" (II, 317), und wenn Nathan mit großer Ruhe und aus tiefster Überzeugung antwortet: „Wohl uns! Denn was / Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir / Zum Juden!" (II, 317).

Offenbar ist mit dieser innigsten Gottergebenheit, mit dieser umfassenden Lebenshaltung des typisch alttestamentlichen „Glaubens" jener unsagbare, von jedem neu zu lebende Kern aller Religion getroffen, in dem die drei Offenbarungsreligionen letztlich übereinkommen und der für Lessing daher das „Wesen des Christentums" ausmacht. An anderer Stelle kann er dies auch beschrei-

ben mit der Berufung auf die „Religion Christi", auf Jesu eigene Haltung innigster Gottergebenheit, modern und traditionell zugleich gesprochen: auf Jesu Glaubens-Gehorsam gegenüber dem himmlischen Vater; diese Haltung wertet Lessing kritisch auf gegenüber der biblisch weniger gut bezeugten „christlichen Religion", die Christus „selbst als solchen, zu einem Gegenstande ihrer Verehrung macht" (VII, 712).

Von hier aus deutet sich Lessings Stellung zwischen allen Fronten an; die Eigenart seiner Aufklärung steht zwischen Glauben und Vernunft und verhilft beiden zu ihrem Recht: Er setzt keineswegs allein auf die Vernunft – denn er lebt aus dem Glauben an den je größeren, in seiner Vorsehung aber zugleich ganz auf den Menschen bezogenen Gott; ebensowenig aber geht es ihm um einen rationalistisch verdünnten bzw. verkopften und lebensfremden Glauben – denn sein Interesse geht auf jene Lebens-Wahrheit, die der Glaube vermittelt und die zugleich Wahrheit der Vernunft ist bzw. werden kann und muß.

Zwischen Glaube und Vernunft

In behutsamer Annäherung und im Durchschreiten mehrerer konzentrischer Kreise sind wir so auf die Mitte von Lessings Leben und Schaffen gestoßen: Nicht nur seine eher theologisch orientierten Schriften, sondern auch seine Tätigkeit als kritischer Schriftsteller, Dramaturg und Dichter, erst recht aber die spärlichen persönlichen Zeugnisse in seinen Briefen weisen allesamt in dieselbe Richtung: Dieser Mann lebt und denkt aus einem beinahe unerschütterlichen Glauben und Vertrauen in den Gott der Vorsehung, der alles zum Besten lenkt – sein Gott ist keineswegs die Vernunft, sondern jener Gott, „der nichts verspricht, was er nicht hält" (VIII, 496) und der niemandem „eignet", sondern stets neu und persönlich entdeckt und gefunden werden will. Für den Wissenden spiegelt daher Nathans bitterer, in ruhiger „Ergebenheit in Gott" getragener Verlust von Frau und Kindern Lessings eigenes, damals kaum ein Jahr zurückliegendes Geschick, das ihn, der es „auch einmal so gut haben wollte wie andere Menschen", ebenso bitter getroffen hat – obwohl er im selben Augenblick bekennt: „Ich bin ganz leicht". Selbst Nathans allmähliche Loslösung von seiner Pflegetochter Recha scheint auf Lessings Biographie zu verweisen: Auch er mußte sich losreißen von seiner Stieftochter Malchen, die als einzige aus der Familie an seinem Sterbebett weilt.

Daß Werk und Person so eng zusammengehören und miteinander zu verbinden sind, weist nochmals darauf hin, wie sehr alle denkerische Anstrengung Lessings auf eine *Lebens*-Wirklichkeit bezogen ist und wie er von hier auch Wahrheit, Recht und Sinn aller Religion und insbesondere des Christentums begründet: Die Erfahrung von menschlich-wohltuenden Wirkungen wird ihm

zum entscheidenden Wahrheitsbeweis für die christliche Religion, die Umsetzung der scheinbar rein theoretischen Glaubenswahrheit in humane und humanisierende Impulse für die welthafte Praxis gilt ihm als tragende Aufgabe aller Religion und als deren Kern bestimmt er aus persönlich gelebter Überzeugung die „innigste Gottergebenheit", die dem Menschen ein sinnvolles Engagement, einen gesicherten Spielraum seiner Freiheit eröffnet. Dieser Glaube an den Gott der Vorsehung aber widerstreitet keineswegs der menschlichen Vernunft – im Gegenteil: Er setzt diese allererst in ihr volles Recht ein, bewahrt sie vor skeptischer Verzweiflung oder Resignation und steht daher ganz im Dienst bzw. Zeichen der Aufklärung. Was menschliche Vernunft sich selbst nie zu geben vermag, nämlich die Gewißheit ihrer eigenen Vernünftigkeit, genau das wird ihr geschenkt im Glauben an das Wirken der göttlichen Vorsehung, die die Menschheit hinführt zu vollendeter Aufklärung wie zu vollkommener Sittlichkeit und Humanität. Gott wird in dieser Konzeption nicht zu einem Konkurrenten der menschlichen Vernunft bzw. des Strebens nach Aufklärung – er ist vielmehr der letzte Garant für Fortschritt und Vollendung der Aufklärung; seine Offenbarung steht letztlich im Dienst wachsender Vernunftaufklärung.

Diese Spannungseinheit zwischen Glaube und Vernunft prägt Lessings Leben und Wirken und hebt ihn weit heraus aus seiner Zeit; indem er dem Glauben um der Vernunft willen und der Vernuft um des Glaubens willen ihr jeweiliges Recht einräumt, weist er mitten in seiner Epoche bereits Wege einer „Aufklärung über die Aufklärung". Nicht zuletzt darum haben seine Gestalt und sein Werk nach 200 Jahren kaum an Faszination und Aktualität verloren.

ANMERKUNGEN

[1] Zu dieser noch weithin unaufgearbeiteten Wirkungsgeschichte Lessings in der katholischen Theologie vgl. meinen gleichnamigen Beitrag in: Lessings Bild in der Geschichte, hrsg. v. H. G. Göpfert (Heidelberg 1980), sowie: Lessing und die katholische Tübinger Schule, in ThQ 160 (1980) 256–277.

[2] Die wichtigsten biographischen Daten sind ebenso geschickt wie zuverlässig zusammengestellt bei: G. Hillen, Lessing-Chronik. Daten zu Leben und Werk (München 1979). Auch literarisch gelungen ist eine lesenswerte neuere Biographie: D. Hildebrandt, Lessing. Biographie einer Emanzipation (München 1979). Nicht nur für die Hand des Studenten sehr brauchbar ist die einführende Darstellung: W. Barner, G. Grimm, H. Kiesel, M. Kramer, Lessing. Epoche – Werk – Wirkung. Ein Arbeitsbuch für den literaturgeschichtlichen Unterricht (München [4]1981).

[3] Lessings Schriften werden zitiert nach Band und Seitenzahl der neuen Hanser-Ausgabe: Werke, hrsg. v. H. G. Göpfert, 8 Bände (München 1970–1979).

[4] Eine Neuausgabe dieses Briefwechsels ist eben erschienen: Deine liebste Madam. Gotthold Ephraim Lessings Briefwechsel mit Eva König, hrsg. v. G. u. U. Schulz (München 1979).

[5] Zur genaueren Begründung des Folgenden vgl. vor allem meine beiden Arbeiten: Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte (Mainz 1974); Lessings Christentum (Göttingen 1980).

[6] Als rühmliche Ausnahme vgl. die instruktive Studie von H. Göbel, Bild und Sprache bei Lessing (München 1971).

Ludger Oeing-Hanhoff

Freiheit und Solidarität

Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses

Alle reden von Solidarität. Wer diesen Sprachgebrauch nicht unkritisch übernehmen und nicht mitreden will, ohne zu wissen, welche Tradition er damit übernimmt und fortführt, dem wird an Aufklärung über die Herkunft dieses Begriffs gelegen sein. Um so dringender ist solche Aufklärung, als wiederholt behauptet wurde, „das Wort Solidarität" sei „schon immer Bestandteil der christlichen Lehre gewesen" (RGG, 3. Aufl.). Das stimmt jedoch nicht: „solidaritas" ist kein Wort des klassischen oder mittelalterlichen Lateins, sondern Kirchenlatein unseres Jahrhunderts.

Zur Begriffsgeschichte

„Ich habe als erster von den Legisten den Terminus Solidarität übernommen, um ihn in die Philosophie einzuführen, d. h. nach mir in die Religion." So erklärt der von Marx „genial" genannte Schellingschüler, der Sozialist P. Leroux. Danach stammt das Wort „Solidarität" aus der Sprache der Juristen, die in einem schon im 16. Jahrhundert bekannten Rechtsverhältnis, bei dem jeder Schuldner „in solidum", d. h. auf das Ganze, die Gesamtsumme, haftet, die Mitschuldner „solidarisch" haftbar nannten. Daß einer für alle und alle für einen verantwortlich sind und einzutreten haben, bleibt der Grundsinn von „Solidarität".

Leroux, der „die Liebe des Christentums durch die menschliche Solidarität ersetzen" will, weil sie „ohne Bezug zur menschlichen Freiheit blieb", verweist mit dieser Erklärung auf sein 1840 erschienenes Werk „De l'humanité", in dem statt des von der Kirche verkündeten „bösen" Willkürgottes, der Freiheit unterdrückt und Selbstverleugnung sowie Selbstverachtung fordert, Gott als Schöpfer und als der Menschheit immanentes, alle Menschen verbindendes Leben hingestellt wird. Solidarität ist so universales Lebensgesetz, das endlich Grundlage des sozialen Lebens werden muß.

Vermutlich besteht Leroux' Anspruch, dem Wort „Solidarität" über seine rechtliche Bedeutung hinaus einen neuen Sinn gegeben zu haben, zu Recht. Jedenfalls wurde, nachdem auch A. Comte „das innige Gefühl sozialer Solida-

rität" zu wecken unternommen hatte, „Solidarität" ein Grundbegriff der französischen Sozialphilosophie des 19. Jahrhunderts. E. Durkheim lehrte, „moralisch" sei „alles das, was aus Solidarität entspringt". Wenn man im Sinn Hegels sagen kann, sittlich gut sei alles das, was gegenseitiges Sich-Anerkennen aller Menschen ermöglicht und fördert, und eben darin bestehe die von Willkür unterschiedene Freiheit, dann ist Durkheims Formulierung bedeutsam für das Thema „Freiheit und Solidarität".

Weltweite Wirkung und Verbreitung, weil als Grundgedanke der christlichen Soziallehre herausgestellt und akzeptiert, fand der Gedanke der Solidarität und das Solidaritätsprinzip durch den zu Beginn unseres Jahrhunderts vor allem von H. Pesch begründeten *„Solidarismus"*, dem es um kritische Vermittlung zwischen Individualismus und Kollektivismus geht. Dabei fehlten der katholischen Sozialphilosophie, die ihre Kategorien von Aristoteles und aus der Scholastik bezog, weithin die begrifflichen Mittel, um die wesentliche, nicht beiläufige (akzidentelle) Bezogenheit des selbständigen Individuums auf Gemeinschaft zu klären. Nach M. Scheler, der sich auch den Begriff der Solidarität zu eigen gemacht hat, ist das Sein der Person „ebenso ursprünglich Fürsichsein als auch Miteinandersein". Dieses Verhältnis sprengt die aristotelischen Kategorien.

„Solidarität" ist aber nicht nur ein Grundbegriff der christlichen Soziallehre geworden, sondern spielt auch im Anarchismus eine bedeutende Rolle. P. J. Proudhon, der sich als erster selbst Anarchist nannte, kritisiert freilich L. Blancs Konzept von Produktivgenossenschaften, das „brüderliche Solidarität" wieder als Rechtsbegriff enthält, und vielleicht nennt er deshalb „Brüderlichkeit", nicht Solidarität, als das Ziel der permanenten Revolution. P. Kropotkin hingegen stellt nicht nur das „Prinzip gegenseitiger Hilfe" als Naturgesetz hin, sondern spricht auch ausdrücklich vom „Bewußtsein der Solidarität der Menschen", das sich einzustellen begänne. Wenn gegenwärtig H. E. Richter institutionenkritisch das „Lernziel Solidarität" propagiert, ohne den Leitbegriff zu definieren oder geschichtlich zu reflektieren, wird man seinen Begriff von Solidarität wohl dieser Tradition zuordnen dürfen. Für E. Fromm, der wegen seiner negativen Haltung zur Staatsidee auch im Rahmen dieser Tradition genannt werden kann, ist Solidarität eine wesentliche Folge der mystischen Erfahrung, welche die Einheit im Grund der Wirklichkeit erfahren läßt, auch Einheit mit der Menschheit überhaupt gibt und damit das Gefühl der Solidarität zur Folge hat.

Solche Solidarität mit allen Menschen gibt es im *Marxismus-Leninismus* nicht oder noch nicht, solange es noch die Klassenfeinde gibt. Daher steht im kommunistischen Moralkodex „Treue zur Sache des Kommunismus" an erster Stelle, damit ist „Kollektivgeist" verbunden, aber es gehört auch „Unversöhnlichkeit gegenüber den Feinden des Kommunismus" zur Moral und endlich auch „brüderliche Solidarität mit den Werktätigen aller Länder".

Zwar ist die Meinung verbreitet, auch Marx und Engels hätten schon von „Solidarität" gesprochen, aber mir ist kein Beleg bekannt. Lenin hat es dann freilich gelegentlich getan. Wo immer man sich heute mit jemandem *gegen* feindliche andere oder Institutionen solidarisiert, wird Lenins Sprachgebrauch fortgeführt.

In der *deutschen Arbeiterbewegung* und in den deutschen Gewerkschaften scheint das Wort „Solidarität" nicht durch Marx, sondern von F. Lassalle her heimisch geworden zu sein. In seiner 1862 erschienenen Schrift „Das Arbeiterprogramm", in der gegen Marx mit Hegel Freiheit als höchster Staatszweck hingestellt, der Staat also als „sittliche Ordnung" verstanden wird, fordert Lassalle, das Prinzip „ungehinderter Betätigung der individuellen Kräfte" zu ergänzen durch „die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit in der Entwicklung". Das gehöre zur „sittlichen Idee", die der „Arbeiterstand" vertrete. Schon hier sind also Freiheit und Solidarität als notwendig zusammengehörend gedacht.

Wie selbstverständlich und verbreitet heute der Gebrauch dieses Begriffs ist, kann den folgenden Hinweisen entnommen werden: Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht nur eigens die christliche Auffassung von Solidarität dargelegt, sondern auch betont, daß „der wachsende und unwiderstehliche Sinn für die Solidarität aller Völker" zu den „charakteristischen Zeichen unserer Zeit" gehöre. Daß aber auch über die notwendige Solidarität aller Bürger eines Staats Übereinstimmung herrscht, hat die Grundwertediskussion gezeigt: Alle großen Parteien sind sich einig, daß Solidarität wie Freiheit und Gerechtigkeit ein solcher Grundwert ist.

Solidarität als Grundwert

Diese bemerkenswerte Übereinstimmung hinsichtlich der Bedeutung der Solidarität aller Bürger für den Staat kann man als Resultat der Geschichte politischer Ideen verstehen. Die christlichen Parteien vertreten damit ja nur einen Grundbegriff christlicher Soziallehre, und wie die Sozialdemokraten mit ihm nur ihre auf Lassalle zurückgehende Tradition fortführen, so ist es auch den Liberalen recht, in der auch von ihnen reklamierten Tradition politischen Lebens in „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" letztere durch den säkulareren Begriff „Solidarität" ersetzt zu sehen.

Aber ein tieferer Grund für diese Übereinstimmung dürfte darin liegen, daß unser Staat nicht mehr der liberale Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts ist, der autarken isolierten Individuen ihre Freiheitsrechte nur garantierte und schützte. So bedeutsam es war, daß sich die Bürger gegen die Allmacht des absolutistischen Staats ihre nun verfassungsmäßig abgesicherten Grundrechte erkämpften, so

einseitig ist es, im Staat nur die Institution zu sehen, die durch ihren Schutz den Bürgern das ungehinderte Verfolgen ihrer Privatinteressen ermöglicht.

Diese Staatsauffassung ist inzwischen geschichtlich überholt. Der die Freiheitsrechte der Bürger nur formal garantierende Verfassungsstaat ist zum sozialen Rechtsstaat geworden, der in „Daseinsvorsorge" (E. Forsthoff) auch die materiale Erfüllung der Grundrechte zur Aufgabe hat, ohne dabei neue Abhängigkeiten zu schaffen. Der soziale Rechtsstaat gestaltet und regelt ja auch selbstmächtig das wirtschaftliche und soziale Leben, ist ohnehin der Hauptverteiler des Sozialprodukts; und indem er z. B. im Notfall jedem Bürger selbst das Existenzminimum durch Sozialhilfe zukommen läßt und dafür die Abgaben der progressiv besteuerten wohlhabenderen Bürger verwendet, praktiziert er faktisch das Solidaritätsprinzip, nach dem im staatlichen und gesellschaftlichen Leben alle füreinander mitverantwortlich sind.

Sofern die Bürger sich mit diesem ihrem Staat identifizieren, ihn als die ihr Leben in Recht und Freiheit ermöglichende Institution anerkennen und ihn damit ihrerseits tragen, haben sie sich wie zur freiheitlichen Verfassung und zur Rechtsordnung auch bereits zur gemeinsamen Daseinsvorsorge für alle und jeden entschieden. Das Prinzip „Solidarität" ist im sozialen Rechtsstaat grundsätzlich anerkannt und konnte so gemeinsam als Grundwert deklariert werden.

Hans Maier, der den Wandel der Grundrechte im Übergang vom liberalen Verfassungsstaat zum sozialen Rechtsstaat eindringlich beschrieben hat, kommt dabei zu der Forderung nach „einem neuen Freiheitsverständnis", für das „die Hilfs- und Ergänzungspflicht . . . Element der Freiheit selbst" ist. Dieser Forderung ist zu entsprechen, indem man sich Hegels Freiheitsbegriff, der politisch an der konstitutionellen Monarchie orientiert war, auf dem Boden des sozialen Rechtsstaats zu eigen macht.

Hegels Freiheitsbegriff

Hegel begreift den Rechtsstaat als die von ihm ermöglichte „Wirklichkeit der konkreten Freiheit". Wie es *politische Freiheit* als Anteil an der Staatsgewalt, die wir in der repräsentativen Demokratie vor allem durch die Wahlen ausüben, nur im freiheitlichen Staat gibt, so setzt jede durchsetzbare Rechtsordnung, die im modernen Staat die Menschenrechte enthält und *bürgerliche Freiheit* ermöglicht, staatliche Gewalt voraus. Ohne eine staatlich ermöglichte Rechtsordnung, also in einem vor-rechtlichen oder noch rechtlosen Naturstand gäbe es aber auch keine *moralisch-sittliche Freiheit* des einzelnen, weil erst die Rechtsordnung von dem ohne sie unausweichlichen „Kampf aller gegen alle" befreit und erst Raum für Verantwortung und Sittlichkeit gibt. Der Staat ermöglicht sittliche, bürgerliche und politische Freiheit.

Mit diesem Begriff von Sinn und Zweck des Staats sind aber nicht nur die liberalistische Vertragstheorie des Staats, sondern auch alle jene Theorien überholt, die in geringerem als in der Verwirklichung von Freiheit den Zweck des Staats sehen. Es genügt nicht, als diesen Zweck allgemeine Wohlfahrt oder das Gemeinwohl anzusetzen, wenn nicht zugleich die Freiheit aller als Inbegriff des Gemeinwohls herausgestellt wird. Hinter dieser Lehre Hegels zurückbleiben, wie es auch die christliche Sozialphilosophie gemeinhin tut, heißt hinter dem erreichten Stand der geschichtlichen Entwicklung zurückbleiben.

Hegels Freiheitslehre markiert aber auch insofern selber einen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, als Hegel erstmals einleuchtend und konsequent zwischen Freiheit und Willkür unterschieden hat. Zwar gibt es auch einen zulässigen Raum der Willkür – ich verletze ja niemandes Rechte, wenn ich mich willkürlich für roten oder weißen Wein entscheide –, aber wenn im menschlichen Leben und Zusammenleben nicht Willkür, sondern Freiheit herrschen soll, muß sich der Wille an Wahrheit, Recht und Gesetz binden. Das bedeutet eine Einschränkung der Willkür, aber, wie Hegel gegen Kant geltend macht, gerade nicht eine Beschränkung, sondern die positive Verwirklichung und Befriedigung der Freiheit. Denn Freiheit ist eigentlich, über Selbstbestimmung hinaus, die noch Willkür sein kann, gegenseitiges Sich-Anerkennen. „Ich bin nur insofern frei", erklärt Hegel, „als ich die Freiheit anderer setze und durch andere als frei anerkannt bin." Wenn der freie Wille nicht nur naturhafte Bedürfnisse wie Essen und Geschlechtstrieb zur Erfüllung bringen, sondern Freiheit verwirklichen will, muß er solche Institutionen der Sittlichkeit, des Rechts und des Staats wollen, die die Freiheit aller vermitteln und ermöglichen.

Im Unterschied zur Willkür, deren Inhalte zufällig und beliebig sind, ist Freiheit daher die Entschlossenheit zur Freiheit, die den Willen einschließt, den Staat als die umfassende Institution der Freiheit zusammen mit allen Freien mitzutragen, d. h. miteinander und füreinander für die Erhaltung und Vermehrung der Freiheit aller zu sorgen. Freiheit schließt wie die Bejahung des Staats als ihrer Möglichkeitsbedingung so auch den Willen zur Solidarität mit allen einander als frei anerkennenden Staatsbürgern ein.

Eine solche gemeinsame Verantwortung aller Bürger für die Bewahrung und vor allem für die Vermehrung der Freiheit aller, wie sie zur repräsentativen Demokratie gehört, hat Hegel zwar nicht gelehrt, aber er hat doch gesehen, daß der Staat, um die gegenseitige Anerkennung der Bürger zu gewährleisten, sich auch gezielt mit sozialen Problemen befassen muß. Gegenseitige Anerkennung, Füreinander-Eintreten, d. h. Solidarität ist in der Familie, dem grundlegenden Ort der Sozialisation, natürlich, aber bleibt partikulär. Die bürgerliche Gesellschaft ist nach Hegel hingegen durch den universalen Egoismus des Gewinnstrebens gekennzeichnet. Aber dieser gesellschaftliche Egoismus der einzelnen muß „aufgehoben" werden durch den Zusammenhalt aller Bürger, d. h. wenn die

Bürger den Staat tragen, durch ihre Solidarität. Diese den Staat zusammenhaltende Solidarität der Bürger zu bewahren, kann das Abbauen „naturwüchsiger" gesellschaftlicher Ungleichheiten erfordern. Aber die Beweislast dafür, daß damit das Gemeinwohl nicht geschädigt, sondern gefördert und auf Dauer mehr Gerechtigkeit verwirklicht wird, haben die Befürworter solcher Reformen zu tragen.

Der aus Hegels Freiheitsbegriff entwickelte Gedanke, daß zur Freiheit Solidarität gehört, besagt: Wie der einzelne Freiheit nur erlangt, indem er sie auch den anderen gibt, so kann im Staat als ihrer institutionellen Grundlage Freiheit nur im Miteinander und Füreinander der Freien bewahrt und vermehrt werden. Solidarität ist als notwendiges Moment der Freiheit Prinzip oder Grundwert eines freiheitlichen Staats.

Kritik des liberalistisch-individualistischen Freiheitsverständnisses

Staatliche Freiheit schließt Gleichheit vor dem Gesetz ein; die Gleichheit aller vor dem Gesetz ermöglicht jedoch allein noch nicht Freiheit als gegenseitiges Sich-Anerkennen. Deshalb haben Leroux Solidarität, Proudhon Brüderlichkeit über Gleichheit vor dem Gesetz hinaus zur Verwirklichung der Freiheit gefordert.

Im selben Sinn hat Hegel ein politisches Freiheitsverständnis kritisiert, das mit der Gleichheit vor dem Gesetz das staatliche Leben hinreichend begreifen zu können meint. Denn im staatlichen Zusammenleben, das notwendig Ungleichheit, z. B. zwischen Regierenden und Regierten, einschließt, kommt es gerade auf die ungezwungene Anerkennung konkreter, nicht nur in der Natur, sondern auch in der Bildung, d. h. auch in der Freiheit selbst begründeter Ungleichheiten an. Für die Aufgaben, solche Ungleichheiten anerkennungsfähig zu machen und dabei auch ungerechtfertigte gesellschaftliche Ungleichheiten auszugleichen, ist der liberalistische Freiheitsbegriff unzureichend, der die staatlichen Gesetze als Schutzvorkehrungen für autarke Individuen verstand, die zugleich freilich die Freiheit eines jeden einschränkten, um sie mit der aller anderen verträglich zu machen.

Hegels Kritik geht aber noch weiter: Der individualistische Liberalismus verkennt die Geschichtlichkeit der Freiheit und damit ihre notwendige Bedingtheit durch geschichtliche Institutionen. Die in vielen Menschenrechtsdeklarationen enthaltene Formel, der Mensch sei von Natur aus frei, lehnt Hegel als „einseitig" ab. Der Mensch ist von Natur aus nur frei, frei zu werden. Wirkliche Freiheit ist aber stets durch geschichtliche Institutionen bedingt.

Diese Einsicht Hegels in die wesentliche Bezogenheit wirklicher Freiheit auf sie ermöglichende Institutionen kann man sich am Vergleich des freien Handelns mit dem vernünftigen Sprechen klarmachen. Wie man nur unter Voraussetzung

einer geschichtlich allgemeinen Sprache sprechen, damit denken lernen und zum Selbstbewußtsein kommen kann, so gelangt man auch nicht zur Freiheit ohne vorgegebene vernünftige Handlungsnormen, deren Inhalt es ist, die Freiheit aller zu vermitteln, und die Hegel deshalb „objektive Freiheit" nennt. Wären dem Handelnden *nur* unvernünftige Tabus – wie Menschen zu opfern – vorgegeben, denen gegenüber der einzelne nichts gilt und in denen seine Freiheit nicht anerkannt wird, dann gäbe es keine konkrete Freiheit.

Ist Freiheit aber ebenso notwendig durch geschichtlich allgemeine freiheitliche Institutionen von vernünftigen sittlichen und rechtlichen Normen bedingt wie Sprechen und Selbstbewußtsein durch die Institution einer geschichtlich allgemeinen Sprache, dann ergibt sich daraus auch die wesentliche Relationalität des Selbst- oder Ichbewußtseins und der konkreten Freiheit. Wie das Ich durch die Sprache wesentlich auf die Sprachgemeinschaft, auf das Du und ein Wir bezogen ist, so die in der Freiheit sich konstituierende Person auf jene Personen, die anzuerkennen und von denen anerkannt zu sein das Wesen der Freiheit ausmacht.

Freiheit in ihrer wesentlichen Relationalität verstehen heißt nun auch, den griechischen Freiheitsbegriff der Autarkie ablehnen, der im Liberalismus fortlebte. Vollendete Freiheit ist nach diesem griechischen Freiheitsbegriff völliges Sichselbstgenügen, Beisichselbstsein, in sich selbst ruhende Selbstidentität. Ist Freiheit aber wesentlich interpersonal, besteht sie im Einander-Anerkennen und in gewaltloser solidarischer Kommunikation, dann muß sie von ihrem Ursprung und Anfang her als Kommunikationsgeschehen verstanden werden. Wie man im Angesprochenwerden in die Sprachgemeinschaft aufgenommen sein muß, um zum Sprechen und zum verständigen Selbstbewußtsein zu kommen, so muß man auch schon vorgängig zur eigenen Freiheitsentscheidung als frei, als selbstverantwortliche Person interpersonal anerkannt worden sein, man muß also Freiheit geschenkt bekommen haben, um sich auch selbst ins Reich der Freiheit zu erheben und sich als Verantwortung tragende Person zu konstituieren. Die Vollendung so verstandener Freiheit liegt nicht im autarken Selbstsein, sondern in personaler Liebe.

Kritik des sozialistisch-kollektivistischen Freiheitsbegriffs

Während Hegel die in unserer Geschichte erreichte Freiheit auf das Christentum zurückführt, weil es das Bewußtsein von der Freiheit aller Menschen geweckt und verbreitet hat, sah *Marx* „die Kritik der Religion" als „die Voraussetzung aller Kritik" an. Zu kritisieren ist aber vor allem die „Einbildung der Freiheit", die „nur dem Schein nach größte Freiheit", die in der bürgerlichen Gesellschaft als Wirklichkeit angepriesen wird. Das aber ist nur „die Freiheit des egoistischen Menschen", jene „individuelle Freiheit ... unabhängig von der Gesellschaft",

„die Freiheit des Menschen als isolierter Monade". Scheinfreiheiten aber sind die bürgerlichen Freiheiten deshalb, weil mit ihnen der Mensch gar nicht von der seine Entfremdung ausdrückenden und stabilisierenden „Religion befreit" wurde, „er erhielt die Religionsfreiheit"; er wurde nicht „von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit"; „er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums." Der Mensch wurde also nicht von seinem Egoismus und von der Herrschaft von Menschen über Menschen befreit, er erhielt die Scheinfreiheiten des freiheitlichen Staats. Erst der Kommunismus wird „die ganze Freiheit", die „soziale Freiheit" aller bringen. Wir müssen Freiheit so definieren, „daß sie als ein nirgends schon Bestehendes bewußt und erkannt wird"; dieses Wort H. Marcuses faßt zusammen, was Marx über die Freiheit gelehrt hat.

Wie es unter der Bedingung der vom Egoismus beherrschten bürgerlichen Gesellschaft noch keine wahre Freiheit gibt, so aber auch noch keine freie Wahrheit. Der egoistische Mensch wird getrieben, auch mit dem, was er als Wahrheit ausgibt, aber in Wirklichkeit Ideologie ist, seine Interessen zu verteidigen. Wie ein Psychopath durch seine Krankheit hat auch das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft durch die Krankheit seiner Gesellschaft notwendig falsches Bewußtsein. Es ist, wie auch Th. W. Adorno meinte, in einem „universalen Verblendungszusammenhang" verstrickt. Erst „die klassenlose Gesellschaft" wird „zum ersten Male" die wahrhaft humane, dialogische „Wahrheitsfindung" ermöglichen (R. Garaudy). An der einstweilen möglichen, durch die richtige Praxis definierten „Wahrheit" hat nur teil, wer die revolutionäre Praxis und die sie bestimmende Theorie teilt, weil allein sie zum Reich der Freiheit führt.

Gibt es in der Vorgeschichte des Kommunismus aber noch keine Wahrheit und Freiheit, weil die unwahren und unfreien gesellschaftlichen Verhältnisse sie nicht aufkommen lassen, ist ferner der Mensch stets „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse", also Funktion und Moment des Kollektivs, dann ist nicht nur die klassenlose Gesellschaft erst in revolutionärer Praxis herzustellen, sondern zugleich damit auch der wahre Mensch. Daher kann Marx, an die Juden gewandt, den Satz schreiben: „Ihr seid (noch) keine Menschen, so wenig als die, an welche ihr appelliert." Die Geschichte ist eben „die wahre Naturgeschichte des Menschen", sie wird erst die „Emanzipation *zu* Menschen vollziehen.

Marx hat den zukünftigen Kommunismus als den „vollendeten Humanismus" gepriesen. Einstweilen aber wirklichen Menschen das wahre menschliche Wesen abzusprechen, ist inhuman. Aber ist es nicht konsequent, Menschen dann nicht in ihrer Würde absolut zu respektieren, wenn ihnen die Freiheit abgesprochen wird, die auch in den begrenzten Gestalten ihrer Verwirklichung immer auch etwas Unbedingtes, Absolutes, Göttliches ist?

Metaphysik und Theologie der Freiheit

Freiheit gibt es freilich nicht „für den empirisch-gegenständlichen Blick" (A. Mitscherlich), sie ist insofern ein „metaphysisches" Phänomen, das „in die Transzendenz weist" (P. Matussek). Nach Hegel ist Freiheit als das Unbedingte so sehr „das Göttliche im Menschen", daß die Erhebung ins Reich der Freiheit angemessen nur als „Wiedergeburt im göttlichen Geist" zu verstehen ist. An solche vergöttlichte, „deifizierte" Menschen zu glauben, hat Marx sich angesichts des offenkundigen Egoismus der Menschen geweigert; erst der Kommunismus wird „eine von Göttern bevölkerte Welt" bringen (R. Garaudy).

Hegel hat selbstverständlich nicht bestritten, daß es im Menschen neben dem Göttlichen seiner Freiheit auch bleibenden Egoismus gibt, der, bleibt er als Gewinnstreben in den Grenzen der Gerechtigkeit, auch Rechtens ist. Aber er hat doch dadurch seine Lehre kompromittiert, daß er das im Rechtsstaat, in Religion und Philosophie bestehende Reich der Freiheit schon als vollendet erklärt hat; die Gegenwart habe „ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit ihr Jenseits abgelegt", was im Blick auf Auschwitz einfachhin nicht mehr gesagt werden kann. Hegel „reinigt" mit dieser seiner Lehre von der schon vollendeten Versöhnung das Christentum von der jüdischen Vorstellung einer erst eschatologischen Vollendung des Gottesreichs.

Marx hat dagegen das vollendete Reich der Freiheit im zukünftigen Kommunismus verheißen, der „die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen" sei. Aber so sehr die damit an Hegels These von der schon erfolgten vollkommenen Versöhnung geübte Kritik berechtigt ist, so blind und irrational ist doch der Glaube an eine Versöhnung von Freiheit und Naturnotwendigkeit, an eine „Resurrektion der Natur" ohne den Glauben an göttliche Allmacht, die allein die geschaffene Natur verklären und mit der sittlichen Freiheit versöhnen könnte.

Demgegenüber begründet *Kant* in seiner Postulatenlehre, die auch heute noch einleuchten kann, Möglichkeit und Recht eines vernünftigen Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Um sittlich zu handeln – so ist dieses Argument zusammenzufassen – muß ich mich frei glauben, d. h. auch glauben, daß ich nicht nur zum Reich der Natur, in dem es keine Freiheit gibt, sondern auch zum intelligiblen Reich der Freiheit gehöre. Um aber auch angesichts der unter schlimmen Umständen gebotenen Aufopferung des natürlichen Lebens – lieber sich erschießen lassen als Unschuldige zu erschießen – wirklich frei handeln zu können, muß ich auch glauben dürfen, daß sittliches Handeln stets und auch bei solcher Aufopferung des natürlichen Lebens der Verwirklichung des höchsten Guts vollendeter Freiheit dient, daß also eine geschichtsjenseitige Vollendung des Reichs der Freiheit zu erhoffen ist, was den Glauben an den allmächtigen Gott einschließt.

Wenn man auch in solcher Weise zentrale Inhalte des *christlichen Glaubens* vom vernünftigen Glauben an sittliche Freiheit her rechtfertigen kann, so verbietet doch die Einsicht in das Wesen der Freiheit als interpersonaler Kommunikation, die traditionelle Theologie einfachhin zu wiederholen. Denn statt Gott auch wechselseitige Kommunikation und Partnerschaft mit seinen freien Geschöpfen zuzusprechen, wurde ebenfalls seine Freiheit im Sinn des griechischen Freiheitsbegriffs nur als absolute Autarkie verstanden: Gott kann zu seiner Vollkommenheit „nichts hinzuerlangen" (Thomas von Aquin); wir können ihn also nicht eigentlich lieben, wenn Liebe immer auch Schenken ist. So hat Ch. Hartshorne kritisiert. Gottes Freiheit wurde ferner als „Herrschaft" über „Knechte" gedacht: Wir können nie „Partner" Gottes sein (K. Barth). Kann Gott aber in seiner Unveränderlichkeit und restlos vollendeten Wirklichkeit, die jegliche Möglichkeit, Bestimmbarkeit und Hinnahmefähigkeit ausschließt, nicht einmal ein freies Ja oder Nein seiner Geschöpfe ihm gegenüber hinnehmen, weil er dadurch bestimmt und verändert würde, dann muß auch gesagt werden, er könne „in seiner absoluten Souveränität die (endliche) Freiheit als gute oder böse setzen, ohne sie zu zerstören" (K. Rahner). Weil Freiheit aber Selbstbestimmung ist, die eine solche Fremdbestimmung gerade ausschließt, wird hier offenkundig Widersprüchliches behauptet; schlimmer ist freilich noch, daß Gott damit zugeschrieben wird, er wolle, es willentlich „setzend", das Böse. Die Kritik von Leroux, christliche Theologie lehre einen „bösen Gott", scheint immer noch nicht überholt zu sein.

Demgegenüber Gottes Freiheit nicht nur als Autarkie, sondern auch als personale Kommunikation verstehen, heißt Gott als Schöpfer der Natur *und* als Glied im Reich der Freiheit, als ewig, unveränderlich, allmächtig *und* als geschichtlich, hinnahmefähig, ohnmächtig in seiner Herablassung und Entäußerung geworden denken. Sollen diese widersprüchlichen Aussagen wahr sein, muß sich ihre Widersprüchlichkeit „aufheben" lassen: Gott muß – ähnlich wie Selbstbewußtsein und Freiheit – dialektisch gedacht werden.

Das kann und muß den Christen, vorab den Gebildeten unter ihnen, zugemutet werden, zumal die christliche Botschaft seit je besagt: Gott ist am Kreuz gestorben, aber der ewige Gott ist doch auch nicht gestorben und nie tot gewesen. Die Aufhebung dieser widersprüchlichen Aussagen ist die Trinitätslehre: Nur Gott, der in der Entäußerung menschgewordene Sohn, ist für uns gestorben, der ewige Vater jedoch nicht. Aber Vater, Sohn und der zur Begründung des Reichs der Freiheit gesandte Hl. Geist sind nicht nur verschieden, sondern auch identisch: der eine wahre Gott. So bekennt der christliche Glaube Identität und Verschiedenheit in Gott, was nur zu glauben, ohne zu verstehen, was man glaubt, allerdings die Zumutung wäre, unverstandene Sätze nachzureden.

Aber die Trinitätslehre expliziert ja „nur" die Summe der christlichen Offenbarung: Gott ist die Liebe. Personale Liebe aber ist wechselseitige Selbstmittei-

lung, besteht darin, sich einander völlig zu schenken. Sichschenken kann aber nur, wer sich besitzt und bejaht, sich also grundlegend seiner selbst bewußt ist. Gott aber ist sich seiner bewußt nicht durch eine sprachlich vermittelte leere Ich-Vorstellung, sondern indem er sich unmittelbar vollkommen erkennt und, weil Erkennen Bilden eines Wortes oder Begriffs ist, sein ewiges Wort aussagt. Sich ganz aussagen und sich im ausgesagten Wort völlig darstellen ist aber auch schon eine Selbstmitteilung, in der Gott sich ewig unterscheidet in den sich aussagenden, sich mitteilenden Ursprung, den Vater, und in das mit ihm im mitgeteilten Wesen identische ewige Wort, den Sohn. Vater und Sohn vollziehen das eine göttliche Sein, das wesentlich Erkennen und Wollen ist, aber auch, indem sie sich einander völlig schenken. Aus dieser Selbstmitteilung geht der Hl. Geist hervor, der das eine göttliche Sein in der Weise nicht des erkennenden Ursprungs, nicht des ausgesagten Wortes, sondern als Geschenk hingebender Liebe besitzt und vollzieht. So ist Gott die ewige Liebe, die sich in der zum Selbstbesitz gehörenden Selbsterkenntnis als erkennendes „Ich" und ausgesagtes „Du" differenziert und sich durch den Hervorgang des Hl. Geistes aus schenkender Liebe als in- und füreinander lebendes „Wir" dreier Personen konstituiert.

Der Hl. Geist, innertrinitarisch „Geschenk", ist aber auch den geistigen Kreaturen „schenkbares Geschenk" (Augustinus). Durch dieses Geschenk, die Gabe seiner Freiheit, teilt Gott sich seinen vernünftigen Geschöpfen mit und erhebt sie, sich herablassend, sie erhöhend, aus dem Reich der Natur ins Reich der Freiheit, das Christus nach dem Sündenfall wiederhergestellt hat, indem er seinen Geist, den Geist der Freiheit, gesandt hat. In der Freiheit leben heißt demnach im mitgeteilten Hl. Geist leben.

In solcher Weise wird der trinitarische Gott, der in seiner unsere Freiheit begründenden Selbstmitteilung in die Geschichte eingeht und in der Ohnmacht der Liebe „Gott mit uns" wird, der jedoch als Schöpfer und Vollender der Natur auch ewig und allmächtig bleibt, in wahrer Dialektik als zugleich ewig und geschichtlich, allmächtig und ohnmächtig usw. gedacht. Die Gabe des Geistes verbindet aber die Menschheit nicht nur mit dem allmächtigen Vater, sondern auch alle Glieder des Reichs der Freiheit miteinander. Sie ist das letzte Fundament der mit der Entschiedenheit zur Freiheit mitgewollten Solidarität aller Freien.

Solidarität als Aufgabe

Zwar enthält dieses Verständnis der Freiheit auch eine Kritik an Hegel, der Gottes Erschaffen der Natur und sein Sich-Entäußern identifiziert und daher die Geschichte als Selbstverwirklichung Gottes behauptet hat; aber man wiederholt damit doch auch die wohl tiefste Einsicht Hegels, daß das Christentum

„die Religion der Freiheit" ist. Das aber ist nicht nur Rechtfertigung, sondern auch Kritik des Christentums, in dem so lange viel von Gehorsam, wenig von Freiheit die Rede war. Zwar wird man mit Hegel in der Reformation eine um der Freiheit eines Christenmenschen willen geübte Selbstkritik des Christentums sehen dürfen, aber wenn Freiheit gegenseitiges Sich-Anerkennen und solidarische Kommunikation ist, dann bedeutet die Kirchentrennung gerade den Verlust wahrer Freiheit, Verlust damit auch an Glaubwürdigkeit, die Religion der Freiheit zu sein.

Aber um wirklich Religion der Freiheit zu sein, muß das Christentum, das langhin Mißtrauen gegen den modernen demokratischen Rechtsstaat hegte, ihn gerade auch in seinem mit der Religionsfreiheit gegebenen weltanschaulichen Pluralismus und in dieser seiner säkularen Gestalt als den geschichtlich angemessenen Ort der auf dem Prinzip Freiheit gegründeten christlichen Religion ansehen und das den Staat tragende Ethos der Anerkennung der Menschenrechte erhalten und religiös fundieren. Zu diesem Ethos gehört aber statt der christlichen Brüderlichkeit, die lange nur den Mitchristen galt, die Solidarität aller Freien, und sicher gibt es Freiheit ja auch außerhalb der Kirche. Daher ist die Verweltlichung der christlichen Brüderlichkeit zur Solidarität, die auch „Schwesterlichkeit" einschließt, völlig legitim.

In der weltweiten Auseinandersetzung um die wahre Verwirklichung der Freiheit aller steht die Christenheit heute vor der Aufgabe, ihr Christentum glaubwürdig als Religion der Freiheit zu leben und also darzutun, daß die Befreiung zur christlichen Freiheit auch Befreiung zum solidarischen Engagement für die Freiheit aller ist. Wahre Verwirklichung der Freiheit aller verheißt aber auch der Kommunismus. Ob er das Leben weltweit bestimmen wird oder ob schon bestehende politische und bürgerliche Freiheit erhalten, verbreitet und vermehrt wird, dürfte nicht zuletzt davon abhängen, ob die notwendige Verbindung von Freiheit und Solidarität erkannt und im solidarischen Handeln der freien Bürger im Staat und der Staaten untereinander verwirklicht wird.

Adelgundis Jaegerschmid OSB

Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936–1938)*

Sommer 1936. Das Ehepaar Husserl verbrachte nach der Rückkehr von Rapallo den ganzen Sommer bis spät in den Herbst hinein in Kappel bei Neustadt (Schwarzwald). Die Atmosphäre hier war von Frieden und großem Wohlwollen gegen Husserls erfüllt. In seiner Feinfühligkeit reagierte Husserl sehr stark auf alles, was sich damals an Feindseligkeit gegen die Juden anbahnte. Er arbeitete sehr intensiv in diesem Sommer an dem Anfang eines neuen Werkes, zu dem die kürzlich vollendeten Prolegomena in Belgrad erschienen waren. (Ein deutscher Verlag durfte Husserls Werke nicht annehmen.) Sein Befinden war wechselnd. Die ländliche Abgeschiedenheit des hoch gelegenen Dorfes, die weite Schwarzwaldlandschaft, die hier vor allem den Charakter der Hochebene trägt, mit großen Ausblicken und einem Horizont, der an Föhntagen die Alpenketten silbern aufleuchten läßt, das alles tat seiner sehr empfindsam gewordenen Seele wohl. Ich glaube, die mährische Landschaft seiner Jugend stieg vor ihm auf. Immer wieder betonte er die stammesmäßige Verbundenheit mit Adalbert Stifter und Rainer Maria Rilke. Die frische, starke Bergluft (Kappel liegt 900 bis 1000 m hoch) regte ihn zum Schaffen an. Manchmal schien eine wahre Angst über ihn zu kommen, er könne sein Werk nicht mehr vollenden. Dann arbeitete er fieberhaft, pausenlos im Zimmer bei geschlossenen Fenstern und war nicht zu bewegen, einen Spaziergang zu machen. Frau Husserl lud mich für ein paar Tage ein, um ihm eine kleine Abspannung zu ermöglichen; denn durch meine Anwesenheit wurde er doch in etwa abgelenkt und gezwungen, mit mir hinauszuwandern, und dabei brach er das tiefe Schweigen und fing wieder an zu reden. Bei den gemeinsamen Mahlzeiten aber war er meist geistig abwesend und sehr viel stiller als sonst; einerseits schien er bedrückt von schweren Gedanken und Sorgen, andererseits aber wieder von inneren Bildern stark bewegt.

Ich erinnere mich an zwei lange, einsame Spaziergänge. Lange sprach er über sein geliebtes Deutschland und den unverdienten Haß, der sich über die deutschen Juden gleich einer häßlichen Schmutzflut ergoß. Husserl schmerzte das tief, denn er war deutsch bis ins Innerste. Alles war ihm unbegreiflich. Wir waren zusammen auf dem Friedhof von Kappel, und er erzählte, daß er sich hier ein Grab zur letzten Ruhestätte ausersehen habe. Hier hoffe er doch in Frieden der Auferstehung entgegenschlafen zu können. Auf einem Spaziergang sagte Husserl:

„In diesen Tagen ist mir eine Zeitschrift aus Amerika zugeschickt worden, in der ein Jesuit – also einer von Ihren Leuten, Schwester Adelgundis – über mich als christlichen Philosophen geschrieben hat. Ich bin entsetzt über das übereifrige, vorschnelle Unternehmen, von dem ich keine Ahnung hatte. Wie kann man nur so etwas tun, ohne mich zu fragen! Ich bin kein christlicher Philosoph. Bitte, sorgen Sie dafür, daß ich nach meinem Tod nicht als ein solcher ausgegeben werde. Ich habe Ihnen schon öfter gesagt, daß meine Philosophie, die Phänomenologie, nichts anderes als ein Weg, eine Methode sein will, um Menschen, die eben gerade vom Christentum und von den christlichen Kirchen abgerückt sind, wieder den Rückweg zu Gott zu zeigen."

23. März 1937. Husserl: „Was macht das Christentum als Wissenschaft zur Begründung? Es trägt die Evidenz in sich – sicher nicht immer und überall absolute Evidenz. Aber wir müssen uns auch zu den relativen Evidenzen bekennen. Sonst lösen wir das Leben auf, sonst zersetzen wir das christliche Leben, das doch die Evidenz für seine Glaubwürdigkeit in sich trägt. Gewiß können wir auch mit der Wissenschaft an das Christentum herantreten, und das hat die Scholastik, das Kirchenrecht und die kirchliche Verwaltung getan – aber wichtiger als dies alles ist doch das lebendige Leben, und da nimmt man die relative Evidenz gern mit in Kauf. Gibt es eine sicherere und echtere Evidenz im religiösen Leben als das Gebet? Natürlich nicht das Geplapper! Und doch fällt das Gebet nicht unter die letzte absolute Evidenz. Das gleiche gilt von der Wissenschaft. Das war ja gerade ihre Fehlerquelle in den letzten drei Jahrhunderten – aber auch die Scholastik ist nicht frei davon –, daß sie vor lauter Skeptizismus den Boden des Alleinwahrhaftseienden verloren hat."

8. April 1937. Mittlerweile war es um Husserl doch sehr einsam geworden. Denn der Nationalsozialismus hatte dafür gesorgt, daß der Freundeskreis sich mehr und mehr lichtete und sich auch die offizielle Wissenschaft von ihm zurückzog. Als ich zu seinem 78. Geburtstag zum Gratulieren kam, war er allein. Wir kamen in ein gutes Gespräch:

„Als das Christentum, d. h. die Kirche, die griechische Philosophie übernahm (Aristoteles), gab sie sich selbst damit in einen unheilvollen, nie zu lösenden Konflikt. Denn damit traten sich gegenüber die ‚philosophia perennis et relevata' und autonome Philosophie. Als der liebe Gott die Welt erschuf, hat er die Philosophie mitgeschaffen (ein feines, humorvolles Lächeln begleitet Husserls Worte), und sie war sicher nicht böse, sondern gut. Wenn man in gläubig-religiöser Weise – und jeder Philosoph ist religiös – forscht und denkt, und nicht so ohne weiteres die geoffenbarte Wahrheit annimmt, sondern auch diese zum Gegenstand der Forschung macht, ja, wenn man sich in die ‚Hölle der völligen Skepsis' begibt, um die Wahrheit teleologisch zu begründen, da wollen

dann die Scholastiker nicht mitgehen, und erst die Neuscholastiker spüren, daß sie eigentlich über Thomas hinaus müssen (ja, Thomas freilich, war etwas ganz Großes, ein ungeheures Phänomen).

Aber die Neuscholastiker haben Angst davor, alle Offenbarung, die Dogmen, selbst Gott hintanzusetzen, und wenn es auch nur in ihrem Denken wäre (hypothetisch). Ich möchte nur in meiner phänomenologischen Reduktion alle Philosophien und Religionen durch eine allgemeingültige Methode der Erkenntnis sammeln. Der Ontologismus ist eine ganz gefährliche Irrlehre. Die Neuscholastik hat mir damals zugestimmt, als ich soweit war. Aber sie konnte später nicht begreifen, daß es nur eine Station auf meinem Weg war. Man abstrahiert das Sein schlechthin und schaltet das Bewußtsein aus, in dem doch erst das Sein lebendig wird und lebendig bleibt. Auch die Materie ist etwas Geistiges, sie steht eben nur auf der untersten Stufe der geistigen Ordnung."

Im Sommer wurden Husserls aus „rassischen Gründen" gezwungen, ihre geliebte Wohnung in der Lorettostraße 40, 2. Stock, zu verlassen, wo sie so viele glückliche Jahre verlebt hatten, und wo das große, herrliche Arbeitszimmer des Meisters uns immer wie eine Art Heiligtum erschien, das eben gerade an diesen Ort gebunden war. Zwanzig Jahre genau hatten sie dort gewohnt. Vorher wohnten sie in der Bayernstraße. Die Rückseiten der beiden Häuser liegen sich gegenüber. Hier hatte ich Husserl im Jahre 1916 kennengelernt. Und das kam so: Eines Tages erhielt ich eine handgeschriebene Postkarte von ihm, ich möge ihn in seiner Wohnung aufsuchen, um einige philosophische Bücher in Empfang zu nehmen, die eine seiner Schülerinnen mir testamentarisch aus ihrem Nachlaß bestimmt hatte. Husserl hatte mir, der Studentin im ersten Semester, aus der großen Bibliothek seiner verstorbenen Schülerin selber ausgewählt: Windelbands Einleitung in die Philosophie, Paulsens Grundriß und ein Kompendium (Reclam).

Der Wohnungstausch im Sommer 1937 war nicht schlecht, und ich hatte oft Gelegenheit, die weise Fügung Gottes zu bewundern, die dem Meister als letzte Station seines Erdenweges die wunderschöne, auf halber Höhe gelegene Wohnung Schöneckstraße 6 (Haus Faist) bescherte. Das Haus sieht beinahe wie ein Rundbau aus, jedenfalls fängt es nach allen Seiten die schönsten Aussichten und Fernsichten auf. Von der Straße aus geht man über ein winziges Brückchen zu ebener Erde in die Wohnung, die aus wenigen, sehr großen Räumen besteht. Eine breite, durchgehende Terrasse, die sich um alle drei Seiten des Hauses zieht, verbindet die Räume miteinander. Von hier aus genießt man eine unbeschreibliche Aussicht über die ganze Stadt bis zum Kaiserstuhl und den Vogesen, ja, man ahnt den Lauf des Rheins zwischen den Gebirgen.

Während Frau Husserl den Umzug bewerkstelligte, ging ihr Mann für etwa zwei Wochen nach Breitnau bei Hinterzarten (Schwarzwald). Er liebte den 1000 m hoch gelegenen Ort sehr wegen seiner Einsamkeit und seines Charakters.

Die Wirtin vom Gasthaus zum Kreuz, die dem Ehepaar Husserl seit vielen Jahren sehr zugetan war, scheute sich auch im Jahr 1937 nicht, ihn wieder aufzunehmen. Allerdings mußte es heimlich geschehen, und Husserl aß allein in einem Nebenzimmer. Ich besuchte ihn an einem wunderschönen Sommertag. In stiller Freude holte er mich am Autobus ab, und wir verbrachten den ganzen Tag bis zum Abend zusammen. Meist waren wir draußen. Der Blick über die blühenden Wiesen und reifenden Felder erfüllte ihn mit wehmütiger Freude. Die Zeit und alles, was in Deutschland vorging, bedrückte ihn sehr. Um so stärker klammerte er sich an die Treue und Liebe der wenigen alten Freunde, die ihm geblieben waren. Begreiflicherweise hatte er Scheu vor fremden Menschen. Um die Mittagszeit besuchten wir die Breitnauer Kirche, die inmitten des Friedhofs von einer niedrigen, weißen Mauer umschlossen steht. Wir gingen zwischen den Gräberreihen auf und ab und blieben öfter stehen. Versonnen schaute Husserl in die Ferne, seine Seele war von Trauer überschattet.

Ruhig, aber schmerzlich berührt erzählte er, daß er von Frankreich eingeladen sei, beim Descartes-Kongreß den Vorsitz zu führen, daß aber Kultusminister Rust ihm die Ausreise verweigert habe mit der Begründung, Husserl sei nicht fähig, die deutsche Philosophie im Ausland zu vertreten. Deswegen habe Rust Professor Krieck aus Heidelberg für diese Aufgabe vorgeschlagen. Krieck hatte übrigens gerade einen traurigen, ja jämmerlichen Artikel über Husserl für den neuen Brockhaus geschrieben, den wir alle als ungeheuer kränkend, wenn nicht gemein, empfanden. Wir versuchten zwar, Husserl dies zu verheimlichen, aber schließlich erfuhr er die Tatsache eines Tages doch von anderer Seite. Es kränkte ihn tief, wie Deutschland, für das er seine ganze Lebenskraft und Arbeit eingesetzt hatte, ihn jetzt behandelte. Auch die Tatsache, daß der Posten des Vorsitzenden beim Descartes-Kongreß unbesetzt blieb, weil Frankreich Professor Krieck selbstverständlich ablehnte, konnte seine trübe Stimmung nicht beseitigen. „Sehen Sie, Schwester Adelgundis, nicht einmal meine Asche wird würdig sein, in deutscher Erde zu ruhen." Und mit einem Blick auf die Gräber, der nicht ganz frei von Bitterkeit war (das erste und einzige Mal): „Nicht einmal hier darf ich Frieden finden. Sehen Sie, wie weit Deutschland schon gekommen ist! Vielleicht würden Fanatiker auch hier, auf diesem Dorffriedhof, mein Grab schänden, wenn sie es fänden."

Nachmittags war Husserl sehr müde, und wir aßen im Garten des kleinen Bauernhauses, wo er wohnte. An diesem Tag gelang es mir nicht, ihn aufzuheitern. Wir sprachen über Stifter, seinen Landsmann, den er sehr liebte, und mit dessen vornehmer, stiller Würde er so viel gemeinsam hat. In seinem letzten Lebensjahr las er gern wieder Stifter und pflegte auch über das Gelesene zu sprechen. Übrigens ist „Witiko" das letzte Buch, das Husserl las.

Nicht lange sollte sich Husserl der günstigen Arbeitsbedingungen in seiner neuen Wohnung erfreuen. Am 10. August 1937 feierte das Ehepaar Husserl

ganz still den Tag seiner fünfzigjährigen Eheschließung. Es war ihr ausgesprochener Wille, daß niemand auch aus dem Freundeskreis Kenntnis davon bekam. In der Frühe dieses Tages beim Ankleiden im Badezimmer glitt Husserl aus und verletzte sich anscheinend innerlich. Die Ärzte nehmen an, daß er sich durch diesen Sturz den Keim zu seiner Todeskrankheit geholt hat. Es entstand eine exsudative Rippenfellentzündung, die mit kurzen Unterbrechungen der Besserung bei schwankendem Befinden ihn immer mehr verzehrte. Es wurde ein ungewöhnlich langes, schmerzliches, peinvolles, acht Monate dauerndes Leiden.

Der alte Hausarzt, Dr. Otto, der ihn behandelte, erklärte, daß ihm in seiner vieljährigen Praxis nicht ein einziger ähnlicher Fall begegnet sei. Medizinisch gesprochen hätte der Patient nicht bis April 1938 leben, d. h. existieren können. Die Nahrungsaufnahme wurde immer geringer. Das Fieber schwankte und zehrte unablässig an den Kräften und der Substanz des Körpers. Zweimal entstanden schwere Exsudate, die punktiert werden mußten. Da ich auf Wunsch und Bitte von Husserl manchmal Pflegedienste ihm erwies, assistierte ich auch bei einer Punktion: das stumme Leiden des Patienten hatte etwas Erschütterndes. Auch sonst klagte Husserl ganz selten und war mit allem zufrieden, abgesehen davon, daß er fast nicht mehr zum Essen zu bewegen war, und alles Zureden ihn aufregte. Sein Leib schwand dahin, aber der Geist lebte unangefochten sein strenges Eigenleben. Manchmal hatte man den Eindruck, als ob nur noch der Geist da sei. Sein Leben war den Ärzten wirklich ein Rätsel. Es spottete jedenfalls jeder medizinischen Erfahrung. Unablässig war der Geist tätig und verströmte seinen Reichtum.

16. September 1937. Als ich zum Besuch kam, war Husserl außer Bett. Manchmal, wenn er sich wohlfühlte, pflegte er in den Abendstunden aufzustehen. Wir aßen in seinem Studierzimmer nebeneinander. Er ergriff meine Hand und hielt sie während des Gesprächs. Draußen ging ein selten schöner Frühherbsttag zu Ende. Es war ganz still. Langsam versank die Sonne hinter den Vogesen. Herrlich, feierlich erhob sich die Silhouette des Münsters im goldenen Abendschein über dem Jahrhunderte alten, grauen Dächergewirr der Stadt, die er so liebte. In seinen Augen stand das Abendlicht. Sie waren ganz versunken in das Bild der am Horizont sanft erglühenden Gebirgskette und der Stadt zu seinen Füßen. Da unterbrach er das tiefe Schweigen, das lange zwischen uns geherrscht hatte. Leise und eindringlich sagte er, ohne den Blick vom Münster abzuwenden:

„Ich habe nicht gewußt, daß das Sterben so schwer ist. Nun habe ich mich doch so bemüht, ein ganzes Leben lang, alle Eitelkeit abzutun, und gerade jetzt – wo ich meinen eigentlichen Weg gegangen bin – so ganz im Bewußtsein der Verantwortung der Aufgabe und nun zuletzt in den Vorträgen in Wien

und Prag und dann in der letzten Schrift ‚Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie' (Belgrad 1936) zum ersten Mal aus mir herausgegangen bin, ganz spontan, und einen kleinen Anfang gemacht habe, da nun muß ich abbrechen und meine Aufgabe unvollendet lassen. Gerade jetzt, wo ich fertig bin, weiß ich, daß ich von vorne anfange, denn fertig sein heißt, von vorne anfangen.

Und ich habe mir das so schön gedacht, wenn ich einmal meine Aufgabe, meine Weltaufgabe erfüllt und durch die Phänomenologie den Menschen eine neue Seinsweise ihrer Verantwortung gezeigt habe, um sie von ihren Eitelkeiten und ihrem Ich zu lösen. O Gott, von Jugend auf habe ich doch gegen Eitelkeiten gekämpft, und jetzt hätte ich sie fast abgetan, auch die Berufseitelkeit, ohne die ein junger Mensch nicht arbeiten kann: die Verehrung und Bewunderung meiner Schüler. Ja, jetzt hätte ich mich fast, Minuten vor dem Sterben, auch ganz dem Neuen Testament zugewandt und nur das eine Buch gelesen. Was wäre das für ein schöner Lebensabend geworden! Nun endlich nach Erfüllung meiner Pflichtaufgabe würde ich das Gefühl haben: Jetzt darf ich das tun, wodurch ich mich selbst kennen lerne. Niemand kann sich ja selber kennenlernen, ohne die Bibel zu lesen.

Ihre Aufgabe, mein liebes Kind, sehe ich vor allem darin – o, daß sie Ihnen erhalten bliebe! –, junge Menschenseelen in Liebe für die Liebe zu gewinnen und sie zu bewahren vor den größten Gefahren der Kirche: vor steriler Eitelkeit und starrem Formalismus. Versprechen Sie mir, nicht etwas zu sagen, bloß weil andere es gesagt haben. Die großen, heiligen Gebete der Kirche sind ständig in Gefahr, entleert zu werden, weil man sie nicht mehr mit persönlichem Leben durchdringt. Die Kirche wird mein Werk ablehnen – vielleicht nicht die Jugend in der Kirche, Ihre Freunde –, denn sie sieht in mir den größten Feind der Scholastik, wenigstens der Neuscholastik." Und mit leisem, ironischem Lächeln fügte er hinzu: „Ja, Thomas, den verehre ich – aber der war auch kein Neuscholastiker."

Während der Wintermonate schwand er sichtlich dahin. Im März war der Zustand so ernst geworden, daß ich öfter die Nächte an seinem Bett wachte. Er schlief viel und lag im Halbschlummer, ohne daß man je von einem totalen Schwinden des Bewußtseins hätte sprechen können. Oft schien er wie in Selbstgesprächen oder so, als rede er mit einem unsichtbaren Gesprächspartner. Sehr oft, wenn ich am frühen Abend kam, lag er im Halbschlummer, und ich saß schweigend und ganz still neben seinem Bett, bis er erwachte. Dann spiegelte sich jedes Mal eine ganz große Freude auf seinen Zügen, die täglich verklärter und vergeistigter wurden. Immer formten seine Lippen Worte des Dankes, der Freundschaft. Es verlangte ihn, dem auch nach außen hin jetzt Ausdruck zu geben, während er dies in gesunden Tagen nur ganz selten und nur bei besonders ausgezeichneten Anlässen getan hatte.

Ich erinnere mich, daß er in jenen Tagen, da er mir manchmal aus seiner Jugend erzählte, den Spruch am Frankeschen Waisenhaus zu Halle gesagt hat. Es geschah dies wohl in bezug auf die ersten schweren Jahre seiner wissenschaftlichen Laufbahn, da jener Spruch, an dem er so oft vorbeiging, ihm so viel bedeutet hatte: „Junge Männer brechen zusammen, aber die auf den Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft. Schwingen wachsen ihnen wie Adlern, sie laufen und werden nicht müde, sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40, 30 f.).

16./17. März 1938. Während der Nachtwache ergab sich folgendes Gespräch, das ich sofort noch nachts aufzeichnete. Es erschien mir, als gehorchte er Gesetzen, die schon in einer anderen Welt gültig sind. Ohne Einleitung und Bezugnahme begann er plötzlich: „Vor allem Anfang steht immer das Ich, das ist und denkt und Beziehungen sucht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aber das ist eben das schwierige Problem. Was war vor dem Anfang?"

Diese letzten Gespräche waren nicht mehr die des Phänomenologen, der sich berufen fühlt, eine Weltaufgabe zu erfüllen, sondern des geliebten, scheidenden Lehrers und Freundes, der bald vor das Antlitz Gottes treten würde. Wie sehr wünschte ich, seine Seele von aller Unruhe befreit zu wissen und abgelenkt von jeder bloß äußeren Zufälligkeit. So entgegnete ich auf seine Worte: „Vor dem Anfang steht Gott – wie sagte Johannes: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort'." Husserl: „Ja, das ist eben das Problem, das wir erst nach und nach lösen können."

Nach einer Weile fährt er sinnend weiter: „Für das Studium der Philosophie sind die Vorsokratiker unendlich wichtig. Sorgen Sie doch dafür, daß man sie liest. Aristoteles sagt: Der Anfang ist das Seiende; die Scheidung der Episteme und der Doxa ist die schöpferische Erfindung des Seienden. – Philosophie ist der leidenschaftliche Wille nach der Erkenntnis des Seienden. Es ist sehr schwer, was ich in meinem Buch geschrieben habe. Alle Philosophie ist Philosophie des Anfangs, Philosophie des Lebens und des Todes. Immer wieder fangen wir von vorne an, immer mehr tun wir das. Das Bemühen meiner Philosophie ging immer vom Subjektiven weg zum Seienden." Eine Stunde später etwa sagte er wie in tiefem Sinnen: „Wenn wir nachdenken über all das, ist es immer das Ich, das wir setzen, nicht ein Ding, ein Baum oder ein Haus."

Dann schlummerte er wieder ein. Während ich über seine Worte nachsann, fiel mir folgendes ein: In einem unserer letzten Gespräche hatten wir über seine philosophischen Vorlesungen gesprochen. Ich hatte ihm die Frage gestellt, die mich als Studentin so oft bewegte: „Warum haben Sie nie über Gott mit uns gesprochen? Wissen Sie, ich hatte ihn damals verloren, und ich suchte ihn in der Philosophie. Von Vorlesung zu Vorlesung wartete ich darauf, ihn durch Ihre Philosophie zu finden." Er hatte mir darauf folgende Antwort gegeben: „Armes Kind, wie habe ich Sie enttäuscht, und was habe ich an Verantwortung

auf mich geladen, daß ich euch nicht das geben konnte, was ihr suchtet. Nie habe ich etwas Fertiges in den Vorlesungen hingestellt, immer nur habe ich philosophiert über das, was mich bewegt hat. Jetzt wäre ich endlich so weit, um Vorlesungen halten zu können, die jungen Menschen wirklich etwas geben könnten, und jetzt ist es zu spät."

Gründonnerstag, 14. April 1938. In den letzten zwei Wochen mußte eine dauernd anwesende Krankenschwester zugezogen werden. Kläre Immisch, eine Rote-Kreuz-Schwester, berichtete mir folgendes Gespräch, das im Anschluß an einen von Husserls Tochter Elly Rosenberg aus Amerika eingetroffenen Brief stattfand. Nachmittags um 14.30 Uhr sagte er: „Papa ist in sein hundertstes Arbeitssemester eingetreten (was in etwa tatsächlich Husserls akademischer Lehrtätigkeit entspricht), und es sind ihm neue Fortschritte vergönnt. Es beginnt eine neue Periode produktiver Arbeit, die noch für zwei Jahre wesentlich neue Erkenntnisse verspricht. Allerdings hört dann die produktive Arbeit allmählich auf. Daß sich die letzten Jahre in mir kein nutzloses Geschehen abgespielt hat, werden alle, die sie mit mir im Geiste der Kontinuität gelebt haben, wissen. Es wird und ist geworden: Leben und Tod, das letzte Streben meiner Philosophie. Ich habe als Philosoph gelebt und will als Philosoph zu sterben versuchen. Es steht bei Gott, was mir zu schaffen vergönnt war und noch sein mag."

Dies alles wurde wie ein Monolog nach dem Erwachen gesprochen, und so, als ob er das im Schlaf Geschaute und Gedachte nun laut und für einen Hörerkreis hörbar fortsetzen wollte. Es war entschieden Logik in diesen Sätzen, wenn auch eine ganz andere, als Edmund Husserl sie sonst so meisterhaft und scharf zu handhaben wußte. Er schwieg dann eine Weile und seine Seele schien noch einmal von drüben in den Körper zurückgekehrt zu sein. Als er die Schwester neben seinem Bett bemerkte, fragte er sie in bezug auf seinen Tod, den er wohl herannahen fühlte: „Kann man auch gut einschlafen?" Die Schwester: „Ja, ganz in Frieden." Husserl: „Wie ist das möglich?" Die Schwester: „In Gott." Husserl: „Sie müssen nicht denken, daß ich Angst vor den Schmerzen habe, aber sie trennen mich von Gott."

Wie mag er gelitten haben unter dem peinvollen Gedanken, seine Sendung nicht zu Ende führen zu können, in sich das kommende, neue philosophische Werk zu tragen, es zu sehen als Idee und doch jetzt nicht mehr die Kraft zu besitzen, es zu gestalten. Bis zu diesem Augenblick hatte sein Leben, sein Leiden und sein Sich-zum-Sterben-Bereiten das Siegel würdevoller antiker Lebenshaltung getragen. Ja, man durfte wohl von ihm sagen, daß er dem Tod wie Sokrates furchtlos und allein entgegenging, daß er nur schwer bedrückt war von dem, was seinem Vaterland geschah. Nun aber bog seine Lebensbahn unmerklich sanft, zuerst noch zögernd, dann aber immer sicherer und klarer werdend

in das Reich christlichen Denkens und Glaubens ein. Die Schwester, die außerordentlich feinfühlend sich in diese große Seele hineintastete, betete ihm auswendig den 22. Psalm vor: „Der Herr ist mein Hirte", in der Übersetzung von Luther. Als Schwester Kläre an die Worte kam: „Und ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück, denn Du bist bei mir", sagte Husserl: „Ja, so meine ich's, das war's, was ich meine. Er soll bei mir sein, aber ich fühle ihn nicht." Danach sagte ihm die Schwester das Lied: „So nimm denn meine Hände und führe mich ... Du führst mich doch zum Ziele, auch durch die Nacht." Husserl: „Ja, so ist es, was könnte ich wohl noch wollen und fühlen? Sie müssen nun für mich beten."

Gründonnerstag abends um 21 Uhr sagte er zu seiner Frau: „Gott hat mich in Gnaden aufgenommen. Er hat mir nun erlaubt zu sterben." Bezeichnenderweise hatte er dieses aus einer echten, ehelichen Liebe kommende Wort an seine treue Lebensgefährtin während fünfzig Jahren gerichtet. Sie hatte mir einmal in einem langen, guten Gespräch, als sie an meinem Arm über die lange Terrasse vor dem Krankenzimmer ging, anvertraut: „Ich habe ja nur Pflasterstein sein wollen in unserer Ehe, auf den er tritt." So hatte diese kluge, temperamentvolle Frau ihre Lebensaufgabe an der Seite dieses großen Mannes zusammengefaßt.

Vom Gründonnerstagabend an sprach Husserl mit keinem einzigen Wort mehr von seiner philosophischen Arbeit, die ihn doch all die letzten Monate in Gedanken beschäftigt hatte. Wie sehr er sein ganzes Leben in der Sendung eines Höheren gestanden war, offenbarte sich erst im Sterben. Nun fühlte er sich endgültig entlassen und von seiner Aufgabe entbunden.

Fortan war sein Blick in der kurzen Zeit, die ihm noch zu seiner letzten Vollendung gegeben war, ausschließlich auf Gott und den Himmel gerichtet. Nun trat zutage, wie sehr er alle Zeit in der Gnade gestanden, wie innig verbunden seine Seele doch zutiefst mit Christus gelebt hatte, wenn er auch das Religiöse in seinem Leben verdeckt und überdeckt hatte.

Karfreitag, 15. April 1938. Das letzte Gespräch, der Abschied. Morgens beim Erwachen sagte ihm seine Frau: „Heute ist Karfreitag." Husserl: „Welch großer Tag, Karfreitag! Ja, Christus hat uns alles vergeben." Den Tag über schlummerte er meist leicht in jenem seltsamen Halbschlummer, der Sterbenden zu eigen ist, da die Seele zwischen zwei Welten hin- und herwandert.

Ich komme gegen Abend. Als ich mit Frau Husserl an seinem Bett stehe, hebt er den Arm. Ein Lächeln des Erkennens gleitet über seine Züge. Jede Bewegung macht ihm sichtlich Schmerzen. Aber trotzdem ergreift er meine Hand, küßt sie mit der ihm immer eigentümlich gewesenen Ritterlichkeit und behält sie in der seinen.

Als wir allein sind, bittet er in furchtbarer Atemnot aufgerichtet zu werden,

und bleibt dann, von meinen Armen gestützt, sitzen. Es herrscht tiefes Schweigen, bis er leise und wie klagend spricht: „Wir haben Gott innig gebeten, daß er uns gestatten möge zu sterben. Nun hat er die Erlaubnis hierzu gegeben. Aber es ist eine große Enttäuschung, daß wir noch leben." Ich versuche, ihn mit der starken Hoffnung des Christen zu erfüllen und sage: „Wie Christus am Kreuz, so müssen Sie auch noch heute leiden bis zum Ende." Er mit tiefer Überzeugung und mit großem Ernst – es klang wie Amen –: „Ja." Da er voller innerer Unruhe und Angst ist, ohne sprechen zu können, sage ich ihm: „Gott ist gut, Gott ist doch so gut." Husserl: „Gott ist gut, ja, Gott ist gut, aber sehr unverständlich. Es ist eine große Prüfung jetzt für uns."

Danach scheint er etwas zu suchen. Noch ehe er weiterspricht, bewegen sich seine Hände, während der Ausdruck seines Gesichts in tiefer Sammlung war, so, als bete er wortlos unablässig. Schließlich sagt er, die Bewegung seiner einander suchenden Hände deutend: „Es sind zwei Bewegungen, die sich ständig suchen und begegnen und wieder suchen." Ich versuche, seine Worte in die Welt des Übernatürlichen zu heben und ihnen einen christlichen Sinn zu geben: „Ja, Himmel und Erde begegnen sich in Jesus. Gott hat sich in Christus dem Menschen genähert." Husserl (lebhaft): „Ja, das ist es. Er ist die Analogie zwischen . . ." Da er nach Worten sucht, und es ihn sichtlich quält, daß er sie nicht finden kann, versuche ich wiederum, seinen begonnenen Gedankengang zu Ende zu denken: „Ja, Jesus ist die Analogie geworden zwischen Gott und uns Menschen. Das ist Karfreitag, Erlösung und Ostern zugleich." Husserl (wie erleichtert und befreit mit tiefer Überzeugung und einem ganz unirdischen, mich tief ergreifenden Blick inneren Verstehens): „Ja, so ist es."

Nach einiger Zeit – er liegt längst wieder in den Kissen – bewegt er abermals die Hände und zeichnet Linien in die Luft, macht dabei abwehrende Bewegungen, als ob er etwas sähe, was ihn beängstigt. Auf meine Frage, was es denn sei, das er sähe, antwortet er wie in traumhaft tiefem Sinnen mit einer mir völlig unbekannten Stimme, die aus dem Drüben zu kommen scheint: „Licht und Dunkel, ja, viel Dunkel und wieder Licht . . ."

Dies war Husserls letztes Gespräch, wie mir seine Frau später sagte. Von da an lag er nur noch schweigend und schlummerte viel. An einem der allerletzten Tage, nachmittags, als er geschlafen hatte, sagte er beim Erwachen mit einem strahlenden Blick und mit tiefem Leuchten der Augen: „O, ich habe etwas so Wunderbares gesehen, schreiben Sie schnell!" Bis die Schwester den Block holte, war er vor Schwäche zur Seite gesunken. Das Geheimnis dieser Schau nahm er mit sich in die Ewigkeit, wo sich ihm, dem unermüdlichen Wahrheitssucher, die ewige Wahrheit bald nahen sollte. Er starb am 26. April 1938.

* Vgl. den ersten Teil dieser Aufzeichnungen: Gespräche mit Edmund Husserl 1931–1936, in dieser Zschr. 199 (1981) H. 1, 48–58.

UMSCHAU

Wissenschaft und moralische Verantwortung

Im Gegensatz zu einer technischen Verantwortung kann moralische Verantwortung nicht delegiert werden. Der Versuch, dies zu tun, führt, wie Karl Jaspers sagt, in die Verantwortungslosigkeit. Die Situation soll mit einem Beispiel veranschaulicht werden: In einer chemischen Fabrik wird Napalm, das Feuerbombenmittel zur Massenvernichtung von Menschen, produziert. Bei Schichtwechsel kann der Chemiker die technische Verantwortung für das Funktionieren der Anlage seinem Kollegen übertragen, der ihn ablöst. Aber die moralische Verantwortung dafür, daß er sich an der Herstellung einer Vernichtungswaffe beteiligt, nimmt er mit nach Hause an den Familientisch. Moralische Verantwortung ist persönlich wie der Schlaf und dessen großer Bruder – der Tod.

Welche Maschinen können gebaut, welche Chemikalien synthetisiert werden? Alle, die den Gesetzen der Chemie und Physik nicht widersprechen. Den Gesetzen des Lebens dürfen sie ohne weiteres widersprechen – die Maschinen laufen trotzdem. Eine maßlose Anwendung der Technik widerspricht immer dem Leben, weil alles Lebendige an strenge Maße gebunden ist, und zwar sowohl hinsichtlich der Qualität als auch der Quantität. Bedenken sind anzumelden, wenn die Leistungen der Maschinen unvergleichlich größer sind als die der Lebewesen (z. B. Atomkraftwerke und Supertanker) oder wenn die chemischen Stoffe in der Natur nicht vorkommen (z. B. Insektizide und Herbizide oder radioaktive Spaltprodukte und Transurane, hauptsächlich Plutonium). Was die Sicherheit anbelangt, ist kein technisches Produkt sicherer als die Menschen, die es hervorgebracht haben und anwenden. Maschinen sind nur scheinbar berechenbar, denn ihr Erzeuger, der Mensch, ist das Unberechenbarste, das es gibt.

Wenn ein Naturwissenschaftler seine Kenntnisse verantwortungsbewußt anwenden will, muß er den Erkenntnisbereich seiner Wissenschaft kennen. Denn bei der Anwendung seiner Methoden auf die Welt, in der wir leben, darf er diesen Bereich nicht verlassen, da er sonst verantwortungslos handelt, weil er jenseits der Erkenntnisgrenzen die Folgen seines Handelns nicht ermessen kann. Ein Pilot, der die Leistungsgrenzen seines Flugzeuges nicht kennt, ist kein verantwortungsbewußter Pilot; ein kühner Flieger kann er allerdings trotzdem sein. So kann ein Chemiker oder Physiker, der die Erkenntnisgrenzen seiner Wissenschaft nicht kennt, trotzdem geniale Leistungen hervorbringen, wenn er nur immer auf seinem Spezialgebiet bleibt. Aber außerhalb des Laboratoriums sind wissenschaftliche Spekulationen nicht verantwortbar, weil die heute zur Verfügung stehenden physikalisch-chemischen Potentiale das Leben auf der Erde gefährden, wenn die erforderlichen Erfahrungswerte nicht zur Verfügung stehen. Ein Wissenschaftler, der eine Erfindung über die Schwelle seines Laboratoriums läßt, ist für die Folgen seiner Erfindung moralisch voll verantwortlich. Ein Rezept zum Tragen solcher Verantwortung gibt es nicht, weil sie persönlich ist. Das gilt auch für die Mitglieder von sogenannten Forschungsteams; es gibt kein Kollektivgewissen, in dem man untertauchen kann. Wo diese Meinung herrscht, ist der Weg in die Gewissenlosigkeit nicht mehr weit. Die Zeiten der sogenannten wertfreien Wissenschaft sind vorbei.

Es ist eine philosophische Tatsache, daß physikalisch-chemische Gesetze durch sich selbst, also physikalisch-chemisch, nicht verstehbar sind. Das beruht auf dem Umstand, daß die Naturgesetze nicht etwas Materielles, sondern etwas Geistiges darstellen. Um das Wesen der Chemie und Physik und dadurch deren Erkenntnisbereich zu erfassen, genügt

es nicht, nur physikalisch-chemisch zu denken. Vielmehr muß etwas getan werden, das auf einem Denken über Chemie und Physik beruht, nämlich auf einem Philosophieren über die Naturwissenschaft. Das aber ist genau jene geistige Arbeit, die im Verlauf eines naturwissenschaftlichen Studiums an einer modernen Hochschule kaum betrieben wird, obwohl es Universitäten gibt, wo die Fakultät, welche diese Fächer vertritt, das Epitheton „philosophisch-naturwissenschaftlich" trägt. Man könnte die Fähigkeit, physikalisch-chemisch denken zu können, als Ausbildung und das Vermögen des Philosophierens über Chemie und Physik als naturwissenschaftliche Bildung bezeichnen. Wie auf der Hand liegt, muß die Bildung die Ausbildung enthalten, das heißt sie ist mehr als Ausbildung. Aus dieser Sicht sind die heutigen Universitäten bloß noch Ausbildungsanstalten.

Wer vor zwanzig Jahren von einer Bedrohung der Erde durch die Technik sprach, wurde als Schwarzseher abgestempelt. Heute bringen nicht einmal mehr wissenschaftsgläubige Technokraten den Optimismus auf, daran zu zweifeln, daß die Schöpfung durch die Technik bedroht ist. Die Gefahr liegt nicht in der Technik als solcher, sondern in der Habsucht der Menschen, die zu einer maßlosen Anwendung der technischen Möglichkeiten führt. Eine maßvolle, auf den Gesetzen des Lebens beruhende Technik würde eine Hochkultur von noch nie erreichter Blüte ermöglichen. Was wir heute dringend benötigen, sind gebildete Naturwissenschaftler und Techniker, also Menschen, die durch ein Denken über ihr physikalisch-chemisches Denken den Erkenntnisbereich ihrer Wissenschaft kennen. Solche Naturwissenschaftler und Techniker sind in der Lage, moralische Verantwortung bei der Anwendung technischer Möglichkeiten zu tragen, weil sie wissen, was sie tun [1].

Die Grenze des Erkenntnisbereichs der zwischen Chemie und Physik angesiedelten Wissenschaften verläuft dort, wo das Leben beginnt. Gebildete Naturwissenschaftler wissen, daß physikalisch-chemische Prozesse wohl notwendig, aber nicht hinreichend sind für das Leben. Sie lassen sich durch die Tatsache, daß jedes Meßinstrument bei der Anwendung auf Lebewesen einen ihm entsprechenden Meßwert anzeigt, nicht zum Kurzschluß verleiten, das Leben sei ausschließlich eine Summe von komplizierter Chemie und Physik. Die moralische Verantwortung, zu der sie fähig sind, läßt sie bei der Anwendung technischer Möglichkeiten zurückhaltend sein aus Ehrfurcht vor dem Leben.

In diesem Rat zur Zurückhaltung liegt die Schwierigkeit bei der Entwicklung unserer Hochschulen von Ausbildungsanstalten zu Stätten der Bildung. Zurückhaltung bedeutet in unserer Profitwirtschaft des Kampfes aller gegen alle ein ausgesprochen schlechtes Geschäft. Es wird behauptet, daß wir in einem wissenschaftlichen Zeitalter leben, weil nachweislich mehr als neunzig Prozent aller Wissenschaftler, die je gelebt haben, heute leben. Das mag ebenso zutreffen wie die Tatsache, daß Chemie und Physik heute zu mehr als neunzig Prozent nicht als Wissenschaft, sondern als Geschäft betrieben werden.

Die Zunahme der Gewalt in der menschlichen Gesellschaft ist eine Folge jener Betrachtungsweise, aus der die Maßlosigkeit der Technokraten hervorgegangen ist: der naturwissenschaftliche Materialismus. Denn eine Naturwissenschaft des Credo „Leben = Chemie + Physik" kennt nur physikalisch-chemische Kräfte, die sich letztlich nur durch zwei Phänomene feststellen (messen) lassen: durch mechanische Deformation und durch Geschwindigkeitsänderungen. Das sind – pikantes Detail – die Kräfte der Gewehrläufe. Den Materialisten (ob dialektische oder kapitalistische spielt im Endeffekt keine Rolle) bleiben zur Veränderung (Verbesserung?) der Welt nur diese Kräfte – also die Gewalt. Von links bis rechts finden sich Ideologen, die unverhohlen dazu raten. Zum Glück sind die meisten Materialisten inkonsequent und beziehen sich bei ihrer Lebensführung auf Bereiche, denen sie mit dem Primat der Materie die Eigenständigkeit absprechen: die geistigen Welten.

Max Thürkauf

[1] M. Thürkauf, Wissenschaft und moralische Verantwortung (Schaffhausen 1979).

BESPRECHUNGEN

Kirche und Gesellschaft

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. 38,–.

Als Nikolaus Monzel 1960 im Alter von nur 54 Jahren starb, hatte er noch kein größeres systematisches Werk veröffentlicht, hinterließ aber als Grundlage für die von ihm geplanten Werke Vorlesungsmanuskripte, die er jedoch als nicht druckreif ansah. Davon hat seine getreue Schülerin Trude Herweg in Zusammenarbeit mit K. H. Grenner, ebenfalls Schüler Monzels, zunächst die beiden Bände „Katholische Soziallehre" druckreif aufgearbeitet und in den Jahren 1965 und 1967 im Verlag J. P. Bachem (Köln) herausgebracht. Jetzt, 20 Jahre nach Monzels Tod, überrascht sie durch die Herausgabe dieser weiteren Vorlesung Monzels, wozu wiederum K. H. Grenner mitgearbeitet hat und wozu der Verlag einen „Anschlußband" aus der Feder des jetzigen Lehrstuhlinhabers an der Ruhr-Universität, J. Stegmann, ankündigt, der unter dem gleichen Haupttitel „Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte" mit dem Untertitel „Die Gegenwart" erscheinen soll.

Monzels Eigenart bestand vor allem darin, daß er mit Nachdruck den theologischen Charakter der „katholischen" Soziallehre betonte, zugleich aber den Zusammenhang wahrte und geistigen Austausch mit Disziplinen und Denkrichtungen pflegte, die der Mehrzahl derer, die sich mit katholischer Soziallehre befassen, fremd sind und infolgedessen bei ihnen zu kurz kommen. Diese Vielfalt der wissenschaftlichen Interessen Monzels kommt dem hier behandelten Thema besonders zustatten und macht den Reiz dieses Bandes aus. Zu meiner Freude kann ich gerade in Fragen, in denen ich mich besonders engagiert habe, ein überraschendes Maß von Übereinstimmung zwischen Monzel und mir feststellen.

O. v. Nell-Breuning SJ

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,–.

Nur Ober- und Untertitel zusammen kennzeichnen treffend den Inhalt des Buchs. Als vom Fachbereich „Politische Wissenschaft" der FU Berlin angenommene Dissertation handelt es von dem „neuen Zugang zur Politik", wie die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. im Unterschied zu ihren Vorgängern ihn verstanden haben und insbesondere das Zweite Vatikanische Konzil ihn der katholischen Kirche erschlossen hat. Der wesentliche Gehalt des Buchs und das hauptsächliche Interesse des Verfassers ist jedoch nicht politologischer Art, sondern ausgesprochen theologisch. Es geht ihm um nicht mehr und nicht weniger als um das gewandelte Selbstverständnis der katholischen Kirche, das vor allem in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums seinen Ausdruck gefunden hat. Aus Teil I („Die Politik bei Johannes XXIII. und Paul VI. und ihr Verhältnis zum Zweiten Vatikanischen Konzil", 19–101) könnte man den Eindruck gewinnen, die Arbeit sei vor allem kirchenpolitisch interessiert und beabsichtigte, die „Politik" des Vatikans auf ihr Verhalten gegenüber dem pluralistischen Staat und der pluralistischen Gesellschaft zu untersuchen. Gleich zu Beginn des viel umfangreicheren Teils II („Der neue Zugang zur Politik in den wichtigsten Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils", 102–329) erweist sich das jedoch als

Irrtum; dem Verfasser geht es um sehr viel mehr, und tatsächlich bietet er auch viel mehr.

Lindgens untersucht das im Konzil neu gewonnene Selbstverständnis der Kirche und was sich daraus für ihr Verhalten ergibt, an erster Stelle auf Grund der dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" (II. 1, 102–153) und noch eingehender und gründlicher der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (II. 2, 134–256). Weiter aufbauend auf die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" und noch einige andere Konzilsdokumente einbeziehend behandelt er das Kernthema „Toleranz und Freiheit" (II. 3, 257–305). Nun liegt es nahe, um nicht zu sagen, es drängt sich auf, im Zusammenhang mit den Beziehungen der (katholischen) Kirche zu Gesellschaft und Staat auch auf die Folgerungen einzugehen, die sich aus ihrem gewandelten Selbstverständnis für ihre Beziehungen zu anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften ergeben. So läßt Lindgens denn auch unter der Überschrift „Einheit und Vielfalt" (II. 4, 306–328) noch ein auf diesen Fragenkreis eingehendes Schlußkapitel folgen.

Im Ergebnis glaubt Lindgens bestätigen zu können, es sei der katholischen Kirche seit Johannes XXIII. und namentlich im Zweiten Vatikanischen Konzil gelungen, auf Grund eines geläuterten Selbstverständnisses, d. i. ohne Identitätsverlust, durch den sie sich selbst untreu geworden wäre, dem pluralistischen Staat und der pluralistischen Gesellschaft gerecht zu werden, d. i. deren rechtes Verständnis zu gewinnen und das rechte Verhältnis zu ihnen zu finden. Tatsächlich aber unterlegt er dem Konzil sein eigenes Verständnis von Pluralismus. Nach ihm lassen Weltanschauungen sich ebenso wie Werte am Maßstab der Wahrheit nicht messen; unter dieser Rücksicht verdiene keine den Vorzug. Das bedeutet bei ihm aber keine Wertneutralität und noch weniger Wertnihilismus, vielmehr müsse ein Mindestmaß oder ein Kernbereich von Werten von allen als verbindlich anerkannt sein. Zentral ist die in der „Gewissensfreiheit" (gemeint ist offenbar die Freiheit, auf sein Gewissen zu hören und ihm zu folgen) gründende *Menschenwürde*. In diesem Sinn bezeichnet Lindgens seine Position als „normativen Pluralismus". Obwohl dies ganz gewiß nicht die Position des Konzils ist, für das die Wahrheit unverrückbares Kriterium ist und bleibt, verläuft seine Argumentation durchaus in den Bahnen des Konzils und bricht nur gelegentlich einmal aus ihnen aus; es verlohnt sich, ihr aufmerksam zu folgen. – Daß er nicht mit kühlem wissenschaftlichem Erkenntnisinteresse, vielmehr mit glühendem Herzen an sein Forschungsunternehmen herangeht, färbt unvermeidlich auf seine Darstellung ab. So fällt das Bild der vorkonziliaren Kirche, das er zeichnet, dunkler aus, als den geschichtlichen Tatsachen entspricht, die ohnehin Flecken genug aufweisen. Ebenso unverkennbar besteht bei Lindgens eine gewisse Voreingenommenheit namentlich gegen Leo XIII. und wohl noch mehr gegen Pius XII., die sich in gewissem Grad auch auf Paul VI. erstreckt, dem nun einmal der unvergleichliche Charme seines Vorgängers Johannes' XIII. versagt war.

Texte aus vorkonziliarer Zeit sind für heutige Leser mißverständlich, und so erliegt denn auch Lindgens mehrfach diesem Mißverständnis. Ihre im Stil der damaligen Zeit pauschal formulierten Verdammungsurteile betreffen in der Regel ganz bestimmte, sehr viel enger zu umschreibende Gegenstände. – „Gewissensfreiheit" im Sinn des „Syllabus" von 1864 hat kaum etwas zu tun mit dem, was wir heute unter Gewissensfreiheit verstehen. „Volkssouveränität", die Leo XIII. ablehnt, ist die absolute, jede Oberherrlichkeit Gottes ablehnende Souveränität des (Volkes des) sich gottgleich dünkenden und gebärdenden Nationalstaats des 19. Jahrhunderts; nicht betroffen ist die von den großen scholastischen Autoren des 16. Jahrhunderts im Kampf gegen den fürstlichen Absolutismus entwickelte Lehre von der (echten) Volkssouveränität; was allerdings kleine Geister nicht gehindert hat, auch sie als mitbetroffen zu verwerfen. Daß Leos XIII. Vorstellung vom „Fürsten" soziologisch dem 19. Jh. verhaftet war, läßt sich nicht verkennen und darum auch nicht bestreiten. Im Sinn des Gegensatzpaars These – Hypothese war der katholische Glaubensstaat für Leo XIII. eher

die Hypothese: die ganze Menschheit sollte den einen wahren Glauben teilen; aus dieser Hypothese (wenn dem so wäre!) leitet er seine Staatslehre ab; wie sie abzuwandeln ist, wenn der Ist-Zustand diesem Soll-Zustand nicht entspricht, leitet er theoretisch nicht ab, zeigt es vielmehr, wie auch Lindgens nicht entgangen ist, anschaulich durch die Art, wie er mit den Staaten seiner Zeit und Umwelt umgeht, nicht zuletzt durch seine Ermutigung der Franzosen zum „ralliement". Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. – In dem Maß, wie Lindgens mehr und mehr Vertrautheit mit dem Quellenmaterial gewinnt und sich in den „Kurial-Stil" einliest, wird er selbst eine Menge von Einzelkorrekturen vornehmen.

Nicht ganz unbegründet ist seine Besorgnis um die weitere Entwicklung in der Kirche. Da die Kirche aus Menschen besteht und Gott auch ihre Leitung in die Hände von Menschen gelegt hat, wird immer mit menschlichen Fehlleistungen zu rechnen sein. Nichtsdestoweniger hätte ein ermutigendes, wenn auch zugleich mahnendes Schlußwort seinem Buch zur Zierde gereicht. Schade, daß er stattdessen abschließend den „augenblicklichen Trend" kritisiert, dem „entgegenzutreten" er für notwendig hält; das ist – milde ausgedrückt – ein Schönheitsfehler des Buchs, dessen man sich als achtbarer wissenschaftlicher Leistung erfreuen möchte. – Dankbar anerkannt seien die ausführlichen und sorgfältigen Quellen-, Personen- und namentlich Sachverzeichnisse. Für kritische Leser ein wertvolles, instruktives und anregendes Buch. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Mueller, Franz H.: *Heinrich Pesch.* Sein Leben und seine Lehre. Köln: Bachem 1980. 220 S. Kart.

Seinem väterlichen Freund, den er in seinen Studienjahren so fleißig besuchte und dem er zeitlebens rührende Dankbarkeit bewahrte, setzt der inzwischen achtzigjährig Gewordene dieses Denkmal. Daraus erklärt sich, daß ein so großer Teil des Buchs dem „Leben" des Meisters gewidmet ist (11–80); die große Mehrheit der Leser wird bestimmt viel mehr an dessen „Lehre" interessiert sein (81–202).

Peschs großes Werk ist ein fünfbändiges „Lehrbuch der Nationalökonomie"; seine wahrhaft große Leistung ist die darin entwickelte Sozialphilosophie, der er den Namen „Solidarismus" gab. Unvermeidlich liegt jeder Lehre von der Wirtschaft eine (Sozial-)Philosophie zugrunde, meist allerdings unwissentlich. Das genügt Pesch nicht; er fordert und erarbeitet sich eine klar erkannte und bewußte philosophische Grundlage, um darauf seine Lehre von der Wirtschaft aufzubauen. Diese seine nationalökonomische Lehre ist seinem Zeitalter (erstes Viertel des 20. Jahrhunderts) verhaftet und daher inzwischen überholt; seine philosophische Grundlegung beansprucht – mit Recht – zeitlose Gültigkeit; sie ist zu einem Kernstück der katholischen Soziallehre geworden. Mueller legt sie sorgfältig dar und versäumt dabei nicht, deutlich zu machen, was bei Pesch noch nicht ausgereift ist und darum weiterer Klärung durch andere bedurfte. Mehrfach zieht er Vergleiche zwischen dem Stand der Erkenntnis bei Pesch und bei mir. Gustav Gundlach dagegen tritt fast nur im biographischen Teil in Erscheinung; die große Leistung, durch die er Peschs Sozialphilosophie erst auf die endgültige Form gebracht hat, kommt leider nicht zu der ihr gebührenden Geltung. – Das Personenverzeichnis sähe man gern ergänzt durch ein ebenso ausführliches Sachverzeichnis. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Frühkindliche Sozialisation. Theorien und Analysen. Hrsg. v. Friedhelm Neidhardt, 2., neubearb. Aufl. Stuttgart: Enke 1979. XI, 452 S. (Der Mensch als soziales und personales Wesen. 5.) Kart. 24,80.

Seit sich der Zweite Familienbericht der Bundesregierung (1975) aufgrund des Berichts einer Sachverständigenkommission ausführlich mit dem Problem „Familie und Sozialisation" befaßte und seine familienpolitischen Maßnahmen von daher begründete, sind Überlegungen zur frühkindlichen Sozialisation" nicht nur von praktischer, sondern vor allem von politischer Relevanz. Deshalb verwundert es nicht, daß diese Sammlung von Expertisen innerhalb weniger Jahre in einer neuen Auflage vorgelegt wird. Dabei sind umfangreiche Änderungen nur in zwei von zehn Bei-

trägen vorgenommen worden. Im ausführlichen Literaturverzeichnis vermißt man: Sozialisationsforschung I–III, hrsg. v. H. Walter (Stuttgart 1973) und Sozialisation und Lebenslauf, hrsg. v. K. Hurrelmann (Reinbek 1976).

Die Probleme des Sammelbands werden dort hochaktuell, wo Begriffe wie „Berufstätigkeit der Mutter" und „frühkindliche Sozialisation in Wohnkollektiven" auftauchen. Zu ersterem führt U. Lehr (230–269) aus, daß man aufgrund der vorliegenden Forschungen die Berufstätigkeit der Mutter in andere Umstände der kirchlichen Sozialisation (wie Einstellung der Umgebung zur mütterlichen Berufstätigkeit, Persönlichkeit und Alter des Kindes, familiäre Situation überhaupt usw.) reintegrieren muß, um zu einer abschließenden Beurteilung möglicher Wirkungen im Einzelfall zu kommen. Den Beitrag über „Strukturbedingungen frühkindlicher Sozialisation in Wohnkollektiven" schließen G. Cyprian und G. Wurzbacher mit eher skeptischen Aussagen. Was die Stabilität und Kontinuität der engsten sozialen Umwelt des Kindes angeht, „zeichnet sich bei den meisten Wohngemeinschaften und Kommunen im Vergleich zur Kleinfamilie ein beträchtliches Sozialisationsdefizit ab" (231). Solche sehr differenzierenden Forschungsergebnisse können helfen, einerseits pauschalierende Vorurteile abzubauen, andererseits aber von einer allzu kurzschlüssigen Umsetzung wissenschaftlicher Ergebnisse in die politisch verantwortete Praxis (z. B. in die Familienpolitik) abzuhalten. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 12. Mai 1980 veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz eine Stellungnahme über das Verhältnis zur Freimaurerei, in der eine gleichzeitige Zugehörigkeit zur Kirche und zur Freimaurerei als unvereinbar erklärt wird. Reinhold Sebott, Professor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, fragt nach der Tragweite der bischöflichen Erklärung und nach der Stichhaltigkeit ihrer Gründe.

In der öffentlichen Diskussion herrscht bei allen Beteiligten Übereinstimmung, wenn es um Kritik an der Bürokratisierung geht. Dennoch weiten sich die Behörden und Verwaltungen ständig aus. Kann diese Entwicklung aufgehalten werden, oder ist sie heute ein unabwendbares Schicksal? Helmut Schorr, Professor an der Hochschule der Bundeswehr in München, setzt sich mit dieser Frage auseinander.

Das Denken Gotthold Ephraim Lessings, dessen Todestag sich am 15. Februar zum 200. Mal jährt, hat auch innerhalb der katholischen Kirche eine lange Wirkungsgeschichte, weil sich Lessing intensiv um eine Begründung der Wahrheit des christlichen Glaubens bemühte. Arno Schilson zeigt, wie Lessing die Spannungseinheit von Glauben und Vernunft zu bewältigen suchte.

Alle gesellschaftlichen Gruppen und politischen Kräfte stimmen heute überein, daß die Solidarität einer der zentralen Grundwerte des sozialen Rechtsstaats ist und daß sie als notwendiges Moment zur Freiheit gehört. Ludger Oeing-Hanhoff, Professor für philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Tübingen, untersucht diese Zusammenhänge und legt dar, warum sowohl an einem liberalistischen wie auch an einem sozialistischen Freiheitsverständnis Kritik geübt werden muß.

Adelgundis Jaegerschmid berichtet über ihre Gespräche mit dem Philosophen Husserl in den beiden letzten Jahren vor seinem Tod am 26. April 1938. Noch stärker als im ersten Teil dieser Gespräche (Januarheft) beschäftigt sich Husserl hier mit seinem Verhältnis zur Religion und zum christlichen Glauben.

Abschied von der Synode?

Vor zehn Jahren, vom 3. bis 5. Januar 1971, trat die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland zu ihrer konstituierenden Sitzung im Würzburger Dom zusammen. Fünf Jahre nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils sollte sie dessen Ergebnisse und Impulse aufgreifen und im Blick auf die Situation der Kirche unseres Landes konkretisieren. Ein erster, wesentlicher Schritt zur Aneignung des Konzils war schon die Struktur der Synode: Nicht mehr im Sinn des bisherigen Kirchenrechts bloße Klerikerversammlung ohne Entscheidungsvollmacht, sondern ein Gremium von Bischöfen, Priestern und Laien, die gemeinsam zu beraten und zu entscheiden hatten. Als die Synode im November 1975 ihre Arbeit abschloß, hatte sie 18 Beschlußtexte und sechs Arbeitspapiere zu fast allen Bereichen des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Arbeit verabschiedet.

Kardinal Julius Döpfner, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz und Präsident der Synode, faßte in seiner Schlußansprache vom 22. November 1975 die entscheidenden Ergebnisse zusammen. Er nannte vier Schwerpunkte: die Bewältigung der Spannung zwischen der Tradition der Kirche und der heutigen Situation – „wir wollten Gott und seiner Botschaft, aber auch den Fragen der Menschen und Nöten der Welt gerecht werden" –, personale Glaubensentscheidung – „der Christ bedarf in einem höheren Maße als bisher der personal verantworteten Glaubensentscheidung in der Gemeinschaft der Kirche" –, die Verlebendigung der Ortsgemeinde und schließlich ein neues Zueinander von „geistlicher Erfahrung und Zuwendung zur Welt". Döpfner sprach auch von den praktischen Impulsen für den künftigen Weg der Kirche. Er betonte vor allem den Lernprozeß, dem die Synode einen „neuen Stil des Miteinander-Redens und Miteinander-Umgehens zwischen Bischöfen, Priestern und Laien" verdanke. Dieser Stil müsse Schule machen, diese neu erfahrene Gemeinsamkeit müsse in allen Bereichen und auf allen Ebenen der Kirche praktiziert werden. Nur die „ehrliche Bereitschaft zur redlichen Kommunikation" ermögliche Brüderlichkeit, Vertrauen, Frieden und Einheit.

Was ist heute aus der Synode geworden, zehn Jahre nach dem Beginn und mehr als fünf Jahre nach dem Abschluß? Wurden ihre Anregungen aufgegriffen? Drängen die Verantwortlichen, vor allem die Bischöfe, darauf, daß die Beschlüsse durchgeführt werden und daß sich das Leben der Kirche an den Grundsätzen der Synode ausrichtet? Ein uneingeschränktes Ja auf diese Fragen ist nicht möglich. Zwar sind die Synodenbeschlüsse, soweit es sich feststellen läßt, in den Diözesen amtlich veröffentlicht und damit in Kraft gesetzt. Aber man hat nicht

den Eindruck, daß sich die Kirche in der Bundesrepublik intensiv mit den Ergebnissen der Synode beschäftigte. Es sei nur auf einige Symptome hingewiesen, die diese Vermutung nahelegen.

Aufgrund des Synodenbeschlusses „Verantwortung des Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" wurde die „Gemeinsame Konferenz" errichtet, der Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken angehören. Sie soll als eine Art Nachfolgeorgan nicht nur die von der Synode eingeleitete Entwicklung weiterführen, sondern auch die Vorgänge in Kirche und Gesellschaft beobachten und Anregungen zu den notwendigen Maßnahmen geben. Dieses Gremium tagte vor der für Februar 1981 vorgesehenen Sitzung das letzte Mal im Oktober 1979 – ein Tagungsrhythmus, der in einem krassen Mißverhältnis zu der Fülle der Aufgaben steht.

Von den fast zwanzig Voten, die die Synode an den Heiligen Stuhl richtete, hat Rom bisher nur einem einzigen zugestimmt. Dieses Votum beantragte das Recht, in jedem Jahrzehnt eine Gemeinsame Synode durchzuführen. Aus den Akten der Synode geht hervor, daß als nächster Termin der Beginn der achtziger Jahre gemeint war. Es ist jedoch nicht bekannt geworden, daß bisher jemand öffentlich die Frage gestellt hätte, ob eine neue Synode in der heutigen Situation sinnvoll oder notwendig wäre. Würde man die Synode und ihre Beschlüsse ernst nehmen, müßte wenigstens diese Erörterung stattfinden.

Es ist schließlich aufgefallen, daß der Papst bei seinen etwa dreißig Reden in der Bundesrepublik nur einmal, und zwar in Mainz vor ausländischen Arbeitnehmern, einen Synodentext zitierte. Jedermann weiß, daß sich der Papst bei diesen Reden immer auf Informationen und Vorarbeiten stützt, die von der Bischofskonferenz des jeweiligen Landes geliefert werden. Es ist schwer vorstellbar, daß der Papst häufigere Hinweise auf die Synode unterlassen hätte, wenn man ihn von deutscher Seite auf die Wichtigkeit dieses Themas aufmerksam gemacht hätte. Auch in den Begrüßungsreden deutscher Bischöfe und anderer Vertreter der deutschen Katholiken wurde die Synode während der Papstreise mit keinem Wort erwähnt.

Ist also die Synode schon vergessen? War dieser große Aufwand an Zeit, Kraft und auch Geld umsonst? Oder haben sich die Zeiten geändert? Hat man kein Verständnis mehr für die Grundhaltungen der Synode, für die gemeinsame Beratung, für das Ernstnehmen der Welt, für die persönlich verantwortete Gewissensentscheidung? Ist das Schweigen über die Synode nur die Kehrseite des Bestrebens, in der Kirche einen anderen Stil zur Geltung zu bringen, der nicht mehr so intensiv auf die Fragen der Menschen eingeht, wie es die Synode im Gefolge des Konzils versuchte, und der von Weisung und Gehorsam mehr hält als von der offenen Auseinandersetzung und der gemeinsamen Verantwortung aller?

Wolfgang Seibel SJ

Alfons Auer

Verantwortete Vermittlung

Neue Überlegungen zu einer medialen Ethik [1]

Ethik ist die Wissenschaft vom Sittlichen. Das Sittliche zielt auf die optimale Entfaltung des Menschlichen. Es fügt dem Menschlichen nichts hinzu noch auferlegt es ihm etwas, was ihm nicht von selbst schon zukäme. Das Menschliche entfaltet sich in der konkreten Situation des einzelnen, der Gesellschaft und der Menschheit im ganzen. Darum muß sich der Mensch, wenn er sich selbst optimal entfalten will, von der Wirklichkeit seines Daseins in Pflicht nehmen lassen. Man kann also sagen: Das Sittliche ist der Anspruch der Wirklichkeit an die menschliche Person. Der Mensch darf mit der Wirklichkeit nicht nach Willkür und Belieben verfahren. Er muß die in ihr angelegten Ordnungsgesetze und Sinnwerte wahrnehmen und zu seinem und seiner Mitmenschen Wohl in seinem Dasein durchsetzen.

Dies meint wohl auch Goethe mit seinem bekannten Wort: „Im Tun und Handeln kommt alles darauf an, daß die Objekte rein aufgefaßt und ihrer Natur gemäß behandelt werden." Für die Ethik gilt also in gleicher Weise, was Heinrich Henkel im Hinblick auf das Recht schreibt: „Das Wort ‚Natur der Sache' ... bezeichnet im wissenschaftlichen Denken einen bestimmten Weg der Erkenntnis, der nicht auf Ideen hin gerichtet ist, sondern von den ‚Dingen' ausgeht und sich an ihrem ‚Maß' orientiert. Als eine solche Denk- und Betrachtungsweise kennzeichnet Schiller in dem bekannten und vielzitierten Brief an Wilhelm von Humboldt (vom 9. 11. 1795) Goethes ‚solide Manier, immer vom Objekt das Gesetz des Handelns zu empfangen und aus der Natur der Sache ihre Regeln abzuleiten' ... In jeder Situation, in jeder Konstellation von Tatsachen, menschlichen Strebungen und historischen Tendenzen liegt ein Maßstab des Richtigen verborgen, den es auszuhorchen gilt. Er ist den Dingen immanent, nicht transzendent."[2]

Wenn ich wissen will, wie ich mich in Ehe, Familie, Beruf, Staat, Technik, Kunst und Wissenschaft verhalten soll, muß ich zuerst wissen, was diese Lebensbereiche für die menschliche Person und ihre sozialen Beziehungen bedeuten, welche Gesetze in ihnen herrschen, welche Sinnwerte in ihnen zur Erscheinung kommen, welche geschichtlichen Möglichkeiten ihnen gegenwärtig offenstehen und welchen Begrenztheiten sie gegenwärtig ausgesetzt sind. Erst dann kann mir klarwerden, wie ich mich in ihnen zu verhalten habe, damit sie ihren Sinn und

ihre Funktion für das menschliche Dasein in optimaler Weise erfüllen. Das wahre Sein der Wirklichkeit, die innere Wahrheit der Dinge wird so zum Maß und zur Norm des Handelns. Diese „Sachlichkeit" vermag nicht nur die augenblickliche Gestalt eines bestimmten Lebensbereichs, sondern auch sein Zurückbleiben hinter den angebotenen Möglichkeiten und seine wesenhafte Hinordnung auf optimale menschliche Daseinsentfaltung wahrzunehmen.

Auch Ethik der Medien ist in diesem Sinn „immanente Ethik". Das heißt: Im Prozeß der sozialen Kommunikation handelt sittlich richtig, wer sachgerecht handelt, wer die in diesem Bereich geltenden Gesetzlichkeiten und die hier vorgegebenen Sinnziele respektiert. Den Teilnehmern am sozialen Kommunikationsprozeß werden nicht irgendwelche Normen von außen oktroyiert. Sittliche Normen oder Weisungen erscheinen vielmehr nur dann als begründet, wenn die in ihnen artikulierten Verbindlichkeiten als innere Momente der sozialen Kommunikation erkennbar werden, wenn sie im medialen Vermittlungsprozeß selbst ihre Dringlichkeit anmelden. Die sittlichen Grundsätze im Bereich der publizistischen Medien ergeben sich also aus dem Wesen der gesellschaftlichen Kommunikation und aus den spezifischen Eigenarten der Medien, in denen sich die Kommunikation vollzieht.

Der öffentliche Kommunikationsprozeß

1. *Kommunikation als soziales Handeln*

Manfred Rühl hat in seinem Buch „Journalismus und Gesellschaft. Bestandsaufnahme und Theorieentwurf"[3] eine Theorie des Journalismus aus systemrationaler Sicht vorgelegt. Danach bezieht sich öffentliche Kommunikation auf die Ereignishaftigkeit der Welt. Das Abstraktum einer universalen Weltgesellschaft kann nur in konkretisierenden System/Umwelt-Beziehungen real werden – etwa in einem Journalismus, der zu einer bestimmten Zeit einer bestimmten Gesellschaft die Ereignishaftigkeit der Welt vermittelt, indem er sie durch die Präsentation von Themen überschaubar und einsichtig macht.

Vermittlung von Ereignishaftigkeit der Welt geschieht im Prozeß der Kommunikation. Kommunikation ist als soziales, nicht als individual-kausales Handeln zu bestimmen; sie verwirklicht sich nicht auf der Einbahnstraße vom Kommunikator zum Rezipienten nach dem Reiz-Reaktions-Schema, wie es sich das sogenannte „publizistische Modell" vorgestellt hat; hier könnten in der Tat einige Eliten der dumpfen Masse die von ihnen kreierten Wahrheiten aufreden. Soziale Kommunikation ist ein Handeln aufgrund vieler wechselseitiger Beziehungen. Sie ist „das Zeitgespräch der Gesellschaft" (B. M. Aswerus), „das Gespräch der Menschengesellschaft mit sich selbst über Fragen der Zeit" (O. B. Roegele). Diese Wechselwirkungen können nur eintreten, wenn zwischen den

vielen einzelnen und den sozialen Systemen, in die die einzelnen integriert sind, ein Erwartungspotential besteht, wenn auf der Ebene sinn- und bedeutungsbezogener Symbole sich ein Konsens gebildet hat. Dieser Konsens macht es möglich, die komplexe Ereignishaftigkeit der Welt auf ein vollziehbares Maß zu reduzieren und konkret zu thematisieren.

2. *Journalistische Entscheidungsstrukturen*

Journalismus ist also ein System umweltbezogener Kommunikation. Nun ist nach Manfred Rühl das entscheidende Kennzeichen heutiger öffentlicher Kommunikation ihre „institutionalisierte Unpersönlichkeit“ [4]. Bestimmend sind in diesem Prozeß nicht Motive, Emotionen, Interessen oder moralische Einstellungen einzelner Personen, sondern Strukturen, Organisationen und Strategien, durch die der immer komplexer werdende Kommunikationsprozeß vernünftig gesteuert werden soll. Personale Kommunikationsverläufe werden dadurch nicht überflüssig, aber sie werden zurückgedrängt zugunsten bestimmter Entscheidungsstrukturen, die den Prozeß „unabhängig von den ausübenden Personen sowie deren individuellen Vorzügen und Nachteilen . . . grundsätzlich und routinemäßig regeln und stabilisieren“ [5].

Da gibt es bestimmte Rollen, in denen klar definierte Erwartungskomplexe vorgezeichnet sind, etwa die Rolle des Londoner Korrespondenten des ZDF oder des Polizeireporters der Bild-Zeitung; diese Rollen bleiben, wenn ihre Träger wechseln. Da gibt es bestimmte Normen – organisationsinterne Normen wie Vereinbarungen über die Arbeitszeiten oder über den Aufgabenbereich des Chefs vom Dienst sowie organisationsexterne Normen wie Pressegesetze, Rundfunkgesetze oder Staatsverträge. Da gibt es schließlich bestimmte Techniken, die in der journalistischen Kommunikation institutionalisiert sind, wie recherchieren, interviewen, redigieren, texten; oder auch methodische Techniken – etwa daß bei Informationen ein „Aufhänger“ zu suchen ist, daß in den Nachrichten das Wichtigste zuerst gesagt wird, daß journalistische Produkte typographisch bzw. funkisch oder telegen der Öffentlichkeit möglichst attraktiv vermittelt werden. In solchen Entscheidungsstrukturen ist die Unpersönlichkeit „institutionalisiert“. Die Autonomie des Journalismus realisiert sich darin, daß er die dem Kommunikationsprozeß optimal angemessenen Strukturen und Strategien selbst kreieren kann.

3. *Autonomie des Publikums*

Das Publikum, der andere Partner im sozialen Kommunikationsprozeß, ist zwar auf den Journalismus verwiesen, weil dieser ihm die Chance der Information eröffnet. Der einzelne wäre durch die verwirrende Vielfalt der Welt hoffnungslos überfordert, wenn die Weltereignisse nicht thematisiert und für die öffentliche Kommunikation zubereitet würden. Daß der Journalismus diese

Themen präsentieren und jene verschweigen kann, ist in seinem Auftrag als Chance und zugleich als Gefährdung unweigerlich impliziert.

Aber es gibt auch eine Verwiesenheit des Journalisten auf das Publikum. Dieses setzt sich nämlich nicht – jedenfalls nicht nur – aus passiven und gleichartigen Sozial-Atomen zusammen, die der manipulatorischen Willkür der Kommunikatoren hilflos preisgegeben sind. Es gibt eine ganze Reihe von sozialen Faktoren, die das Publikum deutlich differenzieren[6]. Aufgrund individueller Prägung durch die eigene Lebensgeschichte, durch übernommene Positionen und Rollen sowie durch Gemeinschaften, in die sie integriert sind, entwickeln die einzelnen eine beachtliche Selektionsfähigkeit. Das Publikum ist nicht eine beliebig modellierbare Masse. Es kann sich dem journalistischen Themenangebot verweigern und dadurch gar nicht erst zum Publikum werden. „Nicht nur der Journalismus, sondern auch seine Publika verfügen über Autonomie."[7]

Zusammenfassend können wir feststellen: Der Journalismus ist – gemäß einem gesellschaftlichen Konsens – der wichtigste Träger des öffentlichen Kommunikationsprozesses. Er hat die Themen zu präsentieren und damit das wechselseitige „Zeitgespräch der Gesellschaft" immer wieder in Gang zu bringen. Für den heutigen Journalismus ist typisch, daß die Persönlichkeit des Journalisten hinter institutionalisierten Entscheidungsstrukturen zurücktritt. Das Publikum ist auf die Präsentation der Themen durch den Journalismus angewiesen, dokumentiert aber diesem gegenüber durch die Fähigkeit zur Selektion auch seine eigene Autonomie.

Ethische Implikationen des öffentlichen Kommunikationsprozesses
Individualethik oder Institutionsethik?

In einer systemtheoretischen Bestimmung des Journalismus, wie Manfred Rühl sie vorlegt, bleibt für die herkömmliche individuale Berufsethik wenig oder kein Raum. Ähnlich ist es bei einer funktionalistischen Publizistik-Theorie, die den Kommunikationsprozeß als komplexe Relation interdependenter Feldfaktoren bestimmt: des Kommunikators, des Rezipienten, des Mediums und der Aussage[8]. Schließlich verhält es sich auch beim Kommunikationsmodell der Münchener Schule kaum anders[9]. Angesichts der empirisch nachprüfbaren sozialen und technischen Mechanismen im Umkreis des Kommunikationsprozesses sieht sich individuale Gesinnungsethik drastisch in die Ecke gedrängt. Manfred Rühl wittert in ihr eine Moral, die sich die argumentative Begründung erspart und sich statt dessen im appellativen Pathos bewegt. Appellative Individualethik sieht er etwa in den „Publizistischen Grundsätzen" des Deutschen Presserats vertreten; diese postulieren unter anderem: „Achtung vor der Wahrheit und wahrhafte Unterrichtung der Öffentlichkeit sind oberstes Gebot der

Presse. Zur Veröffentlichung bestimmte Nachrichten und Informationen in Wort und Bild sind mit der nach den Umständen gebotenen Sorgfalt auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen."[10] Solches Ethos bzw. solches Pathos eignet sich nach M. Rühl für Festreden, nicht für die Regelung der journalistischen Routinearbeit. Dafür bedarf es der Institutionalisierung vernünftiger Entscheidungskriterien, die journalistische Selbstprogrammierung, Selbstorganisierung und Selbstprofessionalisierung ermöglichen.

Hier liegt in der Tat eine Umdeutung des Freiheitsbegriffs vor. Nach der herkömmlichen Auffassung verwirklicht sich Freiheit in den Persönlichkeiten, die den Kommunikationsprozeß initiieren, nach systemrationaler Auffassung verwirklicht sich Freiheit in der Erstellung von Rollen, Positionen, Normen, Techniken und anderen journalistischen Organisationen, die den Kommunikationsprozeß steuern und den einzelnen zugleich innerlich-moralisch entlasten. „Moral ist kein Mittel der Kontrolle für ein komplexes Sozialsystem. Moderner Journalismus widersteht der personalisierenden Moralisierung. Als einem differenzierten Sozialsystem greifen ihm gegenüber nur konkretisierbare formale Kommunikationserwartungen wie Normen, Symboltechniken oder Rollen."[11]

Einem ordentlichen Ethiker sollte angesichts solcher Äußerungen der kalte Schauer über den Rücken fahren. Aber wir müssen dazu stehen: Ethik der Medien ist „immanente Ethik". Im Prozeß der sozialen Kommunikation handelt sittlich richtig, wer die in diesem Bereich geltenden Gesetzlichkeiten und die hier vorgegebenen Sinnziele respektiert. Journalistisches Ethos bestimmt sich also von seiner gesellschaftlichen Aufgabe her, Themen zur öffentlichen Kommunikation zu präsentieren. In der klassischen theologischen Ethik hat man sittlich richtiges Handeln darin gesehen, daß man das sachliche Werkziel einer bestimmten Handlung zu seinem persönlichen Wirkziel macht, daß der „finis operantis" sich dem „finis operis" maximal annähert.

Journalistisches Ethos verlangt also, daß der einzelne alle Sachgesetzlichkeiten und alle Sinnwerte, die in der Herstellung und Bereitstellung von Themen zur öffentlichen Kommunikation impliziert sind, in Freiheit bejaht und um ihre Durchsetzung bemüht ist. Dazu gehört auch, daß der einzelne die unverzichtbare Bedeutung journalistischer Entscheidungsstrukturen erkennt und anerkennt. Es wird dem einzelnen also ein Ethos der Sachlichkeit im Hinblick auf die „institutionalisierte Unpersönlichkeit" sozialer Kommunikation in einer komplexen Gesellschaft abverlangt. Gisbert Deussen hat den individualistischen Ansatz in der Kommunikationstheorie Pauls VI. kritisiert und seine Begründung in einer individualistischen Anthropologie aufgedeckt. Wenn man in der sozialen Kommunikation das „Zeitgespräch der Gesellschaft" sieht, darf man zwar die personalen Strukturen nicht außer acht lassen, man muß aber auf jeden Fall diesen personalistischen Aspekt mit einem anthropologisch vertieften Verständnis von „Öffentlichkeit" vermitteln und darüber hinaus auch die unum-

gängliche Indirektheit technischer Kommunikation in einem ganzheitlichen Verständnis des Menschen integrieren.

Die „Massenhaftigkeit" heutiger gesellschaftlicher Phänomene und die technische Indirektheit heutiger gesellschaftlicher Kommunikation haben keine geringere, sondern eine andere anthropologische Relevanz als personale Strukturen und personale Kommunikationsverläufe. G. Deussen betont darum mit Recht auch die ethische Dimension der sog. Massengesellschaft und der ihr angemessenen Kommunikationsformen sowie die ethische Dimension „indirekter, technisch vermittelter Kommunikation als Folge der Übertragung von Maßstäben instrumentalen Handelns auf zwischenmenschliche Beziehungen". Er fordert „eine neue Sensibilität für Aktionen instrumenteller Art . . ., eine Sensibilität, ohne die es in Zukunft kein publizistisches Ethos und keine Ethik der Massenkommunikation geben wird" [12].

Diese Auffassung steht übrigens im vollen Einklang mit der vor bald 20 Jahren schon vorgelegten Definition der Massenkommunikation durch Gerhard Maletzke: Er bestimmt diese als „jene Form der Kommunikation, bei der Aussagen öffentlich durch technische Mittel indirekt und einseitig an ein disperses Publikum . . . vermittelt werden" [13]. Ein ausgearbeiteter Entwurf solcher „Ethik der Kommunikation" wurde bis jetzt allerdings nicht vorgelegt; jedenfalls ist dem Verfasser ein solcher nicht vor Augen gekommen. Der Ethiker kann einen solchen Entwurf nicht im Alleingang erarbeiten. Er kann hier nur provozieren – und sei es auch durch einen scheinbaren Rückfall in individualethische Appelle; solche Provokation könnte vielleicht seitens der unmittelbar Betroffenen allmählich doch einen Entwurf konkreter medialer Institutionenethik evozieren.

Solange es einen solchen Entwurf nicht gibt, wird der Ethiker versuchen, Herkömmliches vom neugewonnenen Horizont her neu zu bedenken. Die Rede vom Ethos der Sachlichkeit und von einer „immanenten Ethik" der sozialen Kommunikation impliziert nicht das blinde Vertrauen auf einen wie immer sich vollziehenden Automatismus institutionalisierter Strukturen. Der magische Glaube des totalen ökonomischen Liberalismus an die „unsichtbare Hand", die das freie Spiel der Kräfte mit sicherer Mechanik auf den gemeinen Nutzen hinlenkt, ist erschüttert. Wir sollten ihn nicht im Bereich der sozialen Kommunikation neu inthronisieren. Würde sich das Zusammenspiel von Rollen, Normen und Techniken automatisch vollziehen, bedürfte es eines journalistischen Ethos höchstens noch in dem Bereich, wo der automatische Mechanismus in Bewegung gesetzt wird. Rollen, Normen und Techniken stellen doch wohl eine sozialtechnische Konkretisierung des „finis operis", des sachlichen Werkziels des Journalismus, dar, d. h. der Herstellung und Bereitstellung von Themen zur öffentlichen Kommunikation. Diese sozialtechnischen Strukturen und Strategien müssen aber auch fortwährend ausdrücklich auf das Glücken menschlicher Identitätsfindung und menschlicher Kommunikation hingelenkt werden. Journalistisches

Ethos verlangt wie jedes Ethos, daß der „finis operis" vom „finis operantis" aufgegriffen wird, daß das sachliche Werkziel zum persönlichen Wirkziel wird. Anders gesagt: Journalistische Technik bedarf, um ihr humanes Ziel zu erreichen, des journalistischen Ethos. – Wie läßt sich solches Ethos einigermaßen konkret umschreiben?

Ethos der Kommunikation im Bereich des Journalismus

1. *Grundlegende ethische Dispositionen*

Die „Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation", die im Jahr 1971 im Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils veröffentlicht wurde, schreibt zu den Möglichkeiten und Pflichten der Kommunikatoren: „Die Kommunikatoren sind Anwälte und Stimulatoren im Gespräch der Gesellschaft. Sie sind gleichsam Gesprächsleiter am großen runden Tisch, den die Instrumente der sozialen Kommunikation bilden. Es ist daher ihre Aufgabe, immer und überall um die Verwirklichung der Ziele der gesellschaftlichen Kommunikation bemüht zu sein, das heißt in jeder Hinsicht den menschlichen Fortschritt zu fördern sowie die Menschen zueinander zu führen und sie in wirklicher Gemeinschaft zu verbinden" (Nr. 73). Kommunikatoren sind also nicht unbeschränkte Herren über die Instrumente des gesellschaftlichen Selbstgesprächs, sie haben kein privilegiertes Monopol auf Meinungs- und Informationsfreiheit. Sie sind vielmehr die *ehrlichen Makler,* die das Gespräch am runden Tisch der Meinungsbildung in Gang halten, die den aufdringlichen Partner behutsam zurückdrängen und den schweigenden ermuntern oder provozieren, die allen monologischen Tendenzen widerstehen und die Offenheit des Kommunikationsprozesses gewährleisten.

Hörer bzw. Zuschauer oder Leser haben ein Recht auf *vollständige Information.* Darum müssen die Kommunikatoren ein möglichst umfassendes Bild der menschlichen Gesellschaft, ihrer Erwartungen, ihrer Probleme und ihrer Fortschritte vermitteln. Natürlich können sie das Panorama der Meinungen, Tendenzen und Tatsachen nicht bis in jedes Detail hinein entfalten. Schon bei ihren Nachforschungen und erst recht bei der publizistischen Verbreitung der Nachrichten müssen die Redakteure auswählen. Indem sie aber dieses zurückhalten und jenes vorstellen, setzen sie die Themen des gesellschaftlichen Zeitgesprächs mit fest. Hier walten freilich, jedenfalls auf Dauer, nicht Beliebigkeit und Willkür; denn die Kommunikatoren ergänzen und korrigieren sich gegenseitig, sie setzen verschiedene Schwerpunkte und heben andere Zusammenhänge hervor. Auf diese Weise tragen sie insgesamt dazu bei, daß die verwirrende Fülle der Informationen durchsichtig wird und daß aus der Vielfalt der Nachrichten doch die tragenden Tendenzen hervortreten. Auf diese Weise gleichen sie auch

immer wieder die Einseitigkeiten aus, die durch den unausweichlichen Zwang zur Auswahl und Beschränkung entstehen und die dazu führen, daß einzelne Informationen bestimmte Ereignisse zunächst eben nicht in ihrem vollen Umfang und in ihrer vollen Bedeutung erkennen lassen.

Das entscheidende Kennzeichen der Nachrichtenvermittlung durch Rundfunk und Fernsehen liegt zweifellos darin, daß ihnen dabei Information als öffentliche Aufgabe zugewiesen ist. Darum wird an sie von vielen mit Nachdruck die Forderung der *Ausgewogenheit* gestellt. Der frühere Bundespräsident Walter Scheel hat freilich in einer Rede anläßlich der Jahrestagung des Verbands Deutscher Zeitungsverleger in Stuttgart im Jahr 1977 erklärt: „Die Forderung der Ausgewogenheit darf nie dahin führen, daß ein Journalist gezwungen oder veranlaßt wird, gegen seine Überzeugungen, d. h. gegen seine eigenen Kategorien des Wichtigen und Richtigen zu verstoßen. Erst dadurch, daß sich der Kommentar als eine Meinung von einem bestimmten, das heißt immer von einem begrenzten Standpunkt aus darstellt, trägt dieser Kommentar überhaupt zur Meinungsbildung bei. Wir sollten uns davor hüten, die Forderung der Ausgewogenheit zu einem Knebel der Meinungsfreiheit zu machen. Ausgewogenheit kann nichts anderes heißen, als daß gegenteilige Meinungen Gelegenheit haben, sich darzustellen." Hier erhält die Formel von der „verantworteten Vermittlung" ihren vollen Sinn. Indem der Rundfunk verschiedene Meinungen vermittelt, vermittelt er zwischen den verschiedenen Tendenzen in der Gesellschaft. Eine Zeitung kann sich durchaus einer bestimmten Tendenz verschreiben und sie mit Nachdruck in der Öffentlichkeit zur Geltung bringen. Sie trägt nicht den Charakter einer öffentlich-rechtlichen Anstalt.

Rundfunk und Fernsehen haben aufgrund ihres öffentlich-rechtlichen Charakters eine vermittelnde, eine integrierende Funktion im Selbstgespräch der Gesellschaft. Indem sie die innere Legitimation für die gesellschaftliche und staatliche Wirklichkeit aufweisen, fördern sie die Solidarität der Bürger. Sie dienen auf diese Weise einem fundamentalen Konsens, ohne den jeder Pluralismus auf die Dauer destruktiv wird. Des Konsenses bedarf es hinsichtlich „jenes Kernbestandes sittlicher Wert- und Verpflichtungsgeltungen, den die Gesellschaft (bei voller Bejahung ihrer Pluralität) als eine Grundbedingung ihrer Existenz, ihres geordneten Zusammenlebens und ihrer Gemeinwohlfunktion zu erhalten, zu schützen und in ihrer Erziehung zu vermitteln sucht" [14]. Gesellschaftliche Integration kann nur erreicht werden, wenn die verschiedenen Standpunkte und Gruppen so vermittelt werden, daß sie sich gegenseitig zur Kenntnis nehmen und respektieren können. Die Pflicht zur Solidarität verlangt also, daß über alle Vorgänge und Entwicklungen berichtet wird und daß dazu, jedenfalls im Gesamtprogramm, auch verschiedene Meinungen dargestellt werden.

Freilich muß die Solidarität, die durch solch integrierende Ausgewogenheit angestrebt wird, eine *kritische Solidarität* sein. Darüber gehen die Meinungen

naturgemäß weit auseinander. Diejenigen, die eine „andere Republik" wollen, wehren sich dagegen, daß man die Kritik immer in einem begrenzten Rahmen halten soll und das etablierte System nicht als solches in Frage stellen darf. Nun kann es gewiß nicht die Aufgabe publizistischer Information sein, eine Gesellschaft pausenlos nur zu bestätigen. Dann kommt diese nie über ihren augenblicklichen Zustand hinaus, dann bleiben die einmal Etablierten immer auf ihren Privilegien sitzen. Doch muß jede Kritik sowohl an der Wahrheit wie an der Solidarität Maß nehmen. Sie kommt weder der einen noch der anderen Verpflichtung nach, wenn sie an unserer Gesellschaft und an unserem Staat nur schreiende Ungerechtigkeiten feststellt. Sie kommt ihren Verpflichtungen auch dann nicht nach, wenn sie ausschließlich von utopischen Vorstellungen ausgeht, anstatt auch den Vergleich mit anderen Gesellschaften und Staaten zur Basis der Bewertung zu nehmen. Solidarität darf allerdings nicht so weit getrieben werden, daß die Kritik jeden Stachel verliert und keinen dynamisierenden Effekt mehr auszuüben vermag. Verantwortete Vermittlung opfert weder die Solidarität der Kritik noch die Kritik der Solidarität.

2. *Konkretisierende Hinweise*

Die kritische Solidarität des Kommunikators mit dem Rezipienten hat ein weites Feld der Betätigung. Sie konkretisiert sich vor allem im aktiven Widerstand gegen die spezifischen Gefahren der Massenkommunikation und in der bewußten Förderung ihrer positiven Möglichkeiten. Ein paar Hinweise sollen verdeutlichen, was damit gemeint ist.

Der *Tendenz zur Passivität* und zur bloßen Konsumentenhaltung muß der Kommunikator entgegenwirken durch gezielte Weckung der menschlichen Fähigkeit zu Spontaneität und Aktivität. Er muß den Hörer zum eigenen Nachdenken ermutigen und ihn immer wieder anspornen, seine bisherigen Meinungen und Vorurteile sorgfältig zu überprüfen.

Der Tendenz jeglicher Nachrichtenvermittlung, die *Wirklichkeit zu verkürzen* oder zu entstellen, muß der Kommunikator entgegenwirken, indem er im Rahmen des Gesamtprogramms eine ganzheitliche Orientierung über das gesellschaftliche Leben anstrebt. Er hat es weithin in der Hand, gegenüber dem publizistischen Übergewicht des Aktuellen und Neuen das Wesentliche und Bleibende, gegenüber der Aufdringlichkeit des Kontroversen die grundlegenden Übereinstimmungen und gegenüber der Übermächtigkeit der Negativmeldungen ansprechende Modelle geglückten Menschseins zur Geltung zu bringen. Er kann wesentlich dazu beitragen, daß in der öffentlichen Diskussion das, was in der Welt an Gutem und Richtigem getan wird, nicht ausgeblendet wird und dadurch als belanglos erscheint. Wo allzu häufig und eindrucksvoll über Verbrechen und Brutalität berichtet wird, besteht die Gefahr, daß das wahre Bild menschlichen Zusammenlebens verzerrt wird.

Auch der Gefahr der *Manipulation* kann und muß der Kommunikator entgegenwirken. Diese Gefahr entsteht nicht nur aus dem menschlichen Willen zur Machtausübung; es gibt auch eine systembedingte Manipulation, eine Manipulation also, die mit dem technischen System der Kommunikation gegeben ist: Die Schwerverständlichkeit der Nachrichten, die Parzellierung der Informationen, die Eliminierung von Zusammenhängen, die Beschränkung auf das Faktische, die einseitige Auswahl der Nachrichten aufgrund der Priorität des Aktuellen und anderes mehr könnten statt zur Information zur Desinformation und damit auf die Dauer auch zur Entpolitisierung führen. Jedenfalls darf die kritische Freiheit des Rezipienten nicht überspielt werden. Es ist für Hörer und Zuschauer schon eine große Hilfe, wenn sie immer wieder in aller Redlichkeit über die mit den Medientechniken gegebenen Möglichkeiten zur Beeinflussung aufgeklärt werden; das allein eröffnet schon die Möglichkeit der Distanz und damit der kritischen Freiheit.

Dem Rezipienten ist auch dadurch geholfen, daß der Kommunikator ihm nicht eine ohnehin unerreichbare *Objektivität* in Vermittlung und Kommentierung von Nachrichten *vorgaukelt*, sondern seine unumgängliche Subjektivität offenlegt und einen verantwortungsbewußten Umgang mit seiner Subjektivität demonstriert.

In der französischen Volksbildungsarbeit spricht man von „animation culturelle". Man meint damit das Bemühen des Volksbildners, dem Zuhörer seine eigene Art zu ermöglichen und zu erleichtern, ihn also nicht von oben herab zu belehren, sondern ihn zu wecken, zu begleiten, zu animieren. Solche Bildungsarbeit versteht sich als „assistierte Autodidaktik", als behutsam unterstützte Selbstbildung, während herkömmliche Erwachsenenbildung eher Erziehung von oben her betreiben oder einfach vorgegebene, unveränderliche Kulturwerte „zugänglich machen" wollte. Im Umkreis unserer Überlegungen heißt „animation culturelle", daß die Kommunikatoren sich den strukturell bedingten Gefahren der Massenmedien widersetzen und die mit ihnen eröffneten spezifischen Chancen optimal nützen.

3. *Begrenztheit der Verantwortung*

Ethische Reflexionen müssen freilich auf dem Boden der Wirklichkeit bleiben. Man darf den Kommunikator nicht überfordern. Man muß im Auge behalten, daß publizistische Verantwortung offensichtlich begrenzt ist. Die Freiheit des Rundfunkjournalisten zumal ist erheblich beeinträchtigt. Da sind die Begrenztheiten in Produktion und Vermittlung von Nachrichten. Da ist der Zwang zu Aktualität und Eile. Da ist die unvermeidliche Subjektivität in der Auslegung der Fakten und Meinungen. Da ist das technische Instrumentarium, das dem einzelnen ohnehin wenig Raum läßt. Und da sind schließlich die vorgeordneten Verantwortlichkeiten des Abteilungsleiters, des Intendanten, des

Rundfunkrats und damit die Ansprüche der „gesellschaftlich relevanten Kräfte". Immerhin bleibt dem einzelnen Redakteur ein gewisser Spielraum, um in den allgemeinen Trend wenigstens da und dort kommentierend und orientierend einzugreifen.

Ethos der Kommunikation im Bereich des Publikums

1. *Partnerschaft am „runden Tisch des Gesprächs"*

Jedenfalls wäre es verfehlt, alle Verantwortung den Kommunikatoren aufzubürden und von ihnen eine Perfektion zu erwarten, die menschliches Vermögen übersteigt. Auch der Rezipient muß seinen Teil beitragen, daß ein lebhaftes „Zeitgespräch der Gesellschaft" zustande kommt. Die vorher schon zitierte „Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation" betont ebenso nachdrücklich wie die Verantwortung der Kommunikatoren auch die der Rezipienten. Es heißt dazu: „Die Einflußmöglichkeiten der Rezipienten und damit auch ihre Pflichten sind viel größer, als allgemein angenommen wird. Von den Rezipienten hängt es entscheidend ab, ob ein wirkliches Gespräch zustande kommt. Bleiben sie passiv und stumm, wird Kommunikation zur Einbahnstraße, auch wenn sich die Kommunikatoren noch so sehr um einen Dialog bemühen" (Nr. 81).

Wenn man vom äußerlich-technischen Gebrauch der Instrumente der sozialen Kommunikation ausgeht, scheint der Rezipient tatsächlich zur Passivität verurteilt zu sein. Faßt man aber den Kommunikationsprozeß als solchen ins Auge, dann erscheint der Hörer bzw. Zuschauer als echter Partner am runden Tisch des öffentlichen Gesprächs. Im Wesen des Kommunikationsprozesses liegt eine ständige Herausforderung an den Rezipienten, seinen Beitrag zum Gespräch und zur Zusammenarbeit in der Gesellschaft zu leisten. Freilich ist dieser Beitrag nur in dem Maß zu erwarten, als der Rezipient sich seiner Rolle als Partner bewußt wird, als er sich möglichst viele und verschiedene Quellen der Information zugänglich macht und zu kritischer Auswahl und Bewertung der Information fähig ist. Nur auf diese Weise vermag der Rezipient die gesellschaftlichen Probleme und Entwicklungen zu durchschauen.

2. *Voraussetzungen der Partnerschaft*

Aber wie soll der Rezipient ein kritischer Partner am Zeitgespräch der Gesellschaft werden? Man wird von einem kasuistischen Verhaltenskatalog für den rechten Umgang mit dem verwirrenden Informationsangebot der Medien nicht allzuviel erwarten können. Doch auf jeden Fall tritt der individualethische Aspekt in diesem Bereich mit besonderer Schärfe hervor. Die Medienpädagogik hat längst erkannt, daß sich der Mensch gegenüber dem Angebot der Massen-

medien genauso verhält, wie es seinem sittlichen Gesamtzustand entspricht. Es hat wenig Sinn, nur Symptome kurieren zu wollen, wenn der Mensch im ganzen krank ist. In der Tat weist unsere Gesellschaft als ganze pathologische Züge auf. Wir wissen aufs Ganze nicht mehr, was richtig ist. Ärzte und Pädagogen werden täglich damit konfrontiert. Sie sollten, wie es große Ärzte früherer Jahrhunderte für ihre Zeit getan haben, auf der Basis ihrer Erfahrungen Entwürfe einer „Diätetik der Seele" erarbeiten. Argumente auf der Basis schmerzlicher existenzieller Erfahrungen tragen weiter als moralische Appelle. Vielleicht könnte von hier aus in besonders wirksamer Weise eine breite Bewegung für die grundlegenden Werte des Menschseins in Gang gebracht werden. – Ein paar Überlegungen sollen verdeutlichen, in welche Richtung eine Medienpädagogik gehen sollte, um die Menschen zu aktiven und kritischen Partnern der sozialen Kommunikation zu bilden.

Zuallererst ist eine *Grundentscheidung zur Spontaneität* anzustreben. Wer in seinem Leben generell sich anzupassen gewohnt ist, wer aus Bequemlichkeit, Angst oder Gewinnsucht sich von den Wünschen und Erwartungen seiner Umgebung in Beschlag nehmen läßt, wer rundherum auf Ereignisse nur reagiert und sich nie zu spontanem Einsatz erhebt, kommt auch im Umgang mit den Medien nicht zu eigenem Handeln. Nur wer in seinem Leben eine Grundentscheidung zur Spontaneität vollzieht, wird in den Rundfunkprogrammen nach wirklich Lebensdienlichem suchen, es sich in persönlicher Weise aneignen und sich dafür entscheiden. Er wird sich bewußt, daß es mit dem Recht auf Information auch eine Pflicht zur Information gibt. Der Rezipient muß sich den Zugang zu verschiedenen Quellen der Information verschaffen, die voneinander unabhängig sind und dadurch den einzelnen verlässiger unterrichten, die ihm überdies die Möglichkeit bieten, jeweils das herauszusuchen, was seinen persönlichen und sozialen Erfordernissen besonders entspricht. Dazu aber bedarf es einer Grundentscheidung zur Spontaneität.

Verantwortlicher Umgang mit den Medien setzt weiterhin voraus, daß der Mensch in seiner ganzen lebensgeschichtlichen Entwicklung *sich der Wirklichkeit zu stellen gelernt hat.* Viele Menschen sind ständig versucht, sich an der Wirklichkeit vorbeizudrücken, und gleiten so allmählich ins Leere und ins Phantastische ab. Sie flüchten sich in eine Scheinwelt, in der sie den Konflikten zu entgehen hoffen, und lassen nur Informationen an sich herankommen, die sie in ihrer Konfliktscheu bestätigen. Andere haben eine dermaßen unterentwickelte eigene Lebensdynamik, daß sie nur durch die Automatik äußerer Reize und Anstöße in Bewegung gebracht werden können. Auch sie sind unfähig, sich mit der Wirklichkeit redlich auseinanderzusetzen. Dadurch verkehrt sich auch ihr Umgang mit den Massenmedien. Sie suchen in den Programmen nach spektakulären Aktualitäten, nicht nach den unaufdringlichen Werten; sie bevorzugen aufregend-unterhaltsame Kontroversen anstatt der tragenden Gemein-

samkeiten; sie lassen sich mehr ansprechen durch sensationelle Negativmeldungen als durch Darstellungen geglückter Selbstverwirklichung und geglückter zwischenmenschlicher Kommunikation. Je mehr sich eine solche Grundeinstellung verdichtet und verhärtet, desto unwiderstehlicher wird das Gefälle zu jenen Informationsmedien, die mit ihrem Boulevardstil der menschlichen Sensationslust entgegenkommen; diese leisten der Verschleierung der Wirklichkeit um so mehr Vorschub, als sie Lust und Kraft zur kritischen Orientierung zunehmend untergraben.

Es bedarf – drittens – der *Weckung von Freiheit und Selbstverantwortung.* Amerikanische Tests haben aufgewiesen, daß wenig mehr als 10 Prozent der Menschen im Lauf ihres Lebens zu wirklicher ethischer Eigenständigkeit und Selbstentfaltung kommen. Die meisten nehmen die Ereignisse ihres Daseins träge entgegen. Der sittlich erweckte Mensch dagegen übt sich im ganzen Vollzug seines Daseins geduldig und beharrlich in Freiheit und Selbstverantwortung ein. Dadurch wird er auch fähig, die Mechanismen der medialen Manipulation zu durchschauen und sich wirksam von ihnen zu emanzipieren. Er lernt, Informationsprogramme nicht einfach unkritisch zu konsumieren, sondern sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sie mit Kontrastprogrammen zu vergleichen, sie zu bestätigen oder zu kritisieren und alternative Vorschläge einzubringen.

Schließlich wird man feststellen müssen, daß der einzelne bei seinem Umgang mit den Massenmedien der *Sicherung in einer Gemeinschaft* bedarf. Keiner lebt für sich allein. Soziale Isolierung gefährdet die seelische Gesundheit und die geistige Standfestigkeit des Menschen. Wenn der einzelne sich in einem anonymen Kollektiv verloren fühlt, wirkt die tägliche Konfrontation mit einem Überangebot an Information und Unterhaltung zersetzend. Nur die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, mag sie noch so locker sein, vermittelt eine gewisse Sicherheit, weil solche Gruppen die verwirrenden Meinungen vorfiltern und dadurch eine Übersicht ermöglichen. Jeder gehört aufgrund von Sozialisationsvorgängen oder persönlichen Entscheidungen solchen Gruppen an; er bringt ihnen eine gewisse Vorleistung an Vertrauen entgegen, ohne daß er dadurch gezwungen wäre, sich in allem mit ihnen zu identifizieren. Wer nicht zum bloßen Konsumenten entarten, sondern aktiver Partner der Medien sein will, muß für gewöhnlich in solchen Gruppen geborgen sein und sich der von ihnen bereitgestellten Orientierungen bedienen.

Wo solche Verbundenheit im Umkreis der Familie, der Schule, der Jugendarbeit oder der Erwachsenenbildung sich ausdrücklich konkretisiert, können die Rezipienten auch ihre Rechte wirksamer zur Geltung bringen. Sie können verlangen, daß falsche oder fehlerhafte Informationen berichtigt, daß Auslassungen ergänzt, daß Entstellungen der Wirklichkeit zurechtgerückt werden. Auf diese Weise kann der einzelne seinen Beitrag zum Gespräch und zur Zusammenarbeit in der Gesellschaft leisten.

Je früher Erziehung und Selbsterziehung zum aktiven Partner der sozialen Kommunikation einsetzen, desto größer sind die Chancen, daß der Monolog im Bereich der Information sich zum fruchtbaren „Selbstgespräch der Gesellschaft" weiterentwickelt. Aus diesem Dialog können dann auch für die Selbstentfaltung der einzelnen wieder neue Impulse ausgehen. Die medienpädagogischen Bemühungen in der Familie, in der Schule und in allen Bildungsinstitutionen müßten diesem Ziel dienen. Die „Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation" betont dies mit Nachdruck: „Leser, Hörer und Zuschauer werden dann eine aktive Rolle spielen, wenn sie die Informationen richtig deuten und nach Ursprung und Zusammenhang bewerten, wenn sie diese gewissenhaft auswählen und kritisch beurteilen, wenn sie die Informationen gegebenenfalls aus anderen Quellen ergänzen und ohne Scheu Zustimmung, Zweifel oder Ablehnung äußern" (Nr. 82).

Jedenfalls bedarf es einer energischen Aktivierung der ethischen Kräfte des Menschen, weil ohne sie die Gefährdung der humanen Werte nicht bewältigt werden kann. Diese Forderung ist geschichtlich unaufschiebbar geworden; denn im Bereich der sozialen Kommunikation kommen neue technologische Entwicklungen auf uns zu, die nicht mehr durch äußere Disziplinierungen, sondern nur durch ein Mehr an Freiheit und Selbstverantwortung dem Menschlichen dienstbar gemacht werden können. Wir können diese Entwicklungen nicht aufhalten; sie werden uns auf allen Gebieten mit immer neuen Angeboten überschütten. Wir müssen lernen, vernünftig und sinnvoll mit ihnen umzugehen. Technologische Entwicklungen verbessern die Qualität des Lebens nur in dem Maß, als sie Vernunft und Freiheit herausfordern und entfalten.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. vom Verf.: Verantwortete Vermittlung. Bausteine einer Informationsethik des Rundfunks, in dieser Zschr. 197 (1979) 15–24. Der folgende Beitrag führt diese Überlegungen weiter.

[2] H. Henkel, Einführung in die Rechtsphilosophie (München 1964) 288.

[3] Mainz 1980. [4] Ebd. 241. [5] Ebd. 244.

[6] Vgl. G. Deussen, Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. (München 1973) 273 f.

[7] M. Rühl, a. a. O. 366. Vgl. G. Deussen, a. a. O. 291 f.

[8] Vgl. H. Prekke, Thesen zu einer neuen Definition der Publizistikwissenschaft, in: Publizistik 6 (1971) 81 f., und G. Deussen, a. a. O. 274–276.

[9] Hier wird partnerschaftliche Kommunikation unter dem „Faktorenkranz" von Universalität, Aktualität, Periodizität und Publizität sowie von möglichen Kommunikationsmedien und von der rechtlichen und sozialen Organisation der Kommunikation betrachtet. Vgl. H. Wagner, Ansätze zur Zeitungswissenschaft, in: Publizistik 10 (1965) 217–238, und G. Deussen, a. a. O. 275 f.

[10] Zit. bei M. Rühl, a. a. O. 262. [11] Ebd. 359.

[12] G. Deussen, a. a. O. 309–315, hier 311 f., 313 f.; vgl. auch 276–282.

[13] Psychologie der Massenkommunikation. Theorie und Systematik (Hamburg 1963) 32.

[14] R. Hofman, Das sittliche Minimum in der pluralen Gesellschaft, in: Theol. Quartalschr. 149 (1969) 30.

Philipp Schmitz SJ

Neue Dynamik und Zweifel an sich selbst

Die katholische Kirche in den USA

Der Besuch des Papstes Johannes Paul II. wird in den USA noch heute als außerordentliche Begebenheit gefeiert: Es war, so heißt es in Rückblicken, das größte Medienereignis des Jahrhunderts. 50 Millionen Katholiken sind stolz auf ihr Werk der Selbstdarstellung. Gute Erinnerungen an die Tage des Oktober 1979 haben aber auch Amerikaner, die nicht der katholischen Kirche angehören. Einer der geistigen Führer der Welt, so empfinden sie es, hat sie in einer Zeit der Entmutigung seines Vertrauens versichert. Im Juli des gleichen Jahres hatte Präsident Carter in einer vielbeachteten Rede die schleichende Malaise unter seinen Landsleuten beklagt. Die politischen Morde der Vergangenheit, Vietnam, Watergate, die Unfähigkeit des Landes, mit Inflation und Energiekrise fertig zu werden, waren nach seiner Ansicht die Ursachen für die weitverbreitete Resignation. In der Rolle des Predigers, die ihm stets besser gelang als die des Politikers, hatte der Präsident dazu aufgerufen, den Geist der Einheit zu erneuern, das Vertrauen in die Zukunft und die Nation zu erwecken und sich selbst einen neuen Sinn der eigenen Aufgabe wiederzugeben. Es blieb zweifelhaft, ob Jimmy Carter der Mann sein werde, aus der Krise herauszuführen. Für eine Woche des Oktober konzentrierten sich nun die Erwartungen auf eine Autorität, die in einem zu drei Viertel nicht katholischen Land kaum geeignet schien, den Zweifelnden den Glauben an sich selbst zurückzugeben. Doch Johannes Paul II. spielte die Vaterrolle mit großer Sicherheit. Seine Komplimente, die mit begierigem Herzen geglaubt wurden, schienen nach den Zweifeln der vergangenen Zeit den moralischen Anspruch wieder glaubhaft zu machen, den die Nation niemals aufgegeben hatte.

Für das Verständnis der gegenwärtigen amerikanischen geistigen Szene liefert der Papstbesuch eine gute Folie. Sicher trifft der Besucher des Landes immer auch noch auf den alten, schon sprichwörtlich gewordenen amerikanischen Optimismus, doch merkt er ebenso an vielen Beispielen, daß dieser Optimismus von Ungewißheit und Resignation gezeichnet ist. Es ist zwar immer wieder eine überraschende, bisweilen ganz unerwartete neue Dynamik zu verspüren, aber die Legende vom tödlich selbstsicheren, naiven Amerikaner entspricht nicht mehr der Wirklichkeit. Der gutmütige, idealistisch denkende, hoffnungsfrohe Bürger dieses Landes leidet an Zweifeln, die seine eigene Person, sein Land und seine

Politik, vor allem aber die geistigen Grundlagen seines Traums (american dream) betreffen. Dynamik und Zweifel dominieren auch im kirchlichen Bereich.

Veränderte Kirche

Geht man 20 bis 30 Jahre zurück, trifft man auf eine katholische Kirche, die durch ein Wort charakterisiert werden kann: „Einwandererkirche". Über den weiten Kontinent hin hat sie Zentren national gefärbter katholischer Kultur errichtet. Iren, Deutsche, Italiener, Polen – in bescheidenerem Maße Puertoricaner und Mexikaner – haben ihre Pfarrei als Mittelpunkt, wenn nicht sogar als Heimat akzeptiert. Die Kirche besitzt auf Grund eines privaten Schulsystems, das von der Grundschule bis zur Universität reicht, enormen Einfluß. Obwohl die Zahl in den letzten Jahrzehnten zurückgegangen ist, zählt man auch noch im Jahr 1980 8100 katholische Grundschulen mit 2 293 000 Kindern, 1540 High Schools mit 846 000 Schülern, sowie mehr als 300 katholische Colleges und Universitäten unterschiedlicher Größe. Auch nach dem erstaunlichen Anwachsen privater protestantischer Schulen steht noch die Hälfte aller Privatschulen unter katholischer Leitung.

Die *Kirche der fünfziger und des Anfangs der sechziger Jahre* hat einen einzigartigen Höhepunkt erreicht. Sie profitiert von einer Geistigkeit, die Aufklärung nicht in einen Gegensatz zu Religion gestellt hat. Die europäische Auszehrung unter einem atheistischen Säkularismus ist ihr erspart geblieben. Bei der Organisation der Gewerkschaften hat die katholische Soziallehre ihren Beitrag einbringen können. Als Folge davon konnte sie seit dem Beginn des „New Deal" Franklin D. Roosevelts bis in die Tage des legendären Führers der AFL-CIO, George Meany, einen beträchtlichen Einfluß auf die Arbeiterbewegung und die demokratische Partei ausüben. Im Gegensatz zur Alten Welt hat sie die Arbeiterschaft nicht verloren. Das kirchliche Amt hat seinen festen Platz in der Gesellschaft, ja man gewinnt den Eindruck, es habe sich auf eine unkritisch anmutende Harmonie mit dem Staat und seinen Zielen eingelassen. Die Zahl der Priester- und Ordensberufe wächst stetig. Nahezu 175 000 Angehörige weiblicher Orden tragen die Hauptlast einer umfangreichen Erziehungs- und Karitasarbeit.

Natürlich gibt es auf diesem Gipfel kirchlicher Entwicklung auch Stimmen, die erklären, die katholische Kirche sei mit Tabus, abergläubischen Praktiken und unfreien Moralauffassungen überladen. Dagegen hört man aber wiederum den bekannten lutherischen Theologen George Lindbeck replizieren, der Schrekken und die Schönheit des in diesen Vorwürfen angeprangerten Primitiven sei allemal noch der „moralisierenden Vernünftigkeit des Liberalismus und der mechanistischen Trivialität, Oberflächlichkeit und Sinnlichkeit des kommerzialisierten amerikanischen Säkularismus" vorzuziehen.

Im *Jahr 1980* hat sich die katholische Kirche verändert. Im gesamten religiösen Spektrum – in der Liturgie, der Leitung und der Partizipation, in der Reflexion auf Moral und Credo – zeigen sich neue Akzente. Traditionelle Formen der liturgischen Feier, bisher akzeptierte Frömmigkeitspraktiken, selbstverständliche Rollen zerbröckeln. Ein ohnehin schon beobachteter Einbruch der gesellschaftlichen Moral hat in- und außerhalb der Kirche zu einer Erosion der moralischen Werte des Eigentums, der Sexualität, des Lebens geführt. Die sich schnell an die gesellschaftlichen Verhältnisse anpassenden, aber dabei letzte Motivationen einbüßenden Orden wie auch der eher Widerstand leistende Weltklerus haben eine tiefgreifende Krise erlebt. Nicht nur die gewohnten Zahlen der Eintritte in Seminarien und Ordenshäuser sind zurückgegangen, sondern auch die bereits geformten Ränge haben sich gelichtet. Nach dem Verlust von Lehrkräften haben viele katholische Schulen einen ständigen, letztlich aber – das läßt sich mit einigem Abstand sagen – siegreichen Kampf ums Überleben geführt. Das Konzil hat ein stürmisches, zu lange aufgeschobenes „aggiornamento" in die Wege geleitet. Mit Recht wird es als der Wendepunkt angesehen. Im einzelnen soll das später erläutert werden.

Ursache für die Veränderung aber ist auch die nach dem Zweiten Weltkrieg sichtbar gewordene, durch Vietnam und Watergate verstärkte Struktur- und Sinnkrise und eine weitverbreitete Kritik an den hergebrachten Institutionen. Die Katholiken in den USA verstehen sich nicht mehr als Einwanderer oder Söhne und Töchter von Einwanderern. Sie wohnen nicht mehr nur in den Städten. Viele von ihnen haben – als Zeichen ihres Aufstiegs – das College besucht. Trotz noch immer nicht ganz überwundener Benachteiligung haben sie Zugang zu führenden Berufen. Als Folge der sozialen Umschichtung hat das Zentrum des kirchlichen Lebens – die Innenstadtpfarrei –, die immer mehr sein wollte als bloß Zentrum des liturgischen und sakramentalen Lebens, an Bedeutung verloren. Die sozialen Aufsteiger haben mit dem Umzug in die Vorstädte ihre Erwartungen der Kirche gegenüber verändert. Sie erwarten von ihren Priestern, bisher eindrucksvolle Bezugspersonen in einem umfassenden gesellschaftlichen Integrationsprozeß, geistliche Führung, liturgisches Verständnis, theologisch gehaltvollere Predigten. Für ihre Kinder, die zum Teil öffentliche Schulen besuchen müssen, fordern sie eine dort nicht mögliche religiöse Unterweisung. An sozialen und politischen Aufgaben der Pfarrei besteht weniger Interesse.

Der amerikanische Katholik ist ein Stück amerikanischer geworden. Die Grundzüge der „civil religion" werden nunmehr auch von ihm unterzeichnet. Er erlebt, was Thornton Wilder als die Eigenschaften des Amerikaners ganz allgemein bezeichnet hat. Er wird „Nomade, was sein Verhältnis zum Ort angeht, ungebunden, was seinen Bezug zur Zeit betrifft, einsam in der Gesellschaft, zu der er gehört, unwillig, sich der Geschichte und Gott einfachhin zu unterwerfen". Der geistige Wandel bezieht sich auf seine politische Mentalität, sein Demokra-

tieverständnis, seine Auffassung von Arbeit und Weltauftrag. Vor allem aber verändert sich sein religiöses Bewußtsein. Auch er taucht in den „Strom der Innerlichkeit", der das Land seit mehr als zweihundert Jahren durchzieht. Amerikanische Formen von Frömmigkeit in dieser internationalen, aus lateinischem Kulturerbe stammenden katholischen Kirche stellen es unter Beweis.

Gleichzeitig ist eine alte Rechnung beglichen. 1899 hatte Papst Leo XIII. mit der Enzyklika „Testem benevolentiae" eine transatlantische Version liberaler Geistigkeit und Glaubensinterpretation unter dem Etikett „Amerikanismus" als Irrtum verurteilt. Das war das erste Mal, daß amerikanische Katholiken in ihrer Orthodoxie in Frage gestellt wurden. Das Amerikanische schien in einem bleibenden Widerspruch zum Katholischen zu stehen. Erst das Zweite Vatikanische Konzil gab Anlaß zur Versöhnung, indem es das Dekret über die Religionsfreiheit, in dem sich zweifellos Elemente amerikanischer religiöser Erfahrung wiederfinden, zu einem Ferment der Gesamtkirche machte.

Bewertung der Veränderung

Der Rückblick nimmt neben dem ausgeprägteren Nationalcharakter eine Fülle von anderen Erscheinungen wahr, die im Unterschied zu diesem allerdings nicht nur positiv bewertet werden. Die einen freuen sich, dem Ideal einer Kirche näher zu sein, die den einzelnen und seine Entscheidung ernster nimmt. Nach der Infragestellung der Volkskirche setzen sie ihre Hoffnung auf Modelle der Kirche, in denen Pluralismus, Toleranz, Freiheit, Reform, Partizipation aller Gläubigen ein höherer Stellenwert zuerkannt wird. Einander abwechselnde theologische Schulen – Theologie der Säkularisierung, der Hoffnung, der Geschichte, der Befreiung – machen sich zum Anwalt einer Emanzipationsbewegung, deren Ziel es ist, bisher von der Kirche reservierte Zuständigkeitsbereiche der Kontrolle zu entziehen und in die Selbständigkeit zu entlassen. Bestimmte liberale Tendenzen – wegen ihrer Verbindung mit der gleichnamigen Zeitschrift manchmal „Commonweal-Katholizismus" genannt – scheinen in Erfüllung zu gehen. Vorbildcharakter erhält die holländische Entwicklung.

Negativer wird die Veränderung von anderen Gruppen bewertet. Nach James Hitchcock (Decline and Fall of Radical Catholicism) und Gary Wills (Bare Runied Choirs) verbirgt sich hinter ihr der Wunsch, das Konzil als eine Tarnkappe zu benutzen, um die Idee der Modernisierung durchzusetzen. Bei dem lautstark angepriesenen Wandel handle es sich um Gefährdung der eigenen Tradition, Verlust der Orientierung, Verschleuderung des Erbes, Abfall vom eigentlichen Wesen der Kirche. Die angebliche Öffnung offenbare nur Unsicherheit in bezug auf Erlösung und Glauben. Nach dem Abbau der gewohnten Formen und Institutionen fehlten die Mittel, Transzendenz und Zusicherung des

Heils zu vermitteln. Auf lange Sicht folge der doppelten – spirituellen und sozialen – Krise mit Sicherheit ein Verlust an gesellschaftlicher Relevanz (J. M. Cuddehy, No offence: Civil Religion and Protestant Taste).

Eine negative Bewertung liegt auch einer kämpferisch-autoritären Reaktion zugrunde. Zwar hat die in Westeuropa starke traditionalistische Bewegung Lefebvres in den USA wenig Anklang gefunden, doch an autoritären kirchlichen Vereinigungen – ebenso wie an autoritären Jugendsekten – fehlt es auch dort nicht. Das von Gommar A. De Pauw ins Leben gerufene „Catholic Traditionalist Movement" hat sich von Anfang an nicht auf liturgisches Klagen – den Verlust der lateinischen Messe – beschränkt, sondern alle mit dem Konzil gebrachten Neuerungen bekämpft. Ein unerschöpfliches Reservoir für die autoritäre Bewegung sind konservative Zusammenschlüsse aller Art, wie die Blue Army, Legion of Mary, Family Rosary Movement, in manchen Fällen auch die charismatische Erneuerung. Eine besondere Möglichkeit, auf die Entwicklung der Kirche zu reagieren und dennoch nicht seine religiösen Bedürfnisse brachliegen zu lassen, bieten die fundamentalistischen, in ihrer religiösen und politischen Richtung den Traditionalisten verwandten sogenannten „elektronischen Kirchen". Ihre Rundfunk- und Fernsehsendungen sind wegen der reichlichen Spendengelder häufig, und traditionelle Katholiken fühlen sich der neuen Form von Gemeinde ebenso zugehörig wie ihren lokalen Kirchen entfremdete Protestanten.

Auch der akademische Raum ist nicht frei von der liberal-traditionalistischen Kontroverse. 1976 wird in San Francisco z. B. auf Grund der Initiative eines jungen Jesuiten, Joe Fessio, ein Institut gegründet, das dieser selbst „ein vollständig integriertes ‚liberal-arts-program' in der jesuitischen Tradition" nennt. Das Ignatius-Institut, wie es später genannt wird, behauptet seinen Platz in der öffentlichen Diskussion seit den ersten Tagen seines Bestehens. Einmal ist es ein erfolgreiches Symposion zum 10. Jahrestag der Enzyklika „Humanae vitae" (1978) mit Hans Urs von Balthasar als prominentestem Redner. Ein anderes Mal sind es von gewöhnlichen theologischen Curricula abweichende Kurse und Vorlesungen, bei denen die Fragen nach katholischer Orthodoxie, hierarchischem Gehorsam, liturgischer Praxis gemäß den Vorschriften des Kirchenrechts besonders herausgestellt werden. Wieder ein anderes Mal ist es die lautstark publizierte Zurückweisung eines Lehrers der Theologie aus Gründen dogmatischer Unzuverlässigkeit, dann wiederum ist es die in der Presse erhobene Anklage, das Institut pflege unter seinen eigens ausgesuchten Elitestudenten Formen totalitären Zusammenlebens – das Gerede um das offensichtlich aus traditionalistischem Gedankengut stammende Ignatius-Institut hört nicht mehr auf. Für die in diesem Jahr 100 Jahre alt werdende „University of San Francisco" ist der Streit um die in ihren Mauern beheimatete Einrichtung zur Quelle von Spannungen geworden. In seiner Weise ist das angeführte Beispiel aber typisch für die autoritäre Reaktion auf innerkirchliche Veränderungen.

Die Theologie der diese Reaktion tragenden Gruppen gründet sich auf die mit Nachdruck vorgebrachte Überzeugung, daß Gott über die Zweitursachen hinaus und neben ihnen in die Geschichte der Welt und in das persönliche Leben direkt eingreife. Das ist der Grund, warum in ihrem religiösen Vokabular Begriffe wie Wunder, Heilungen, unmittelbare Einwirkung Gottes gehäuft vorkommen. Ebenso kennzeichnend ist, daß dem Gegenpart des heilsgeschichtlichen Dramas, Satan und seinem Wirken, eine hohe Aufmerksamkeit geschenkt wird. Nicht der Mensch, seine Schuld und sein Heil interessieren, sondern Gott, die Beleidigung Gottes, das Wirken Gottes. Man fragt sich, warum der beeindruckende andere Akzent so häufig mit einer unverkennbaren Abwertung des Menschen endet.

Wie das einzelne Phänomen der Veränderung beurteilt wird, darin zeigt sich natürlich der jeweilige Standpunkt. Einige signifikante Beispiele des Wandels der katholischen Kirche sind aber von niemand zu übersehen.

Innenstadtseelsorge

Die Innenstadtpfarreien, die infolge des sozialen Aufstiegs der Einwanderer ausgezehrt schienen, haben sich unerwartet erholt. 1980 sind sie zwar von anderem Charakter, aber doch wiederum Zentren zahlreicher seelsorglicher und sozialer Aktivitäten. Die Kirche hat ihre Verantwortung gegenüber den verbliebenen Bewohnern der „Inner-City" – den unteren Schichten, den Angehörigen neuer Wanderungsbewegungen, den in mancher Hinsicht vom Fortschritt und gesellschaftlichen Aufstieg Ausgeschlossenen – entdeckt. Die Erhaltung gemischtrassiger Schulen, die Organisation der Nachbarschaftshilfe (community organising), die Unterstützung bei der Entwicklung eines sozialen Bewußtseins hat neue Kräfte mobilisiert. Schwierige, durch Nomadentum und Kriminalität gefährdete Projekte haben unkonventionelle Zusammenarbeit über die Grenzen der eigenen Kirche und Konfession hinweg gefördert: in der Bildungsarbeit, bei karitativen Initiativen, in der Gesundheitsfürsorge, bei der Wohnungsbeschaffung. Die neuen Aufgaben übernehmen idealistische, in der Regel jüngere Priester, Ordensschwestern und Laien, die im Team arbeiten. Einige Gruppen (z. B. COPS in San Antonio, Heights Community in Cleveland, South Bronx Association, Flatlands Ministerial Groups in Oakland) sind zum Vorbild für zahlreiche Seelsorgeteams geworden. Seit zehn Jahren organisiert das von Msgr. J. Egan gegründete „Catholic Commitee on Urban Ministry" die neuen Versuche in vielen Teilen des Landes.

In der Innenstadt zeigt sich die amerikanische kirchliche Aktivität in ihrer besten Form: Sie ist nahe am Menschen, sie wirkt durch ständige Gegenwart, sie vermag die Vorzüge eines gekonnten Managements voll auszuspielen. Umfassende politische, aber auch geistliche Aktivitäten – u. a. die charismatische Er-

neuerung – haben in diesen Gemeinden ihre Basis. Die Hierarchie mußte neue, nicht immer gern akzeptierte Pflichten übernehmen. Mit der Umschichtung der Pfarreien und mit den gewandelten Aufgaben des Pfarrklerus sind den Bischöfen soziale Aufgaben zugefallen, die beim Fehlen eines über die Pfarrei hinausgehenden kirchlichen Steuersystems oft nur schwer zu bewältigen sind, die aber diese Letztverantwortlichen der Seelsorge stärker mit sozialen Problemen – Verstädterung, Arbeitslosigkeit, Rassenspannungen, Ökologie, Unterentwicklung – in Verbindung bringen. Die entsprechenden Abteilungen der Nationalen Bischofskonferenz (USCC) vermögen aus direkter Kenntnis Einfluß auf politische Prozesse auszuüben. Die vom Bischof von Atlanta, Paul Hallinan, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegen den Widerstand zahlreicher amerikanischer Kollegen erhobene Forderung nach einer „lebendigeren, bewußten und fruchtbaren Teilnahme an der Messe" bietet ständig – ebenso wie zahlreiche pastorale Experimente – Ansatz für bischöfliche Interventionen. Die immer wieder verschobene Entscheidung über die Handkommunion in den letzten Jahren ist ein Beispiel dafür. Das kirchliche Leben ist vielfältiger, aber auch komplexer geworden.

Theologenausbildung

Gläubige haben ein Recht auf die Wahrheit, Bischöfe wachen über die Authentizität der christlichen Botschaft, Theologen sind notwendig zu ihrer Deutung, so verteilt Johannes Paul II. an einer der traditionellen Ausbildungsstätten für Theologen – der Catholic University in Washington, D. C. – die Rollen innerhalb der Kirche. Mit der zuletzt genannten Gruppe bezeichnet er nicht nur Priester. Theologen sind in zunehmender Zahl auch Laien. Auch in den USA sind sie vielerorts zu Trägern der Seelsorge und Verkündigung geworden. Die beiden wirkungsvollsten spirituellen Bewegungen der Nachkonzilszeit – die charismatische Bewegung und die „Marriage Encounter"-Bewegung – gehen auf ihre Initiative zurück. Andere Bereiche, in denen die Botschaft von „Laientheologen" gedeutet wird, sind die Studentenseelsorge, der schulische wie außerschulische Religionsunterricht, Erwachsenenbildung und Missionstätigkeit. Trotz der vielfältigen Arbeit, welche diese in der katholischen Kirche lange vernachlässigte Mehrheit leistet, ist ihr Beruf noch wenig strukturiert. Es sind zahllose Wege, über welche Männer und Frauen in ihrer Kirche zu dem ihnen eigenen Apostolat gelangen. Durch den Besuch von Fortbildungseinrichtungen, Sommerkursen, Vortragsreihen bereiten sie sich oft über Jahre hinweg – neben einem sie bereits stark beanspruchenden Beruf – auf eine Tätigkeit als Seelsorger, Lehrer, Theologe vor. Die Zahl derer, die ein volles theologisches Studium absolvieren, wächst zwar, stellt aber im Vergleich zu den hauptamtlich Beschäftigten in der Kirche eine Minorität dar.

Will man darum am Beispiel der Theologenausbildung insgesamt ein Stück der veränderten amerikanischen katholischen Kirche illustrieren, dann hat man weitgehend noch von dem Ausbildungsgang der Priester zu handeln, der im übrigen deutlicher in einen Vergleich zu vorkonziliaren Zeiten gebracht werden kann. Die Mehrzahl der Kandidaten für das Priestertum wird auch heute noch in 120 unter der Oberaufsicht der Bischöfe stehenden Seminarien ausgebildet. Doch setzt sich in ihnen die französische Tradition von St. Sulpice, die einst diesen Stätten das Gesicht gegeben hat, nicht mehr einfach unschöpferisch fort. Längst vermitteln auch sie mehr als nur die Essentialien der zukünftigen priesterlichen Tätigkeit. Doch die Komplexität des neuen kirchlichen Lebens, das zu charakterisieren die Absicht dieses Beitrags ist, wird – von einigen Ausnahmen abgesehen – in diesen Häusern nicht transparent.

Ein deutlicheres Spiegelbild des gegenwärtigen kirchlichen Lebens sind neue Zentren der Theologenausbildung, wie ein Zusammenschluß theologischer Hochschulen (Episcopal School, Andover Newton, Harvard Divinity School, Jesuit School of Theology) in Cambridge, Mass., gemeinschaftliche Ausbildungsstätten in St. Louis, St. Meinrad und Berkeley (Graduate Theological Union). In allen Fällen war die Entscheidung, die zu einer derartigen Institution führte, ein mutiger Schritt. Der Lebensstil nicht nur der Ordensstudenten, sondern auch der Weltpriesterstudenten war vorher klosterähnlich konzipiert. In ihrem Äußeren waren sie als Studenten der Theologie erkennbar. In den meisten Fällen hatten sie sich als Bürger einer internationalen kirchlichen Kultur gefühlt.

Der Weg nach Berkeley – nur dieses eine Beispiel sei kurz skizziert – bedeutet einen traumatischen Verlust von Identität. Nicht mehr irische oder italienische katholische Vorstellungen prägen Studium und Leben, sondern ein multikulturelles Milieu. Berkeley ist in den Tagen des Umzugs das Eldorado zahlloser religiöser Bewegungen, angefangen von den Jesus People bis hin zu den Varianten östlicher Frömmigkeitsformen. Experimente der Gruppendynamik – später unter dem umfassenden Titel „human potential movement" zusammengefaßt – gehören zum Bereich der Erfahrungen, die jeder, der „in" sein will, einmal gemacht haben muß. Niemand kann sich aus den Befreiungsbewegungen heraushalten, welche die Richtung der Zukunft zu bestimmen vorgeben. Politisch werden die Themen relevant, die nachher die ganze Gesellschaft zu geistigen Auseinandersetzungen herausfordern: die Umweltkrise, der Vietnamkrieg, die politische Korruption, die in Watergate ihren Höhepunkt erreicht, die internationalen Probleme des Hungers, der Unterentwicklung usw. Berkeley als geistiges Klima überträgt sich nach und nach auf die kleinen Kommunitäten, die in ehemaligen Fraternity-Häusern einen neuen Lebensstil entwerfen. Die Probleme, mit denen sie sich konfrontiert sehen, werden in Lektüre und Vorlesungen hineingetragen.

Als nicht minder bedeutsames Element der Theologenausbildung erweist sich der ökumenische Rahmen. Die beteiligten Kirchen (Baptisten, Anglikaner, Lu-

theraner, Methodisten/United Church of Christ, Presbyterianer, Unitarier und die katholische Kirche mit drei Theologaten der Jesuiten, Dominikaner und Franziskaner) entwickeln eine weitgehende Gemeinsamkeit der Studienorganisation, ein Doktoratsprogramm in Theologie, wissenschaftliche Institutionen, eine von allen finanzierte und ausgebaute Bibliothek usw. Teilnahmemöglichkeit an den von den einzelnen Schulen angebotenen Lehrveranstaltungen, wissenschaftliche Projekte, Fakultätskolloquien, ökumenische Gebetszeiten sorgen dafür, daß der Zusammenschluß nicht auf der administrativen Ebene bleibt. Für Studenten und Professoren, die aus einem sektiererischen Milieu stammen, ist der Prozeß der Annäherung nicht immer leicht. Die räumliche Nähe aber läßt ein langsames, geduldiges Bemühen zu.

Studenten, die ein geschlossenes katholisches Schulsystem genossen haben, kommen über die protestantischen Schulen zu einer neuen Kenntnis der religiösen Wurzeln Amerikas. Sie erhalten zu ihrer Überraschung Kontakt mit Schriftstellern, die ihrer Erfahrung näherstehen als ihre eigenen, trotz ihrer angeblichen Katholizität bisweilen bornierten schulbuchmäßigen Gewährsleute. Sie lernen theologische Modeerscheinungen goutieren, zu denen ihre eigenen Lehrer ihnen keinen Zugang verschaffen können. Aus dem gemeinsamen Bemühen – was für Amerikaner immer noch wichtiger zu sein scheint als für systemfanatische Deutsche – wächst Gemeinsamkeit des Fühlens und des Handelns. Es ist noch nicht abzusehen, welche über die Grenzen der eigenen Kirchen hinweggehenden pastoralen Initiativen aus der zusammen verbrachten Studienzeit hervorgehen werden.

Ein Stück nachkonziliarer Kirche hat sich hier entwickelt. Es steht zu hoffen, daß die mit der apostolischen Konstitution „Sapientia christiana" (1979) einsetzende Prüfung der Theologenausbildung die eingeschlagene Richtung weiterverfolgt und denen Mut gibt, die sich hier auf den Weg gemacht haben.

Ökumenismus

Ein weiteres Zeichen innerkirchlicher Veränderung ist der Ökumenismus. Schon seit den sechziger Jahren sind die USA aus ihrer vorherrschenden protestantischen Verfaßtheit herausgetreten und – in den Worten Will Herbergs – zu einem „Drei-Religionen-Land" geworden. Begleitet wurden die äußeren Veränderungen von einem nach dem Zweiten Weltkrieg ständig stärker werdenden ökumenischen Geist. Das Konzilsdekret „Unitatis redintegratio" (1964) hat katholischerseits die offizielle Approbation erteilt. Umgekehrt haben aus amerikanischen protestantischen Kirchen hervorgegangene, für die Ökumene wichtige Papiere zu Taufe, Eucharistie, Amt und Lehrautorität die Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen auf eine theologisch solide Grundlage zu stellen ver-

sucht. Die stärkere Hervorhebung des Freiwilligkeitsprinzips nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat das Gespäch mit anderen christlichen Kirchen gefördert. Erstaunlich ist das Verständnis, das die katholische Kirche in einer für sie unleugbar schwierigen Zeit der Veränderungen von nichtkatholischen Kirchenführern und Theologen erfährt (Marty, Lindbeck, Gilkey).

Offensichtlich hat man inzwischen einen Modus gefunden, die weiterbestehende Spaltung in der Übernahme gemeinsamer Aufgaben zu überwinden. Es erstaunt oft, wie weit die Zusammenarbeit in der Praxis geht. Wo das gemeinsame Ziel in der konkreten Bildungsinstitution oder der Teamarbeit gesichert ist, kann sich auch jeder – ohne Kritik und Anwürfe fürchten zu müssen – auf seine eigene Tradition berufen. Je näher sich die Konfessionen in der Zusammenarbeit kommen, um so stärker wird aber auch die Belastung, die mit der verbleibenden Rücksicht auf gesamtkirchliche Strategie entsteht. Der Papst hat bei seinem Besuch zur Geduld aufgerufen. Doch die wird immer schwerer. Vielen erscheint das Festhalten an Formen der Trennung oft als willkürlich und sinnwidrig. Das diskreditiert die Glaubwürdigkeit, die als Voraussetzung weiterer Bemühungen unerläßlich ist. Trotz zahlreicher Fortschritte steht die ökumenische Szene immer noch unter dem Bild des geteilten Jerusalem. Es ist *eine* Stadt, kein Zweifel. Doch die Teilung wird weiterhin schmerzlich erfahren.

Zum Ökumenismus gehörte in den USA immer auch die Beziehung zu den *Juden*. Die theologischen Gespräche über das Alte und Neue Israel, das Alte und Neue Testament tragen nicht mehr nur dazu bei, den Juden nach Jahrhunderten des Antisemitismus und der Schuldzuweisung am Tod Jesu die Hand zur Versöhnung entgegenzustrecken. Im Gegenüber zum Judentum erkennt die christliche Kirche ihren Auftrag als universalen Anspruch, der seine Abstammung von einem partikulären, territorialen Anfang und einem speziellen Bundesschluß nicht leugnen muß. Die an vielen Orten stattfindenden Gespräche zwischen Christen und Juden über Probleme der Moral und über die Parallelen der beiden Religionen im Verständnis von Liturgie, Sakramenten und Gemeinschaft erweisen sich als theologisch äußerst fruchtbar. Die Katholiken finden sich in ihrer Konzeption von Ritus, Institution und Gesetz häufig auf der Seite der Juden gegenüber den liberalen, die Individualität hervorhebenden Strömungen des Protestantismus. Jährlich zweimal stattfindende Kolloquien zwischen theologischen Schulen des amerikanischen Westens zum Beispiel haben dazu geführt, daß kein Student der Theologie mehr durch ein Curriculum hindurchgehen muß, ohne nicht einen Zugang zur jeweils anderen Religion erhalten zu haben. Auf diese Gespräche geht eine Fülle von pastoralen Initiativen zurück, die sich in wachsenden Gemeinsamkeiten in der Bildungsarbeit und in praktisch-sozialen Tätigkeiten der Gemeinden zeigen.

Rassenintegration

Neben dem Ökumenismus, einer Frage gesamtkirchlicher Bedeutung, gibt es für die katholische Kirche in Amerika spezifische Probleme, die aus der Eigentümlichkeit des Landes und seiner Gesellschaft stammen. Eines sei kurz erläutert: Die katholische Kirche hat – wie viele andere amerikanische Institutionen – ein Defizit auf dem Gebiet der Rassenintegration zu beheben. Die neue Dynamik, in der sie sich vorfindet, macht das zwar einerseits möglich und einen Fortschritt wahrscheinlich. Doch hat die Kirche – das mag überraschen – an den ungefähr eine Million zählenden schwarzen Katholiken viel gutzumachen. Zwar sind die Zeiten von getrennten Kirchenschiffen, gesonderten Orden für schwarze Schwestern, der exklusiven Zuständigkeit eines katholischen Männerordens für die Arbeit unter den Andersrassigen, des eigenen Priesterseminars (Bay St. Louis) vorbei. Es gibt 30 schwarze Priester, sogar fünf schwarze Bischöfe. Doch die Unzufriedenheit unter den schwarzen Katholiken signalisiert, daß beileibe nicht alles zum besten steht. Sie sind in den kirchlichen Ämtern noch unterrepräsentiert und fühlen sich durch den Hinweis irritiert, es gebe keine geeigneten Kandidaten. Schwarze Katholiken gewinnen den Eindruck, sie hätten in der Vergangenheit ihre Anpassung zu teuer, d. h. mit dem Verlust ihrer kulturellen Eigenart – im Beten, Singen, Predigen – erkauft. Sie erheben darum jetzt die Forderung nach Anerkennung und Beteiligung auf allen Ebenen. Damit bringen sie die Kirche in nicht geringe Verlegenheit.

Welche Wege beschritten werden müssen, um das Ziel zu erreichen, darüber gibt es auf den in den letzten Jahren häufig stattfindenden „workshops" zum Thema „Schwarze Katholiken" ganz unterschiedliche Vorstellungen. Eine Gruppe wünscht sich eine stärkere Integration mit der weißen Bevölkerung und fordert aus diesen Gründen gleiche Rechte. Eine andere Gruppe ist eher auf eine Absonderung bedacht, die nach ihrer Ansicht notwendig ist, um die eigene kulturelle Identität zurückzugewinnen. In der Lösung dieser Alternative scheint es kein einfaches Entweder-Oder zu geben.

Dieses Dilemma zwischen Integration und Absonderung führte zu der die ganze Welt schockierenden Tragik von Georgetown. (Auch wenn es sich hier um schwarze Baptisten handelt, die zugrunde liegenden Probleme sind dieselben.) Im Gegensatz zu vielen anderen schwarzen Kirchen und Sekten hatte sich der People's Temple of San Francisco unter der Leitung Jones' von Anfang an um eine soziale und politische Integration der Rassen bemüht. Seine Leistungen im Kampf gegen Arbeitslosigkeit, Armut, Jugendkriminalität, Alkoholmißbrauch und Drogen waren unbestritten. Sowohl die Stadt als auch die Zentralregierung in Washington hatten ihm dafür Anerkennung gezollt. Und doch scheiterte sein Integrationsbemühen. Sicher spielte Jones' Führergestalt dabei eine Rolle; es mag ihn gereizt haben, die Grenzen seines Einflusses und seiner Herrschaft zu testen.

Ein nicht zu unterschätzender Grund für das Scheitern aber bestand in der Ablehnung seiner sozialen und politischen Pläne durch die anderen schwarzen Kirchen in der Umgebung von San Francisco. In einer Beschränkung auf ihre spirituelle, charismatische Tradition hielten sie das Projekt einer Integration mit politischer Zielsetzung für verfehlt. Es muß als tragisch angesehen werden, daß Jones zur gleichen Schlußfolgerung gelangte, diese Schlußfolgerung aber – bei aller Übereinstimmung im Prinzip – nur noch in einer radikalen Trennung von seinen schwarzen und weißen Mitbürgern verwirklichen zu können glaubte. Seine Einsicht trieb ihn zur Flucht, zum Auszug aus dem feindlichen Land, zum – wie es in religiöser Sprache hieß – Exodus. Dort aber führte die selbst auferlegte Isolation – aufgrund unbeschreiblicher Zwänge und psychischer Einkapselung – zum Selbstopfer von mehr als 900 Menschen. Über die Einmaligkeit der besonderen Umstände hinaus behält das Massaker von Georgetown, Guayana, einen makaberen Sinn in einer verzweifelten Rassenkonstellation.

Gewiß ist es zu wünschen, daß die Dynamik der sozialen Bewegung, die in Martin Luther King ihren Führer gefunden hat, nicht stirbt, aber niemand kann sich darüber hinwegtäuschen: jahrhundertealtes Unrecht wird nicht in einem Jahrzehnt der Versöhnung ungeschehen gemacht. Die katholische Kirche tut gut daran, ihren Teil der Verantwortung sehr ernst zu nehmen.

Dynamik beschränkt sich für die nachkonziliare amerikanische Kirche nicht auf innerkirchliche Veränderung. Auch wenn das den Zweifel verstärkt, nimmt sie in vielen Bereichen das Gespräch mit der Welt auf. Allerdings ist sie hier nicht auf Erfolg abonniert. Als Einwandererkirche lag ihre bisherige Stärke eher auf dem Gebiet der Organisation und weniger im intellektuellen Dialog. Dazu sind die sozialen Spannungen keineswegs abgebaut. Es ist nicht zu verwundern, wenn das Gespräch mit der modernen Welt nicht immer ungestört verläuft.

In einem vollständigeren Bild der gegenwärtigen katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten wären noch viele einzelne Elemente zu zeichnen. Ein Redakteur der Jesuitenzeitschrift „America" hatte vor dem Papstbesuch in seinem Land die Idee, prominente Katholiken danach zu befragen, was sie, hätten sie die Chance, dem Papst in einem Fünfminutengespräch sagen würden. Dabei werden dann all die Themen aufgezählt, von denen ein informierter Beobachter erwarten würde, daß sie Gegenstand einer solchen Audienz sein würden: geistliche Führung, Gerechtigkeit und Frieden, Ökumenismus, Minderheiten in der Kirche, Frauen, kirchenrechtliche Probleme. Der bekannte Theologe Charles Curran läßt bei der Befragung das Hauptproblem der amerikanischen Kirche nochmals anklingen: „Das wirklich erste Problem der Tagesordnung ist, wie Führung (leadership) wirklich gut praktiziert, aber zugleich wie die Autonomie des einzelnen anerkannt, wie gesichert werden kann, daß der Prozeß immer dialogisch bleibt." Das ist das Problem der Kirche, die aus einer Geschlossenheit in eine offene Gemeinschaft drängt.

Horst Prinzbach

Chemie in unserer Zeit

Ein kleines Plädoyer für Wissenschaft und Fortschritt

Die Chemie als forschende Wissenschaft und angewandte Technik beeinflußt – oder mehr noch: bestimmt – in weitem Ausmaß das Dasein des Menschen von heute. Sie hat den Mitgliedern der Völker, von denen wir heute bezeichnenderweise als Industrienationen sprechen, zuvor unvorstellbare Vorteile und Annehmlichkeiten beschert. Dennoch stößt die Chemie zunehmend auf Kritik, auf Ablehnung, gar auf massive Feindseligkeit. Die Propheten einer neuen Zeit stellen den Sinn wissenschaftlicher Forschung und technischen Fortschritts überhaupt in Frage. Eine vergleichbare Skepsis trifft die Medizin und mehr noch die Physik und die Biologie. Mit dem Thema „Chemie in unserer Zeit" ist deshalb ein allgemeines Phänomen unserer Gegenwart und unserer Gesellschaft angesprochen: der Vertrauensschwund gegenüber den Naturwissenschaften.

Für die Betroffenen, vor allem die Chemiker, stellt sich die Frage: Ist diese bis zur Verweigerung gehende Skepsis nur ein vorübergehendes Verhalten, das schlechte Gewissen einer Gesellschaft, die unbesehen – und ohne Gegenleistung – die Vorteile der kritisierten Situation in Anspruch nimmt? Oder gibt es hierfür tiefer liegende Gründe, etwa existentielle Sorgen?

Diese Seiten möchten ein Beitrag sein zur Kommunikation zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Mit Recht wird immer wieder auf die „Bringschuld" der Wissenschaft verwiesen, auf ihre Verpflichtung, ihre Ziele zu erklären, Vorurteile abzubauen und Vertrauen zu schaffen. Die Fachleute bitte ich um Nachsicht, wenn ich in Form und Inhalt ein vereinfachendes und persönlich gefärbtes Bild zeichne.

Leistungen der Chemie

Beginnen wir mit der Feststellung, daß die Chemie als Wissenschaft und Technik eine zentrale Rolle in unserer westlichen Zivilisation spielt. Sie bestimmt unsere materielle Kultur maßgeblich mit, und sie hat die große Freiheit des Individuums, deren wir uns erfreuen, mitermöglicht – insoweit jedenfalls, als diese individuelle Freiheit durch materielle Güter bedingt ist.

Diese – häufig als Vorwurf formulierte – Feststellung läßt sich leicht be-

gründen: Der Mensch lebt heute in den Industrienationen sehr viel freier von physischer Bedrängnis, von Krankheit und Not, als jemals zuvor. Es waren und sind immer wieder Hochleistungen chemischer Forschung und chemischer Technologie, denen es die Menschen vorwiegend verdanken, daß sie vor den Unbilden der Umwelt viel besser geschützt sind als früher. Dem Arzt wurden mehr und mehr gezielt wirksame Heilmittel zur Verfügung gestellt. Krankheiten, die für unsere Eltern, also noch vor einer Generation, häufig und schon in frühen Jahren lebensbedrohend waren, sind verdrängt. Zwei Zahlen genügen, um diesen Beitrag naturwissenschaftlicher Forschung zu unserer „Freiheit" zu verdeutlichen: Wurde der Mensch in den westlichen Ländern vor ein bis zwei Jahrhunderten im Durchschnitt 35 Jahre alt, so sind es heute mindestens 65 Jahre! Längeres Leben für mehr Menschen bedeutet eine ungeheuere Zunahme der Bevölkerung auf diesem Erdball: Im Jahr 1900 lebten ungefähr zwei Milliarden Menschen, heute sind es viereinhalb Milliarden; schon in zwanzig Jahren, bei der nächsten Jahrhundertwende, werden es sechs bis sieben Milliarden sein. Die Erdbevölkerung wird sich zwischen den Jahren 1900 und 2000 also mehr als verdreifacht haben. Die Rolle der Chemie in der Ernährung dieser Menschen ist zentral – die Abhängigkeit des menschlichen Überlebens von Chemie schon fast total. Die Chemie hat bisher den Wettlauf zwischen „Storch und Pflug" – jedenfalls für weite Teile der Erdbevölkerung – noch immer gewonnen. Sie hat wirksame Produkte zur Pflanzendüngung, zur Schädlingsbekämpfung, zur Konservierung entwickelt – mit dem Ergebnis, daß heute mehr als zwanzig Menschen vom Ernteertrag eines Hektars landwirtschaftlicher Nutzfläche leben können, während das vor vierzig Jahren nur erst für vier Menschen zutraf. Dennoch – und auf diese Zahlen werde ich zurückkommen – gehen derzeit in den Industrieländern noch immer etwa 20 Prozent, in den unterentwickelten Ländern etwa 40 Prozent der Ernte verloren.

Der Mensch von heute möchte aber nicht nur gesund sein, lange leben, gut essen und trinken, er möchte auch schöner wohnen und sich modisch kleiden. Nur weniges brauche ich darüber zu sagen, wie sehr das elementare Bedürfnis des Menschen nach Schutz vor Kälte und Hitze, nach Wohnung und Kleidung, sein ästhetisches Empfinden für Farbe und Form, für Geruch und Geschmack, sein Streben nach Erleichterung der körperlichen Arbeit durch Chemie erfüllt wird: durch Werkstoffe beim Bauen, durch – heute aktueller denn je – Isolierstoffe gegen Kälte, Schaumstoffe, Farben und Lacke, Maschinen und Geräte. Die älteren Zeitgenossen erinnern sich, daß wir vor dreißig Jahren noch abwertend von Kunst- und Ersatzstoffen gesprochen haben. Inzwischen schätzen wir die Produkte der Chemie als gleichwertige und oftmals überlegene Materialien. Und wie würde unsere Kleidung, unsere Mode aussehen ohne die künstlichen Fasern, die Textilien aus der Retorte? Ohne Nylon, Perlon, Rayon? Dabei braucht man nicht geradezu der Meinung zu sein, die Entwicklung des Nylons

habe für die Selbstverwirklichung der Frau mehr getan als viele der heutigen feministischen Aktivitäten. Die Rosen und die exotischen Pflanzen der Erde würden nicht ausreichen, um aus ihnen jene Duft- und Geschmacksstoffe zu gewinnen, welche Parfüme zu Parfümen, Liköre zu Likören machen. Die Chemie hat häufig die Natur vollwertig nachgeahmt und stellt Essenzen und Duftstoffe in allen Nuancen vollsynthetisch bereit. Und wie sähe es mit der Hygiene und der Reinlichkeit aus ohne die Chemie der „Weißen Riesen"? In dieser Aufzählung darf der Hinweis nicht fehlen, daß die so sehr geschätzte Form der Kommunikation und Nachrichtenvermittlung, das Fernsehen, und daß auch der Computer, der Techniker und mancher Schüler liebstes Spielzeug, ohne die von der Chemie entwickelten Schaltelemente nicht möglich wären.

Diese Merkmale eines hohen, vielleicht zu hohen Lebensstandards waren in der Vergangenheit einer kleinen, privilegierten Schicht vorbehalten; sie sind heute als Folge naturwissenschaftlicher Leistungen fast allen von uns zugänglich. Wir mögen die Auswüchse, den Mißbrauch, die unbestreitbaren Schäden mißbilligen, aber soziale Gerechtigkeit und sozialer Frieden, die Grundlagen unserer freiheitlichen Demokratie, leben auch von diesen Leistungen.

Für die meisten Menschen zwar weniger spürbar, aber nicht weniger bedeutsam als diese materiellen Konsequenzen sind die Rückwirkungen der chemisch-biologischen Forschung auf unsere nichtmaterielle Existenz, auf das philosophisch-religiöse Weltbild des Menschen. Es sind kaum 25 Jahre darüber vergangen, daß wir dem Geheimnis der Fortpflanzung, der Vererbung auf die Spur kamen. Seither haben wir fundierte Kenntnisse darüber, wie die menschliche Art sich von den einfachsten Anfängen, der „Ursuppe" und später den Amöben, bis zum Homo sapiens entwickelt hat. Chemiker und Biologen haben das Muster analysiert, nach welchem die Natur Erbinformationen weitergibt. Die dabei waltende Präzision ist immer noch ein Wunder. Dieses „Wunder" läßt sich mit einem Vergleich anschaulich machen: Eine Sekretärin tippt auf ihrer Schreibmaschine eine ganze Bibliothek von 1500 Bänden ab, das sind ungefähr 10^{10} Buchstaben, und dabei unterläuft ihr höchstens ein einziger Tippfehler. Und dieser eine Fehler ist dann auch noch die Voraussetzung der Evolution! Wir wissen seit diesen Jahren, wie die Natur die Erbinformation, die Baupläne für die physischen und psychischen Veranlagungen des Individuums, auf einem verknäulten Doppelstrang aus einfachen organisch-chemischen Molekülen fixiert hat. Äußerst kurze Abschnitte dieses Strangs legen jeweils eine Erbeigenschaft fest. In dieser Kenntnis liegen fantastische Chancen, genetisches Material zu verbessern, es von Erbfehlern zu befreien; gleichzeitig drohen aber auch unvorstellbare Gefahren, daß das genetische Material verderbt werden könnte.

Seit wir alles dies wissen über unser Leben, über Fortpflanzung und Vererbung, ist unser Seelenleben nicht einfacher geworden. Wir müssen Abschied

nehmen von manchen liebgewonnenen Vorstellungen und Illusionen, wir müssen akzeptieren und in unserem geistigen Weltbild damit zurechtkommen, daß die Evolution des Menschen sich für den Biologen aus dem Zusammenwirken von Notwendigkeit und Zufall ergibt und – wiederum aus naturwissenschaftlicher Sicht – keineswegs das Resultat eines vorgegebenen detaillierten Plans ist. Offen und unfaßlich bleibt jedoch immer noch der Anfang dieser Entwicklung.

Woher kommt die Kritik?

Wenn wir davon überzeugt sein dürfen oder müssen, daß die westliche Zivilisation, unser Lebensstandard, unsere Lebensqualität und daß auch unser Wissen um die Grundlagen dieser Welt und des menschlichen Daseins durch Wissenschaften wie die Chemie außerordentlich gefördert wurden: Woher kommen dann die Kritik, die Ablehnung und nicht selten die Angst vor dieser Wissenschaft? Woher kommt es, daß gerade junge Menschen gegenüber dieser Wissenschaft weniger aufgeschlossen sind, mit der Konsequenz, daß Lust und Freude, sich ihr zu widmen, in den letzten Jahren weltweit geschwunden sind?

Wie alle solche Fragen nach der Motivation menschlichen Tuns ist auch diese vielschichtig. Das Problem hat rationale und irrationale Ursachen. Streifen wir zuerst die leicht einsehbaren Gründe.

Unser Lebensstandard hat einen hohen Preis. Dieser Preis wird der Öffentlichkeit und seinen einzelnen Nutznießern erst jetzt in seiner vollen Höhe erkennbar: Die natürlichen *Ressourcen*, auf denen alle Errungenschaften der Naturwissenschaften und der durch sie ermöglichten Technik beruhen, werden viel schneller verbraucht, als die Natur sie nachliefern kann. Man vermeint absehen zu können, zu welchem Zeitpunkt sie aufgebraucht sein werden, wann also die große Not eintreten wird. Das Schlagwort von der „Plünderung" der Erde und die daraus entstehenden Besorgnisse sind nicht grundlos, und die Chemie als Großverbraucher trägt erheblich dazu bei.

Das nächste Argument möchte ich mit einem klassischen Zitat einleiten. In der „Antigone" des Sophokles sind in einem Chorgesang folgende Zeilen zu lesen: „Mit seinem Bißchen an Weisheit, doch gewaltiger Begabung für Technik, wendet der Mensch sich manchmal zum Bösen und manchmal zum Guten." Seit und solange der Mensch wissenschaftliche Erkenntnisse zu seinem Vorteil in technische Anwendungen umsetzt, besteht diese *Ambivalenz*, diese Alternative, die Erkenntnisse zum Guten oder Bösen zu gebrauchen. Dieses Risiko ist immer da. Es galt für die Erfindung des Feuers wie für die Erfindung der Kernspaltung. Und wir sind von argen Hinwendungen zum Bösen überrascht worden: auf dem Konto der Chemie sind „Contergan" und „Seveso" schlimme und

bedrückende Erfahrungen. Sicherlich ist es nicht immer Profitsucht von „Kapitalisten", auch Ungeduld und mangelndes Verstehen komplexer chemisch-biologischer Zusammenhänge sind die – keineswegs entschuldbaren – Ursachen.

Diese Ambivalenz naturwissenschaftlicher Arbeit begegnet uns in einem Gegenwartsproblem besonders drastisch: Die Verringerung der Sterblichkeit, die Verlängerung des Lebens sind wirklich naturwissenschaftliche Erfolge, deren humanitärer Charakter nicht umstritten ist. Sie haben uns jedoch die Bevölkerungsexplosion eingebracht: eine Situation auf dieser Erde, von der viele meinen, daß sie zu einem nicht allzufernen, für die jungen Menschen noch erlebbaren Zeitpunkt in eine unvorstellbare Katastrophe führen müsse. Vielerlei Gründe medizinischer, religiöser, sozialer und machtpolitischer Art werden diskutiert, weshalb ein wichtiger und vielleicht entscheidender Beitrag der Chemie zur menschenwürdigen Minderung dieser Gefahr, nämlich die Entwicklung der „Pille", gerade in den zumeist gefährdeten Regionen dieser Erde nicht in ausreichendem Maß angenommen und angewandt wird.

Alle diese Risiken für Gesundheit und Existenz kamen nun plötzlich einer Gesellschaft zum Bewußtsein, die wiederholte Vorwarnungen in den Wind geschlagen hatte, die begonnen hatte, sich sehr bequem zu etablieren, die Gesundheit, langes Leben, Wohlstand als selbstverständlich, als ihr gutes Recht beanspruchte, die vor allem kein Risiko, keine Experimente mehr eingehen und Verantwortungen am liebsten abwälzen möchte. In einer solchen Atmosphäre muß es für Abweichungen von diesem überspannten Erwartungshorizont immer – und vor allem immer andere – Schuldige geben: so z. B. die Chemie für alle Umweltbelastungen; der individuelle Beitrag durch Ölheizung, Auto, Zigarette usw. wird gerne verdrängt.

Summa summarum: Es wurde bis vor kurzem versäumt, im Bewußtsein der Öffentlichkeit zu verankern, daß in allen unseren technischen Leistungen nicht unerhebliche *Risiken* stecken. Doch wo vorurteilsfreie, objektive Informationen helfen würden – durch die Massenmedien vor allem –, da erlebt man häufig tendenziöse, inkompetente, ja böswillige Agitation. Deren Wirkung wird dadurch noch potenziert, daß im Spannungsfeld einer weithin politisierten Gesellschaft auch die Autorität der Wissenschaft schlechthin, soweit sie einmal bestand, zunehmend diskreditiert wird. Es ist üblich geworden, das politisch Wünschenswerte, das politisch Opportune durch eine nur dem Namen nach „wissenschaftliche" Stellungnahme abzusegnen. Die Fachvertreter, die politisch Verantwortlichen werden etwas tun müssen, dieser vor allem den Naturwissenschaften und der Medizin abträglichen Diskreditierung entgegenzuwirken. Neben kritischer Kontrolle wird auch ein rechtes Maß an Vertrauen unentbehrlich sein.

Sprechen wir noch kurz von den weniger rational faßbaren Ursachen der landläufigen Verunsicherung: Die Naturwissenschaften haben einen übersteigerten *Rationalismus*, ein vornehmlich auf materielle Güter ausgerichtetes

Zweckdenken in unserer Gesellschaft mitzuverantworten. Unter Berufung auf sie werden wertvolle Traditionen gekappt, überlieferte und in der Existenzbewältigung bewährte geisteswissenschaftlich-religiöse Vorstellungswelten und Denkweisen in die Abwehr gezwungen oder ganz aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Es ist richtig, daß auch prominente Naturwissenschaftler propagandistisch einer Unverträglichkeit ihrer Resultate mit Religion und Gottesglauben das Wort geredet haben. Es dämmert, daß diese und andere Propheten der Neuzeit an die Stelle der alten Götter nur neue, nämlich ihre eigenen, zu setzen unternahmen. Wir erleben, daß unsere durch die Prinzipien der Naturwissenschaften stark geprägte Welt die Sinnen- und Gefühlsanlage des Menchen und seine metaphysischen Bedürfnisse nicht zu erfüllen vermag, daß sie allein ihn nicht glücklich machen kann. Als Konsequenz erfahren wir rings um uns ein verheerendes Defizit an Zielsetzung und Sinngebung.

Wandel in der Strategie chemischer Forschung

Es ist die wichtigste Absicht dieser Ausführungen, die Gewißheit oder wenigstens eine Ahnung davon zu vermitteln, daß in der Chemie als einer der zentralen Naturwissenschaften die Zukunft schon begonnen hat. Große Anstrengungen werden zur Zeit unternommen, wenigstens die vorausschaubaren materiellen Schwierigkeiten in den Griff zu bekommen. Dabei ist es beruhigend zu wissen, daß die Chemiker sehr viel mehr Einsicht gewonnen haben in die Problematik ihres Tuns. Ihre Philosophie hat sich geändert: Ökologie steht jetzt gleichrangig neben Ökonomie. Jedenfalls gilt das für die Bundesrepublik Deutschland. Die Frage der Machbarkeit, der technischen Realisierbarkeit wird laufend überprüft an der Frage der Wünschbarkeit, der Konsequenzen für unsere Umwelt. Diese Anstrengungen reichen in alle jene Bereiche hinein, von denen wir eingangs gesehen haben, daß sie unsere Zivilisation ausmachen.

An zwei für jeden einzelnen von uns einsichtigen und bedeutungsvollen *Beispielen* möchte ich zeigen, mit wieviel Phantasie und Einfallsreichtum in der Chemie – im Zusammenspiel mit ihren Nachbardisziplinen Biologie und Medizin – neue Lösungen erforscht werden.

Wir kennen das Ernährungsproblem der Gegenwart. Von den heute viereinhalb Milliarden Erdbewohnern werden – weltweit – viele nicht mehr satt. Woher sollen die Nahrungsmittel für die sechs bis sieben Milliarden in zwanzig Jahren kommen? Unter anderem daher, daß man den in Höhe von 20 bis 40 Prozent des möglichen Ertrags eintretenden Ernteverlust vermeidet, der derzeit noch zu einem guten Teil durch Schädlinge verursacht wird. Vor wenigen Jahren hätte man noch intensiv die „Chemiekeule" geschwungen, noch mehr jene Pflanzenschutzmittel, z. B. E 605, angewandt, von denen wir wissen, daß sie für

Mensch und Tier nicht ungefährlich sind und unsere Umwelt belasten. Heute geht man das Problem viel eleganter an: Man bekämpft das Übel nicht dadurch, daß man die Schädlinge sich erst vermehren läßt und sie dann umbringt; man rückt ihnen früher und wirksamer zu Leibe, man hindert sie an ihrer Vermehrung. Mit extrem empfindlichen Analysemethoden haben Chemiker jene Substanzen isoliert und in bezug auf ihre Struktur erforscht, welche die paarungsbereiten Insekten in winzigsten Mengen, fast als Einzelmoleküle, von sich geben, um ihre Sexualpartner anzulocken und anzuregen. Diese Sexuallockstoffe – auch *„Pheromone"* genannt – wirken artspezifisch; sie sind noch wirksam in geringsten Mengen und auf große Entfernungen. Sie sind deshalb keinerlei Belastung oder Gefahr für die Umwelt. Der Chemiker hat im Labor Verfahren entwickelt, um solche Lockstoffe künstlich in größeren Mengen herzustellen. Werden sie in der Natur auf geschickte Weise ausgebracht, so werden die „liebeshungrigen" Insekten im wahrsten Sinn des Wortes in eine Falle gelockt.

Der Wandel in der Strategie chemischer Forschung ist noch aufregender im zweiten Fall. Hier wird bereits Gebrauch gemacht von der Kenntnis des genetischen Code, also vom Wissen um den Mechanismus der Vererbung. Vor etwa zwanzig Jahren haben schwedische Forscher im menschlichen Organismus eine Eiweißsubstanz entdeckt, der nach dem Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis eine wichtige Funktion in der körpereigenen Abwehr von Virusinfektionen zukommt. Dieses als *„Interferon"* bekannte Eiweißmolekül ist dadurch noch aktueller und für deutsche Zeitungen jüngst interessant geworden, daß es möglicherweise auch im Kampf gegen den Krebs hilfreich sein kann. Das Problem liegt darin, daß der Körper nur äußerst geringe Mengen dieses Wirkstoffs produziert, die Kultivierung und die Isolierung extrem aufwendig sind und eine breite Anwendung in der Therapie deshalb noch ausgeschlossen ist. Was machen die Chemiker, Biochemiker, Genetiker und Mikrobiologen? Sie verlagern die Produktion aus den unergiebig produzierenden menschlichen Zellen in ein Bakterium, eine sehr viel schneller und wirkungsvoller arbeitende „Fabrik". Dazu war es notwendig, den Schaltplan für diesen Prozeß, also die genetische Information auf dem betreffenden Chromosom zu finden – und die Suche nach diesem Stückchen Chromosom ist etwa vergleichbar der Suche nach jener Nadel im Heuhaufen . . . Dieses Stückchen mußte dann aus dem Chromosom herausgeschnitten und in das produktionswillige Bakterium eingeschleust werden. Die Bakterienkultur produziert jetzt billiger und rascher ein nur wenig modifiziertes menschliches „Interferon".

„Pheromone" und „Interferon", diese beiden neuen Strategien in der Schädlingsbekämpfung und in der Produktion von Pharmaka – zwei Beispiele neben vielen anderen –, machen deutlich, daß die Chemie in ihrem Vorgehen wieder „natürlicher" wird. Die Chemie, die Chemie in unserer Zeit, will sich wieder mehr orientieren an den von der Natur selber über Jahrmillionen hin entwickel-

ten hoch optimierten Prozessen, die durch Enzyme, biologische Katalysatoren, gesteuert werden. Diese enzymgesteuerten chemischen Reaktionen haben außerordentliche Vorteile: Sie brauchen wenig Energie, sind sehr ergiebig und produzieren nur geringen Abfall; sie sind also ausgesprochen umweltfreundlich. Diese – wie man heute sagt – *Biotechnologie* ist nicht neu. Der Winzer, der Bierbrauer, der Bäcker, sie alle nutzen schon lange die Fähigkeit der Pilze und Hefen, um chemische Prozesse in Gang zu bringen.

Eine völlig neue, in allen ihren Konsequenzen noch nicht voll kalkulierbare Dimension gewinnt diese Biotechnologie dadurch, daß man – wie beim Interferon – den Produktionsplan ihrer Maschinen, den genetischen Code dieser Mikroorganismen, in gezielter Weise verändert, ihr Erbgut auf ein bestimmtes Produkt hin festlegt. In dieser *„Gentechnologie"*, in dieser Veränderung des Erbguts durch chemisch-mikrobiologischen Eingriff, sehen viele Forscher schon die Chance, die Technologie der Großchemie in einigen Sparten von Grund auf zu verändern. Rauchende Schlote, verpestete Luft, stinkende Abwässer würden danach verschwinden. Die Propagandisten sprechen schon davon, daß nach den Perioden der Industrialisierung, der Kunststoffe, der Kernenergie und der Elektronik jetzt das Zeitalter der „biologischen Zelle" mit ihrem hochentwickelten chemischen Apparat heraufzieht. Manipulation am Erbgut, am Zellkern: das ist sicherlich moralisch und wissenschaftlich sehr problematisch. Vielleicht mehr noch als der Atomkern wird der Zellkern, der Grundbaustein unseres Lebens, zum Testgegenstand menschlicher Rechte und menschlicher Würde oder der Würdelosigkeit und des Unrechts.

Die Gefahren der genetischen Manipulation sind greifbar. Wir wissen, wie grausam die Natur mit Lebewesen verfährt, deren Erbgut im Zug der Evolution durch Zufall in geringfügig ungünstiger Weise verändert wurde. Gegenwärtig wird an der Gesetzgebung gearbeitet, welche die gentechnologische Forschung in die richtigen Bahnen lenken soll. Staatliche Lenkung – oder im Extrem: inquisitorische Kontrolle – naturwissenschaftlicher Forschung ist auf Dauer sicher nicht die richtige Lösung. Katastrophen in der Verfolgung dieser für das Überleben des Menschen vielleicht entscheidenden naturwissenschaftlichen Ziele – Kernspaltung und Kernfusion gehören dazu – werden sich nur vermeiden lassen, wenn der handelnde Mensch sich mehr als bisher den ethischen Implikationen seines Handelns gewachsen zeigt. Und diese Anforderungen werden in einer immer stärker politisierten und polarisierten, in einer immer dichter besiedelten und materiell bedrängten Welt erschreckend groß werden. Wir brauchen deshalb viele junge Menschen mit Eignung und Neigung zu forschendem Tun, die sich zugleich aufs entschiedenste humanen Zielen verpflichtet fühlen. Hier liegen echte Zukunftschancen für unsere Jugend. Wir brauchen aber auch eine Öffentlichkeit, eine Gesellschaft, die informiert und aufgeschlossen genug ist, sich mit diesen Zielen zu identifizieren und die notwendigen Mittel zur Verfügung zu stellen.

Dieter Arendt

Die Fabel vom Löwen im Wandel der Jahrtausende

Oder „Es ist die Zeit der Könige nicht mehr"

Die hebräische und hellenistische Antike pflegt in ihrer religiösen und profanen Literatur mit schuldigem Respekt das Bild des Löwen. Der Prophet Hosea scheut den Vergleich nicht, daß Gott der Herr wie ein Löwe brüllt (11, 10); und ähnlich beruft sich der Prophet Amos (3, 8) auf Gottes Löwen-Kraft, wenn er seinen Spruch rechtfertigt: „Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? / Der Herr redet, wer sollte nicht weissagen?" Im Alten wie im Neuen Testament adelt sich der Glaube der Gottes-Kinder an den Gottes-Sohn durch das ehrwürdige Bild des Löwen-Vaters: Ein Löwe ist Juda (Gen 49, 9) und aus seiner Wurzel wird der Sohn Davids hervorgehen (Offb 5, 5). Aber auch der Gegen-Gott, der Teufel, schreckt mit der Stimme des brüllenden Löwen; allbekannt ist das neutestamentliche Wort: „Seid nüchtern und wachet, denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge" (1 Petr 5, 8).

Im Bild des Löwen also manifestiert sich die Allmacht als widersprüchliche Einheit majestätischer Hoheit und drohender Gewalt, als Numinosum und Tremendum, und die Verehrung seiner Kraft wird begleitet von Furcht und Zittern.

Der Löwe – ein Bild des Numinosum und Tremendum

Seit der sagenumwobene griechische Sklave *Äsop* vor fast dreitausend Jahren mit seinen Fabeln den Grundstock lieferte für die abendländische Fabel-Dichtung, kennen wir neben dem Bild vom brüllenden Löwen auch die Geschichte vom sterbenden Herrn der Tiere. Seit man sie im Schullesebuch zum ersten Mal las, begegnet man dem Löwen der Fabel nach wie vor mit gebührender Achtung, wenn auch mit Furcht und Zittern, aber man verübelt anderen Tieren die prätentiöse Anmaßung seiner Kraft und die rächende Unbotmäßigkeit gegenüber seiner Schwäche – nicht zuletzt seinem unwürdigsten Untertan: dem Esel.

Äsops berühmte Fabel vom Esel im Löwenfell spielt in Kyme, in einer seit seiner Zeit an der italienischen Westküste bestehenden griechischen Niederlassung, wohin seine in gleicher Sprache erzählten Geschichten durch Handelsleute

und reisende Priester auf direktem Weg gelangt sein mögen; wir erinnern uns, die Fabel schon als Kind gehört zu haben:

„In Kyme hüllte sich ein Esel in eine Löwenhaut und begann die Rolle des Löwen zu spielen. Er brüllte die Leute von Kyme, die von Löwen nichts wußten, fürchterlich an, so daß sie auf den Tod erschraken. Aber da kam ein Fremder, der mit Löwen Bescheid wußte. Der verprügelte den Unhold gründlich und zeigte den Kymäern, daß es eben nur ein Esel war." [1]

Auch Äsops Fabel vom sterbenden Löwen und vom Eselstritt ist uns gleichfalls seit der Kindheit oder besser: seit der Schulzeit bekannt. Phädrus, der in der römischen Rhetorik geschulte Freigelassene der Augusteischen Zeit, hat fünfhundert Jahre nach Äsop die Fabel in lateinische Trimeter gekleidet und ihr gleichsam als Spruchband eine unaufdringliche Moral auf die Stirn geklebt; aber trotz dieser poetisch befremdlichen Verkleidung erkennen wir sie wieder als unsere vertraute Bekannte aus dem Schullesebuch:

„Wer seiner früheren Herrschermacht verlustig ging, ist
auch der Schlechten Spielball nun, nachdem er fiel.
In seinen letzten Zügen lag der Löwe da
vom hohen Alter seiner früheren Kraft beraubt.
Da kam der Eber mit dem blanken Hauerpaar
und rächte altes Unrecht jetzt mit einem Stoß.
Der Stier durchbohrte ebenso mit grimmem Horn
den Leib des Feindes. Wie der Esel sah, daß man
straflos den Leu mißhandeln kann, zerstieß er ihm
mit seinem Huf die Stirne. Sterbend sprach der Leu:
Mich schmerzte tief der tapfern Kämpen schnödes Tun,
doch daß von dir, du Schandfleck der Natur, ich dies
ertragen muß, heißt doppelt sterben in der Tat." [2]

Die Fabel-Dichter also erklären den Löwen zum unumschränkten König der Tiere; er ist es aufgrund seiner natürlichen Stärke. Dichtende Phantasie also projiziert damit natürliche Erfahrungen in die gesellschaftliche Struktur und rechtfertigt gesellschaftliche Struktur mit natürlicher Erfahrung. Die fabulierende Rechtfertigung aber ist bei allem schuldigen Respekt doch nicht ohne zurückhaltende Furcht und verhaltenen Zorn.

Ein aus lateinischen Schulbüchern bekanntes und wegen seiner Kürze im Gedächtnis haftendes Sprichwort sagt: Ex ungue leonem – an der Klaue erkennt man den Löwen[3]. Mit deutlicheren Worten: Des Löwen Klaue bzw. Tatze zu sehen genügt, um zu wissen, was sie vermag; und daß die Tatze nicht nur ein Symbol, sondern das Instrument seiner Macht ist, weiß man in der Welt der Tiere und Menschen. Aber nicht nur die Tatze ist zu fürchten, viel mehr sind es seine räuberischen Reißer, die keine Schonung kennen mit dem erjagten Wild.

Auch ein altersschwacher und kranker Löwe ist immer noch gefährlich, und das einfältige Mitleid büßt seine Einfalt schwer beim Krankenbesuch in seiner Höhle. *Babrius* erzählt im zweiten Jahrhundert nach Christus in griechischen

Choliamben die Geschichte vom alten Löwen, der sehr wohl weiß, warum er die Tiere in seine Höhle beordert. Aus dem lateinischen Schulbuch kennen wir das kurze Sprichwort: Vestigia terrent – die Spuren schrecken ab. Frage: Welche Spuren? Die wohlbekannte Fabel gibt Antwort:

„Der Löwe, den das Greisenalter schlaff machte,
so daß zum Jagen nunmehr ihm die Kraft fehlte,
lag wie ein Kranker in der tiefen Felsgrotte . . .
Ein jeder eilte, daß er ihm Besuch mache,
und einzeln, wie sie kamen, fraß der Leu sie,
so daß es trotz des Alters ihm recht gut ging.
Am Eingang aber blieb der schlaue Fuchs stehn,
der ihn durchschaute und begann: ‚Wie geht's dir,
o König?' ‚Sei willkommen, du mein Liebling,
vor allen Tieren!' sprach der, ‚tritt herein doch!
Was stehst du ferne? Komm, mit klugem Scherzwort
mich aufzuheitern, Süßer, da der Tod naht.'
‚O mögest du genesen! Doch verzeih mir,
wenn ich verschwinde', sprach der Fuchs, ‚mich hält fern
die große Menge mannigfacher Tierspuren.
O zeige mir doch eine, die heraus führt!'" [4]

Horaz hat in seinen „Epistolae" den griechischen Satz des Fuchses ins Lateinische übertragen[5] und aus diesem Satz entwickelte sich die füchsische Zurückhaltung zum geflügelten Wort: Vestigia terrent!

Luther hat die Äsopische Fabel von der gemeinsamen Jagd mit dem Löwen durch eine angehängte Moral auf eine Formel gebracht, die vielsagend genug ist für seine christliche Taktik gegenüber den großen Herren seines aufrührerischen Jahrhunderts:

„Es gesellten sich ein Rind, Ziege und Schaf zum Löwen und zogen miteinander auf die Jagd in einen Forst. Da sie nun einen Hirsch gefangen und in vier gleiche Teile geteilt hatten, sprach der Löwe: Ihr wißt, daß ein Teil mein ist als euer Geselle, der andere gebührt mir als einem König unter den Tieren, den dritten will ich haben deshalb, weil ich stärker bin und mehr gelaufen und gearbeitet habe als ihr alle drei. Wer aber den vierten haben will, der muß ihn mir mit Gewalt nehmen. Also mußten die drei für ihre Mühe das Nachsehen und den Schaden zum Lohn haben.

Lehre: Fahre nicht hoch, halt dich zu deinesgleichen. Dulcis inexpertis cultura potentis amici. Es ist mit Herren nicht gut Kirschen essen, sie werfen mit Stielen." [6]

Die Societas Leonina – der Löwen-Anteil

Die Fabel lehrt nicht nur, daß die Würde der natürlichen Kraft insofern versucherisch ist, als sie die Schwachen zu entwürdigen geneigt ist, sie lehrt ferner, wo das in unserer Sprache geläufige Bild-Wort vom Löwen-Anteil seinen Ursprung hat: Kraft der Natur. Aus Äsopischer Überlieferung stammt das

Bild und schon in der Antike ist es nicht nur bekannt, sondern geläufig in der Begriffs-Sprache des Rechts: eine „societas leonina", das heißt, einen „Vertrag nach dem Willen des Löwen", nannte man eine solche Vereinbarung, die der Löwe diktierte.

Wenn der Löwe kraft der Natur Privilegien beansprucht, ist ihm gewiß schwerlich zu widersprechen, aber seine Forderung im Namen des christlichen Gebots abzusegnen, dürfte Zweifel wecken an der Rechtmäßigkeit der Dogmatik; aber solch ein Gebot erklärt sich leicht aus der Zeit der Glaubenskämpfe, da sich der rechte Glaube bewähren und rechtfertigen muß durch die Predigt von Ruhe und Ordnung. Luthers Glaube aber in die von Gott beorderten Herren ist übrigens nicht ohne geistlichen Vorbehalt: Der Reformator, der seine Herren nicht selten um ihren Schutz anging, sprach ebenso häufig mit einem ironischen Unterton von den „großen Hansen", deren zugestandene Würde schon unter den Menschen zu wünschen übrig läßt, geschweige denn vor Gott.

Als der Halberstädter Domsekretär *Johann Ludwig Gleim* 1756 seine Fabeln herausbrachte, stand das Zeitalter europäischer Könige und Kaiser in Blüte: In Versailles war der Sonnenkönig Ludwig XIV. zwar schon 1715 gestorben, aber sein Nachfolger Ludwig XV. wärmte sich noch lange in seinem Glanz. Überall in den Hauptstädten Europas thronten Monarchen: in London regierten die englischen Könige Georg II. und Georg III. das junge Empire, in Madrid residierte der Bourbone Karl III. als spanischer König, in Stockholm herrschte König Adolf Friedrich über Schweden, in Kopenhagen König Friedrich V. über Dänemark und Norwegen; in Wien residierte Maria Theresia, Erzherzogin von Österreich, Königin von Ungarn und Böhmen und deutsche Kaiserin, in Petersburg thronten als Herrscher aller Reußen die Zarin Elisabeth und Zar Peter III., dem die Zarin Katharina die Große nachfolgte, und in Potsdam-Sanssouci regierte der Philosoph auf dem Thron: der preußische König Friedrich II., in dessen Diensten der junge Anakreontiker Gleim als Geheimschreiber den Zweiten Schlesischen Krieg mitgemacht hatte und zu dessen Ehren und Verherrlichung er wenig später im Siebenjährigen Krieg seine „Preußischen Kriegslieder eines Grenadiers" veröffentlichte.

In Gleims Fabel-Buch tritt selbstverständlich auch der Löwe auf und es verwundert nicht, daß seiner königlichen Würde kein unbotmäßiger Schimpf widerfährt; hoheitsvoll beschämt er sogar den schlauen Fuchs.

„Herr Löwe, sprach ein Fuchs, ich muß
Es dir nur sagen, mein Verdruß
Hat sonst kein Ende.

Der Esel spricht von dir nicht gut;
Er sagt: was ich an dir zu loben fände,
Das wüßt er nicht; Dein Heldenmuth
Sey zweifelhaft; auch gäbst du keine Proben

von Großmuth und Gerechtigkeit;
Du würgetest ohn Unterscheid;
Er könne dich nicht loben.

Ein Weilchen schwieg der Löwe still;
Dann sprach er: Fuchs, er spreche, was er will;
Denn, was von mir ein Esel spricht,
Das acht ich nicht!" [7]

Gleims anakreontisch verspielte Verse spiegeln mit ihrem tänzelnden Schritt die gepuderte Welt des Rokoko; die Szene spielt gemäß seiner Vorstellung wohl in Sanssouci, aber sie paßt auch ebenso gut an den Hof eines gernegroßen Miniatur-Fürsten, dessen Hoheit sich dekuvriert als der kompensatorische Stolz eines durchlauchtigsten Herrn, der, vom Turmgiebel seines Schlosses sein Ländchen überschauend und gereizt durch seinen füchsischen Privatsekretär, mit souveräner Verachtung sich hinwegspielt über seine Untertanen: „Denn, was von mir ein Esel spricht, / Das acht ich nicht!"

Gotthold Ephraim Lessing aber, der einige Jahre später in Berlin gleichfalls in der Nähe König Friedrichs II. lebt, wird dessen distanzierter Bewunderer, vor allem deshalb, weil der König einen Philosophen wie Voltaire mit seiner Gunst beehrt und an den Hof von Sanssouci lädt; Lessings Bewunderung für den Philosophen-König aber erfährt eine schmerzhafte Ernüchterung, als der Herr von Sanssouci den hofierten Denker aus Frankreich recht unrühmlich aus seiner königlichen Gnade entläßt. Lessing hat nun die Königs-Philosophie durchschaut und er weiß, daß ein König, aus politischem Kalkül auf seinen Vorteil bedacht, sich ebenso bereitwillig mit dem großen Denker seiner Zeit befreundet, wie er zugleich mit dem dümmsten Esel paktiert.

Lessing, für den die Kraft der Fabel auf der „Lehre von der anschauenden Erkenntnis" beruht, mag möglicherweise durch diese Lektion über die königliche Gnade angereizt worden sein zur Fassung seiner Fabel mit dem anzüglichen Titel „Der Löwe mit dem Esel":

„Als der Löwe mit dem Esel, der ihm durch seine fürchterliche Stimme die Tiere sollte jagen helfen, nach dem Walde ging, rief ihm eine naseweise Krähe von dem Baume zu: Ein schöner Gesellschafter! Schämst du dich nicht, mit einem Esel zu gehen? – Wen ich brauchen kann, versetzte der Löwe, dem kann ich ja wohl meine Seite gönnen. – So denken die Großen alle, wenn sie einen Niedrigen ihrer Gemeinschaft würdigen." [8]

Lessing sichert das rechte Verständnis durch das moral-didaktische Fabula docet: Des Löwen joviale Gunst ist bezeichnend für die zweifelhafte Gnade der „Großen", der Fürsten und Könige; ihre freundliche Herablassung zu einem der Untertanen geschieht zum Zweck der Jagd auf andere Untertanen, und der Zweck heiligt die Mittel bzw. die Mittelspersonen – und sei es auch ein Esel.

Gefährlich ist's den Leu zu wecken

Lessing spricht eine mutige Sprache, in der Tat. Aber wenig später wagt *Christian Friedrich Daniel Schubart* es sogar trotz seiner ihn zermürbenden Festungshaft auf dem Hohen Asberg, des Fürsten zweifelhafte Großmut in einem ätzend satirischen Bilde darzustellen; die Fabel trägt bereits den ironischen Titel: „Der gnädige Löwe".

„Der Tiere schrecklichsten Despoten
Kam unter Knochenhügel hingewürgter Toten
Ein Trieb zur Großmut plötzlich an.
Komm, sprach der gnädige Tyrann
Zu allen Tieren, die in Scharen
Vor seiner Majestät voll Angst versammelt waren;
Komm her, beglückter Untertan,
Nimm dieses Beispiel hier von meiner Gnade an!
Seht, diese Knochen schenk ich euch! –
Dir, rief der Tiere sklavisch Reich,
Ist kein Monarch an Gnade gleich! –
Und nur ein Fuchs, der nie den Ränken
der Schüler Machiavells geglaubt,
Brummt in den Bart: Hm, was man uns geraubt
Und bis aufs Bein verzehrt, ist leichtlich zu verschenken!"[9]

Der Löwe als „der Tiere schrecklichster Despot" – das ist ein neuer Ton! Oder: Der Fürst als „Schüler Machiavells" – das ist eine Sprache, deren Unbotmäßigkeit gefährliche Folgen haben könnte, wenn sie wirklich so verstanden würde, wie sie es meint: der Fürst als räuberischer Monarch und Tyrann, der in seiner Gnade und Großmut das verschenkt, was er von seinen Untertanen zusammengerafft hat. Aber ein Fuchs sagt es, „brummt es in den Bart"; vielleicht nimmt diese Einkleidung etwas zurück von der direkten Schärfe; denn der hinterhältige Fuchs, der es nicht einmal laut zu sagen wagt, ist ja doch seit eh und je ein kaum verläßlicher und wenig vertrauenswürdiger Untertan.

Schubarts Landsmann und Zeitgenosse *Friedrich Schiller* war durch den gleichen Fürsten angereizt worden zu seinem Drama „Die Räuber", dessen Motto vielsagend genug ist: In tyrannos – gegen die Tyrannen. Frage wäre: Wie würde der Löwe als König der Tiere sich ausnehmen im Werk Schillers?

Wenig bekannt, aber dessen ungeachtet höchst bedeutsam, ist eine Fabel in seinem zweiten Drama, in dem er Lessings und Schubarts Argwohn gegenüber dem Löwen zwar szenisch konkretisiert, aber gehindert durch seinen dramatischen Instinkt für Größe und Erhabenheit die fürstliche Aura nicht rational-satirisch auflöst. Als der junge 23jährige Dichter in Mannheim mit seinem „Räuber"-Drama seinen ersten Theatererfolg erlebt hatte, und als er neue Dramenpläne entwirft, faszinierte ihn die Figur des Fiesko zu Genua, der,

halb Verschwörer, halb Freiheitsheld, die Versuchung zur Macht mit seinem tragischen Untergang büßte. Schiller flicht in Fieskos machtpolitische Reden eine Fabel ein, die durch ihr demagogisches Pathos eine grandiose Intensität entfaltet und ihresgleichen sucht in der Geschichte der Rhetorik und Literatur:

„Fiesko (der sich niedersetzt): Genueser – Das Reich der Tiere kam einst in bürgerliche Gärung, Parteien schlugen mit Parteien, und ein Fleischerhund bemächtigte sich des Throns. Dieser, gewohnt, das Schlachtvieh an das Messer zu hetzen, hauste hündisch im Reich, klaffte, biß und nagte die Knochen seines Volks. Die Nation murrte, die Kühnsten traten zusammen, und erwürgten den fürstlichen Bullen. Jetzt ward ein Reichstag gehalten ... Die Staatsgeschäfte teilten sich in mehrere Kammern. Wölfe besorgten die Finanzen, Füchse waren ihre Sekretäre. Tauben führten das Kriminalgericht, Tiger die gütlichen Vergleiche, Böcke schlichteten Heuratsprozesse. Soldaten waren die Hasen, Löwen und Elefant blieben bei der Bagage, der Esel war Gesandter des Reichs, und der Maulwurf Oberaufseher über die Verwaltung der Ämter. Genueser, was hofft ihr von dieser weisen Verteilung? Wen der Wolf nicht zerriß, den prellte der Fuchs. Wer diesem entrann, den tölpelte der Esel nieder. Tiger erwürgten die Unschuld; Diebe und Mörder begnadigte die Taube, und am Ende, wenn die Ämter niedergelegt wurden, fand sie der Maulwurf alle unsträflich verwaltet. – Die Tiere empörten sich. Laßt uns einen Monarchen wählen, riefen sie einstimmig, der Klauen und Hirn und nur einen Magen hat – und einem Oberhaupt huldigten alle – einem, Genueser – aber (indem er mit Hoheit unter sie tritt) es war der Löwe ... Gehet heim. Denkt auf den Löwen." [10]

Fieskos demagogische Rede gewinnt ihre Kraft der Verführung wohl aus den Vorbildern der Natur, aber in Wahrheit sind es die geläufigen menschlichen Vorstellungen, unter denen das Bild des Löwen eine besondere Faszination ausstrahlt: Seine Hoheit hat er nicht verloren; obwohl seine mörderische und räuberische Vergangenheit keineswegs vergessen ist, blendet er nun mit Hoheit und seine Stärke wird zur Hoffnung der Schwachen, die Not des Volkes zu lindern und einen neuen Staat zu errichten, in dem seine machtvolle Autorität die Garantie ist für Ruhe und Ordnung. Der Löwe wird der starke Freund des Volkes, der große Bruder des Volkes, der mächtige Vater des Volkes; und wenn man auch sehr wohl eingedenk ist seiner tödlichen Klauen und Zähne, so sollen nun die anderen davor zittern, die Feinde des Volkes. Fiesko legt mit dieser demagogischen Fabel seine Wahl zum Herrscher dem Volk in den Mund, und indem er die Leute heimschickt, darf er gewiß sein, daß sie keinen anderen küren werden als ihn, Fiesko: „Gehet heim. Denkt auf den Löwen."

Schiller selbst aber blieb mißtrauisch gegenüber dem im Volk eingewurzelten Respekt vor der ordnungsstiftenden Kraft des Löwen, aus eigener Vergangenheit kannte er nicht nur den Mißbrauch fürstlicher Macht, bekannt war ihm auch aus der Gegenwart die gefährliche Handhabung usurpierter Gewalt durch den revoltierenden Bürger-Pöbel; berühmt bis zur Stunde sind die Verse aus seinem „Lied von der Glocke": „Gefährlich ist's, den Leu zu wecken, / Verderblich ist des Tigers Zahn." [11]

Und *Goethe?* Goethe kannte die Fabeln vom Löwen, dem König der Tiere sicherlich seit seiner Kindheit, nicht zuletzt aus der Überlieferungsgeschichte

des Reineke Fuchs; die Löschpapierdrucke der Volksbücher hat er – wie er selbst bezeugt – auf dem Frankfurter Trödelmarkt stets wohlfeil erstanden[12]. Als der sechzehnjährige Frankfurter in Leipzig zu studieren anfing, traf er dort noch den fünfundsechzigjährigen Literaturprofessor Johann Christoph Gottsched, der kaum mehr als zehn Jahre zuvor seine berühmt gewordene Übersetzung des niederdeutschen „Reinke de Vos" hatte erscheinen lassen; es darf als sicher gelten, daß er die Übersetzung kannte, die er später als Vorlage benutzte für sein Hexameter-Epos „Reineke Fuchs". Goethe kannte und schätzte übrigens die Reineke-Bilder des niederländischen Kupferstechers Allart van Everdingen aus dem siebzehnten Jahrhundert, die zu erwerben er stets bemüht war[13]. Es war ein besonderes Glück für ihn, daß er zusätzlich zu den schon in seinem Besitz befindlichen Everdingen-Stichen dessen Reineke-Originalabzüge just im Erscheinungsjahr seines „Reineke Fuchs" erwerben konnte. Bezeichnend sein später Kommentar vom Jahr 1817 zu Everdingens Reineke-Bildern: „Ein heiterer Humor, eine heitere leidenschaftslose Ironie, wodurch die Bitterkeit des Scherzes, der das Tierische im Menschen hervorhebt, gemildert und für geistreiche Leser ein geschmackvoller Beigenuß bereitet wird."

Goethe hatte wohl das „Tierische im Menschen" zu erfahren gemeint, als Europa im Januar 1793 von der Nachricht aufgeschreckt wurde, die bürgerlichen Revolutionäre hätten den König von Frankreich Ludwig XVI. hingerichtet. Daß er unmittelbar darauf mit seinem „Reineke Fuchs" begann, der in wenigen Wochen fast vollendet wurde, darf als Zeichen einer besonderen Anteilnahme an der Erschütterung der hierarchischen Ordnung gelten. Vom August bis Oktober des Vorjahrs hatte er als Begleiter seines Herzogs Karl August an der Campagne in Frankreich teilgenommen, deren Strategie, die militärische Niederwerfung der Revolution, so kläglich gescheitert war; kaum mit der gröbsten Arbeit an seinem „Reineke" fertig, beorderte ihn sein Herzog im Mai wieder zu sich nach Mainz, wo er mit der Besserung und Glättung der Hexameter begann; das Epos erschien im Jahr 1793.

Goethes poetische Zeichnung der königlichen Würde in der Hofhaltung König Nobels ist trotz des scheinbar karikaturistischen Strichs nicht ohne respektablen Ernst. Goethe hat bei der Bearbeitung der alten niederdeutschen Vulpiade zwar die Übersetzung Gottscheds zur Hand gehabt, an die er sich eng anlehnte, aber wie von seiner eigenen Hand gemalt, wirkt das den königlichen Hof schildernde Eingangsbild:

„Pfingsten, das liebliche Fest, war gekommen; es grünten und blühten
Feld und Wald; auf Hügeln und Höhn, in Büschen und Hecken
Übten ein fröhliches Lied die neuermunterten Vögel;
Jede Wiese sproßte von Blumen in duftenden Gründen,
Festlich heiter glänzte der Himmel und farbig die Erde.
Nobel, der König, versammelt den Hof; und seine Vasallen
Eilen gerufen herbei mit großem Gepränge; da kommen

Viele stolze Gesellen von allen Seiten und Enden,
Lütke, der Kranich, und Markart, der Häher, und alle die Besten.
Denn der König gedenkt mit allen seinen Baronen
Hof zu halten in Feier und Pracht; er läßt sie berufen
Alle miteinander, so gut die Großen als Kleinen.
Niemand sollte fehlen!" [14]

Äsops Fabel von der gemeinsamen Jagd mit dem König der Tiere und der Teilung der Beute ist nicht zufällig in zahlreichen Variationen überliefert. Als um die Wende zum vorigen Jahrhundert die Revolution in Frankreich über die Bühne gegangen und von den Fürsten Europas mit Empörung und Erschrecken wahrgenommen worden war, und als der Kanzler Österreichs, Fürst Metternich, auf dem Wiener Kongreß von 1815 die Heilige Allianz zwischen den Monarchien Europas stiftete, schrieb im Zaristischen Rußland *Iwan Andrejewitsch Krylow* die bekannte Fabel noch einmal. Der Titel lautet: Der Löwe als Jagdgenosse.

„Der Fuchs, der Wolf, der Leu, der Hund,
Die lebten alle vier
In einem und demselben Waldrevier,
Und schlossen miteinander einen Bund.
Sie kamen nämlich überein,
Gemeinschaftlich das Waidwerk zu betreiben,
Gemeinschaftlich sollt auch die Beute sein.
Nun traf es sich
Gar wunderlich,
Auch wüßt ich es nicht näher zu beschreiben,
Genug, es fing sich einen Hirsch der Fuchs.
Er schickt die Boten flugs,
Dem Pakt gemäß, an seine Kameraden,
Zur Teilung einzuladen.
Man stellt sich lüstern ein. Der Löwe reckt die Krallen,
Und sieht sich scharf ringsum:
‚Vier wären wir', spricht er, ‚ihr Freunde und Vasallen;
Den Hirsch zerreiß ich in vier Stücke drum.
Und jetzt zur Teilung. Dies hier ist mein Teil
Laut dem Vertrage:
Das zweite eignet mir, als Löwen ohne Frage;
Das da ist mein, derweil
Ich hier der Stärkste, und – bei meiner Tatze!
Wer nur die Pfote bringt ans vierte Teil,
Der kommt lebendig nicht vom Platze!'" [15]

Aber die Heilige Allianz war noch mächtig genug, den Respekt vor Europas Zaren, Kaisern und Königen zu gewährleisten; obwohl in der Zeit permanenter bürgerlicher Revolutionen die europäische Intelligenz zur spöttelnden Satire nur allzu bereit war, war sie doch zugleich genötigt, sich durch poetische Maske und Mimikry zu verbergen vor den Spitzeln und Schergen der Regierungen.

In der Donau-Monarchie Österreich-Ungarn residierte Kaiser Ferdinand I., aber es regierte immer noch sein Kanzler Fürst Metternich, als im März 1848 das Volk in Wien unruhig wurde und auf die Barrikaden ging. Der Adel schaute abwartend zu, und obwohl er weder eine Volks- noch eine Bürger-Herrschaft wollte, sympathisierte er mit der liberalen Partei. Anton Alexander Graf Auersperg hat unter dem bürgerlichen Schriftstellernamen Anastasius Gruen gleicherweise seine Angst vor dem Pöbel wie seine Bewunderung des liberalen Bürgertums bekundet.

Einen Schritt weiter ging sein Schriftstellerfreund *Eduard von Bauernfeld*, damals ein geachteter und viel gelesener Dichter. Er engagierte sich in Wien politisch so entschieden, daß er erkrankte; als er sich in Graz von seinem aufreibenden politischen Engagement erholte, schrieb er seine Aristophanische Komödie: „Die Republik der Tiere". Der Inhalt ist die Wiener März-Revolution und die Vision von ihrem beschämenden Ende: Das Königtum ist erschüttert, und König Leo dankt in der Tat ab; die adeligen Tiere wie Tiger und Panther, Hyäne und Fuchs ziehen sich abwartend auf ihre Schlösser zurück, während die Tier-Volksvertreter wie Nachtigall und Wiedehopf, Goldkäfer, Hase und Frosch die Staatsgeschäfte übernehmen. Dem abgedankten König fällt es schwer, aus seiner althergebrachten Königsrolle auszusteigen; der Nachtigall, der Poetin der Nacht und dem nunmehrigen „Volks-Premier", klagt er mit sentimentalischem Ernst und unfreiwilliger Selbst-Ironie sein königliches Leid:

„Gott schafft die Könige, so wie die Dichter;
Das Große und das Hohe stammt von Gott,
Und wer es in sich fühlt, der theilt der Menge
Von seinem süßen Überflusse mit,
Wie Moses, Christus oder Mohamet.
Ihr wollt kein Königtum? . . .

Laßt die Welt noch um ein hundert Jährchen älter werden, dann wollen wir von einer Republik sprechen – wie? – Liebe Kinder, seid gut, seid klug – laßt mich noch ein Weilchen Euren König sein. Seht, wie lange kann ich's machen? Ich bin alt und schwach – aber ich bin ein König – ich will es sein – ich muß es sein – ich habe nichts Anderes gelernt." [16]

Bauernfelds Fabel-Spiel, das noch im gleichen Jahr erschien, ist zwar ein mutiges Dokument seiner Zeit und ein heller Spiegel politischen Scharfblicks: König Leo bzw. Ferdinand dankte noch im Dezember des Revolutionsjahrs wirklich ab – aber unter dem Schutz des Militärs und mit Unterstützung des mächtigen Nachbarn Rußland und Preußen bestieg sein Neffe Franz Josef den Thron und behielt die Herrschaft bis zu seinem Tod im Jahre 1916 fest in der Hand.

Es ist die Zeit der Könige nicht mehr

Friedrich Hölderlin hatte auf der Schwelle zum vorigen Jahrhundert seinen Seher Empedokles die prophetischen Worte sprechen lassen: „Dies ist die Zeit der Könige nicht mehr."[17] *Friedrich Nietzsche* ließ am Ende des Jahrhunderts seinen Zarathustra diesen Satz wiederholen: „Es ist die Zeit der Könige nicht mehr."[18] Beide Dicta klingen eigentümlich sentimentalisch, so, als sei die Zeit der Könige „leider" vorbei. Bezeichnenderweise geht der Satz bei Nietzsche weiter: „Was sich heute Volk heißt, verdient keine Könige."

Beide Dicta werden zwar in ein Jahrhundert hineingesprochen, das voller Könige und Kaiser ist, aber nicht wenige von den Majestäten haben ihren letzten Auftritt: Napoleon Bonaparte war im Jahr 1815 aus Versailles verbannt worden und starb 1821 auf Sankt Helena; der wieder auf den Thron gesetzte Bourbone Karl X. wurde im Jahr 1830 durch Louis Philippe von Orléans abgelöst, dieser im Jahr 1848 vom Neffen des großen Bonaparte, von Napoleon III., den Bismarck im Jahr 1871 in Versailles zum Rücktritt zwang, als er dort den preußischen König zum deutschen Kaiser krönte; im Jahr 1914 wurde der österreichische Thronfolger Franz Ferdinand bei Sarajevo ermordet, während des folgenden Weltkriegs starb in Wien Franz Josef, und an seinem Ende verloren drei andere Kaiser von Gottes Gnaden Krone und Thron: im Jahr 1917 stürzte in Rußland die kommunistische Revolution den letzten Zaren Nikolaus Alexandrowitsch; abermals ein Jahr später dankte Kaiser Karl von Österreich-Ungarn ab und zugleich mit ihm Kaiser Wilhelm II. von Deutschland.

Die restaurative Königs- und Kaiserzeit war zu Ende gegangen, obwohl sie sich mit strengen Gesetzen abgesichert hatte: das zwar seit der römischen Kaiserzeit bekannte, aber in der europäischen Königs- und Kaiserzeit des vorigen Jahrhunderts hart praktizierte Gesetz der Majestätsbeleidigung hatte lange Zeit ohne Pardon die unbotmäßige Königssatire geahndet und beargwöhnte sogar die Fabel vom Löwen; mancher namhafte Dichter hatte empfindlich die Strenge des Gesetzes erfahren, ehe es endlich mit dem Kaisertum in Deutschland abgedankt wurde.

Die Geschichte der Fabel vom Löwen ist ein nicht wenig erregender Fürsten- und Königs-Spiegel, und selbstverständlich ruft er die Frage wach nach der Königs- und Kaiser-Geschichte der jüngsten Gegenwart; aber warum noch der Hinweis auf die abgesetzten Kaiser Haile Selassie, Schah Reza Pahlevi und Bokassa, es genügt zu wissen, daß in Deutschland ein Paragraph des Strafgesetzbuchs (§ 9) die „Verunglimpfung des Bundespräsidenten" zwar mit Strafe nicht unter drei Monaten belegt, daß aber das Bild des Löwen als König der Tiere sich anachronistisch ausnehmen würde in einer heutigen Fabel – oder nicht? Der Löwe hat doch endgültig seine königliche Aura verloren; gewiß, es gibt ihn

noch, den König, aber sein königliches Amt hat er nicht kraft seiner Klauen und Zähne, sondern von Gnaden des Volkes, das ihm nun seine streng bemessene Rolle zuweist; der einst absolute Monarch hat aufgehört, der allmächtige Herrscher zu sein, er ist nur mehr der gepäppelte Repräsentant einer künstlich gepflegten Tradition. *Helmut Arntzens* kurze Fabel sagt es anschaulicher:

„Der Löwe trat morgens vor seine Höhle und brüllte. Nicht so laut, Sire, rief ein Affe. Sie sollten früher aufstehen, bemerkte ein Esel, der in der Nähe war. Und nicht so drastisch riechen. Wie, brüllte der Löwe, bin ich nicht mehr König der Tiere? Schon, sagte der Affe, aber als konstitutioneller Monarch einer parlamentarischen Demokratie." [18]

Der Löwe also als „konstitutioneller Monarch in einer parlamentarischen Demokratie" – an diese Rolle darf ihn heute jeder Affe erinnern und über seinen aufdringlichen riechenden Flair mokiert sich sogar der Esel; und daß sie ungestraft so mutig sein dürfen, berechtigt zu der Mutmaßung, sie gehören gar zu den immunen Volksvertretern im Parlament.

ANMERKUNGEN

[1] Aesopische Fabeln, hrsg. v. A. Hausrath (München 1944) 45.
[2] Ebd. 62–65.
[3] Der lat. Satz lautet vollständig: Ex ungue leonem pingere – nach der Klaue des Löwen malen. Plutarch „De defectu oraculorum" führt den Satz auf Alkaios (600 v. Chr.), Lukian „Hermotimus" auf Phidias (500 v. Chr.) zurück.
[4] Hausrath, 35–37.
[5] Hrsg. v. F. Marx (Leipzig 1904/05) 988 f.: „Quia me vestigia terrent omnia adversum spectantia, nulla retrorsum."
[6] Martin Luthers Fabeln, hrsg. v. W. Steinberg (Halle 1961) 44 f. Orthographie modernisiert vom Verf.
[7] J. L. Gleim, Fabeln (Berlin 1757/58) T. 1, 9.
[8] Schriften, hrsg. v. K. Lachmann (Stuttgart 1886 ff.) Bd. 7, 443; Bd. 1, 209.
[9] Werke, hrsg. v. U. Wertheim u. H. Böhn (Berlin 1965) 262.
[10] Werke, hrsg. v. G. Fricke u. G. Göpfert (München 1958) Bd. 1, 680 f.
[11] Ebd. Bd. 4, 282.
[12] Hamburger Ausgabe (HA) Bd. 9, 36. [13] HA Briefe, Bd. 1, 421.
[14] HA, Bd. 2, 285. [15] Steinberg, a. a. O. 48 f.
[16] Ges. Schriften (Wien 1872) Bd. 6, 19–20.
[17] Werke, hrsg. v. F. Beissner (Stuttgart 1961) Bd. 4, 62.
[18] Werke, hrsg. v. K. Schlechta (München 1955) Bd. 2, 456.

Hermann Lübbe

Legitimitätswandel der Wissenschaft

Die Legitimität der Wissenschaft – das ist das Ensemble der Gründe, die die Wissenschaft kulturell und schließlich politisch öffentlich anerkannt sein lassen. Bei Feiern, die ihrer öffentlichen Selbstdarstellung dienen, pflegt sich die Wissenschaft auf diese Gründe ausdrücklich zurückzubeziehen. Bei Rektoratsübergaben oder Akademiejubiläen, bei wissenschaftsbezogenen Visiten von Staatsoberhäuptern geschieht das, und von Platon bis zu Wilhelm von Humboldt kennen wir die lange Reihe der Klassiker, in deren Namen der Anspruch der Wissenschaft auf Anerkennung, ohne die sie kulturell und politisch gar nicht existenzfähig wäre, in ritueller Wiederholung erneuert sein soll.

Ersichtlich hat die Feierlichkeit dieser Wissenschaftsfeiern in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren abgenommen. Dabei ist es noch das geringste, daß über etliche Jahre hin akademische Feiern besonders geschätzte, weil dankbare Objekte für jugendbewegte Ikonoklasmen waren. Hat man erst einmal demonstrativ und wirksam die Anerkennung der Legitimitätsansprüche verweigert, als deren Symbole, zum Beispiel, Talare und Amtsketten dienen, so wirken diese in der Tat alsbald nur noch wie Requisiten aus dem Kostümverleih. Ganze Fakultäten, ja Universitäten haben daraus beflissen Konsequenzen für ihre Selbstdarstellungsagenden gezogen und sich beeilt, sich unauffälliger zu machen.

Die Potenz zu feiern ist ein Indikator für die Selbstdarstellungsfähigkeit von Institutionen, und in den akademisch-wissenschaftlichen Räumen ist diese Potenz schwächer geworden. Dem entspricht der apologetische Ton, der heute viele der Reden bestimmt, in denen sich die Repräsentanten unseres Wissenschaftssystems an die übrige Öffentlichkeit wenden. Dieser apologetische Ton ist auf eine neue kulturelle Situation genau abgestimmt, in der die Anerkennung unserer Wissenschaftspraxis ihren Selbstverständlichkeitscharakter, den sie solange in Anspruch nehmen konnte, inzwischen eingebüßt hat. Statt Festreden Rechenschaftsberichte, Forschungsdokumentationen in unlesbarer Menge. Jede Kleinsthochschule hat heute ihrem Präsidialamt, um Tendenzen der Verschlechterung des öffentlichen Meinungsklimas entgegenzuwirken, ein Pressebüro attachiert. Zahllose Wissenschaftler sind, statt mit ihrer Wissenschaft, damit beschäftigt nachzuweisen, wozu ihre Wissenschaft gut sei.

Mit Schilderungen dieser Art könnte man lange fortfahren, zum Beispiel mit der Zitation von Buchtiteln und Zeitungsschlagzeilen, die noch vor fünfzehn Jahren undenkbar gewesen wären, inzwischen aber alltäglich sind. „What is

Science for?", fragt dramatisierend ein englischer Taschenbuchbestseller und zeigt uns auf dem Titelblatt einen gasmaskenbewehrten Schädlingsbekämpfer inmitten todesgrauer Wüstenlandschaft. „Hostility against Sciences Increases" lautet die Diagnose eines Wissenschaftsfeuilletons, und längst sind große Kongresse diesem Thema der Wissenschaftsfeindschaft gewidmet gewesen.

Ich halte das für Symptome eines keineswegs ephemeren, vielmehr tiefreichenden und temporal großräumigen Wandels der Stellung der Wissenschaften in unserem kulturellen Gesamtsystem.

Die Ursachen dieses Wandels bilden eine Gemengelage, deren Elemente interdependent wirken, aber analytisch getrennt werden können. Disproportional ansteigender Kostenzuwachs der Forschung in Relation zu den öffentlichen Haushalten einerseits und zum erzielbaren Wissenszuwachs andererseits, Erwartungsenttäuschung durch unerfüllte Relevanzversprechen, rückläufige Ideologieresistenz der wissenschaftlichen Intelligenz, anwachsende zivilisatorische Penetranz unvorhersehbarer Schädlichkeitsnebenfolgen angewandter Wissenschaft – das sind einige der bekannten Elemente im Bündel der Ursachen für die Verschiebung des Orts der Wissenschaften in unserem kulturellen Gesamtsystem.

In letzter Instanz, so scheint mir, ist aber die gegenwärtige kulturelle Legitimitätskrise der Wissenschaft ein Ereignis der Religionsgeschichte. Näherhin ist diese Krise eine Folge der erledigten Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft. Sie ist ein Reflex der Schwierigkeiten, die es bereitet, sich in der Wissenschaft unter kulturellen und politischen Gegebenheiten nach der Aufklärung einzurichten. Daß die Religionen ihrerseits analog bedingte Schwierigkeiten haben – das ist ein anderes Thema. Ich beschränke mich hier auf die Analyse der tiefreichend veränderten Lage, in der sich die Wissenschaften nach Vollendung der Aufklärung kulturell wiederfinden.

Die kulturelle Bedeutung der Wissenschaft schwindet

Meine Ausgangsthese lautet: Der wissenschaftliche Fortschritt wird kulturell in wohlbestimmter Hinsicht fortschreitend uninteressanter. Die Hinsicht, in der das gilt, muß man näherhin so bestimmen: Der Wissenschaftsprozeß als Prozeß kognitiver Innovationen ist es, über den sich der Mehltau kultureller Desinteresses zu legen beginnt. Wissenschaftlich disziplinierte Auskünfte über das, was der Fall ist, bedeuten uns, auch und gerade, wenn sie neu sind, über das hinaus, was sie buchstäblich sagen, kulturell immer weniger. Dieser Vorgang läßt sich auch folgendermaßen beschreiben: Die kulturelle Relevanz sogenannter wissenschaftlicher Weltbilder nimmt ständig ab. Was immer das Wissenschaftsfeuilleton an jüngsten Forschungsergebnissen meldet – wir lassen uns unberührt jede Revolution des Bildes der Welt, in der wir leben, gefallen.

Es läßt sich nicht mehr sagen, welchen Unterschied es kulturell eigentlich macht, ob wir als Zeitgenossen unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Zivilisation den jüngsten nobelpreisgekrönten Übergang von einem älteren zu einem allerneuesten Quarkmodell nun rezipiert oder verschlafen haben. Für Physiker sind solche Übergänge natürlich eine aufregende Sache. Aber was für Fachleute sensationell sein mag, ist Sensation exklusiv auf professioneller Ebene. Wer der Profession nicht angehört, rezipiert, was an wissenschaftlichen Innovationen zu rezipieren er kompetent genug ist, als Hobby, das funktional gegen andere Interessen ohne erkennbaren kulturellen Substanzverlust austauschbar ist.

Es wäre ein Mißverständis anzunehmen, die schwindende orientierungspraktische Relevanz wissenschaftlicher Weltbilder sei nichts als eine Konsequenz relativ fortschreitender Inkompetenz des Laienpublikums, sie überhaupt aufzufassen. Die Sache verhält sich umgekehrt: Die kulturelle Irrelevanz der weltbildverändernden kognitiven Innovationen ist es, die uns die Praxis dieser Veränderung unbeteiligt esoterischen Expertenzirkeln zuständigkeitshalber anheimstellen läßt. Entsprechend wäre es gleichfalls ein Mißverständnis anzunehmen, daß sich die orientierungspraktische Relevanz wissenschaftlicher Weltbilder in demselben Maße wiederherstellen würde, in welchem es gelänge, durch weitere Ausbreitung wissenschaftsbezogener Ausbildung und Bildung oder durch verbesserte Popularisierungskunst unserer Wissenschaftspublizistik die wissenschaftliche Rezeptionskompetenz unserer kulturellen Öffentlichkeit zu verbessern. Auch insoweit verhält sich die Sache genau umgekehrt.

Der Mehltau orientierungspraktischer Indifferenz lagert sich auf unsere Weltbildrevolutionsgeschichte nicht deswegen ab, weil wir, sofern wir nicht gerade selber zur Avantgarde dieser Revolutionsgeschichte gehören, über die kulturelle Bedeutung ihrer Erfolge und Siege noch nicht hinreichend unterrichtet worden wären. Die Sache ist ganz im Gegenteil die, daß der wissenschaftspublizistische Unterrichtungsstand unserer gegenwärtigen Öffentlichkeit als historisch beispiellos gelten muß. Unsere Wissenschaftssendungen in den Medien dürfen immer wieder einmal als erstklassig gelten. Spitzenwissenschaftler selbst erweisen sich in wachsender Zahl als befähigt, Synopsen des gegenwärtigen Wissenstands in ihren Fächern bestsellerreif darzustellen. Nie waren wissenschaftliche Wahrheiten kulturell weiter verbreitet als heute. Aber eben deshalb ist bis zur Evidenz deutlich, wie wenig auf eine solche Lage noch das Pathos des zur Aula-Inschrift akademisch umfunktionierten johanneischen Satzes paßt, der verheißt, daß die Wahrheit uns frei machen wird.

Nicht die fortschreitende Unfähigkeit des Publikums, aus den Quellen der wissenschaftlichen Wahrheit selber zu schöpfen, läßt ihren Reichtum verkennen. Ganz im Gegenteil macht es die mediale Omnipräsenz dieser Wahrheit, daß wir sie kulturell mehr und mehr in Konkurrenz mit anderen Medienangeboten, also

im wesentlichen nach ihrem Unterhaltungswert einzuschätzen beginnen. Mit Laienpaläontologie und Popularkosmologie lassen sich stolze Auflageziffern erreichen. Aber es ist jedermann ohne jede Gefahr der Minderung seiner Geltung als Kulturgenosse unbenommen, inspiriert vielleicht durch akademische Showvorlesungen Paul Feyerabends, intellektuell sich alternativ zu orientieren und gegenüber der Wissenschaft, wie sie akademisch nun einmal vorherrschend ist, demonstrativ sein Desinteresse zu zeigen.

Kurz: Der Glanz der Emanzipationsverheißung, der seit Neuzeitbeginn über der wissenschaftlichen Erkenntnisbemühung lag, ist stumpf geworden. Die Metaphorik der Erleuchtung will auf das, was uns der wissenschaftliche Fortschritt wirklich bringt, nicht mehr passen.

Spätfolge des Triumphs der Wissenschaft

Ich darf es mir ersparen, die Einwände selber vorwegzunehmen, die sich gegen diese Darstellung einer fortschreitenden kulturellen Indifferenz des wissenschaftlichen Fortschritts sogleich erheben werden. Ich unterstelle, daß diese Einwände alle Hinweise auf die, angenehm oder unangenehm, unverändert anwachsende praktische Relevanz der Wissenschaft sein werden. Diesen Bestand leugne ich selbstverständlich nicht; er ist vielmehr das Komplement des von mir gemeinten Vorgangs fortschreitender kultureller Indifferenz der auf der kognitiven Ebene ablaufenden wissenschaftlichen Weltbildrevolutionen.

Genau diese Indifferenz läßt sich nun einzig, wie mir scheinen will, als Resultat unserer Religionsgeschichte verstehen – näherhin als Resultat der sich mit dem Aufklärungsprozeß ausbreitenden Einsicht in die religiöse Irrelevanz wissenschaftspraktisch generierter Urteile über das, was der Fall ist. Man sieht das, wenn man unsere wissenschaftskulturelle Gegenwart vor den historischen Hintergrund wissenschaftlicher Weltbildrevolutionen früherer Jahrhunderte hält. Als meistzitierte ragen unter ihnen bekanntlich die *kopernikanische Revolution* einerseits und die *Darwinsche Revolution* andererseits heraus. Mit anderen Theoretikern ist Karl Popper der überzeugenden Meinung, daß im Vergleich mit diesen Revolutionen die umwälzende Bedeutung der wissenschaftlichen Entdeckungen unseres eigenen Jahrhunderts nicht geringer sei, und der Anzahl nach sogar größer als in jeder wissenschaftsgeschichtlichen Epoche zuvor. Was macht den Unterschied?

Bis zur Evidenz ist deutlich, daß der Unterschied sich aus dem kulturell schwindenden intellektuellen Zumutungscharakter weltbildrelevanter kognitiver Innovationen ergibt. Die *kopernikanische* Zumutung an unserer Orientierung, sich statt im Zentrum des Kosmos in einer Randlage desselben zu wissen, war kulturell mächtig genug, öffentliche Ordnungsprobleme im Verhältnis von

Wissenschaftssystem und Religionssystem bis auf die politische, justiziell-prozessuale Ebene hinauf zu konstituieren.

Die kulturelle Aufregung, die demgegenüber noch *Darwin* mit der Zumutung zu erzeugen vermochte, daß irgendwann im Tertiär Affe und Mensch eine gemeinsame Ahnschaft gehabt haben sollen, war demgegenüber in ihren politischen und institutionellen Effekten bereits überaus dürftig, und sie verlor sich schließlich im Kirchenblätterwald. Die Unterrichtsminister vermochten noch, eine gewisse Zeit lang dem Darwinismus den Eingang in den Biologieunterricht öffentlicher Schulen zu verwehren. Aber die öffentlichen politischen Anklagen, wie sie, zum Beispiel, im preußischen Abgeordnetenhaus der Hofprediger Stöcker oder der Zentrumschef Windthorst gegen den Darwinismus des Berliner Universitätsrektors DuBois-Reymond erhoben, schreckten ernsthaft niemanden mehr, und die parlamentarische Reaktion des Abgeordneten Virchow auf seine Kollegen von der religiös-theologischen Orthodoxie war nichts als milde, latent ironische Nachsicht.

In der kulturellen Quintessenz war der Triumph der Wissenschaften vollständig. Ihre Selbstlegitimierung durch Berufung auf die Curiositas, das heißt auf das uneingeschränkte Recht zur Betätigung der theoretischen Neugier, war definitiv unwidersprechlich geworden, der Aufklärungsprozeß als Prozeß der wissenschaftspraktischen Emanzipation dieser Curiositas vollendet. Die moderne Wissenschaft befand sich in diesem Moment auf dem historischen Höhepunkt ihres Selbstgefühls. Architekturgeschichtlich entsprach dem, daß die großen Institutsbauten dieser Ära wie Wissenschaftstempel eingerichtet wurden. Exemplarisch gilt das für den Neubau des Physiologischen Instituts des schon erwähnten DuBois-Reymond in Berlin, oder auch für das Physikalische Institut Hermann von Helmholtz' daselbst.

Die kulturelle Emanzipation der Curiositas, der wissenschaftspraktische Sieg der Aufklärung insoweit, wird mit dem kulturellen Bedeutsamkeitsverlust wissenschaftlicher Weltbildentwürfe bezahlt. Die Anmutungsqualität extremer Befremdlichkeit, die heute der Welträtsellösung Ernst Haeckels oder auch den wissenschaftlichen Sonntagspredigten Wilhelm Ostwalds eignet, beruht gerade nicht auf der partiellen Widerlegtheit ihrer Weltbildhypothesen. Sie ist vielmehr ein Effekt der seither obsolet gewordenen Bedeutsamkeitsprätention, die sich bei ihnen noch, als später Kulturkampfreflex, mit ihren Entwürfen wissenschaftlicher Weltbilder verband. Die Erkenntnisattitüde in einer kulturellen Situation vollendeter Aufklärung ist demgegenüber diese: Die Dinge sind ja ohnehin wie sie sind; es kann uns deswegen gleichgültig sein, ob sie so oder anders sind; möge die Wissenschaft herausfinden, was sich methodologisch vertretbar darüber sagen läßt, wie die Dinge denn nun wirklich sind.

Dieser Vergleichgültigkeitsprozeß in bezug auf die im Wissenschaftssystem ablaufenden kognitiven Evolutionen bedeutet für die Legitimität der Wissen-

schaft, daß ihre Beurteilung unter Relevanzgesichtspunkten kulturell und politisch vorherrschend wird. Das Recht der Curiositas wird damit nicht aufgehoben; aber es erleidet einen kulturellen Pathos-Entzug und wird pragmatisiert. Das heißt: Die Betätigung der theoretischen Neugier im institutionellen Rahmen unserer Wissenschaftspraxis wird an Bedingungen ihrer Relevanz für die Erhaltung der tatsächlich ständig ansteigenden pragmatischen Relevanz des wissenschaftlichen Fortschritts gebunden.

Ergebnisse des Legitimitätswandels der Wissenschaft

Es gibt für diesen Vorgang, der die kulturelle Anerkennung der Wissenschaft elementar berührt, ein ebenso feines wie deutliches Indiz. Ich meine die inzwischen generell vorherrschende Argumentation zur wissenschaftspolitischen Rechtfertigung der Grundlagenforschung. Es gibt die Wissenschaftler nicht mehr, die die Investitionsmillionen für ihr neues Grundlagenforschungsinstitut heute noch mit dem Anspruch einfordern würden, es handle sich hier um kulturelle Fälligkeiten humaner Selbstverwirklichung in der Absicht, mit den Mitteln der Wissenschaft ein wenig mehr Licht ins Dunkel zu tragen, in welchem wir Menschen insoweit hienieden immer noch tappen. Die fraglichen Grundlagenforscher sagen vielmehr: Die Förderung nicht unmittelbar zweckgebundener Grundlagenforschung ist unabdingbar, wenn anders die pragmatische Effizienz der Forschung auch in Zukunft gewährleistet sein soll.

Im Ergebnis läßt sich der Legitimitätswandel der Wissenschaft in drei Punkten zusammenfassen:

1. Die Wissenschaft ist ihrer Tempelfähigkeit verlustig gegangen, das heißt: Niemand glaubt mehr, daß ihre Erkenntnisse, von ihrer längst unverzichtbar gewordenen Nutzbarkeit abgesehen, eine heilswissenäquivalente kulturelle Orientierungsbedeutsamkeit hätten.

2. Nachdem die religiöse Irrelevanz des wissenschaftlichen Fortschritts offenkundig und vollständig geworden ist, wird insoweit das emanzipatorische Pathos, das die Wissenschaft im Prozeß der Aufklärung erfüllte, gegenstandslos. Wissenschaft wird zum Normalberuf, und der Professor befindet sich nicht mehr in einer Lage, die ihm eher als anderen Bürgern abverlangte, sich zugleich auch als Confessor zu bewähren.

3. Im Ensemble der Gründe, die die Wissenschaft kulturell und politisch anerkannt sein lassen, dominiert der Gesichtspunkt ihrer pragmatischen Relevanz, und selbst die Curiositas, als solche – weil religiös harmlos geworden – unbestritten, wird primär unter dem Gesichtspunkt ihrer Relevanz fürs Relevantbleiben der Wissenschaft beurteilt.

Soweit der Legitimitätswandel nachaufgeklärter Wissenschaft im Ergebnis.

Es bleibt noch hinzuzufügen, daß die Wissenschaft, von der insoweit bislang die Rede war, natürlich diejenige Wissenschaft ist, für deren Begriffsnamen „Science" das englischsprachige Äquivalent ist, das heißt theoriebildende Wissenschaft, deren Theorien sich potentiell, nämlich unter der praktischen Voraussetzung gegebener Zwecke, in handlungsanleitende Technologien transformieren lassen. Für die technologisch prinzipiell nicht nutzbaren, im deutschen Sprachraum so genannten historischen Geisteswissenschaften gelten andere Überlegungen, die indessen hier nicht mein Thema sind.

Der erreichte Grad kultureller Indifferenz positiv-wissenschaftlicher Auskünfte über das, was der Fall ist, und die entsprechende Legitimitätsstruktur moderner Wissenschaft läßt sich an Beispielen zeitgenössischer wissenschaftspublizistischer Praxis exemplarisch vor Augen rücken. Berichte von der Forschungsfront finden sich normalerweise auf hinteren Zeitungsseiten des Wissenschaftsfeuilletons. Nur sehr selten sind Neuigkeiten aus der wissenschaftlichen Welt spitzenmeldungsfähig. Wann ist das der Fall?

Das berühmte erste Foto von der nie zuvor geschauten Rückseite des Mondes, das eine sowjetische Raumsonde nach Hause gefunkt hatte, sagt es uns. Dieses Foto erschien in der Tat auf Titelseiten der Weltpresse. Wieso? Evidenterweise nicht wegen seines kognitiven Gehalts. Dieser Gehalt mochte wohl das Interesse von Experten erregen. Für die Menge der Laien unter den Medienkonsumenten jedoch enthielt die himmlische Botschaft nichts als die Auskunft, daß der Mond von hinten so ähnlich aussieht wie von vorn. Was also machte das besagte Foto titelblattfähig? Es ist die Demonstration des unerhörten technischen Könnens, das aufgeboten sein mußte, um die einschlägige Information zu erhalten.

Die Anzeichen emotionaler Selbstdistanzierung von dieser wissenschaftlichen Zivilisation mehren sich offenkundig. Aber es wäre ein komplettes Mißverständnis dieser Krise unserer Zivilisation, wenn man sie für den Beginn des wissenschaftsgeschichtlichen Übergangs zu einer neuen oder erneuerten alternativen Wissenschaft hielte, die, im Unterschied zur gegenwärtigen, durch ihre pragmatische Relevanz legitimierten Wissenschaft, uns wieder weltanschaulich zu orientieren vermöchte, Lebenssinn erschlösse und freimachende Wahrheit böte. Nur im bis heute voraufgeklärt verbliebenen Sowjetsystem hat, als Antireligion, die Wissenschaft diese Bedeutung behalten. Unter liberalen politischen Bedingungen hat sich indessen der skizzierte Legitimitätswandel der Wissenschaft voll durchgesetzt; die Wissenschaft wurde im Prozeß der Vollendung der Aufklärung positiviert, daß heißt entkonfessionalisiert, pragmatisiert und relevanzkontrolliert, und man darf vermuten, daß der so gekennzeichnete Legitimitätswandel der Wissenschaft irreversibel ist.

Man erkennt das, wenn man sich klar macht, auch welchen Gründen eigentlich unsere wissenschaftlich-technische Zivilisation zu sich selbst auf Distanz

geht. Offenkundig ist das nicht deswegen so, weil uns Reue über die kulturelle Favorisierung einer Wissenschaft ergriffen hätte, die uns bloß Brot, aber nicht, was wir auch sonst noch zum Leben brauchen, gebracht hat. Nicht der kulturelle Verlust einer höheren Zielorientierung der Wissenschaftspraxis geht uns auf; wir machen vielmehr Grenznutzenerfahrungen in zivilisatorischer Realisierung von Zielen, denen dienlich zu sein gerade die kulturelle und politische Legitimität moderner Wissenschaft einschließlich ihrer technischen Realisierung ausmacht.

Ziele heutiger Wissenschaft

Um welche Ziele handelt es sich denn? Ich zähle exemplarisch einige wenige auf: die Befreiung des Menschen zu einem Realitätsverhältnis, in welchem wissenschaftliche Auskünfte über das, was der Fall ist, seine kulturelle Identität prinzipiell nicht mehr zu gefährden vermögen, ja diese Identität überhaupt nicht mehr wesentlich berühren; die Befreiung des Menschen vom Zwang niederdrückender Arbeit; Steigerung der Produktivität dieser Arbeit und dadurch Mehrung der Wohlfahrt.

Die historisch beispiellose Dynamik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ist kein Mirakel und auch nicht ein Resultat der Verblendung durch falsche Ziele; sie erklärt sich aus der sich kulturell ausbreitenden Evidenz der Leistungskraft wissenschaftlich-technischer Rationalität im Hinblick auf Ziele, die, ohne daß sie den Sinn unseres Lebens zu tragen vermöchten, in ihrer humanen Bedeutung billigerweise nicht zu bezweifeln sind. Die Krise der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ist daher auch nicht eine Krise dieser Ziele, vielmehr eine Krise aus sich ausbreitender Ungewißheit über das Maß ihrer Realisierbarkeit unter dem Druck einer sich verschärfenden zivilisatorischen Grenznutzenerfahrung.

Ich zähle exemplarisch einige wenige dieser Grenznutzenerfahrungen auf. Durch die kulturelle Informationsakkumulation, die wir der modernen Wissenschaft verdanken, hat sich der Kreis unserer Handlungsmöglichkeiten in historisch beispielloser Weise erweitert; eo ipso ist damit aber auch der Kreis der zivilisatorischen Bedingungen unseres Lebens, der unserem individuellen, lebenserfahrungsmäßig vermittelten Verständnis noch zugänglich ist, wie nie zuvor zusammengeschrumpft. Kurz: Erfahrungsverluste sind der Preis, den wir in unserer psychosozialen Befindlichkeit für die Evolution unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation zahlen müssen.

Die ökologischen Probleme, über die ich materiell hier nichts zu sagen brauche, sind von derselben Struktur. Auch diese Probleme desavouieren ja die Zwecke nicht, die wir im Auge haben, indem wir, zum Beispiel, durch kulturellen Export

von Pflanzenschutztechniken die Hungertodrate in Entwicklungsländern drastisch zu senken helfen; sie haben vielmehr die Bedeutung sichtbar gewordener Grenzen, über die hinaus unbeherrschbare Schädlichkeitsnebenfolgen die Bemühung selbst schließlich zunichte machen müßten.

Kurz: Die Krise der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ist nicht eine Zielkrise, sondern eine Steuerungskrise, und unser Problem ist insoweit nicht, die große Alternative zu finden, vielmehr die Einrichtung in erfahrbar, ja aufdringlich gewordenen Grenzen unserer Möglichkeiten. In der Anschaulichkeit einer simplen Metapher heißt das: Wenn einer, zielgewiß, allzu forsch fährt und landet gerade deswegen im Straßengraben, so pflegen wir ja auch nicht zu sagen, daß der Betreffende in die falsche Richtung fuhr; wir sagen, er hätte vorsichtiger fahren sollen.

Die Krise der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, die also eine Krise durch die Herausforderung einer Grenznutzenerfahrung in bezug auf unsere zivilisatorische Entwicklung ist – diese Krise entzieht der modernen Wissenschaft ihre Legitimität grundsätzlich nicht. Der Relevanzkontrolldruck, dem die in der skizzierten Weise nachaufgeklärt existierende Wissenschaft unterliegt, erhöht sich; aber die Relevanz der Wissenschaft selber erhöht sich dabei ihrerseits. Denn es ist eben diese Wissenschaft, auf die wir zur Vermessung von Entwicklungsgrenzen ebenso wie zur Verbesserung unserer Steuerungspotentiale in Annäherung an diese Grenzen wie nie zuvor angewiesen sind.

Keine Vermittlung von Heilswissen

Es besteht darüber hinaus ein kulturelles, ja politisches Interesse, die Wissenschaft in ihrer nachaufgeklärten Rolle als entkonfessionalisierte, pragmatisierte, relevanzkontrollierte freie Erkenntnisbemühung zu erhalten. Der Grund ist, daß jeder Versuch, die Wissenschaft erneut weltanschaulich bedeutsam oder sogar heilswissensfähig zu machen, unter den politischen und sozialen Bedingungen der Gegenwart im Totalitarismus enden müßte. Die marxistische Theorie von der Gesetzmäßigkeit unserer geschichtlichen Entwicklung, die den Subjekten dieser Theorie, das heißt den selbsternannten intellektuellen Repräsentanten des Proletariats, zugleich sagt, wieso sie, aus entwicklungslogischen Gründen, die ersten und bisher einzigen sind, die der Einsicht in diese politisch privilegierende Theorie überhaupt fähig sind – eben diese Theorie ist das weltgeschichtlich wichtigste Beispiel einer zur Heilslehre erhobenen Wissenschaft.

Das ist die historische Erfahrung und Einsicht, die Mißtrauen gegen alle Versuche begründet, unsere inzwischen längst traditionelle, nämlich nachaufgeklärt existierende wissenschaftliche Theorie zu delegitimieren und sie unter ideologische Kuratel einer höheren, vermeintlich kritischen Theorie zu stellen. In der

Tat ist, von ihrer pragmatischen Relevanz abgesehen, die sonstige Lebensbedeutsamkeit moderner Wissenschaft mit dem Prozeß der Aufklärung in der skizzierten Weise fortschreitend geringer geworden. Um es zu wiederholen: Die Wissenschaft hat ihre Tempelfähigkeit ja inzwischen gänzlich verloren, nämlich in liberalen politischen Systemen.

Aber daraus folgt gerade nicht die Fälligkeit der Rekonstruktion einer zur Produktion weltanschaulich bedeutsamen, tempelfähigen Wissens wieder befähigten Wissenschaft. Es folgt daraus vielmehr umgekehrt die Notwendigkeit, gegen Versuche, der Wissenschaft ideologisch-politische Heilsbedeutsamkeit zuzusprechen, Resistenz auszubilden.

Ich schließe mit der Behauptung, daß unter politisch und kulturell liberalen Bedingungen die *Religion* – was immer sie sonst ist – ein besonders wirksames Remedium zur Kräftigung oder auch Wiederherstellung dieser Resistenz ist. Diese Behauptung ist nur scheinbar paradox. Der Aufklärungsprozeß, gewiß, war wissenschaftsgeschichtlich der Prozeß der Selbstdurchsetzung des Rechts wissenschaftspraktisch sich betätigender theoretischer Neugier gegenüber der institutionalisierten Religion. Aber eben in diesem Prozeß hat die Religion ihrerseits ihre Funktion als theologisch disziplinierte Weltbildkontrollinstanz verloren, und die entsprechend entlastete und damit im Verhältnis zur Wissenschaft gänzlich entspannt existierende Religion ist es eben, die selber als Medium der Aufklärung wirksam ist, indem sie kulturell und politisch jeden Versuch, der Wissenschaft erneut weltanschaulich-heilswissensförmiger Bedeutsamkeit zu vindizieren, wirksam zersetzt.

Religion gibt es ja, soweit es sie gibt, gerade deswegen, weil Heilswissen nicht verfügbar ist. Die Lebensbestände, auf die die Religion sich bezieht, stehen überhaupt auf der Ebene kognitiver Prozesse nicht zur Debatte. Diese Lebensbestände, zu denen wir uns kulturell in den Formen der Religion verhalten, haben nämlich die Charakteristik, kognitiv betrachtet trivial zu sein, dagegen lebensmäßig fundamental. Daher ist auch nicht das Wissen und erst recht nicht die Wissenschaft die kulturelle Form, in der wir zu diesen Lebensbeständen uns in Beziehung setzen. Wohl aber ist umgekehrt die angemessene, eben die religiöse Beziehung zu diesen Lebensbeständen eine kulturelle Bedingung für die Bindung der Wissenschaft an die Grenzen ihrer nachaufgeklärten Legitimität. Die nachaufgeklärt existierende Religion ist ein Aufhalter der kulturellen und politischen Regression, die eintritt, wo die Wissenschaft selbst die Grenzen ihrer nachaufgeklärten Legitimität überschreitet und als Lebenssinnvermittlerin auftritt.

Der Beitrag ist der leicht gekürzte Text eines Vortrags beim Salzburger Humanismusgespräch 1980. Er wird vollständig in der Gesamtveröffentlichung der Referate dieses Gesprächs im Lauf dieses Jahres im Styria-Verlag erscheinen.

Walter Jaide

Die unauffälligen Normalen

Immer wieder erntet man naives oder vorgetäuschtes Erstaunen oder Abwehren, wenn man in Vorträgen von Normalität des Verhaltens bzw. von Normalen (z. B. Jugendlichen) redet. Das ist ein bedenkliches Zeichen. Denn fraglos gibt es in Natur- und Humanwissenschaften jeweils empirische Durchschnitts-Normalitäten. Was man auch empirisch ermitteln und messen kann, es ergibt sich dabei meist eine Verteilung auf höhere, mittlere (normale) und niedrigere Meßwerte. Nehmen wir Leistungsmessungen beim Schulunterricht als Beispiel. In einem Koordinatensystem, und zwar auf der Waagerechten, werden die unterschiedlichen Leistungsmeßwerte (z. B. von 1 bis 6) aufgetragen und auf der Senkrechten die jeweilige Zahl der eine bestimmte Leistung erbringenden Schüler oder Personen. Man kann daraus ersehen, daß der höchste Gipfel (meist) in der Mitte eines definierten Leistungsmeßbereiches steht, was sich häufig in Form der Gaußschen Glockenkurve abbildet. Man kann zusätzlich zu dieser Mitte auf der Meßlatte (Median) den Durchschnittswert aller Teilnehmer (arithmetischen Mittelwert) errechnen oder auch einen Modalwert [1].

Mittelmaß und Extreme

Ebenso wichtig wie die Berechnung und graphische Darstellung von *Mittelwerten* ist die Kennzeichnung und Berechnung der Streuung oder *Verteilung* (Varianz) und der mittleren Abweichung vom Mittelwert. Daraus wird ersichtlich, wie breit/flach oder wie schlank/steil die Kurve verläuft, d. h. wie sich die nicht am Mittelwert stehenden Testpersonen über die übrigen Leistungsmeßbereiche – über oder unter dem Mittelwert – verteilen. Eine steile Kurve zeigt an, daß nur relativ wenige Schüler höhere bzw. niedrigere Leistungen erbracht haben; eine breite dagegen, daß die geforderten Leistungen eine starke Streuung nach den Extremen hin mit sich gebracht haben. Es gibt auch linksschiefe und rechtsschiefe Verteilungen, die eine stärkere Besetzung der oberen bzw. unteren Leistungsbereiche anzeigen. Es gibt auch mehrgipflige Kurven, bei denen z. B. der mittlere Meßwertbereich schwächer vertreten ist als die beiden Bereiche links (oben) oder rechts (unten). Alles dies kann dem Lehrer sehr wichtige Hinweise auf den Erfolg seines Unterrichts und auch dessen Ursachen liefern.

Viele törichte Witzeleien über Statistik entfallen, wenn man – nach den gülti-

gen Regeln der Statistik – stets *beides*, Mittelwerte und Verteilungen, herausarbeitet und beachtet. Beide haben starke soziale und politische Bedeutung z. B. bei einer Gaußschen Kurve für die Verteilung der Einkommen oder der Renten in der Bundesrepublik Deutschland. Eine breitgelagerte Kurve würde eine relativ ungleiche Verteilung der Einkommen oder Renten andeuten, eine eher steile Kurve eine stärkere Angleichung bzw. Häufung um einen eventuell respektablen Mittelwert herum. Solche Kurven sind sehr dienlich für *Vergleiche:* bei den Leistungen zwischen Schulklassen und Schularten, beim Einkommen zwischen verschiedenen Ländern oder Systemen, auch zum Zeitvergleich innerhalb derselben Gruppen bzw. derselben Thematik (z. B. zur Einkommensentwicklung in der Bundesrepublik seit 1950). Dabei werden also verschiedene Kurven in das Koordinatensystem eingezeichnet.

Solche Verteilungen gibt es nun auch im Bereich der *Einstellungen* und Verhaltensweisen. Man kann z. B. Selbsteinschätzungen von Jugendlichen über ihre Position auf einem politischen Meinungsspektrum von links nach rechts ermitteln. Auch dabei stellen sich rechte und linke Extreme heraus und ein Ansteigen zur bzw. eine Häufung bei der Mitte. Somit läßt sich die Frage beantworten, ob eine Häufung in der Mitte vorhanden und wie stark sie ist, ob und wie viele sich auf den Extremen einordnen. Solche Kurven können zum Vergleich von Jugendlichen und Erwachsenen, von Werkjugend und Schülern bzw. Studenten herangezogen werden, auch von weiblichen und männlichen Jugendlichen.

Wichtiger als eine solche subjektive Plazierung auf einem üblichen Spektrum ist eine *objektive* Ermittlung bestimmter politischer Aktivitäten und Einstellungen durch entsprechende Umfragen oder Untersuchungen. Auch bei den danach gestellten Fragen ergeben sich mittlere Zustimmungen und extreme Zustimmungen bzw. Ablehnungen. Man kann auch die mittlere Skalenposition für die Unentschiedenheit reservieren, von der aus dann nach der einen Seite die Zustimmungen und nach der anderen die Ablehnungen in ihrem Grad ansteigen. Darüber hinaus kann man eines der üblichen Daten-Analyse-Verfahren anwenden, um die verschiedenen Antworten auf verschiedene Fragen zu kombinieren. Dabei erhält man – je nach angewendetem Verfahren – Kurven für politische Teilnahme oder politische Kenntnisse, an denen Mittelwerte und Varianzen und somit die Quoten der stark, mittel oder wenig Engagierten und Informierten abzulesen sind. Gleiche Einsichten erhält man durch die Aufstellung definierter Stufenkästchen (z. B. der Noten 1.0–1.9, 2.0–2.9 etc.), d. h. von den höchsten bis zu den niedrigsten Leistungen, wobei diesen Intervallen die darauf entfallenden Testpersonen zugeordnet und berechnet werden. Und schließlich ist es möglich, in einem speziell konzipierten Raum der politischen Einstellungen mittlere und extreme Einstellungen zu definieren und zu ermitteln und deren Anhänger auszuzählen. Somit erkennt man eine *normale Mitte* in bezug auf Anteilnahme, Informationen und Einstellungen; sie bildet zumeist die Mehrheit.

Normalität – Mehrheit – Konstanz

Solche Mehrheiten bleiben – allem Tagesjournalismus zum Trotz – relativ langfristig *stabil* und gleichartig. Nun mag man die Extreme und Minderheiten interessanter und wichtiger finden als die normale Majorität, man kann die letztere jedoch nicht übersehen oder leugnen. Nur ideologische Voreingenommenheit über die angeblich zum Extrem treibenden Widersprüche und Widersinnigkeiten unseres politischen Systems kann fortdauernde Normalitäten in der Meinungsbildung und Teilnahme der Jugend verneinen. Im Gegenteil: Solche Normalitäten im Bewußtsein der Bevölkerung sind zu beachten. Sie halten ein Gesellschaftssystem stabil bzw. sie bekunden dessen *Stabilität*. Und sie sind sowohl vor Mißbrauch, vor Irritierung wie auch vor Abkapselung zu schützen. Denn die normalen Einstellungen müssen nicht – erst recht nicht bei jungen Menschen – stagnieren oder sich in ihrer Konsistenz verhärten. Aber sie öffnen sich meist nur für allmählichen Wandel, für Veränderungen in einem fortdauernden Gesamtrahmen, mehr für Neuausprägungen von Werten und Normen als für deren Wechsel oder Schwund.

Unter den Normalen finden sich viele, die nicht einfach „durch und durch normal" sind, sondern in Teilbereichen über oder unter der Norm liegen – in einer gewissen *Balance*. Unter ihnen finden sich sowohl solche, die ihre Lebensverhältnisse gut nutzen, wie solche, die dies weniger tun. Auch der Grad der Bewußtheit, mit der sich die Normalen in den Durchschnitt einreihen, ist sicher unterschiedlich: höhere oder geringere Grade von Integration und Distanzierung, von Leistungsbereitschaft und Anspruchshaltung treten dabei auf. Die Alltagssprache unterscheidet hierbei zwischen mittelmäßig und medioker. Unter den Normalen findet man schließlich auch diejenigen, die sich – unter allen Systemen – schlicht anpassen und mitmachen. Mit diesen Differenzierungen steht es in empirischen Befunden; und so ist es auch wünschenswert.

Die Herausstellung von Normalität hat weitere *Konsequenzen:* Vom Durchschnitt keinen Rigorismus und kein Übersoll („supererogatorium") erwarten oder abfordern, damit man nicht hinterdrein enttäuscht tun muß. Was Sache der Eliten ist, kann nicht von jedermann mit einem genetischen, biographischen, sozialen Mittelmaß verlangt werden. Dafür gibt die Normalität ihren „Mitgliedern" die Möglichkeit der Zugehörigkeit, der Selbstfindung im Durchschnitt und der Identifikation. Sie verleiht Optimismus und Kraft, das Normale auch tatsächlich leisten oder darstellen bzw. erreichen zu können. Es gibt auch Humor und Bonhomie der Normalität! Die Normalität bewahrt auch vor unangemessenen, zermürbenden Konkurrenz- und Streß-Konstellationen.

Jugendliche finden sich deshalb mit Normalität besser ab als ihre Chronisten, Reformer und Animateure. Im Jugendgesetz der DDR (1974) wird das Mittelmaß geringschätzig abgetan und jeder Jugendliche zum Übermaß verpflichtet,

was eine erbarmungslose Contradictio in adjecto ist. Deshalb sollte man die Normalen auch nicht mit dem ideologischen Terminus „schweigende Mehrheit" belasten; sie sind vielfach gar nicht so schweigsam. Die Normalitätsbreite gar als „Majorität der Trottel" oder der bloß Angepaßten zu bezeichnen, verrät eine radikale Verkennung, ja Diffamierung der Realität: auch kein „neues" System, kein System „im Übergang", kein kommunistisches System läßt sich vorstellen, aufbauen oder erhalten ohne verläßliche Gemeinsamkeiten von Majoritäten. Nur dank ihrer werden Vorkämpfer wie auch Nachzügler funktional.

Überzeitliche Grunderfahrungen

Der Betonung von Normalität und Konstanz liegt die Einsicht zugrunde, daß der Mensch kein Homo sociologicus ist, der sich selber macht, sondern ein Geschöpf, das – unter vielen von ihm unabhängigen Voraussetzungen – den Auftrag und die Freiheit erhalten hat, seine Geschicke mitzugestalten. Den Erscheinungen der Natur wie der Geschichte und des Menschenlebens liegen *Grundmuster,* Regeln, Ordnungen, Maße zugrunde, die zwar Spielräume, Abwandlungen und extreme Formen zulassen, aber nicht aufgehoben werden können. Hierin hat auch die Manipulierbarkeit des Menschen seine Grenze. Denn die Menschen aller Zeiten und Zonen und damit aller Generationen werden vor im Kern gleiche *Grunderfahrungen* gestellt: Geborenwerden, Aufwachsen, Reifen, Krankheit und Tod; Gehorsam und Schuld; gute, mäßige oder ungünstige Lebensausstattung; gute, mäßige oder ungünstige Erfolge in den verschiedenen Rollen und Positionen. Vermutlich werden bei allen die tieferen Bewußtseinsschichten meist in ähnlicher Weise betroffen. Somit spricht auch Karl Mannheim von einem *Lebensfonds,* der gleichartig und unantastbar sei.

Auch lebt der Mensch sein historisches Schicksal in der Kette der Vergangenheiten und im Vollzug des Gewordenen – und nicht aus der bloßen Gegenwart oder gar einer alle fünf Jahre „reformierten" Gegenwart. Überkommene Einsichten, Einstellungen und Verhaltensweisen wirken in ihm – auch ohne sein Zutun – fort. Er lebt niemals nur aus seiner Gegenwart wie ein Ideenflüchtiger oder ein Überaufgedrehter (Hypermanischer) oder ein Angstkranker (Phobiker). Versteht er dieses recht – ohne nun etwa nur die Vergangenheit zu repetieren –, gewinnt er auch ein Verhältnis zur eigenen Vergänglichkeit und zu den verstorbenen Vorläufern, ihren Haltungen und Leistungen.

Die „Horizonte" (Gadamer) verschieben sich – wie stets und häufig im langen Lauf der Geschichte –, aber weniger die Grunderfahrungen und die zur Bewältigung erforderlichen Grundeinstellungen. Diese veralten nicht so rasch und werden auch nicht einfach durch die Entwicklung überrundet, zumindest nicht in der Bevölkerung, höchstens in Büchern und Reden. Ohne derartige überdauernde

Grundnormen gäbe es keinen Common sense und damit keine sozialen, gesellschaftlichen Verständlichkeiten und Verbindlichkeiten. Ohne sie wäre auch kein Dialog zwischen den Generationen möglich.

Das gilt besonders für unser Industriezeitalter, das sich mit einem Maximum an Flexibilität ein Optimum an Kontinuität bewahrt hat wie selten eine andere Gesellschaftsformation, trotz all seiner Verirrungen. Diese Verbindung von Korrekturbereitschaft und Stabilität dankt dieses Zeitalter auch der Rationalität der technischen Prozesse. Sie erzwingen eine gewisse *langfristige Normalität* ohne abrupte Veränderungen (Forsthoff) und sie fördern kontinuierliche Zielorientierung in Recht, sozialer Angleichung, Lebensstandard und Frieden.

Anthropologische Konstanzen

Um diese Thesen zu stützen, müssen gern übersehene oder vielleicht unbekannte Tatsachen aus *Psychologie* und *Humanbiologie* ins Gedächtnis gerufen werden. Unsere Körperlichkeit untersteht mannigfachen Regelungen zu einem *Normalmaß* an Spannung, Temperatur, Sekretionen, Flüssigkeitsgehalt in einer mittleren, konstant gehaltenen Normalbreite, wovon die Abweichungen Minderleistung, Unwohlsein, Krankheit oder Tod bedeuten. Einer damit zusammenhängenden bzw. analogen Ökonomie untersteht auch unser seelisches Geschehen, z. B. die Wahrnehmung im optischen oder akustischen Bereich. Durch ein hoch differenziertes, flexibles und effektives System von Einschränkungen, Korrekturen und Umsetzungen erscheinen uns z. B. im optischen Wahrnehmungsfeld bestimmte Gegenstände in einer mittleren Größe und einer vertrauten Gestalt. Ohne diese angeborenen, unbewußten Regulationen müßten wir unseren Dialogpartner doppelt, auf dem Kopf stehend und in Größe und Ansicht stark wechselnd „sehen". Unser Wahrnehmungsnervensystem jedoch stellt ihn uns auf konstante und „normale" Weise vor Augen[2].

Was für das Wahrnehmen gilt, gilt entsprechend für unser kognitives Verhalten. Es gliedert Neues in Bekanntes ein, filtert oder stößt es ab, ohne die vertrauten Sinnzusammenhänge zu stören oder zu zerstören. Es vermindert Erregungen und hält auf ein Gleichgewicht der kognitiven Spannungen und Strukturen. Nur in kleinen Dosen, zögernd, redigierend läßt sich unser kognitives System auf Zuwachs oder Wandel ein. Ähnliches gilt für unser Gedächtnis und für die lebensgeschichtliche Erinnerung: Normalmaß, Konstanz, Balance, Ökonomie herrschen.

Kurz: Ohne die skizzierten Regulationen könnten wir weder physisch noch psychisch einen einzigen Tag, eine einzige Stunde überleben. Dies alles bei der Analyse der Bewußtseinslage einer Bevölkerung und deren Veränderungen außer acht zu lassen, hieße die biologischen und psychologischen Erkenntnisse der letzten hundert Jahre ignorieren – oder bei Ideologien landen.

Abweichungen und Veränderungen

Nun gibt es Abweichungen von der Normalität in ungünstiger und günstiger Richtung. Manchmal läßt uns die Konstanz der Größe, Farbe, Helligkeit oder Geschwindigkeit eines Gegenstands aufgrund von äußeren oder inneren Ursachen im Stich, was uns irritiert oder schockiert. Oder nach der anderen Seite: Das Auge eines Malers sieht Übertreibungen, Differenzierungen, Unschärfen und Veränderungen, wo der Normale nur eine gewohnte Landschafts- oder Stadtszenerie wahrnimmt. Manchmal sind wir ratlos oder verwirrt von einer neuen Erkenntnis, der zuliebe wir dennoch unser bisheriges Gedankengebäude eventuell schmerzlich umstrukturieren müssen. Sonst gäbe es keine gedankliche Fortentwicklung, keine gereifte Einsicht, keine Bekehrung. Und es gibt auch Beständigkeiten ungünstiger Art, z. B. wenn wir uns neuen Erfordernissen und Informationen verschließen und gar vor ihnen zerbrechen. Mit der Sicht auf die Normalitäten und ihre Konstanzen muß also der Blick auf die positiven und negativen Abweichungen und Veränderungen verbunden werden.

Auch gibt es *Unterschiede* zwischen den Lebensaltern und den Menschen darin, ob sie mehr zur Normalität tendieren oder zu Extremen, mehr zur Konstanz oder zu Veränderungen. Es gibt Hochbegabte, die ständig mit einer nicht normalen seelischen Struktur im Kampf liegen und daraus Kraft gewinnen oder auch Verzweiflung erleiden. Und es gibt Tüchtige, die dank ihrer Normalität auf allen Ebenen große, kontinuierliche Leistungen erbringen. Und es gibt Schwierige und Untüchtige, deren Regulatoren zur Normalität nur schwach wirksam sind. Die Humanbiologie kennt in der *Vererbung* eine „Regression zum Mittelmaß", die sich dahingehend auswirkt, daß die Konstitutionen von Kindern relativ hoch bzw. niedrig begabter Eltern mehr zum Mittelmaß tendieren.

Schon dieser Überblick über anthropologische, psychologische und physiologische Gegebenheiten gebietet Respekt vor Normalität und Konstanz auch im Bereich der religiösen, politischen und moralischen Einstellungen. In dieser mittleren Bandbreite finden sich kaum die besonders Engagierten, Produktiven, Kritischen, wohl aber die verläßliche, stabile Mehrheit. Beide sollten in einem positiven gegenseitigen *Austausch* stehen. Die Normalen sollten sich anregen lassen, die Supernormalen den anderen dienen. Denn die letzteren denken und fühlen nicht nur, was für alle tauglich und notwendig wäre; sie erheben auch ihre Besonderheiten dort zu Maßstäben, wo sie untauglich sind. Es wäre also sehr töricht, die Supernormalen oder – wie es eher modisch geworden ist – die Subnormalen als „eigentliche" Vertreter oder „Seismographen" ihrer Generation zu beachten und die Normalen als „graue Mäuse" zu bagatellisieren. Und es wäre schlimm, wenn die Normalen und Zustimmenden zur Opposition übergingen, falls sich die Verantwortlichen durch die allzu geschäftigen Wortführer von Subnormalen korrumpieren ließen.

Manche haben an den *Subnormalen* besonderes Interesse, weil sie Symptome unseres Gesellschaftszustands seien. Aber sie sind speziell symptomatisch nur im Vergleich mit und im Bezug zu den übrigen Personen oder Gruppen einer Bevölkerung und durch ihre tatsächlichen Quantitäten. Es sind meist psychologische, persönlichkeitsspezifische, entwicklungstypische Faktoren, die solche Jugendliche unter die Norm drücken, und erst daneben auch soziale, gesellschaftliche und zeitgeschichtliche. Wer über genügend klinische oder sozialpflegerische Erfahrung verfügt, wird nicht gern mit den Subnormalen gesellschaftskritisch kokettieren. Man hilft ihnen besser dadurch, daß man sie in ihren persönlichen Problemen ernst nimmt, als daß man sie als Fälle systemspezifischer Abweichungen einordnet. Zwar bestehen häufig biographische Zusammenhänge zwischen ihrer Wesensart und dem, was sie Schule, Medien oder Zeitgeist entnehmen. Aber man darf solche im Einzelfall empirisch bestimmbare Faktoren und Zusammenhänge nicht kurzschlüssig als Spiegelungen genereller Gefährdungen unserer Gesellschaft ausgeben.

Quantitative und qualitative Aspekte

Man kann die Datenmassen der Mehrheiten auch nicht abweisen als bloße Quantitäten. Ob 30 Prozent oder 70 Prozent unser System gut finden, ist ein sehr gewichtiger quantitativer Unterschied. Und wenn man über die bloße Auszählung der Antworten hinaus eine statistische Datenanalyse vorlegt, so sind deren quantitative Relationen (z. B. über das Gewicht der Gesprächskontakte im Elternhaus für die politische Meinungsbildung) von großer Bedeutung. Auch der Hinweis auf die „Oberflächlichkeit" von Umfragedaten verfängt wenig, sofern die Befunde langwieriger Untersuchungen (auch mit Hilfe aufwendiger Einzelinterviews) kaum ein anderes Bild ergeben[3]. Alle noch so bestechend erscheinende Kulturphilosophie kann nicht über ihren Beweisnotstand und ihre Beweismängel hinwegtäuschen[4].

Man kann Mittelwertergebnisse auch nicht als Erzeugnisse bestimmter Meßmethoden abtun; dann müßte man auch die Krankheiten als Erzeugnisse der Medizin bezeichnen. Sie sind freilich erst dank quantitativer oder diagnostischer Methoden und dank der Verfeinerung dieser Methoden erkennbar geworden. Vermutlich gibt es *sekundär* aufgrund dieser Methoden Verschiebungen und Manipulationen der Daten, die das „wahre" Bild vorübergehend entstellen oder verschleiern. Und vermutlich gibt es auch *tertiäre* Wirkungen in der Form, daß mancher erst angesichts von Krankheitsbildern zum Hypochonder wird oder angesichts von sozialwissenschaftlicher Empirie zum Flüchtling aus der Normalität.

Aber im ganzen lassen sich quantitative Ergebnisse mit ihrer Herausstellung

von über-, mittel- und untermäßigen Befunden bzw. Personen nicht wissenschaftstheoretisch abweisen. Allerdings muß man hierbei nicht nur beschreibende und analytische Vorgehensweisen nutzen, sondern auch Zielorientierungen, die die Erhaltung der Art implizieren sowie die Stabilität der Gesellschaftssysteme und der Menschen in ihrem Lebenslauf. Vielleicht hilft bei dieser Betrachtung ein Hinweis darauf, daß auch die Naturgesetze nur unter normalen Bedingungen streng gelten, und weniger streng, abgewandelt oder stark verändert unter extremen Bedingungen und dem Einfluß von Störfaktoren. „Daß die Erde auch diese Nacht beständig bleibe" (Shakespeare) und „die Sterne vollzählig über'm Land stehen" (Bergengruen), verdanken wir einer Normalität des Naturgeschehens, das nicht selbstverständlich und allgegenwärtig ist.

Dies war eine empirische Absicherung und Bewertung von Normalitäten. Selbstverständlich gibt es auch ganz andere Zugänge. Es gibt überlieferte oder „neue" *Normensetzungen*, explizite Sollensansprüche an das Verhalten (als Glaubender, Bürger, Berufstätiger, Lernender), die von religiösen, moralischen, staatsbürgerlichen oder wissenschaftlichen Werten abgeleitet sind. „Normal" heißt hierbei die Anerkennung und Einhaltung der gesetzten Normen. Die Hierarchien oder Systeme, in denen solche Forderungen stehen, verlangen ausdrückliche Beachtung, Auseinandersetzung und Entscheidung. Sie sind Aufgabe und Zielsetzung – im Unterschied zum empirisch nachweisbaren, realen Normalverhalten.

Zwischen beiden Arten von Normen liegt ein *herkömmliches* Verhalten, das implizit von Werten und Normen (z. B. Tüchtigkeit, Sparsamkeit, Fairneß, Hygiene) gesteuert wird, ohne daß diese bewußt werden. Sie sind zu Sitte, Brauch, Gewohnheit geworden – „quod decet", „was sich ziemt", wie die Römer sagten – und in Sprichwörtern, Alltagsregeln und im Leben der Institutionen verankert. Sie werden mehr oder minder unausdrücklich erlebt, nachgeahmt und befolgt und tragen zur bürgerlichen Kultur einer Gesellschaft bei. Durchschnittsmenschen leben stärker in diesen Gewohnheiten als unter dem Gebot ausdrücklicher, benennbarer Normen; ihre Handlungen gehen meist nicht aus „Entschlüssen" hervor. Das macht entsprechende Befragungen schwierig und beeinträchtigt ihre Glaubwürdigkeit. Sofern das „quod decet" bei vielen in einer Gesellschaft erschlafft und bequemerem und rücksichtsloserem Verhalten weicht, wäre Alarm geboten.

ANMERKUNGEN

[1] P. Hofstätter, D. Wendt, Quantitative Methoden der Psychologie (München 1967).
[2] W. Metzger, Psychologie (Darmstadt 1975).
[3] W. Jaide, Achtzehnjährige zwischen Reaktion und Rebellion (Opladen 1978).
[4] H. Lübbe, Orientierungskrise, in: Die Jugend und ihre Zukunftschancen, hrsg. v. J. C. Welbergen (Hamburg 1979).

UMSCHAU

Vergegenwärtigung des Klassischen

Zu Bert Nagels Werk über die Staufische Klassik [1]

Dem Begriff der „Staufischen Klassik" hat der an der University of California lehrende Germanist Bert Nagel in einem ebenso imposanten wie vorbildlich gestalteten und ausgestatteten Band in einer Weise zu Rang und Glanz verholfen, daß sein Erscheinen einem literarischen Ereignis gleichkommt. Mit seiner Veröffentlichung krönte der Autor zugleich eine jahrzehntelange Forschungsarbeit im Feld der mittelalterlichen Dichtung, die sich schwerpunkthaft mit den Dramen Roswithas von Gantersheim, dem Minne- und Meistersang, der Epik Hartmanns von der Aue, insbesondere aber und in immer neuen Ansätzen mit dem Problem des Nibelungenlieds befaßte. Indessen ist das monumentale Werk mehr als nur die Frucht der in diesen Forschungen gewonnenen methodologischen und interpretatorischen Einsichten. Es ist im ganzen des Nagelschen Lebenswerks vielmehr etwas qualitativ Neues, ein Vorstoß in Neuland, der nur mit dem Wort von einer germanistischen Pioniertat zulänglich gewürdigt werden kann.

Das Werk hat die Faktur eines weitausgreifenden Querschnitts, der die Staufische Klassik (von 1200) bewußt in Vergleich mit der Weimarer Klassik (von 1800) zieht (23) und demgemäß sein Schwergewicht in der Ausarbeitung analoger und konkurrierender Strukturen hat. Mit diesem Verfahren hängt es zusammen, daß Nagel, schon einem Gebot der Ökonomie gehorchend, den Einzelfall, wie etwa in der Frage des Artus-Romans, durch das Paradigma – hier also durch Wolframs Parzival – abdeckt, so wie er umgekehrt die übergreifenden Zusammenhänge am Beispiel konkreter Quer- und Rückbezüge (so in dem Abschnitt: Hartmann „zitiert" Reinmar oder in Gottfrieds Hartmann-Kritik) aufscheinen läßt (248–271; 109–129). So ergibt es sich ihm aus dem eingangs entwickelten Begriff des Klassischen, der für Nagel primär synthetisch, als Spannungseinheit gegensätzlicher Komponenten, zu denken ist (39–60).

Dabei steht diese Synthese insofern in einem höchst bedenkenswerten Spannungsverhältnis zu der eher akosmistisch gestimmten Theologie des Hochmittelalters, als sie gerade das als Kontrapunkt einbegreift, was der theologische Gedanke in die allumgreifende Seinsfülle des Göttlichen zurückzunehmen suchte: die Weltwirklichkeit. Demgemäß stellt sich die „klassische Synthese" konkret als die Vereinbarung von Gottes- und Weltdienst dar, die durch die Formkräfte des ritterlichen Lebensideals und der „Minne" geleistet wird. Dabei gehört es zu den besonderen Vorzügen der Arbeit, daß sie den Begriff des Klassischen nicht von außen her, gestützt auf den stets nur ephemeren Stand der Diskussion, an die dargestellte Epoche heranträgt, sondern im wesentlichen ihrer ästhetischen Selbstreflexion entnimmt und überdies, wie beiläufig, einen Einblick in den subtilen Zusammenhang von mittelalterlicher Ästhetik und Kritik vermittelt (109–154).

Daraus erklärt es sich auch, daß Nagel im Sinn dieses Gesamtentwurfs das Klassische als Aristie begreift, in der das Ephemere zu zeitlos-gültiger Darstellung gelangt. Genauso entspricht es dem von Hartmann und Gottfried aufgestellten Kanon des „Kristallklaren" und „Leuchtenden", gegen den sich dann freilich der „krumme Stil" Wolframs (569–583) mit dem ungebrochenen Selbstbewußtsein des Außenseiters behauptet (141–154). Indessen: Sosehr das Moment des Strukturell-Paradigmatischen und damit das der Synchronie dominiert, erhebt sich die Darstellung allenthalben über den Methodenzwang, den sie sich

im Interesse der epochalen Zusammenschau auferlegte, indem sie die Gestaltkräfte der Synthese – Rittertum und Minnedienst – ganz aus den historisch-gesellschaftlichen Gegebenheiten der Zeit herleitet.

Dem entspricht auch die innere Architektur des monumentalen Bandes, die nach dem mit der Darstellung Hartmanns (188–274) und des frühen Minnesangs (275–332) gewonnenen Zugang von zwei Pfeilern, dem Nibelungenlied (443–539) und dem Tristan-Epos (605 bis 657), getragen wird. In diesem Stellenwert sind die beiden Kapitel vor allem durch ihre nahezu spiegelbildliche Anlage ausgewiesen: Während im Nibelungen-Epos (dem Nagel inzwischen einen wichtigen Beitrag über den in ihm waltenden „Stoffzwang" und einen souveränen Forschungsrückblick mit dem Titel „Noch einmal Nibelungenlied" widmete) der altheidnische Sagenstoff, wenn auch nicht bruchlos, in das von christlichen Motivationen bestimmte höfische Ethos integriert wird (am deutlichsten in der Verwandlung des Brünhild schicksalhaft zugewiesenen Siegfried in einen der Minne zu Kriemhild ergebenen Ritter höfischer Signatur), emanzipiert sich im Tristan-Epos die gleichsam zu ihren selbstzerstörerischen Konsequenzen entschlossene Geschlechtsliebe von jedem Regulativ, um sich für einen Augenblick sich selbst verzehrender Autonomie zum Bild einer antichristlichen Gegenkultur zu erheben.

Um so plastischer hebt sich von diesen „Pfeilern" das vom Parzival-Epos gebildete „Mittelstück" in stilistischer wie insbesondere in inhaltlicher Hinsicht ab. Frei vom „Stoff- und Überlieferungszwang" des Nibelungenlieds, der in diesem zu den von Nagel sorgfältig analysierten Widersprüchen führt (512 bis 536), frei aber auch vom „Formzwang" der von Gottfried kultivierten konservativen „Sprachkunst" (606–625), geht Wolfram, darin dem Dichter des „Armen Heinrich" verwandt, der dramatischen Werde- und Reifungsgeschichte seines Helden Parzival nach, der sich – kontrapunktisch zum Verfahren seines Dichters – dadurch in Schuld verstrickt, daß er den Ruf des mitfühlenden Herzens in den Forderungen der Konvention erstickt, bis er, durch wachsende Schuld- und Leiderfahrung geläutert, zum Weg der mit dem Gralgewinn letztlich gemeinten Selbstwerdung gelangt. Verglichen mit dem „Armen Heinrich" durchmißt Parzival diesen Weg im Spannungsfeld des geradezu modern anmutenden Gegensatzes von Empörung und Ergebung, rebellischer Auflehnung gegen Gott und demütiger Unterwerfung unter seine Führung. Dadurch gewinnt das Epos des Außenseiters an dieser Stelle eine Modernität, die es geradezu als dichterisches Modell der menschlichen Sinnsuche erscheinen läßt (582) und dadurch seinen überragenden Rang im Gesamtpanorama der mittelalterlichen Dichtung erneut unterstreicht.

Von einer Pioniertat kann sinngemäß nur gesprochen werden, wenn der dargestellte Gegenstand zur Bereicherung des *heutigen Problembewußtseins* beiträgt. Wie es seinem literarhistorischen Verfahren angemessen ist, stellt Nagel diesen Gegenwartsbezug durch ein der Wirkungsgeschichte gewidmetes Schlußkapitel her (661–753), das bis zum Gegenpol der Weimarer Klassik, konkret gesprochen bis zur Helena-Episode in Goethes Faust, ausgreift (733–753). Mit dem Gewicht seiner Aussage steht das Werk darüber hinaus in einer dreifachen Affinität zu modernen Problemstellungen, die hervorgehoben seien.

Fürs erste legt es ein „konstruktives Veto" gegen das Konzept der philosophischen Sprachanalyse ein, indem es zwei integrierende Elemente des Sprachwesens aufs nachdrücklichste hervorhebt: das *Sprachbild* und das *Sprachmelos*. Zwar reflektieren das Kapitel über „Bilder und Sinnbilder" (335–360) und die einfühlsame Interpretation der Einzeldarstellungen aus der manessischen Liederhandschrift (341–360) nicht ausdrücklich auf den sprachtheoretischen Rückbezug; doch suggerieren die Ausführungen Nagels auf Schritt und Tritt die Unverzichtbarkeit des sprachlichen Bildmoments, das in dem Abschnitt über Reinmar von Hagenau geradezu als die Bedingung für die im Minnesang erreichte Bewußtseinssteigerung und die Möglichkeit eines dialogischen, vom Ich zum Du gerichteten Redens erscheint (342).

Um so stärker arbeitet Nagel die *„musikalischen"* Implikation der Sprache heraus; denn Rhythmik und Melodik sind für ihn „Bestandteile des dichterischen Sprechens" (364). Wie sich der mittelalterliche Epenvortrag nach Art eines „Sprechgesangs" vollzog, der sich schließlich zu geformten Melodien erhob (368), bemaß sich der dichterische Wortgebrauch am inneren Melos der Sprache (371). Kein Wunder, daß sich das musikalische Element bei einem Sprachkünstler wie Gottfried bisweilen zu einem artistischen Eigenleben verselbständigt (625). Unverkennbar nähert sich Nagel damit der sprachtheoretischen Position Nietzsches an, nach welcher der Gegenstand des Verstehens nicht so sehr das ausdrückliche Wort als vielmehr die im Wort erklingende Musik, die sich in dieser Musik bekundende Leidenschaft und die hinter dieser Leidenschaft verborgene Person ist. Auf weite Strecken wirken die Ausführungen Nagels wie ein einziges Plädoyer für dieses integrale Sprachmodell.

Eine noch weit brisantere Aktualität hat das Werk, zumindest im Rahmen einer theologischen Rezeption, in den Passagen über den *Welt- und Minnedienst*, die sich in den Abschnitt über die von Gottfried verherrlichte „Tristanliebe" (626–657) fortsetzen. Denn hier erscheint die Staufische Klassik, vor allem in ihrer Ausprägung als Minnesang, als eine beredte Alternative zu der christlich-asketischen „Monokultur", die das Spannungsverhältnis von Gott und Welt auf die Ausschließlichkeit des augustinischen Programms „Gott und die Seele" zurückzuführen suchte. Daß von dieser Reduktion mit in erster Linie die Geschlechterbeziehung getroffen war, macht – gerade in seiner Verstiegenheit – der höfische Minnedienst deutlich. Die Zurückdrängung des erotischen Elements bis auf das entlegene Reservat der mystischen Marienminne führte, nicht erst aus heutiger Sicht, zu jener ungeheuren Frustration, die sich schließlich im Panerotismus der „Tristanliebe" mit ihrer bedingungs- und rücksichtslosen Absolutsetzung der Vitalwerte entlud. So gesehen verfaßt sich der von Nagel aufgezeigte Zusammenhang zur Anfrage an die Gegenwartstheologie, wie sie die mittelalterliche Verdrängung zu überwinden und das in ihr anstehende Problem einer Integration der Sexualsphäre zu lösen gedenkt.

Noch in einer dritten Hinsicht ist die Untersuchung Bert Nagels von besonderer Aktualität, die nunmehr die Frage nach der paradigmatischen Rolle des *Klassischen* betrifft. Vor dem Hintergrund einer literarischen Szene, die weithin von Symptomen der Desintegration und Dekadenz bestimmt ist, kommt das Werk einer Wegweisung gleich, die gerade in ihrer Unabsichtlichkeit nicht hoch genug zu veranschlagen ist. Denn mit dem Bild einer Dichtung, die sich ebensosehr der gesellschaftlichen Herausforderung stellte, wie sie auf die künstlerische Verklärung und Durchgeistigung des Faktischen bedacht war, entwickelt das Werk ein literarisches Modell, das auf die Situation der Gegenwartsliteratur wie eine suggestive Herausforderung wirken müßte. Dem in einer geradezu klassischen Sprache gehaltenen und vom Verlag mit größter Sorgfalt ausgestatteten Band wäre nichts mehr zu wünschen, als daß er – über den von ihm geleisteten Forschungsbeitrag hinaus – in diesem Sinn wirksam wird.

Eugen Biser

[1] Bert Nagel, Staufische Klassik. Deutsche Dichtung um 1200. Heidelberg: Stiehm 1977. 834 S., 10 Abb., 5 Notenbeispiele. Lw. 158,–.

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft und Wirtschaft

BEUYS, Barbara: *Familienleben in Deutschland.* Neue Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Reinbek: Rowohlt 1980. 518 S. Lw. 38,–.

Zwei große Themen hat die Forschung in den letzten Jahren: das Kind und die Familie. Die dazu publizierten Bücher gehen dabei allerdings nicht von den gleichen Voraussetzungen aus; denn das eine Buch versucht mit Geschichte psychoanalytische Theorien zu erhärten, das andere argumentiert gesellschaftskritisch, ein drittes hat es auf den Aufweis eines allgegenwärtigen Generationskonflikts abgesehen. Dadurch sind die gleichen Fakten in je unterschiedlicher, zuweilen bengalischer Beleuchtung wahrzunehmen. Auch B. Beuys, die eher Forschungsergebnisse allgemeinverständlich darstellen will, hat ihr erkenntnisleitendes Interesse: Sie möchte den Soziologen ihre ungeschichtlichen Einstellungen nachweisen – und sie tut dies zudem mit einem frauenkämpferischen Engagement. Das Ergebnis ihres Unternehmens läßt die Frage nach dem Genus litterarium offen: Ist es Geschichtsschreibung? Ist es auch Soziologie? Ist es ein literarisch faszinierender Überredungsversuch? Der Untertitel des Buchs, den Beuys selbst als ein „Wagnis" bezeichnet, suggeriert „ein möglichst umfassendes Bild von der Vergangenheit" (14). Die Bedenken der Autorin sind zu bestätigen. Oft bleiben von der Geschichte nur Geschichten.

Der Bogen des Buchs ist weit gespannt: von den Germanen über Karl den Großen und das Mittelalter bis zur Arbeiterfamilie während der Industrialisierung und zur Familie nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Hälfte des Buchs ist der Familie vor 1600 gewidmet. In ihrer Darstellung gelingt es Beuys, bislang verstreute Quellen zum Thema in größere Zusammenhänge einzubringen: Briefe, Haushaltsbücher, Memoiren usw. Dies trägt dazu bei, die Familie in ihrer unterschiedlichen Gestalt lebendig werden zu lassen. Die Familie etwa, die auf einer deutschen Burg des Mittelalters lebte, wird anschaulich – und dies fern aller verschönernder Romantik (173 ff.). Das Anliegen, das Beuys neben dieser Anschaulichkeit noch leitet, ist: einige Grundaussagen der Familiensoziologen, auch von Edward Shorter, in Frage zu stellen, etwa die mangelnde Gefühlsbindung zwischen Eltern und Kindern vor der Romantik, die Großfamilie, die Zerstörung der Familie durch die Industrialisierung. Sie wendet große Mühe auf, ihre Gegenposition einsichtig zu machen. Aber selektiert nicht auch sie ihre Zeugnisse?

Die Zweifel an der Einordnung der Tatsachen, an der „Verknüpfungsgabe" (17), werden dadurch verstärkt, daß etliche Aussagen der kritischen Nachprüfung nicht standhalten. Etwa die Behauptung, die Einführung der Formpflicht bei der Eheschließung durch das Konzil von Trient sei gegen die Reformatoren gerichtet gewesen (230). Tatsächlich richtete sie sich gegen die „klandestinen Ehen". Die „Kirchenbücher" wurden nicht erst 1648 eingeführt, sondern waren als „Matrikelbücher" in der Katholischen Kirche längst vor dem Konzil von Trient Brauch (280). Die Enzyklika „Humanae vitae" wurde nicht 1972, sondern 1968 publiziert – und nicht „gegen die Mehrheitsmeinung der Bischöfe" (448, 495), sondern gegen das Majoritätsvotum der mit dem Studium dieser Fragen beauftragten päpstlichen Kommission (zu der auch einige Kardinäle und Bischöfe gehörten). Der zitierte Pater Muckermann ist nicht Friedrich Muckermann, sondern dessen Bruder Hermann (457); damit entfallen die Hinweise auf den besonderen Widerstand im Dritten Reich. Dies sind nur einige Beispiele. Sind dies Flüchtigkeitsfehler, verzeihlich angesichts der Fülle des zu verarbeitenden Tatsachenmaterials?

Das Buch ist in einer flotten Sprache ge-

schrieben, so daß man es mit Interesse liest. Manche Antithese zur bisherigen Familienforschung fordert zur Diskussion und zu neuen Studien heraus. Am Ende des „Epilogs" sind allerdings die Zweifel an den Aussagen um so größer, je mehr man sich durch Nachschlagen mancher Tatsachen versichern wollte und enttäuscht wurde. Diese Erfahrung beeinträchtigt das Urteil über das Buch, und dies gerade deshalb, weil es als Werk einer „jungen Historikerin" empfohlen wird. *R. Bleistein SJ*

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 31. Stuttgart: Fischer 1980. XV, 287 S. Kart. 64,–.

Ihrem Namen entsprechend behandeln die ORDO-Jahrbücher, wenn auch nicht ausschließlich, so doch ganz vorbetont Fragen marktwirtschaftlicher bzw. wettbewerblicher Ordnungspolitik; so alle bisher erschienenen und hier besprochenen Bände (zuletzt noch 197, 1979, 719). So enthält auch dieser 31. Band wieder fünf Beiträge dieser Art (1–126), darunter (erstmals) drei in englischer Sprache, greift dann aber weit über diesen gewohnten Bereich hinaus.

In seiner Beitrag „Soziale Indikatoren als Ansatzpunkte wirtschaftspolitischer Zielbildung und Kontrolle – Verbesserung oder Verschlechterung politischer Entscheidungsgrundlagen?" (127–151) bestätigt *E. Wille* den von der katholischen Soziallehre seit jeher mit Nachdruck betonten Unterschied von Wohlstand und Wohlfahrt sowie ihre Kritik an der sogenannten Wohlfahrtsökonomie und vertieft diese noch in einigen Stücken. Über die „Sicherung des Arbeitsfriedens in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung des ‚Friedensabkommens' in der schweizerischen Maschinen- und Metallindustrie" (153–175) erstattet *B. Zenetti* einen sehr informativen Bericht; warum können wir bei uns nicht verwirklichen, was man in der Schweiz seit mehr als vier Jahrzehnten erfolgreich praktiziert? Auch *G. Heubeck* in seinem Beitrag „Dreistufige Altersversorgung" (177–192) knüpft an ein schweizerisches Vorbild an; leider behandelt er nur Fragen der Finanzierungstechnik; die Erkenntnis, daß immer drei Generationen aus dem einen laufenden Sozialprodukt versorgt werden müssen, kommt darüber nicht zum Tragen.

Ganz und gar ungewohnt für ORDO ist das Duell zwischen *M. v. Hauff* und *D. Henckel* „Ökonomische Diskriminierung von Heimkindern" (193–208) und *H. Willgerodt* „Wer diskriminiert Heimkinder? Gesellschaftskritik an die falsche Adresse" (209 bis 227); solch eine erfrischende Kontroverse hat man in ORDO noch nicht gelesen. Allem, was Willgerodt ausführt, kann die katholische Soziallehre vorbehaltlos zustimmen; nur eine Frage hat sie noch hinzuzufügen: ob die Aufgabe, vollwertigen Ersatz für die Familie zu bieten, sich auf amtlichem oder arbeitsrechtlichem Weg überhaupt lösen läßt oder ob es dazu nicht unerläßlich der religiös-karitativen Motivation bedarf; auch Willgeroth selbst scheint dieser Erkenntnis nicht ganz fern zu sein. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. A. Gutowski, B. Molitor und W. Krone. 25. Jahr. Tübingen: Mohr 1980. 286 S. Kart.

Zu seinem 70. Geburtstag ist dieser 25. Band des Jahrbuchs *H.-D. Ortlieb* gewidmet, der seinerzeit in seiner Eigenschaft als Leiter der Akademie für Gemeinwirtschaft (heute Akademie für Wirtschaft und Politik) es begründet und die bisher erschienenen 24 Bände herausgegeben hat (zuletzt hier gewürdigt 197, 1979, 719 f.). Dem Jahrbuch war die Aufgabe zugedacht, die Absolventen der Akademie ins Berufsleben zu begleiten und sie mit dem Fortschritt der Wissenschaft nach ihrer Studienzeit in Kontakt zu halten; darin lag seine Eigentümlichkeit und sein besonderer Reiz. Leider ließ diese Verbindung mit der Akademie sich nicht aufrechterhalten; so hat denn Ortlieb, als er zum Hamburger Weltwirtschaftlichen Archiv – Institut für Wirtschaftsforschung (HWWA) übertrat und dessen Leitung übernahm, das Jahrbuch dorthin sozusagen mitgenommen und hat inzwischen auch sein Nachfolger in dieser Stellung die Herausgabe des

Jahrbuchs übernommen. Erfreulicherweise hat das Jahrbuch nichtsdestoweniger seine ursprüngliche Eigenart bewahrt; nach wie vor tauschen nicht Fachwissenschaftler ihre Meinungen darin aus, sondern wendet es sich an Leser, die über den Abschluß ihres Studiums hinaus wissenschaftlich interessiert bleiben und den Kontakt mit dem Fortschritt der Wissenschaft aufrechterhalten wollen.

O. v. Nell-Breuning SJ

ZU DIESEM HEFT

Das Zweite Vatikanische Konzil, die soziale Umschichtung der amerikanischen Katholiken wie auch die Struktur- und Sinnkrise nach Vietnam und Watergate haben die Situation der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten tiefgreifend verändert. Philipp Schmitz, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, schildert diese Entwicklung und analysiert ihre Wirkungen.

Im Anschluß an seinen Beitrag im Januar 1979 führt Alfons Auer, Professor für Moraltheologie an der Universität Tübingen, seine Überlegungen zu einer Ethik der Medien weiter. Er geht davon aus, daß ethisches Handeln zunächst sachgerechtes Handeln ist und fragt deshalb nach dem Wesen der gesellschaftlichen Kommunikation und der spezifischen Eigenart der Medien.

Die Chemie beeinflußt in weitem Ausmaß das Dasein der Menschen von heute und stößt gleichzeitig, wie die Naturwissenschaften überhaupt, auf Kritik und Ablehnung. Horst Prinzbach, Professor für organische Chemie an der Universität Freiburg, untersucht in einem Vortrag am Grimmelshausen-Gymnasium in Offenburg die Gründe dieses Vertrauensschwunds und zeigt an einer Reihe von Beispielen, wie die Forschung die Schwierigkeiten zu bewältigen sucht.

Dieter Arendt, Professor für Germanistik an der Universität Gießen, befaßt sich mit dem Bild des Löwen in der abendländischen Literatur. Er macht deutlich, wie die Sage vom Löwen immer auch ein Fürsten- und Königsspiegel und damit eine Form der Machtkritik ist.

Hermann Lübbe, Professor für Philosophie und politische Theorie an der Universität Zürich, beobachtet einen tiefgreifenden Wandel der Stellung der Wissenschaften in unserer Kultur: der wissenschaftliche Fortschritt wird für die Menschen immer uninteressanter. Wo liegen die Ursachen, was sind die Folgen? Der Beitrag versucht eine Antwort.

Auffällige Verhaltensweisen bringen kleine Randgruppen in das Licht der Öffentlichkeit und begründen Vorurteile gegenüber den jeweiligen Mehrheiten. Walter Jaide, Leiter der Forschungsstelle für Jugendfragen in Hannover, geht der Frage nach, wie sich Extreme zur Normalität verhalten. Seine Argumentation greift dabei auf soziologische, sozialwissenschaftliche, psychologische und anthropologische Aussagen zurück.

Neuer Krisenherd: Große Karibik

Nach den gescheiterten Versuchen gesellschaftlicher Reformen im Süden Lateinamerikas (Chile, Argentinien) und im Andenraum (Bolivien, Peru), die überwiegend mit einer Stabilisierung autoritärer Regime verbunden waren, scheint sich das Feld sozio-politischen Wandels im Subkontinent Lateinamerika immer mehr in die Große Karibik zu verlagern: in jenes Gebiet also, das – umgeben von der Supermacht USA und den Mittelmächten Mexiko und Venezuela – aus den Staaten Mittelamerikas und den Antillen der Inselkaribik gebildet wird. Es ist nicht zu übersehen, daß in dieser Region, die die USA seit langer Zeit als „natürliche" und legitime Einflußsphäre, als ihren „Hinterhof" betrachtet haben, in den letzten Jahren manches in Bewegung geraten ist. Um nur einige Beispiele zu nennen: der Abschluß eines neuen Vertrags über den Panamakanal; in Puerto Rico der Kampf um einen von den USA unabhängigen Status; der erfolgreiche Aufstand gegen die Somoza-Diktatur in Nicaragua; der Machtwechsel auf Jamaika; die Unabhängigkeitsbemühungen in Belize; die Annäherung der Antilleninsel Grenada an Kuba; der blutige Bürgerkrieg in El Salvador; einige Inseln haben sich aus ihrem kolonialen Status gelöst, und in anderen noch von Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden und den USA abhängigen Territorien wächst die Unruhe. Immer deutlicher zeigt sich, daß die Welt der Großen Karibik ihre eigene Dynamik entwickelt hat, die sich auch weltpolitisch zunehmend bemerkbar macht; manche Autoren sprechen von einem Herrschaftsverfall in Mittelamerika und von Entwicklungen in der Inselkaribik, die zu weiteren Machtumschichtungen führen können.

Diese Ereignisse, obwohl scheinbar ohne Verbindung miteinander, deuten die Wiederherstellung historischer Zusammenhänge auf neuer Grundlage an: Die Große Karibik, früher Objekt fremder Interessen, gewinnt unter dem Einfluß von Weltökonomie und Weltpolitik erstmals ein gewisses Maß an Eigenständigkeit, welche aufgrund des strategischen Wertes der Region in hohem Maße konfliktiven Charakters ist. Die USA haben seit dem Clayton-Bulwer-Vertrag (1850), der Großbritannien die Anerkennung nordamerikanischer Vorherrschaft in der Karibik abzwang, mit Hartnäckigkeit den interozeanischen Verbindungsweg gesucht. Ihr Anspruch auf unmittelbaren Zugriff erklärt sich nicht nur aus der räumlichen Nähe, sondern vor allem aus dem hohen und für die USA empfindlichen strategischen Wert der mittelamerikanischen Landbrücke und des karibischen Raumes. Durch das Karibische Meer werden fast vier Fünftel des in den Vereinigten Staaten konsumierten Erdöls transportiert. An seinem Rand liegen die im internationalen Dialog zunehmend selbstbewußter auftretenden Öllän-

der Mexiko und Venezuela. Mit gesicherten Erdölreserven – im Fall von Mexiko nach bisherigen Schätzungen mehr als 60 Milliarden Barrel – und stabilen politischen Verhältnissen haben beide Länder durch ein gemeinsames Abkommen (August 1980), die zentralamerikanischen und karibischen Staaten unter relativ günstigen Bedingungen mit Erdöl zu versorgen, ihre Position und ihren Anspruch in der Region zum Ausdruck gebracht. Ohne viel eigenes Zutun ist der Sowjetunion schon 1959 in diesem lebenswichtigen Nahbereich der USA ein Vorposten von unschätzbarem Wert zugefallen. Sie hat Kuba und seinen zunächst widerspenstigen Führer Fidel Castro im Lauf von zwei Jahrzehnten kräftig unter die Arme gegriffen, dafür aber auch zu einem wirksamen Störpotential ausgebaut. Kuba wird auf die Sowjetunion bezogen bleiben und damit weiterhin für die Dynamik eines politischen Pluralismus konfligierender Ideologien in der Großen Karibik sorgen.

Die Aufzählung der politischen Akteure in der Region und ihrer teils gegensätzlichen Positionen wird hinsichtlich der politischen Brisanz erst deutlich, wenn man sie vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Widersprüche in den meisten dieser Länder selbst sieht. Die Widersprüche drücken neue Kräfteverhältnisse aus und stellen überlieferte Formen der politischen Herrschaft in Frage. Und die manifesten und latenten Symptome des internen Herrschaftsverfalls wirken auf die Region zurück; so sind interne und externe Prozesse ineinander verwoben. Die Große Karibik ist zum Schnittpunkt solcher höchst verwickelter Prozesse geworden. Die Große Karibik ist nicht länger eine kompakte und ohne weiteres folgsame Einflußzone der USA; ehemals weitgehend isoliert von den Strömungen der Weltpolitik, nimmt der Isthmus gegenwärtig einen sichtbaren Platz auf der kontinentalen Szene ein. Mit dieser Entwicklung geht das für die Region durchaus neue Phänomen eines politischen Polyzentrismus einher, in dem jedes Land für sich allein oder gemeinsam mit Verbündeten Gravitationsfelder eigener Art ausbildet und so seine internationale Verhandlungsmacht zu steigern versucht. Eine „imperiale" Politik der USA wird, wenn sie undifferenziertem Antikommunismus huldigt, diese Situation nur noch verschärfen. Schon jetzt sehen viele als Folge der Bemühungen der USA und Großbritanniens, eine „Küstenwache" in der östlichen Karibik (Barbados, St. Vincent, St. Lucia, Dominica, Trinidad) zu errichten, eine Stärkung der tatsächlichen Einflußkraft Kubas im nationalen und regionalen Kampf gegen die ungeliebte Supermacht USA; andere befürchten darin ein Instrument baldiger militärischer Intervention. Welche Politik auch immer die Reagan-Administration gegenüber Kuba und Mittelamerika betreiben wird: sie wird ein zentraler Faktor für die gegenwärtige pragmatische Koexistenz, aber noch mehr für die zukünftige Stabilität und Entwicklung der karibischen Staaten sein.

Hans Zwiefelhofer SJ

Roman Bleistein SJ

Rebellion der Jugend?

Die Jugendgeneration, die bislang für eine angepaßte Generation gehalten wurde und der man zu geringes politisches Engagement vorwarf, bestimmt plötzlich das Bild der (zumindest veröffentlichten) Meinung, verbreitet Ängste und führt Straßenschlachten. Je größer die Bestürzung der Überraschten, je unbedachter die Verallgemeinerung bei den Angefochtenen ist, um so schwieriger wird der Zugang zum Verständnis dieser Generation; denn die emotionalen Barrieren zwischen den Generationen wachsen in unüberwindbare Höhen. In einer solchen Situation fragen viele: Erleben wir eine Neuauflage der Halbstarkenkrawalle? Steht eine neue Studentenrevolte bevor? Oder sind die Vorgänge, die in den Jahren 1980/81 die Jugendszene bestimmen, unvergleichbar? Wo lägen etwaige Unterschiede? Können Ursachen dieser neuen Revolution der Jugend bereits erkannt und benannt werden?

Die Halbstarkenkrawalle (1953–1956)

An Pfingsten 1953 kam es auf dem Bahnhofsvorplatz von Hannover zum ersten Mal zu jenen Szenen, die sich in den folgenden Jahren immer wieder abspielten und die den Sommer 1956 beherrschten: die Halbstarkenkrawalle. Jugendliche belästigten und beschimpften die Passanten, sperrten den Straßenverkehr und errichteten Barrikaden, zerstörten Blumenbeete und öffentliche Anlagen, demolierten das Gestühl von Straßenwirtschaften, provozierten mit knatternden Motorrädern, hänselten Polizisten. Im Urteil von H. H. Muchow stellen diese „Untaten" zur Hauptsache „Übertretungen dar, die strafrechtlich wenig erheblich sind. Dann gibt es Vergehen wie Beleidigung (des Publikums und der Polizei), Sachbeschädigung, mißbräuchliche Benutzung eines Kraftfahrzeugs und Körperverletzung, die zwar strafrechtlich erheblicher ins Gewicht fallen, infolge der nachweislich ‚geringen Verfolgungsintensität' bei Antragsdelikten aber weniger kriminalpolitisch als psychologisch interessant sind."[1] Das wäre der rechtliche Tatbestand, auf den die Halbstarkenkrawalle gebracht werden könnten.

Bei einer näheren Analyse des Phänomens „Halbstarke" ergibt es sich, daß – wie das Wort schon andeutet – die Halbstarken eine Erscheinung im Plural sind. Halbstarke sind ein Massenphänomen. Was ihre Altersstufe angeht, sind sie im

Durchschnitt 17 Jahre alt; was ihr Geschlecht betrifft, hauptsächlich männlich. Mädchen stehen eher am Rand des Geschehens. Wie die Statistik von Berlin für 1956 ausweist, befanden sich unter den 445 Halbstarken, die bei Krawallen festgenommen wurden, 31,1 Prozent ungelernte Arbeiter, 23,8 Prozent Lehrlinge, 21,3 Prozent Berufs- und Arbeitslose, aber nur 10,9 Prozent Schüler und 0,3 Prozent Studenten[2].

Ähnlich wie 1981 rätselte man auch in den Jahren 1953–1956 über die Ursachen dieser Krawalle. Sie waren nach den Jahren des Wiederaufbaus und im wachsenden Wohlstand unerwartet, überraschend. H. H. Muchow kam zu der Einsicht, die Taten der sogenannten Halbstarken seien weder strafrechtlich erheblich noch würden sei primär aus Rechtsfeindlichkeit begangen. In ihnen drücke sich eine massive Verachtung der Erwachsenen aus. „Die Vitalstarken, Furchtlosen, in einer anderen, unbürgerlichen, unzivilisierten Wertordnung Stehenden . . . blicken geringschätzig auf die Ohnmächtigen, Ängstlichen, Vitalschwachen herab, ja streichen sie gleichsam aus der Reihe derer, die noch ‚zählen'. Nicht Haß, der existentiell betrifft und leidenschaftlich in Anspruch nimmt . . ., sondern eben jene Verachtung, die mit dem Gegenüber nicht mehr als Person rechnet, mit der zusammen-zu-raufen oder auseinander-zu-setzen sich lohnt."[3]

Diese Interpretation stellt zuerst eine große Kluft zwischen Erwachsenen und Jugendlichen fest. Es ist bei Muchow dann aber auch von einer „Diktatur der Minderjährigen" die Rede. Diese entsteht seiner Meinung nach aus mangelnder Autorität, aus fehlender Bereitschaft der Erwachsenen, sich mit den jungen Menschen auseinanderzusetzen. Dieses Defizit an Führung trifft auf ein gesteigertes Verlangen nach Konsum. Die Halbstarken lehnen nämlich beileibe nicht die Inhalte der Konsumwelt ab, sie wandern auch nicht – wie etwa Jugendliche in den zwanziger Jahren – in ein „Jugendland" aus, sondern sie benützen alles, was die Wohlstandsgesellschaft ihnen von Tag zu Tag in Fülle anbietet.

Was sich in den Halbstarken als einer herausgehobenen Gruppe unübersehbar in der Öffentlichkeit zeigte, war anscheinend auch bei anderen Jugendlichen – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß – vorhanden. Für alle ist die eben gekennzeichnete Einstellung typisch: sie treten in eine deutliche Distanz zu den Erwachsenen, klammern sie gleichsam aus, nützen aber alle Konsum- und Vergnügungsmöglichkeiten, die die Welt der Erwachsenen anbietet.

Man darf vermuten: In den Halbstarkenkrawallen zeigte sich jener Ablösungsprozeß, wie er in jeder Entwicklung junger Menschen stattfindet, in bestimmten Schichten besonders auffallend. Daß dies gerade die Schicht der Lehrlinge und der Ungelernten war, könnte als ein sozial bedingtes Sozialisationsdefizit interpretiert werden. Diese jungen Menschen standen auf jeden Fall jenseits der Welt der Erwachsenen. Von „Gesellschaft" oder „System" war damals noch nicht die Rede.

Viggo Graf Blücher kam zu einer schärferen Beurteilung, wenn er das Ver-

halten der Halbstarken „zu den Erscheinungen abweichenden Verhaltens" zählte[4]. Damit marginalisierte und kriminalisierte er das Verhalten zur gleichen Zeit. Es fragt sich, ob er damit die Krawalle nicht überschätzte. W. Hornstein dagegen wertete „jugendliches Rabaukentum und oppositionelles Verhalten der Jugend", das es in vielerlei Formen immer schon gegeben habe, auch als „eine Antwort auf die Unangreifbarkeit und Anonymität der modernen Gesellschaft". Er sah einen Widerspruch darin, daß die Gesellschaft einerseits dem Jugendlichen Freiheit einräumt, ja zumutet, daß sie andererseits aber selbst konformistisch, materialistisch, anonym, sinnlos-geschäftig ist. Er kam zu dem Schluß: Die Halbstarken „sind die Reaktion auf eine Erwachsenengesellschaft, der es offensichtlich immer weniger gelingt, ihre einander widerstreitenden Tendenzen und Bestrebungen, Wertsetzungen und Lebensbereiche so zu ordnen, daß die Jugend ohne Gefährdung in sie hineinzukommen vermag. Die Verachtung der Erwachsenen . . . ist die moralisch gefärbte Antwort der Jugend auf eine Situation, die sozialstrukturell bedingt, dann aber auch durch fehlende sittliche Energie der Erwachsenen verursacht ist." [5]

Diese Interpretation aus dem Jahr 1966 – also kurz vor den Studentenunruhen – machte auf ein Spannungspotential in der modernen Gesellschaft selbst aufmerksam, das sich in je neuer Form explosiv offenbaren sollte.

Die Studentenunruhen (1967–1970)

Die Titelgeschichte des „Spiegel" signalisiert im Ablauf der Jahre immer auch Bewertungen der Jugend: 19. September 1966: Gammler in Deutschland; 2. Oktober 1967: Die übertriebene Generation. In diesem Beitrag heißt es: „Amerikas Hippies, Maos ‚Rote Garden' und Berlins aufsässige Studenten, Twiggy, Rudi Dutschke und die Beatles haben im kapitalistischen Westen wie im kommunistischen Osten vorweggenommen, was die Bevölkerungsexplosion der Erde bescheren wird: mehr Einfluß der Jugend in einer sich verjüngenden Menschheit." [6] Und so kam es nach Jahren relativer Ruhe und einer Art „Vorbereitungszeit für die antiautoritären Aktionen" (B. Rabehl)[7] in den Jahren zwischen 1967 und 1970 wieder zu großen, radikalen Auftritten junger Menschen in der Öffentlichkeit. Diese Konflikte, die als „Studentenunruhen" in die Geschichte der Jugend ebenso wie in die politische Geschichte der Bundesrepublik eingingen, hatten – verglichen mit den Halbstarkenkrawallen – andere Ursachen, andere Formen, andere Träger, andere Ideen und (dies vor allem ist nicht zu übersehen) andere Wirkungen.

Die Studentenunruhen brachen mit Demonstrationen gegen den Schah-Besuch in Berlin aus. Am 2. Juni 1967 fand die erste große Demonstration (2000 Studenten und Schüler) statt, in deren Verlauf ein Student durch den Pistolenschuß

eines Polizisten den Tod fand. Für den Hintergrund der ganzen aufgeregten und aufregenden Entwicklung ist das Datum vom 1. Dezember 1966 wichtig: der Beginn der großen Koalition von CDU/CSU und SPD in Bonn. Durch dieses Bündnis verlagerte sich gleichsam die Opposition aus dem Parlament hinaus; sie nannte sich APO (Außerparlamentarische Opposition) und wurde vor allem von den Studenten (und Literaten) getragen. Damit war schon Konfliktpotential in Fülle vorhanden.

Weiterer Anlaß zu den Studentenunruhen war außenpolitisch gegeben: der Krieg der USA in Vietnam. Vom 17.–18. Februar 1968 fand der „Internationale Vietnam-Kongreß" in Berlin statt. Aus ihm entstand die große Anti-Vietnam-Demonstration vom 18. Februar, an der etwa 12 000 Studenten teilnahmen und auf deren Abschlußkundgebung die amerikanischen Soldaten zur Desertion aufgerufen und die „Zerschlagung der NATO" gefordert wurde. Während dieser Demonstration trat wieder der Soziologiestudent Rudi Dutschke (1940–1979) in Erscheinung, der sich allmählich zum wortgewaltigen Sprecher (und „Leiter") dieser politischen Studentenbewegung entwickelt hatte, nachdem er auf der Abschluß-Kundgebung der Vietnam-Woche am 10. Dezember 1966 bereits als SDS-Mitglied die 2000 Demonstranten zur Bildung einer „Außerparlamentarischen Opposition" ermuntert hatte.

Bei einer darauf folgenden Demonstration am 11. April 1968 wurde auf Rudi Dutschke geschossen: er wurde lebensgefährlich verletzt. Der Täter war nicht zurechnungsfähig; die Tat jedoch hatte erhebliche Konsequenzen. Es kam zu den wilden Osterunruhen in vielen Städten der Bundesrepublik, vor allem in den Universitätsstädten. „Bei den schwersten Straßenschlachten in Deutschland seit der Weimarer Republik kommen zwei Menschen – in München – ums Leben, 400 werden zum Teil schwer verletzt" (W. Kraushaar). Die Erbitterung über diese Vorgänge verschärfte sich erneut, als die Debatte um die sogenannten Notstandsgesetze begann. In ihnen erkannten die Studenten eine Bedrohung der eigenen Freiheit wie der Rechtsstaatlichkeit der Bundesrepublik schlechthin. Sie lehnten diese Gesetze lauthals ab (Aktionen vom 15.–30. Mai 1968).

In diesen einzelnen Anlässen, die sich in spektakuläre Ereignisse umsetzten, lief unterschwellig eine „Revolte der Jugend" in der Bundesrepublik ab. Sie wurde vor allem von den Studenten getragen, in geringerem Maß auch von den Schülern, die im Endergebnis eher an den Auswirkungen im Erziehungsbereich partizipierten[8]. Das Alter der Beteiligten lag, im Vergleich zu den Halbstarkenkrawallen, höher: gewiß zwischen 20 und 25 Jahren. An den Demonstrationen beteiligten sich bereits viele Studentinnen. Zu einer Solidarisierung der Arbeiter und Lehrlinge mit den Studenten kam es allerdings nicht. Die Sprache wie das eher intellektuelle Gehabe der Studenten mögen eine solche Einheitsfront der Jugend verhindert haben.

Anlaß der Studentenunruhen war im letzten nicht eine eher zufällige Provo-

kation. Was sich als großer Aufbruch, als Veränderung von Bewußtsein abspielte, hatte – neben weltweiten Vorläufern – ganz konkrete philosophische Voraussetzungen. Es wäre zu wenig, nur eine antiautoritäre Attitüde gegen die Ordinarienuniversität und gegen den „Muff von tausend Jahren" zu unterstellen. Im Hintergrund stand die Philosophie der Frankfurter Schule, die Kritische Theorie, wie sie von Th. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse und J. Habermas vertreten wurde. Die darin greifbare gesellschaftskritische Theorie (marxistischen Ursprungs) beabsichtigte nichts weniger als die radikale Veränderung der Gesellschaft: einen neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft. Beides aber sollte exemplarisch in der Universität seinen Anfang nehmen.

A. Mitscherlich, der am Kongreß des SDS am 31. März 1968 in Frankfurt teilgenommen hatte, berichtete im „Spiegel" vom 8. April 1968: „Das Hauptziel der ‚Studentenrevolte' in Deutschland ist die Errichtung einer weniger herrschsüchtigen, weniger autoritären und dirigistischen Gesellschaft. Doch bei den Ansätzen der Verwirklichung kommen die Studenten ins Gedränge." Er sieht dann eine weitgehende Abwendung vom Parlamentarismus, bejaht das utopische Denken der Studenten und legt deren ideologische Ansätze offen: „Durch Herbert Marcuse haben die Studenten von der Psychoanalyse gelernt, daß das Bewußtsein nicht nur von materieller Umwelt, sondern auch von der Dynamik der Triebe und deren Schicksal bestimmt wird . . . Infolgedessen zwingt man sich, nicht nur im Rahmen der bestehenden Institutionen, des bestehenden Selbstverständnisses, des vorgefundenen Rollenarsenals zu manipulieren, sondern geht immer wieder mit utopischen Ansätzen in die Praxis. Die Kommune I war ein solcher Versuch." [9]

Im gleichen Heft werden Antworten deutschsprachiger Autoren zum Thema „Ist Revolution unvermeidlich?", wie H. M. Enzensberger geäußert hatte, abgedruckt. C. Amery sieht „nicht ohne Schadenfreude" „die neue Revolutionstheorie heraufziehen: die Theorie der mittelalterlichen Revolution". G. Grass dagegen fordert, „die parlamentarische Demokratie endlich zu etablieren". H. Heissenbüttel „möchte noch weniger in dem Staat leben, den die heutigen bundesdeutschen Revolutionäre errichten könnten". W. Jens denkt an „kleine, vom Willen zur Veränderung im großen geleitete Schritte". M. Walser befürchtet, daß – entsprechend der deutschen Tradition – die Revolution nur als „Revolution auf Raten" zu haben sei, daß sie aber im Blick auf eine Evolution unbedingt notwendig sei [10].

Diese Antworten waren – im Blick auf die konkrete politische und wirtschaftliche Situation der Bundesrepublik – eher widersprüchlich. An solchen Widersprüchen zersplitterten dann nicht nur der SDS „als die Kerntruppe in dieser Jugendrevolte" (A. Mitscherlich), auch der Wille zur gesellschaftlichen Veränderung nahm Schaden; denn die philosophischen Ideen konnten – allen Versuchen zum Trotz, an der Arbeiterbewegung „vor 100 Jahren" anzuknüpfen [11] und

damit sich in die konkrete geschichtliche Tradition einzubinden – nicht in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Eine kritische Analyse der Studentenrevolte kommt bereits 1968 zu diesem Ergebnis: „Marcuse und die Seinen haben nichts zu bieten als den Willen zur Revolution. Sie können nur die Fäuste ballen, aber ihre Hände sind leer." [12]

Im Rückblick allerdings beschreibt einer, der dabeigewesen war, „was wir wollten, was wir wurden" und bringt es zu einer stolzen Bilanz: „Die Revolte ist Geschichte. Sie äußerte sich in dem Aufstand gegen die Kolonisierung des alltäglichen Lebens, im Kampf gegen die Gesellschaft der Großen Koalition von politischer Unterdrückung und Profiten. Ihre Aktionen waren phantasievoll, ruhelos und ideenreich zerstörerisch, ihre Leidenschaft verschwenderisch. Die Linken wollten die Veränderung der Politik und der Verkehrsformen des Alltags. ‚Die Linken sind leiser geworden', schreibt Jurek Becker aus der DDR nach einem Besuch in der Bundesrepublik. Das stimmt. Aber wir sind mehr geworden, wir wissen mehr und haben nicht viel aufgegeben. Natürlich sind Springer-Demonstrationen mit ihren ‚Ho-Ho-Ho-Chi-Minh'-Parolen unüberhörbarer als die Sickerprozesse der Revolte heute. Es gibt die Diskreditierung von Herrschaft, die politische Passivität aus der Adenauer-Epoche hat ihren guten Leumund verloren, es gibt die Veränderung der Lebensformen, konstituiert durch die Moral der Revolte, die eine Moral der Befreiung war, es gibt die Reformversuche im Erziehungswesen, es gibt die Öffnung der geistigen Produktion in Politik und Literatur." [13]

Wenn die Geschichte der Jugend in der Bundesrepublik einmal geschrieben werden wird, markieren die Jahre zwischen 1967 und 1970 einen entscheidenden Einschnitt. Sie haben der Jugend eine neue Selbsteinschätzung vermittelt, die Erfahrung, Öffentlichkeit zu besetzen und Gesellschaft verändern zu können. Diese neue Selbsteinschätzung wird, als Erinnerung an eine Hoffnung, auch von Generation zu Generation tradiert und sie ist nicht mehr aus der Jugendszene wegzudenken, selbst wenn sie zuweilen (leider!) in eine Selbstüberschätzung ausartet.

Das Urteil der Jugendforschung über diese Jahre der Revolte spiegelt – trotz der bunten Breite vorweggenommener Festlegungen – die Bedeutung dieser Jahre. K. Mehnert sagt: „Die lebenden Zeugen und Träger der Unruhe, auch diese Unruhe selbst, dieser nun überschaubare Abschnitt unserer Geschichte und Gegenwart, stellt eine Herausforderung dar." [14] Henrik Kreutz meint, „daß die Idee der Erneuerung der Gesellschaft durch die Jugend in der bürgerlichen Ideologie seit langem enthalten war, in der Studentenbewegung der sechziger Jahre erhielt diese Intention eine neue inhaltliche Bedeutung" [15]. Walter Hollstein führt aus: „Weithin vergaß man, daß die bestehende Ordnung nicht ohne gesamtgesellschaftlichen Rückhalt gestürzt werden kann. Kurzsichtig war es, Aktion zu forcieren, wo es nötig gewesen wäre, erst einmal die Basis für die

Aktion zu schaffen. Revolutionäre Tätigkeit verkam so zum folgenlosen Revoluzzertum. Dergestalt drohten Sezessionen und Sektierertum einer Bewegung, deren Ziel die sozialistische Massenbasis war."[16] Ob Herausforderung, ob Erfüllung bürgerlicher Intentionen, ob Kurzsichtigkeit – auf jeden Fall gibt es hinter die Studentenrevolte kein Zurück.

Die Jugendkrawalle (1980–1981)

Die Jahre 1980/81 brachten – nach der Zeit des Terrorismus – neue Aktivitäten in der Jugendszene; es wurden unliebsame Erinnerungen an Halbstarkenkrawalle und Studentenrevolte geweckt. Doch bestehen gravierende Unterschiede zu beiden.

Die Erscheinungsform des neuen, jugendlichen Protests wird durch eine erhebliche Aggressivität, ja Brutalität charakterisiert. Prügel, Steine, Stahlkugeln, Eisenhaken werden geschleudert, Polizei wird attackiert, Autos werden umgestürzt und in Brand gesetzt, Fensterscheiben von Banken und Geschäften zertrümmert, Läden ausgeraubt. Wie ein Gefechtsbericht nimmt sich die folgende Schilderung aus: „Bis 4.45 Uhr früh – Kreuzberger Nächte sind lang – beleuchtete am 13. Dezember flackerndes Blaulicht die martialische Szenerie. Mit El-Fatah-Tüchern vermummte Straßenkämpfer schleudern mit Katapulten aus dunklen Fensterhöhlen Stahlkugeln auf plastikbewehrte Polizisten; Pulks von Beamten stürzen sich unter Angriffsgebrüll auf jugendliche Barrikadenbauer; Plünderer raffen in geknackten Läden wahllos Brillengestelle, Gummistiefel und Schnittkäse zusammen."[17] Vergleichbares wäre zu berichten aus Zürich, Amsterdam, Freiburg, Bremen, Hannover, Hamburg. Diese Berichte beginnen alle mit der Äußerung von Verwunderung und Bestürzung darüber, daß solche Szenen sich heute abspielen können; daß eine bislang „unpolitische" Jugend sich zu einer derartigen Manifestation ihres Protests hinreißen läßt; denn Protest ist in allen Aktionen enthalten: gegen feierliche Gelöbnisse bei der Bundeswehr, gegen den Neubau eines Opernhauses, gegen Kernenergie, gegen Grundstücks- und Wohnungspolitik, gegen den Abbruch von Altbauwohnungen, gegen die Polizei schlechthin, um etwa die bei früheren Demonstrationen Verhafteten zu befreien. Scharfer Protest gegen Staat und Gesellschaft ist im letzten immer auszumachen.

Wer nach den Gründen eines solchen Verhaltens fragt, trifft zuerst auf unterschiedliche Gruppen: auf Marxisten-Leninisten, auf Maoisten, auf „Agaz" („Autonome Gruppen anarchistischer Zielsetzung"), auf Siedler in der Subkultur, auf Alternative. Diese sind Vertreter eines Eskapismus, die aus Resignation oder aus Utopismus die konkrete Gesellschaft hinter sich lassen. Wie groß der Anteil von „Veteranen von 1968" in diesen Gruppen ist, läßt sich schwer aus-

machen. Gewiß sind auch solche dabei, die aus den Jahren 1968–1970 noch nicht in die Wirklichkeit heimgekehrt sind. Wie groß die Zahl jener Chaoten ist, die mit anarchistischem Trotz blutige Spiele in (und mit) dem großen Haufen Unzufriedener spielen wollen, ist ebenso eine unklärbare Frage. Um diesen Kern von „Engagierten" scharen sich Sympathisanten, die in Zürich eher aus dem Arbeiter- und Angestelltenmilieu kamen, in Westberlin im wesentlichen Studenten sein werden. Diese jungen Menschen – im Alter wohl eher um das 20. Lebensjahr – werden zur Solidarisierung ermutigt, wenn sie Signale des Unrechts wahrnehmen, die auf ihre bislang unartikulierte Protestbereitschaft stoßen. Was bislang als Frustration in ihnen verborgen war, bricht in einer solchen Stimmung auf, setzt sich in Aggression um, wird abgearbeitet in Aktivität, in gemeinsam erfahrener Angst und berauschender Solidarität.

Die psychische Struktur der jungen Menschen – man spricht von „der Bewegung der unzufriedenen Jugendlichen" [18] – ist geprägt von Bedürfnissen, von hohen, humanitären Erwartungen, von einem „Narzißmus", der unterschiedliche Herkünfte haben wird. Befragt, was sie eigentlich empfänden, kreisen ihre Antworten um Begriffe wie Wut, Druck, Ohnmacht, Frust, Wir-Gefühl, und zuweilen macht der Straßenkampf selbst schon eine solche wertvolle Selbsterfahrung aus, daß das Ziel des Kampfes irrelevant wird. „Das wichtigste ist, *daß* ich kämpfe, daß ich Teil dieser Bewegung bin. Es wäre naiv auf die Straße zu gehen, um etwas zu erreichen." [19] Was wird in solcher Aktivität und Empfindung abreagiert? Was wird eigentlich gefordert? Was geht diesen jungen Menschen an Sinn und Lebensinhalt ab? Welche humanen und sozialen Defizite sind erkennbar?

Im Hintergrund der Proteste steht die heutige Gesellschaft, die mit Sensibilität, besser: Empfindlichkeit in ihren Defiziten wahrgenommen wird. Staat und Gesellschaft sind für sie „Grönland", Symbol für die eisige, auf Leistung und Nutzen gestimmte Ordnungsgesellschaft. „Grönland, das ist für sie eine Welt voller Datennetze und Polizeigesetze, voller Plastikkonsum und Jugendarbeitslosigkeit, Drogenflucht und Numerus clausus – ein Atomstaat, der auch zum Thema Jugendzentrum stets gleich in Hundertschaften denkt. In Grönland . . . kämpfen zumeist dumpfe, dicke Polizisten gegen listige, leptosome Freaks." [20]

In dieser sonderbaren Wahrnehmung kommt eine Unfähigkeit zum Vorschein, sich mit der Anonymität, der Isolation, dem Leistungsdruck einer modernen Gesellschaft abzufinden. „Kaputtmachen, was einen selbst kaputtmacht", so lautet die Konsequenz einer solchen Erfahrung. Insoweit sie überhaupt reflektiert wird, ist sie auf die genannten Begriffe zu bringen. Meist bleibt sie in Grundstimmungen extrem affektiver Art hängen und erweckt dadurch den Eindruck der Ziellosigkeit. Das aber trifft – aufgrund der aufgewiesenen Zusammenhänge – gewiß nicht zu. Man kann sogar mit den Zürcher Thesen zur Jugendrevolte festhalten: „An die Stelle ideologischer Ziele sind pragmatische Forde-

rungen getreten: nebst den Autonomen Jugendzentren zum Beispiel die Besserstellung der Lehrlinge, lebendigere Straßen, menschlichere Wohnungen, kinderfreundlichere Schulen, Subventionen für ‚Alternativkultur' und so weiter. Diese Forderungen betreffen den unmittelbaren Lebenskreis und nicht die gesellschaftlichen Gesamtstrukturen. Allgemeinere Schlagworte wie ‚Autonomie' und ‚Anarchie' bezeichnen nicht rational und ideologisch abgeleitete Ziele, sondern vorwiegend emotionale, wenig bestimmte Vorstellungen von einer Welt ohne gesellschaftlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Druck. Nicht andere Gesetze, eine andere Atmosphäre im Staat ist das Ziel solcher Forderungen, die mit ihren historischen Vorläufern fast nur den Namen gemeinsam haben." [21]

Verglichen mit dem Protest von 1968 lassen sich auf jeden Fall die folgenden Unterschiede ausmachen: Damals war eine eindeutige politische Zielsetzung vorhanden, in der es um die Emanzipation des Menschen ging. Heute demonstrieren Jugendliche primär für sich selbst und ihren Lebensbereich. Damals konnten die Ziele in einer präzisen Sprache artikuliert werden (wenn auch leicht soziologisch, psychologisch verfremdet) und waren Gegenstand wortgewandter Diskussionen. Heute sind Sprachfetzen (in Graffiti an Mauern, wie neulich in München: die totalen 80er Jahre – BRD good-bye – Laßt Euch nicht BRDigen!) und Sprachverweigerung Ausdruck des Mitteilenswerten. Damals war die Bewegung von primär philosophischen Theorien, vor allem der Frankfurter Schule und ihrer Kritischen Theorie getragen. Heute spielen vornehmlich die Psychoanalyse und die Ethnologie [22] eine Rolle. Vieles von letzteren aber ist abgesunken in eine Popularisierung, so daß auch eher vage Stimmungen vage beschrieben werden, als daß Situationen und Handlungsorientierungen genau benannt werden.

In den Zürcher Thesen zur Jugendrevolte wird als positiv an dieser Jugendbewegung herausgehoben, daß neue Formen von Solidarität, Zusammenarbeit und Selbstverwirklichung erprobt werden, daß Werte (wieder) Geltung erlangen, die eine Korrektur zur einseitig materialistischen und technisierten Entwicklung unserer Gesellschaft sein können. „Positiv ist, daß in der Jugendbewegung eine Fülle von Engagement und Kreativität freigeworden ist. Verdunkelt durch den Eindruck, den die Gewaltanwendung hervorgerufen hat, beeinträchtigt auch durch die Angst vor der politischen Stoßrichtung mancher Aktionen und Publikationen hat kaum zur Geltung kommen können, was bei Festen der Jugendlichen, bei ‚alternativen' Kulturveranstaltungen, in Flugblättern und Plakaten an neuen Ausdrucksformen entstanden ist." So bleibt angesichts des frag-würdigen Phänomens einstweilen eher nur der Versuch, Licht in bislang Unerklärbares zu bringen, als die Jugendkrawalle der achtziger Jahre eindeutig zu „definieren". Das Problem aber, um das es bei ihnen letztlich geht, lautet: Jugend und Gesellschaft.

Jugend und Gesellschaft heute

Wenn man die Ergebnisse der Jugendforschung in den letzten Jahren zusammenfassen will, lassen sich zwei große Meinungsgruppen ausmachen. Die eine erkennt eine Jugendgeneration, die „überflüssig“ [23] ist, die „ohne Zukunft“ [24] ist, die „keine Chancen hat“ (sie zynischerweise „aber nützen soll“) [25], die „einen Sozialfall“ ausmacht [26], die eher unfähig scheint, aufgrund psychischer Dispositionen (narzißtische Persönlichkeitsstruktur) sich mit den Auswirkungen einer Gesellschaft und Wirtschaft unter den Erfahrungen von Grenzen abzufinden [27]. Unter den Autoren dieser Publikationen befinden sich vor allem Vertreter jener Generation, die durch die Jahre 1968 bis 1970 geprägt ist.

Die andere Meinungsgruppe sieht wohl auch Unbehagen und Kritik bei den jungen Menschen, hält diese Gruppe aber für eine publikumssüchtige, von den Medien zärtlich betreute Minderheit, während der Großteil der Jugendlichen die gesellschaftliche Ordnung bejaht und im Staat sich (eher anpassend) engagiert. In dieser Meinungsgruppe finden sich vor allem Forscher mit höheren Lebensjahren [28].

Will man den zumindest partiellen Widerspruch nicht auf die simple Formel bringen, daß in beiden Fällen jeder Forscher nur das finde, was er – bedingt durch seine Vorurteile – glaube, muß man (auch in Anerkennung eines wissenschaftlichen Aprioris) eine Antwort auf die Frage haben: Wie verhalten sich die radikalen Minderheiten zur schweigenden Mehrheit? Zeigt sich in ihnen eine Grundhaltung, an der auch die Mehrheit teilhat? Oder offenbart der radikale Protest nur einen Wert- und Wirklichkeitsverlust, der von sich aus schon in die Nähe der Kriminalität führt?

Offensichtlich zeigt sich im Verhalten dieser Protestgruppen eine Grundstimmung, die als Wertunsicherheit und Wirklichkeitsverlust, als „Verweigerung“, bei allen Jugendlichen – wenn auch in unterschiedlicher Dichte und Schärfe – anzutreffen ist. Die Wertunsicherheit stellte dabei einen Reflex des Pluralismus in der Gesellschaft dar; der Wirklichkeitsverlust ergäbe sich aus einer vorrangigen Orientierung an Bedürfnis, Genuß, Lust und Glück. K. Sontheimer schrieb bereits 1978: „Es sind diese Jugendlichen, in denen der Umbruch und Zerfall der Werte der westlichen Zivilisation und (teilweise) die Suche nach neuen Werten und Bindungen am stärksten spürbar wird . . .“ [29]

Was wäre angesichts dieser Herausforderung zu tun? Wert wie Wirklichkeit werden jeweils von der nachkommenden Generation deshalb übernommen, weil die vorausgehende Generation zuvor bei den Jugendlichen Kredit fand. Solcher Kredit kann nur durch personale Zuwendung gewonnnen werden. In ihr erfahren Kind und Jugendlicher, daß in solcher Bejahung ein Erwachsener sich und seinen „Sinn“ persönlich mitteilt. Je mehr ein Jugendlicher dies erfahren hat, um so mehr wird er bereit sein, Orientierungen zu übernehmen, deren Ver-

wirklichung er nicht „überschaut", Verzichte zu leisten, weil er zuvor in vielen Fällen erfahren hat, daß Wort und Weisung der Älteren zu seiner Selbstverwirklichung beitragen. Dieser zerstörte Zusammenhang von Zukunft, die durch Vertrauen eröffnet wird, und Vertrauen, das durch den Kredit erfahrener Liebe aufgebaut wird, steht demnach im Hintergrund von Protest und Eskapismus. Es gelang jungen Menschen nicht, von sich selbst abzusehen, sich auf andere zu verlassen, auf eine Zukunft zu vertrauen, die man nicht ein für allemal hat, sondern die sich schrittweise auftut. Ihre tagtägliche Forderung „Alles oder nichts" beweist es. Damit stellt sich die Frage nach dem wirksamen Dialog zwischen den Generationen.

Angesichts dieser, teilweise schon pathologischen, Resignation junger Menschen gewinnt eine alternative, humane Gesellschaft zusätzliche Faszination. Statt große Programme dafür zu entwerfen, wäre es sinnvoller, in allen Institutionen (man denke an Schule, Beruf, Kirche) jene Pädagogik der Nähe und Begegnung zu fördern, die jeden Menschen auf-leben läßt. Darin würde zumal der junge Mensch um so mehr Über-Lebens-Chancen gewinnen, als die durchgehende Neuorientierung der Gesellschaft auf folgende Imperative zu bringen wäre: von den Waren zu den Werten, von den Sachen zu den Personen, von den Rollen zu der Würde. Solche Imperative würden aber jungen Menschen einen personalen Begegnungsraum eröffnen, der zugleich Raum ihrer eigenen Freiheit und damit selbstbestimmenden Verantwortung ist. In diesem Begegnungsraum träfe auf Erwachsene aber das ermutigende Wort K. Sontheimers zu: „Wir verlieren die kritische Generation erst dann wirklich, wenn wir uns völlig ihren Vorstellungen und Erwartungen ausliefern – aber damit hätten wir am Ende auch die Republik verloren."

ANMERKUNGEN

[1] H. H. Muchow, Sexualreife und Sozialstruktur der heutigen Jugend (Reinbek 1959) 128.
[2] Ebd. 155. [3] Ebd. 132 f.
[4] V. Graf Blücher, Die Generation der Unbefangenen (Düsseldorf 1966) 387.
[5] W. Hornstein, Jugend in ihrer Zeit (Hamburg 1966) 331.
[6] Der Spiegel, 2. 10. 1967, 166.
[7] Vgl. U. Bergmann u. a., Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition (Reinbek 1968).
[8] Kinderkreuzzug oder Beginnt die Revolution in den Schulen, hrsg. v. G. Amendt (Reinbek 1968).
[9] A. Mitscherlich, Vaterlose Gesellen, in: Der Spiegel, 8. 4. 1968, 81, 84.
[10] Ist die Revolution unvermeidlich?, in: Der Spiegel, 8. 4. 1968, 60–74.
[11] U. Bergmann, a. a. O. 178.
[12] E. Eucken-Erdsiek, Die Hoffnungslosigkeit des Dr. Marcuse, in: FAZ, 3. 8. 1968.
[13] P. Mosler, Was wir wollten, was wir wurden. Studentenrevolte – 10 Jahre danach (Reinbek 1977) 248.
[14] K. Mehnert, Jugend im Zeitbruch (Düsseldorf 1976) 463.
[15] H. Kreutz, Soziologie der Jugend (München 1974) 74.
[16] W. Hollstein, Die Gegengesellschaft (Bonn 1979) 113–114.

[17] Jugendkrawalle, in: Der Spiegel, 22. 12. 1980, 23.
[18] W. van den Wyenbergh, „Macht aus dem Staat Gurkensalat!" Vorwände und Ziele der Zürcher Jugendrevolte: FAZ, 31. 1. 1981.
[19] Interview mit Zürcher Jugendlichen, in: Der Spiegel, 22. 12. 1980, 52.
[20] Jugendkrawalle, a. a. O. 26.
[21] Nichts zu verlieren außer der Angst. Thesen zur Jugendrevolte, in: Die Zeit, 13. 2. 1981.
[22] H. Rutschky, Unsere Agni, in: Merkur 32 (1978) 977–992.
[23] Die überflüssige Generation, hrsg. v. C. Richter (Königstein 1979).
[24] Wohin geht die Jugend? Gegen die Zukunftslosigkeit unserer Kinder, hrsg. v. J. Esser (Reinbek 1979).
[25] R. Oltmanns, Du hast keine Chance, aber nutze sie (Reinbek 1980).
[26] Fünfter Jugendbericht der Bundesregierung vom 20. 2. 1980, 23; vgl. Stellungnahme der Bundesregierung, ebd. IV.
[27] W. Hornstein, Kindheit und Jugend heute, in: Gefährdete Jugend, hrsg. v. M. Furian (Heidelberg 1980) 13 ff.
[28] W. Jaide, Achtzehnjährige zwischen Reaktion und Rebellion (Opladen 1978); Jugend zwischen 13 und 24 (6. Shell-Studie), bearb. v. V. Graf Blücher (Hamburg 1975); H. Glaser, Jugend zwischen Aggression und Apathie (Heidelberg 1980).
[29] K. Sontheimer, Eine neue verlorene Generation?, in: FAZ, 2. 12. 1978, Beilage.

Edgar Harsche

Gesellschaftspolitische Aspekte europäischer Agrarpolitik

Die europäische Agrarpolitik ist an ihrem Scheideweg angelangt. Die Entwicklung der öffentlichen Ausgaben für die nationale und gemeinsame Agrarpolitik der Europäischen Gemeinschaft wird immer undurchschaubarer. Mittlerweile hat sie eine solche Expansionsdynamik erreicht, daß sie mehr und mehr zu einer existentiellen Gefahr für den Fortbestand der Gemeinschaft wird. Darüber dürfte zwischen Politikern, EG-Bürokratie, wissenschaftlichen Fachleuten und Repräsentanten der Landwirtschaft weitgehend Einigkeit bestehen.

In der europäischen Agrarpolitik haben wir die anstehenden Probleme über mehr als zwei Jahrzehnte immer wieder vor uns hergeschoben. Heute haben wir nur noch die Wahl zwischen einem traumtänzerischen Weiterschreiten auf dem „grünen" Weg in die baldige große Katastrophe und jenem Weg der nüchternen und sachlich-kritischen Orientierung an dem, was ökonomisch und politisch machbar und unter den gegebenen Bedingungen sozialethisch verantwortbar ist. Dieser letztere Weg wird zwar oft hart und bitter sein und agrarpolitischer Romantik wenig Raum lassen. Er ist aber der einzige, der mittel- und längerfristig den verschiedenen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Partnern, die den zukünftigen Weg europäischer Agrar- und Ernährungspolitik gemeinsam beschreiten müssen, Zukunft zu bieten vermag.

Die westeuropäische Landwirtschaft als Teil einer vollindustrialisierten Gesellschaft

Im Verlauf von zwei Jahrhunderten ist die Gesellschaft Westeuropas zu einer Industriegesellschaft geworden. Die fabrikindustrielle Produktions- und Lebensweise wurde zum dominierenden Element europäischer Kultur und Gesellschaft. 84 v. H. aller in den Staaten der Europäischen Gemeinschaft Erwerbstätigen sind abhängig Beschäftigte. Aus dem Europa der Bauern, Handwerker und Kleingewerbetreibenden des 18. Jahrhunderts ist mittlerweile ein Europa geworden, das mehr und mehr alle Strukturmerkmale einer vollindustrialisierten Gesellschaft aufweist. Was den agrarischen Teil dieser westeuropäischen Industriegesellschaft betrifft, so hat es gegenwärtig den Anschein, daß er um so mehr in die ökonomische und soziale Krise gerät und zum Existenzproblem einer Wirtschaftsgemeinschaft von 260 Millionen Europäern wird, je geringer sein

Anteil am Sozialprodukt der westeuropäischen Wirtschaft wird und je mehr der Anteil der landwirtschaftlichen Erwerbstätigen an der Gesamtzahl der Erwerbstätigen der Staaten Westeuropas abnimmt[1].

Tabelle 1: Wirtschaftliche Bedeutung der Landwirtschaft in den industriellen Arbeitnehmergesellschaften Westeuropas

	Abhängig Beschäftigte insges. in v. H. aller zivilen Erwerbstätigen 1979	Landwirtsch. Erwerbstätige in v. H. aller Erwerbstätigen 1979	Anteil d. Landwirtsch. an der Bruttowertschöpfung zu Marktpreisen in v. H. 1977
Europa 9	83,9	7,6	4,2
BR Deutschland	85,9	6,2	2,8
Frankreich	82,9	8,8	5,3
Italien	71,6	14,8	7,3
Niederlande	89,0	4,8	4,7
Belgien	83,3	3,2	2,4
Luxemburg	87,8	6,1	3,2
Ver. Königreich	92,4	2,6	2,4
Irland	73,3	21,0	17,7
Dänemark	83,8	8,3	6,4
Griechenland	48,6	30,8	16,8
Spanien	69,9	19,5	9,2
Portugal	64,6	30,6	14,5

Quelle: Statistische Grundzahlen der Gemeinschaft, 18. Aufl. Stat. Amt der Europäischen Gemeinschaften, 1980; Nationale Stat. Ämter.

Dies zwingt uns dazu, die zukünftige Rolle der Landwirtschaft in der europäischen Industriegesellschaft und die sich aus diesem Rollenwandel unausweichlich ergebenden Konsequenzen für den sozialökonomischen und sozialkulturellen Strukturwandel der europäischen Landwirtschaft neu zu überdenken. Jede Entscheidung über den zukünftigen Weg der europäischen Agrarpolitik wird damit viel weniger zu einer Entscheidung über den Fortbestand der Europäischen Gemeinschaft als vor allem zu einer Entscheidung über die zukünftige Rolle und Struktur der westeuropäischen Landwirtschaft in einer vollindustrialisierten Gesellschaft.

Angebotsdruck auf den Agrarmärkten der Industrienationen

Während noch zu Beginn des vorigen Jahrhunderts der englische Bevölkerungswissenschaftler Robert Malthus die Ansicht vertrat, daß die Menschheit

einem allgemeinen Hungertod entgegengehe, da die Zahl der Menschen schneller wachse als die Nahrungsmittelerzeugung, stehen die vollindustrialisierten Gesellschaften Europas und Nordamerikas heute vor dem Problem einer wachsenden *Nahrungsmittelüberproduktion.* Die moderne Technik hat die Landwirte der Industriegesellschaften in den Stand versetzt, den Bedarf der Industriebevölkerung mehr als hinreichend zu decken. Während weite Teile der Welt, obwohl dort 80 und mehr v. H. der Erwerbsbevölkerung mit der Agrarproduktion befaßt sind, trotzdem ständig vom Gespenst des Hungers bedroht sind, vermögen die modernen Industriegesellschaften heute ihren Bedarf an Agrarprodukten bereits bei einem Anteil der Landwirte an der Erwerbsbevölkerung von etwa 5 v. H. vollständig oder fast ausschließlich aus inländischer Produktion zu decken.

Für die wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation der Landwirtschaft hat dies die unausweichbare Konsequenz, daß sie in diesen hochentwickelten Industriegesellschaften in vielfältiger Hinsicht einem ständigen Anpassungsdruck ausgesetzt ist. Die Preis- und Einkommenselastizitäten der mengenmäßigen Nachfrage nach Agrarerzeugnissen sind gering. Die Bevölkerung der vollindustrialisierten Nationen steigt nur noch langsam an. Steigende Einkommensansprüche der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte können infolgedessen nur befriedigt werden, wenn die Zahl dieser landwirtschaftlichen Arbeitskräfte ständig abnimmt. Ein hinreichender Ertrag des in der Agrarproduktion eingesetzten Kapitals kann nur gesichert werden, wenn der Einsatz dieses Kapitals rationeller gestaltet wird. Damit wird – zumal vor dem Hintergrund der Erweiterung der EG um neue Mitglieder – der Handlungsspielraum für eine zukünftige Agrarmarktpolitik der europäischen Staaten und der Europäischen Gemeinschaft immer enger[2].

Explosionsartige Steigerung der Ausgaben der europäischen Agrarpolitik

Die europäische Agrarpolitik ist zu einem „Faß ohne Boden" geworden. Zwei Jahrzehnte lang hatte man versucht, die Strukturmängel der europäischen Landwirtschaft und ihr Hinterherhinken hinter der allgemeinen industriegesellschaftlichen Entwicklung Westeuropas durch Subventionszahlungen zugunsten des Agrarsektors zu kompensieren. Mit Hilfe von „Marktordnungen" hatte man den Landwirten Europas ein Erzeugerpreisniveau garantiert, das weit über den „Gleichgewichtspreisen" für Agrarprodukte lag, und damit zwei Jahrzehnte lang einer großen Zahl von Grenzproduzenten Anreiz zur Beibehaltung ihrer Agrarproduktion geboten, denen man besser beim Übergang in eine nichtlandwirtschaftliche Erwerbstätigkeit geholfen hätte[3]. Dabei hatte man sich der Illusion hingegeben, mittels dieser Subventionszahlungen aus nationalen und ge-

meinsamen öffentlichen Haushalten könne man die aus der Vergangenheit überkommene „bäuerlich-familienbetriebliche" Agrarstruktur Westeuropas weitgehend konservieren und unserer Landwirtschaft die Anpassung an die moderne Industriekultur und insbesondere an die fabrikindustrielle Produktionsweise ersparen.

Die Erfahrungen von zwei Jahrzehnten europäischer Agrarpolitik lassen keinen Zweifel daran, daß diese Illusion zu teuer für Europa geworden ist, denn mittlerweile sind die öffentlichen Ausgaben für die EG-Agrarpolitik bereits auf nicht weniger als 63,3 Mrd. DM im Jahr 1978 und auf schätzungsweise 90 Mrd. im Jahr 1980 angewachsen, die aus öffentlichen Haushalten für die Finanzierung der gemeinsamen und nationalen Agrarpolitik aufgewandt wurden[4]. Während die Zahl der in das Agrarmarktsystem der Europäischen Gemeinschaft integrierten landwirtschaftlichen Erwerbspersonen seit 1960 (trotz Erweiterung der EG um drei weitere Mitgliedstaaten) um knapp die Hälfte abgenommen hat, und die Zahl der landwirtschaftlichen Betriebe über 1 ha Nutzfläche sich im gleichen Zeitraum um knapp ein Drittel vermindert hat, versechsfachte sich der öffentliche Subventionsaufwand für die Landwirtschaft der Europäischen Gemeinschaft von 1960 bis 1978.

Tabelle 2: Die öffentlichen Ausgaben für die Durchführung der Agrarpolitik der Mitgliedstaaten der EG und der Gemeinschaft in Mrd. DM, Zahl der landw. Erwerbspersonen in Mill. und Zahl der landw. Betriebe mit mehr als 1 ha landw. genutzte Fläche in Mill.

	1960	1967	1975	1977	1978
BR Deutschland	3,1	6,1	9,6	11,1	
Frankreich	4,0	8,4	14,1	17,1	
Italien	2,0	3,7	7,3	9,4	
Benelux	0,8	1,8	3,7	4,4	
Großbritannien u. Irland	—	—	9,8	11,6	
Dänemark	—	—	1,5	1,7	
	9,9	20,0	46,0	55,3	(63,3)
Zahl der landw. Erwerbspersonen in Mill.	17,0 (15,1)*	(11,1)*	8,8	8,3	8,1**
Zahl der landw. Betriebe mit mehr als 1 ha in Mill.	7,3 (6,7)*	(5,6)*	5,1	4,9	4,8

* EG der sechs Staaten ** 1979 = 7,8

Quellen: Zurek, a. a. O., 45; Stat. Bundesamt; Berichte der EG-Kommission über die Lage der Landwirtschaft; Kommission der Europäischen Gemeinschaften – Mitt. über Ldw., Nr. 65, Brüssel 1979 u. a.

Gleichzeitig hat sich der zusätzlich zu diesen Förderungsaufwendungen in Ansatz zu bringende Einkommensverzicht der öffentlichen Haushalte durch die

steuerliche Begünstigung der Landwirtschaft im Lauf von nur zwei Jahrzehnten mehr als verdoppelt und wird für das Jahr 1978 auf mehr als 6,5 Mrd. DM geschätzt[6]. Kamen im Jahr 1960 auf einen landwirtschaftlichen Betrieb mit 1 ha und mehr landwirtschaftlich genutzter Fläche (LF) etwa 1500 DM öffentliche Ausgaben und 450 DM Steuerbegünstigung, so waren es im Jahr 1978 je Betrieb etwa 13 000 DM Ausgaben und 1350 DM Steuerbegünstigung. Wurden 1960 je landwirtschaftlicher Erwerbsperson im Europa der Sechs 650 DM öffentliche Ausgaben aufgebracht und 200 DM Steuerverzicht geleistet, so waren es 1978 im Europa der Neun bereits etwa 8000 DM Ausgaben und 800 DM Steuerverzicht. Im Verlauf von nur zwei Jahrzehnten haben sich die von den öffentlichen Händen abzudeckenden Kosten der nationalen und gemeinsamen Agrarpolitik der Europäischen Gemeinschaft je landwirtschaftlichem Betrieb verzehnfacht und je landwirtschaftlicher Erwerbsperson fast verachtfacht. Auf den ha landwirtschaftliche Nutzfläche bezogen haben sich diese Kosten etwa verfünffacht. Bei Beibehaltung des derzeitigen Systems der europäischen Agrarförderung wäre ein Ende dieser in geometrischer Progression weiterwachsenden Subventionslawine nicht abzusehen. Schon heute hat jedoch die Belastung der nationalen Staatshaushalte und des gemeinsamen Haushalts der EG durch die Agrarförderung ein solch extremes Ausmaß angenommen, daß der Kollaps der EG-Agrarpolitik mangels Masse unmittelbar bevorzustehen scheint.

Politischer Widerstand gegen überhöhte Agrar- und Nahrungsmittelpreise

Zudem darf nicht übersehen werden, daß die Bürger der Staaten der Europäischen Gemeinschaft ja nicht nur die Steuerlast dieser nicht mehr finanzierbaren Agrarsubventionen zu tragen haben. Zu alledem kommt ja zugleich noch die sehr spürbare Belastung der europäischen Verbraucher durch das mittels des europäischen Agrarmarktordnungssystems künstlich angehobene höhere Agrarpreisniveau hinzu. Beispielhaft soll hier nur erwähnt werden, daß die Verbraucherpreise für Obst, Gemüse und Wein innerhalb der EG zwei- bis dreimal höher sind als in den bisher nicht an die EG angeschlossenen Mittelmeerländern. Während die Bauern Spaniens und Griechenlands trotz des in diesen Ländern niedrigen Preisniveaus für Obst, Gemüse und Wein ihre Produkte nur sehr schwer absetzen können, ist in den Industriegebieten Westeuropas eine Facharbeiterfamilie mit drei Kindern wegen der durch die EG-Agrarmarktordnung künstlich überhöhten Verbraucherpreise praktisch nicht mehr in der Lage, für ihre Kinder Obst und Frischgemüse zu kaufen.

Wie lange die Wähler der Industriestaaten Westeuropas noch willens sind, diese skandalöse und gegen jede soziale Gerechtigkeit verstoßende Preisüberhöhung für lebenswichtige agrarische Produkte weiter hinzunehmen, das ist nur

noch eine Frage der Zeit – zumal in großen Teilen Westeuropas der von der Landwirtschaft gestellte Wähleranteil weniger oder kaum mehr als 5 v. H. der Gesamtwählerschaft beträgt und ständig weiter abnimmt. Zwar haben in der Vergangenheit spezifische parlamentarische Konstellationen in wichtigen Staaten der Gemeinschaft sowie die Tatsache, daß die Ausgabenpolitik der Brüsseler Agraradministration bis in die jüngste Zeit hinein lediglich zwischen den Regierungen der Gemeinschaft bzw. zwischen den zuständigen Ministerien ausgehandelt wurde und bis zur Wahl des Europäischen Parlaments im Jahr 1979 praktisch keiner parlamentarischen Kontrolle unterlag, diese künstliche Überhöhung von Nahrungsmittelpreisen möglich gemacht. In jüngster Zeit wird jedoch sowohl in der allgemeinen Öffentlichkeit als auch in unseren Parlamenten ein zunehmender Widerstand gegen das bisherige System der europäischen Agrarpolitik bemerkbar.

Europäische Agrarmarktordnung und Agrarstruktur der europäischen Staaten

Auch wenn hier die Probleme und Konstruktionsfehler des Systems der europäischen Agrarmarktordnung bzw. der gemeinsamen und nationalen Agrarpolitik der Staaten der Europäischen Gemeinschaft nicht im einzelnen diskutiert werden können, so sei doch auf folgendes hingewiesen:

Der Anteil der EG-Marktpolitik an den agrarpolitischen Gesamtausgaben der Mitgliedstaaten und der Gemeinschaft ist im Verlauf von nur zwei Jahrzehnten von 21 v. H. im Jahr 1960 auf 51 v. H. im Jahr 1978 angestiegen. Im gleichen Zeitraum ging der Anteil der Strukturpolitik von 36 v. H. auf etwa 20 v. H. zurück[7].

Der Anteil der Sozialpolitik an den agrarpolitischen Gesamtausgaben der Mitgliedstaaten und der Gemeinschaft stagniert seit Bestehen der EG bei knapp 25 v. H. Dabei ist die agrarpolitische Absicherung insbesondere der kleinen und älteren landwirtschaftlichen Unternehmer und ihrer Familienmitglieder schon jetzt völlig ungenügend[8], und mit fortschreitendem Wandel der agrarischen Strukturen wird eine hinreichende soziale Sicherung der Agrarbevölkerung und insbesondere auch der großen Zahl all derer, die in absehbarer Zukunft in allen Staaten der Gemeinschaft noch aus der Landwirtschaft ausscheiden müssen, immer dringlicher.

Überprüft man diese Entwicklung der Anteile der einzelnen Politiken an dem gesamten Kostenaufwand westeuropäischer Agrarpolitik in bezug auf die Frage, inwieweit ein Beitrag zu einer strukturellen Anpassung der Landwirtschaft der EG-Staaten an die Gegebenheiten der modernen Industriegesellschaft geleistet und eine konstruktive Eingliederung der europäischen Landwirte in die Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft dieses hochindustrialisierten Europa vorangetrie-

ben wurde, so kommt man zu einem ausgesprochen negativen Ergebnis. Zum Nachteil nicht nur der Völker Westeuropas, sondern vor allem auch zum Nachteil ihrer in der Agrarproduktion erwerbstätigen Minderheit wirkt diese bisherige europäische Agrarpolitik hier ausgesprochen blockierend, ja vielfach in extremer Weise konterkarierend.

Besonders bedenklich ist dabei weiterhin der Tatbestand, daß das derzeitige Agrarförderungssystem der EG so angelegt ist, daß die Höhe der Förderungsbeträge sehr extreme Unterschiede zwischen den einzelnen Partnerstaaten der Gemeinschaft aufweist. Die Differenz zwischen dem jeweils höchsten und niedrigsten länderspezifischen Wert der Aufwendungen für die Agrarförderung betrug nämlich 1977 je landwirtschaftlicher Erwerbsperson 10 000 DM und je landwirtschaftlichem Betrieb sogar 19 000 DM[9]. Die Agrarpolitik der EG begünstigt damit in recht krasser Weise die Landwirte jener Staaten und Regionen, die bereits eine relativ günstige landwirtschaftliche Betriebs- und Unternehmensstruktur und ein vergleichsweise günstiges landwirtschaftliches Einkommensniveau haben. Die Landwirte der Armenhäuser EG-Europas hingegen läßt man weiterhin in ihrem eigenen Saft schmoren. Die negativen regionalpolitischen Auswirkungen einer solchen Verfahrensweise liegen auf der Hand.

Die Agrarpreispolitik der „EG-Marktordnungen" hat zwar das generelle Einkommensniveau der europäischen Landwirte künstlich angehoben. In den vollindustrialisierten Kernzonen des EG-Wirtschaftraums kann gegenwärtig wohl von einer „Disparität" des landwirtschaftlichen Einkommens im Verhältnis zu den Einkommen in den übrigen Wirtschaftsbereichen nicht mehr die Rede sein[10]. Die innerhalb der europäischen Landwirtschaft bestehende „interne Einkommensdisparität" konnte jedoch mittels dieser „Politik der Marktordnungen" keineswegs vermindert werden. Vielmehr verschärft sich durch sie das Gefälle zwischen den landwirtschaftlichen Durchschnittseinkommen der einzelnen Mitgliedstaaten und Regionen genauso wie zwischen den großen und kleinen Betrieben, den gleichgroßen Betrieben unterschiedlicher Produktionsausrichtung und den Produkten unterschiedlichen Marktordnungs-Protektionsgrads zusehends[11]. Die EG-Agrarmarktordnungen sind damit auf dem besten Weg, zu einem System von „Markt-Mißordnungen" zu werden.

Das bisher praktizierte System europäischer Agrarpolitik ging von der Vorstellung aus, daß man einkommenspolitische Ziele primär über die Markt- und Preispolitik verwirklichen könne und daß es dafür im Grund nur eines entsprechenden Gefüges von europäischen Marktordnungen bedürfe. Es war die Konsequenz eines agrarpolitischen Konzepts, auf das sich die Regierungen der Mitgliedstaaten seinerzeit auf den Grundlagen der Verabredungen von Stresa geeinigt hatten. Strukturpolitische und sozialpolitische Fragen hatte man bewußt weitgehend ausgeklammert, indem man sich auf die vage Formel vom bäuerlichen Familienbetrieb als Leitbild europäischer Agrarpolitik beschränkte.

Aus dem EWG-Vertrag selbst wären jedoch, was die ordnungspolitische Gestaltung der europäischen Agrarproduktion betrifft, auch ganz andere, strukturpolitisch wesentlich differenziertere und elastischere Politiken ableitbar.

Nachdem das seinerzeit in Stresa grundgelegte Konzept der Marktordnungen sich in wesentlichen Teilen als unbrauchbar erwiesen hat[12], stellt sich den politisch Verantwortlichen nunmehr die Aufgabe, tragbare Grundlagen für eine neue, der Zukunft verpflichtete europäische Agrarpolitik zu schaffen, die den Existenzbedingungen und Gestaltungsmöglichkeiten einer Landwirtschaft angemessen ist, die Kultursachbereich einer vollindustrialisierten europäischen Gesellschaft zu werden beginnt. Bei ständig drohendem Überangebot von Agrarprodukten sind ein industriegesellschaftlichen Ansprüchen genügendes landwirtschaftliches Arbeitseinkommen und eine hinreichende Verzinsung des im Agrarbereich eingesetzten Kapitals nur über eine Politik der regional und sektoral differenzierten Anpassung der landwirtschaftlichen Betriebs- und Unternehmensstrukturen an die Aufnahmefähigkeit der Nahrungsmittelmärkte einerseits sowie des Arbeitsmarkts und der Kapitalmärkte andererseits erzielbar, die durch adäquate sozialpolitische Hilfen zu ergänzen und abzusichern ist.

Wandel der Agrarstrukturen in den Industriegesellschaften Westeuropas

Zwar hat die Agrarpolitik der EG in der Vergangenheit eine bemerkenswerte strukturpolitische Enthaltsamkeit geübt – ein Tatbestand, der auch durch strukturpolitische Maßnahmen der nationalen Regierungen keineswegs aufgewogen wird, da diese sich ebenfalls in ihren Förderungsprogrammen am Leitbild des Familienbetriebs orientierten und deshalb nur begrenzte strukturverändernde Wirkungen zeigen konnten. Zudem bewirkten die strukturpolitischen Aktivitäten der EG – etwa im Rahmen der Modernisierungsrichtlinie 72/160/EWG – genau wie die meisten Agrarstrukturmaßnahmen der einzelnen Mitgliedstaaten weit mehr einen Aufbau zusätzlicher – nationaler – agrarischer Produktionskapazitäten als eine Anpassung der Betriebs- und Unternehmensstrukturen an die unter ständig steigendem Überangebot leidenden Nahrungsmittelmärkte der Gemeinschaft.

Trotzdem ist es in allen Mitgliedstaaten der EG vor dem sozialökonomischen Hintergrund einer mehr und mehr vollindustrialisierten Gesellschaft zu beträchtlichen Veränderungen der Agrarstruktur gekommen, indem insbesondere eine große Zahl von kleineren und mittleren bäuerlichen Betrieben die Landbewirtschaftung aufgaben, deren Wirtschaftsflächen von größeren landwirtschaftlichen Betrieben übernommen wurden.

Tabelle 3: Anzahl der landwirtschaftlichen Betriebe in der EG der neun Staaten nach Betriebsgrößenklassen in ha landwirtschaftlich genutzter Fläche 1970 und 1978 in 1000

	Betriebsgrößenklassen von ... bis unter ... ha LF					
	1–5	5–10	10–20	20–50	50 und mehr	insgesamt
1970	2429	1073	1075	840	283	5698
1978	2060	842	830	838	331	4901
1978 in v. H. von 1970	84,8	78,5	77,2	99,8	117,0	86,0

Quelle: Stat. Jahrbuch über Ernährung, Landwirtschaft und Forsten (Hamburg, Berlin, 1974 und 1980).

Allein von 1970 bis 1978 hat in den neun Staaten der Gemeinschaft die Gesamtzahl der landwirtschaftlichen Betriebe mit 1 ha und mehr Nutzfläche von 5 698 000 auf 4 901 000, d. h. um 14 v. H. des Bestands abgenommen. Gleichzeitig nahm die Zahl der Betriebe mit 50 und mehr ha Nutzfläche um 17 v. H. zu. Wurden im Jahr 1970 nur 34,6 v. H. der landwirtschaftlich genutzten Fläche der EG der neun Staaten von Betrieben mit 50 und mehr ha bewirtschaftet, so waren es im Jahr 1978 bereits 43,2 v. H. Dabei wurde die Landwirtschaft aller Mitgliedstaaten der EG – wenn auch mit unterschiedlicher Intensität – von diesem betrieblichen Konzentrationsprozeß erfaßt.

Tabelle 4: Veränderungen der betrieblichen Strukturen der Landwirtschaft in den neun Staaten der Europäischen Gemeinschaft von 1970 bis 1978

	Anzahl der landw. Betriebe mit 1 ha und mehr LF	Flächenanteil der Betriebe mit 50 und mehr ha LF		Erwerbstätige in Landwirtschaft, Forstwirtschaft und Fischerei
	1978 in v. H. von 1970	1970	1978	1978 in v. H. von 1970
BR Deutschland	78	12	19	75
Frankreich	79	36	44	68
Italien	94	33	32	79
Niederlande	82	9	14	89
Belgien	75	13	20	73
Luxemburg	73	14	34	77
Ver. Königreich	84	68	81	88
Irland	96	32	31	84
Dänemark	88	26	33	84
EG insgesamt	86	35	43	77

Quelle: Stat. Jahrbuch über Ernährung, Landwirtschaft und Forsten, a. a. O.

Was für die betrieblichen Strukturveränderungen im Bereich des Produktionsfaktors Boden gilt, gilt in entsprechender Weise für die Produktionsfaktoren Besatzkapital und Arbeitskräfte. Auch bei ihnen ist es infolge einer fort-

schreitenden Anpassung der Agrarstruktur an industriegesellschaftliche Gegebenheiten zu beträchtlichen Veränderungen der Einsatzstrukturen gekommen. Während in der EG die Zahl der je 100 ha landwirtschaftlich genutzter Fläche eingesetzten Schlepper von 26 im Jahr 1960 und 43 im Jahr 1970 auf 51 im Jahr 1977 zugenommen hat, ging gleichzeitig die Zahl der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte in allen Staaten der Gemeinschaft beträchtlich zurück. So nahm in der EG der neun Staaten die Zahl der Erwerbstätigen in der Landwirtschaft, Forstwirtschaft und Fischerei von 10 600 000 im Jahr 1970 auf 8 126 000 im Jahr 1978, d. h. um 23,3 v. H. ab.

Dabei ist dieser Wandel der sozialökonomischen Strukturen der Landwirtschaft in den industriellen Ballungszonen Westeuropas wesentlich weiter fortgeschritten als in den wirtschaftsschwachen Randzonen der EG. Während in den urbanindustriellen Kernräumen Westeuropas – etwa im Pariser Becken oder im Rhein-Main-Gebiet – die durchschnittliche Größe der landwirtschaftlichen Betriebe pro Jahr etwa um 1 ha zunimmt und die Zahl der landwirtschaftlichen Erwerbspersonen in den vergangenen zwei Jahrzehnten weithin auf weniger als die Hälfte abgenommen hat, ist es in den Randzonen der EG noch kaum zu tiefgreifenden Veränderungen der Agrarstruktur gekommen. Während die Landwirtschaft der Kernregionen Westeuropas bei hohem Lohnniveau und hohem Kapitaleinsatz je Arbeitskraft mehr und mehr von der Familienarbeitsverfassung zur Lohnarbeitsverfassung übergeht, verharren die Landwirte der wirtschaftsschwachen Randzonen des europäischen Wirtschaftsraums noch weitgehend bei der traditionalen familienbetrieblichen Wirtschaftsweise, wobei man, wo immer dies möglich ist, vom Haupterwerbsfamilienbetrieb zum landwirtschaftlichen Nebenerwerb überzugehen versucht.

Der Wandel der Einsatzstrukturen der landwirtschaftlichen Produktionsfaktoren und der sich daraus ergebenden Betriebs- und Unternehmensstrukturen erweist sich damit als Ergebnis eines regional unterschiedlich ausgeprägten Prozesses der Anpassung der Landwirtschaft an die Lebensbedingungen eines industriekulturell geprägten Wirtschaftsraums, der zumal in seiner regionalen Differenzierung durch staatliche Eingriffe nur begrenzt beeinflußbar ist. Nur eine europäische Agrarpolitik, die in ihren gesellschaftspolitischen Leitbildern diesem Tatbestand in hinreichender Weise Rechnung trägt, wird ihrer Aufgabe gerecht werden und zu Problemlösungen kommen können, die in demokratischen Industriegesellschaften politisch auf Dauer durchhaltbar sind und die landwirtschaftlichen Unternehmer in die Lage versetzen, zukunftsorientierte Betriebs- und Unternehmensstrukturen aufzubauen.

Die Agrarkultur als vollwertiger Kultursachbereich einer demokratischen Industriegesellschaft

Wie die Haushaltsprobleme der Europäischen Gemeinschaft zeigen, ist das bisherige System einer europäischen Agrarpolitik der Einkommenssicherung durch Marktordnungspreise an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit angelangt. Die Intensität der Auseinandersetzung über neue Grundlinien für eine künftige europäische Agrarpolitik nimmt zusehends heftigere Formen an. Dabei werden im einzelnen untereinander sehr divergierende Konzepte diskutiert. Häufig wird ein grundsätzlicher Systemwechsel gefordert, wobei man an die Stelle der gegenwärtigen Politik der Agrarprotektion durch überhöhte landwirtschaftliche Erzeugerpreise die direkte Einkommensübertragung an landwirtschaftliche Unternehmer setzen möchte[13]. Zumal aus ordnungspolitischer Sicht müssen jedoch gegen direkte Transferzahlungen an Landwirte schwerwiegende Bedenken grundsätzlicher Art vorgetragen werden.

Dies gilt insbesondere für eine auf die von den Unternehmen bewirtschaftete landwirtschaftliche Nutzfläche abgestellte Einkommenssubvention. Über eine solche flächenbezogene Einkommensübertragung würden dem Staat bzw. der sozialen Gesamtheit einfachhin gleichsam schon dadurch Subventionskosten entstehen, daß innerhalb des Staatsgebiets Flächen dieser Art existieren – ein in vielfältiger Hinsicht sowohl wirtschaftlich wie vor allem gesellschaftspolitisch fragwürdiger Vorgang. Insbesondere würden diese flächenbezogenen Subventionskosten anfallen, ohne daß auch nur einigermaßen eindeutig klärbar wäre, inwieweit die landwirtschaftliche Bewirtschaftung dieser Fläche überhaupt einen Nutzen für die Allgemeinheit erbringt bzw. wie groß dieser Nutzen in etwa wäre. Direkte Einkommenstransfers als Mittel der Agrarpolitik sollten möglichst auf den Bereich der sozialen Sicherungspolitik beschränkt bleiben – etwa wenn Landwirte, die durch die gesamtwirtschaftliche Entwicklung zur Aufgabe ihres Betriebs gezwungen wurden, über keine hinreichende Alterssicherung verfügen. Ansonsten sollte man sich davor hüten, durch einen radikalen Wechsel des agrarpolitischen Kurses oder auch durch sogenannte Mischsysteme das „agrarpolitische Unfugpotential noch zu vergrößern“[14], zumal es mehr als zweifelhaft ist, ob ein solcher Systemwechsel, und insbesondere gilt dies für die Einführung einer flächenbezogenen Einkommensübertragung, uns von dem Problem der Agrarüberschüsse befreien würde. Vielmehr spricht vieles dafür, daß das Gegenteil der Fall wäre und ein solcher Systemwechsel in Richtung auf direkte Einkommenssubvention die Überschußproduktion noch fördern würde. Zudem würde die von einem solchen Systemwechsel ausgehende Verunsicherung der Betroffenen den notwendigen Wandel der Agrarstruktur mit größter Wahrscheinlichkeit über Jahre hin mehr oder weniger stark blockieren.

Nach Lage der Dinge wird uns nichts anderes übrigbleiben, als das bisherige

System der Marktordnungen zunächst einmal im Rahmen der bestehenden Haushaltsbegrenzungen der Europäischen Gemeinschaft auf Zeit weiterzuführen, wobei eine Ausweitung des Marktordnungs-Agrarhaushalts der EG etwa über das Veto einzelner Mitgliedstaaten verhindert werden könnte. Die damit gegebene Festschreibung der nominalen Agrarpreise – möglichst verbunden mit einer Korrektur allzu extrem verzerrter Preisrelationen – würde angesichts der allgemeinen Preissteigerungsraten der westeuropäischen Volkswirtschaften zu einer drastischen realen Senkung der landwirtschaftlichen Erzeugerpreise führen, deren angebotsreduzierende Wirkungen mittel- und längerfristig durch eine auf Marktausgleich ausgerichtete Umgestaltung der Agrarmarktordnungen[15] zu ergänzen wären. Bei all dem sollte man jedoch bedenken, daß auch landwirtschaftliche Unternehmer ein Anrecht darauf haben, daß die Wirtschaftlichkeit der von ihnen getätigten Kapitaleinsätze nicht von heute auf morgen durch einen radikalen Kurswechsel der staatlichen Politik in Frage gestellt wird. Schon von daher sind dem Bestreben, einen grundsätzlichen Systemwechsel vorzunehmen, recht enge Grenzen gesetzt – von der faktischen Unmöglichkeit, ihn politisch auch durchzusetzen, sowie den vielfältigen Möglichkeiten des politischen Mißbrauchs[16] und dem zusätzlichen Administrationsaufwand eines solchen Systems auf die Fläche bezogener direkter Einkommenssubventionen ganz zu schweigen.

Die Lösung der agrarpolitischen Probleme der Europäischen Gemeinschaft kann vielmehr nur in einem internen Strukturwandel der Landwirtschaft gesucht werden. Durch Überproduktion verursachte Einkommenssenkungen kann man letztlich nur vermeiden, indem man die Überproduktion dadurch beseitigt, daß man den Einsatz von Arbeit und Kapital in dem betroffenen Produktionsbereich reduziert und rationalisiert[17]. Dabei geht es nicht um radikale staatliche Eingriffe in das agrarische Bewirtschaftungsgefüge im Sinn etwa einer staatskapitalistischen Agrargigantomanie. Notwendig ist vielmehr das Ausscheiden überzähliger Arbeitskräfte aus der landwirtschaftlichen Erwerbstätigkeit verbunden mit einer sinnvollen Fusion zu kleiner landwirtschaftlicher Betriebe und Unternehmen zu Wirtschaftseinheiten, die von ihrer Größe, ihrer Kapitalstruktur, ihrer rechtlichen Verfassung und von der Form ihres Arbeitseinsatzes her den Anforderungen einer modernen vollindustrialisierten Gesellschaft gerecht zu werden vermögen.

Eine verantwortliche Agrarpolitik wird dabei dafür Sorge zu tragen haben, daß dieser notwendige Strukturwandel nicht einseitig auf dem Rücken allein derjenigen ausgetragen wird, die aus der Landwirtschaft ausscheiden müssen. Auch sie haben sicherlich einen berechtigten Anspruch auf Erhalt ihres Vermögens, ihrer Arbeitskraft, ihrer sozialen Sicherheit und ihrer gesellschaftlichen Ehre. Verzweiflung und Angst vor einem sozialen Abstieg als Folge der Aufgabe der Landwirtschaft hätten sonst verheerende Auswirkungen auf die berufliche Mo-

bilitätsbereitschaft all der Landwirte, deren Ausscheiden aus der landwirtschaftlichen Erwerbstätigkeit für die Allgemeinheit sowohl wie für sie selbst sinnvoll, ja letztlich zwingend ist.

Unabdingbare Voraussetzung für das Gelingen all dessen wird sein, daß wir uns von jeder Art spezifischer „Agrarmentalität" lösen und endlich akzeptieren, daß Landbewirtschaftung genauso ein mit der Unterhaltsfürsorge befaßter Kultursachbereich ist wie jeder andere Bereich der Wirtschaft. Insbesondere ist eine rechtliche, marktpolitische oder steuerliche „Sonderbehandlung" der Landwirte in einer vollindustrialisierten Gesellschaft auf Dauer kulturell, gesellschaftspolitisch und ökonomisch nicht mehr begründbar. Für romantisierende, nach rückwärts gerichtete Agrarideologien ist in unserer heutigen Welt kein Platz mehr. Wenn wir die Probleme der Agrarüberschüsse lösen und zugleich auch eine umweltgerechte Landbewirtschaftung und Landschaftspflege sicherstellen wollen, so schaffen wir dies im Industriezeitalter nur mit einem industriekulturellen Instrumentarium. Wir müssen endlich aufhören, die „Agrikultur als Kultursachbereich" einer biologischen „Naturverbundenheit" sowie den „Bauer" seinem „Hof" und die Landwirtsfamilie dem Familienbetrieb zu opfern.

Im übrigen ist es unverkennbar, daß all der zivilisationsfeindliche, biologistische und antikapitalistische Dekadenzmythos, wie er ja bereits um die Jahrhundertwende unter Führung des ostdeutschen Großgrundbesitzes vom „Bund der Landwirte" – einschließlich der dahinterstehenden antidemokratischen Mentalität – propagiert wurde[18], leider heute in gewissen Erscheinungen der sogenannten „grünen" Bewegung sowohl rechter wie linker Version fröhlich Urständ feiert. In einer vollindustrialisierten Gesellschaft sind jedoch Nahrungsmittelerzeugung und Landbewirtschaftung auf die Dauer nur nach industriekulturellen Gestaltungsprinzipien möglich. Daß wir uns damit auch den Gefahren und spezifischen sozialen Konflikten dieser Industriekultur ausliefern, steht außer Frage. Einer Gefahr begegnet man aber nicht dadurch mit Erfolg, daß man nach hinten schaut, sondern nur dadurch, daß man sie erkennt, mit einigem Mut annimmt und zu bewältigen versucht.

ANMERKUNGEN

[1] In den neun Staaten der EG ist die Zahl der landw. Erwerbspersonen von 17 Millionen im Jahr 1960 auf 8,1 Millionen im Jahr 1978 zurückgegangen. Dies entspricht einer durchschnittlichen jährlichen Abnahme von 4,3 v. H. Im Bereich der EG waren im Jahr 1978 nur noch 8,0 v. H. aller Erwerbspersonen in der Landwirtschaft erwerbstätig. 1950 betrug der Anteil der Landwirtschaft, Forstwirtschaft und Fischerei am Bruttoinlandsprodukt der BR Deutschland 10,3 v. H. Im Jahr 1976 waren es noch lediglich 2,9 v. H. (Bruttowertschöpfung). Der Anteil der Landwirtschaft, Forstwirtschaft und Fischerei an der Bruttowertschöpfung der EG (der neun) sank von 7,0 v. H. im Jahr 1965 auf 4,2 v. H. im Jahr 1978.

[2] EG-Erweiterung – Agrarpolitische Probleme einer Erweiterung der EG. Gutachten des wissenschaftl. Beirats beim Bundesministerium für Ernährung, Landwirtschaft und Forsten (Münster-Hiltrup 1980) 23.
[3] DIW – Dt. Inst. f. Wirtschaftsforschung, Zur Reform der EG-Agrarpolitik, 1980, WB 49, S. 1.
[4] E. C. Zurek, Zwei Jahrzehnte öffentliche Ausgaben für die gemeinsame und nationale Agrarpolitik. Die vorprogrammierte Misere (Forschungsgesellschaft für Agrarpolitik und Agrarsoziologie e. V., Bonn 1980), 3 ff.
[5] Ebd. 3. [6] Ebd. [7] Ebd.
[8] So beträgt z. B. das landw. Altersgeld in der Bundesrepublik gegenwärtig 432,70 DM für Verheiratete und 288,70 DM für Alleinstehende – Beträge, von denen man auf keinen Fall leben kann. Zwar verfügen die meisten landw. Altersgeldempfänger noch über andere Einkommensquellen wie mietfreie Wohnung, Naturalbezüge, Pachteinnahmen usw. Mit zunehmender Zahl der auslaufenden landw. Betriebe werden diese sonstigen Einkommensquellen der Bezieher landw. Altersgelder aber immer spärlicher fließen.
[9] Zurek, a. a. O., Übersicht 11. [10] DIW, a. a. O., 2. [11] Ebd. 2, 3.
[12] Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, Jahresgutachten 1980/81, Kap. 4: Agrarpolitik in Europa (Bonn 1980) 361.
[13] So z. B. K. P. Krause, Warum Bauern einen Systemwechsel fürchten: FAZ, 23. 9. 1950.
[14] G. Schmidt, Göttingen, Leserzuschrift in der FAZ, 4. 10. 1980.
[15] Sachverständigenrat, a. a. O. 380. [16] Ebd. 376.
[17] Dabei muß selbstverständlich auf jede Art von strukturpolitischen Maßnahmen verzichtet werden, von denen produktionssteigernde Wirkungen ausgehen könnten. Dies betrifft nicht nur landw. Produktionsbereiche, in denen Überschüsse vorhanden sind, sondern vor allem auch jede Form von selektiv angelegter „einzelbetrieblicher Förderung" sog. „entwicklungsfähiger Betriebe", die ja sowohl den Entscheidungsspielraum der als förderungswürdig befundenen landw. Unternehmen einengen als auch bei den nichtgeförderten verständliche Unzufriedenheit hervorrufen.
[18] H. J. Puhle, Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservativismus (Hannover 1977) 94 ff.

Erich Zenger

Ökumene aus Juden und Christen

Zwei wichtige Anstöße aus den Jahren 1979 und 1980

Karl Barth hat in seinem „ökumenischen Testament" von 1966 nicht nur der evangelischen Christenheit, sondern allen christlichen Kirchen insgesamt den theologisch provozierenden Satz in ihre Lehr- und Gesangbücher geschrieben: „Wir wollen nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum." Auf den Weg einer *so* erneuerten Ökumene zwischen Juden und Christen führen die zwei bedeutsamen und hoffentlich wirksamen Anstöße, die die im folgenden knapp vorgestellten Dokumente geben, die 1979 und 1980 als Lebens- und Glaubenszeichen der deutschen katholischen Kirche vorgelegt wurden.

I. Das Arbeitspapier des Gesprächkreises „Juden und Christen" vom 8. Mai 1979

1. Ein Dokument jüdisch-christlicher Weggemeinschaft

Mehr als zwei Jahre haben in der institutionalisierten Form des Gesprächskreises „Juden und Christen" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) sechs Juden und siebzehn Katholiken miteinander über ihr Selbstverständnis gesprochen, über das, was ihnen in der Konfrontation mit den anderen als an Eigenem kostbar, unaufgebbar und schwierig zugleich aufging – und was an gemeinsamer Lebens- und Glaubenspraxis von Juden und Christen entstehen könnte und müßte, wenn sie den ihrem gemeinsamen Grund und ihrem gemeinsamen Ziel entsprechenden Auftrag in dieser Welt erfüllen wollen. Das Neue und Faszinierende an diesem Dokument ist: Hier sprechen nicht Christen zu Juden oder über Juden (wie dies in meist schrecklicher Gestalt in der christlichen Tradition bisher üblich war), hier sagen nicht Juden, daß sie (nicht nur wegen ihrer leidvollen Erfahrungen mit den Christen, sondern prinzipiell) von den Christen nichts Positives zu erwarten hätten, hier reden vielmehr Juden und Christen *gemeinsam* zu Juden und Christen *zugleich* über das, was den Juden zum Juden und den Christen zum Christen macht und wie sie sich darin gegenseitig zur Anfrage und zur Ermutigung ihres je eigenen Weges werden.

Das Dokument ist das Ergebnis eines Dialogs, das als solches von allen (!) Teilnehmern akzeptiert wurde. Wenn der Geistliche Assistent des ZdK, Bischof

Klaus Hemmerle, der bis zu seiner Beauftragung zum Bischof von Aachen selbst aktiven Mitglied des Gesprächskreises war, in seinem Vorwort zu diesem Dokument sagt, es setze „einen Meilenstein auf dem Weg jüdisch-christlichen Dialogs", dann charakterisiert er im Bild das, was hier in der Tat vorliegt: Es ist die Dokumentation eines gemeinsam zurückgelegten Weges, der „nicht nur Rückweg zur gemeinsamen Wurzel und der Weise, wie aus ihr vor Jahrtausenden gemeinsames Erbe wuchs, nicht nur Zugehen auf gemeinsame Aufgaben" war, sondern eine Wegbahnung für eine erneuerte Weggemeinschaft in der Zukunft sein will und sein kann. Es ist das Dokument eines jüdisch-christlichen Gesprächs auf dem Weg und für neue Wege, das „gerade um des eigenen Judeseins und Christseins willen notwendig – und möglich" (Hemmerle) ist.

Worin das Neue und zugleich provozierend Stimulierende an diesem Dokument liegt, mag dem aufgehen, der den Protest des großen jüdischen Gelehrten G. Scholem in seinem 1964 veröffentlichen Plädoyer „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch" auf sich wirken läßt: „Ich bestreite, daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinn als historisches Phänomen je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen, in dem was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern. Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen. Gewiß, die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht, von allen möglichen Gesichtspunkten und Standorten her, fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auftretend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit. Von einem Gespräch vermag ich in alledem nichts wahrzunehmen. Niemals hat etwas diesen Schrei erwidert" (G. Scholem, in: M. Schlösser, Auf gespaltenem Weg, 1964, 129 f.).

Das Dokument dieses Gesprächkreises des Zentralkomitees der deutschen (!) Katholiken könnte *ein* Grundstein für dieses bisher nicht dagewesene „historische Phänomen" werden – und genau deshalb, weil es endlich versucht, was G. Scholem beklagt. Juden sind hier den Christen wichtig geworden, nicht nur, weil Jesus ein Jude war oder weil die Christen auch die jüdische Bibel als Teil ihrer christlichen Bibel haben, sondern um ihrer selbst willen. Und Christen sind hier Juden wichtig geworden, nicht nur, weil sie zu ihrer Umgebung gehören, die man verstehen und respektieren lernen will, um sich in ihr zurechtzufinden, sondern um des den Christen Eigenen willen.

Wenigstens ansatzhaft ist hier gelungen, was das Dokument als eine der Bedingungen eines künftigen jüdisch-christlichen Dialogs so beschreibt: „Zeitgenossenschaft aber ist die Bedingung jeden Dialogs. Der jüdische Gesprächspartner kann sich nicht damit zufriedengeben, im Gespräch mit Christen nur als ein fortlebendes Zeugnis für das sogenannte Alte Testament und für die Ursprungszeit der christlichen Gemeinden betrachtet zu werden. Umgekehrt kann

der christliche Gesprächspartner sich nicht damit zufriedengeben, wenn der jüdische Gesprächspartner glaubt, nur er habe für den Christen etwas für dessen Glauben Wesentliches zu sagen, während das, was der Christ dem Juden sagt, für den jüdischen Glauben keine wesentliche Bedeutung habe" (II 2).

Daß diese Zielperspektive für Christen, die Juden bislang als Gottesmörder und „Kinder des Teufels" qualifizierten, *und* für Juden, die bislang ihren jüdischen Glauben und ihre jüdische Identität nicht nur ohne, sondern gegen die Christen bewahren mußten und beispielhaft bewahrt haben, nicht nur neu und wegweisend, sondern geradezu provozierend ist, wird vermutlich gerade dann deutlich werden, wenn der im Nachwort des Dokuments ausgesprochene Wunsch Wirklichkeit zu werden beginnt: „Jüdisch-christlicher Dialog darf nicht länger dem Interesse einiger Spezialisten überlassen werden. Denn die hier anstehenden Themen treffen ins Zentrum des christlichen wie des jüdischen Selbstverständnisses" (IV). Heißt dies gar: Der Jude kann nicht Jude sein ohne die Weggemeinschaft mit dem Christen? Der Christ kann nicht Christ sein ohne die Weggemeinschaft mit dem Juden? Und gilt dies in anderem Sinn als der Satz: Der Christ kann nicht Christ sein ohne die Weggemeinschaft mit dem Muslim? Das Dokument scheint in diese Richtung zu tendieren. Was aber folgt dann daraus für das Christsein der Christenheit bis heute?

Daß auf solche (und andere) Fragen, die mit der Konkretion dessen zu tun haben, was jüdisch-christliche Weggemeinschaft fordert, in dem Dokument kaum Antworten zu finden sind, hängt sicher mit der Neuheit dieser Perspektive zusammen, aber auch mit der selbstauferlegten Beschränkung des Gesprächskreises, der (auf den ersten Blick befremdlich genug) nur „theologische" und keinesfalls (im allgemeinen Sinn) „politische" (z. B. gesellschafts-, bildungs- oder gar außenpolitische) Schwerpunkte setzen wollte – abweichend von der für das ZdK meist üblichen Zielperspektive.

2. Eine theologische Wende mit Konsequenzen?

Worum es dem Dokument geht, heben sein Titel und die Überschriften über den drei Hauptteilen hervor: Es will das jüdisch-christliche Gespräch motivieren („I. Warum das Gespräch suchen?"), inspirieren („II. Bedingungen eines Dialogs, der den Juden als Juden und den Christen als Christen betrifft") und als „Berührung von Mitte zu Mitte" (Hemmerle) gestalten helfen („III. Zentrale Themen des Dialogs"). Deshalb selektiert es „Schwerpunkte" und wählt noch einmal aus anderen denkbaren und notwendigen (z. B. historischen, kulturpolitischen) Schwerpunkten „theologische Schwerpunkte" aus. In der Tat: Über theologische Fragen müssen Juden und Christen zuallererst Tacheles reden – weil der ihnen gemeinsame ein und derselbe Gott sie in die Gemeinschaft des einen Volkes Gottes gerufen hat (ohne auf jüdisch-christliche Gespräche zu warten!), wobei die christlichen Kirchen in diesem Volk nur als die jüngeren

Brüder durch die Vermittlung des Juden Jesus Heimatrecht haben. Nicht nur Auschwitz (wenn auch seither unbegreiflich neu und unaufschiebbar andrängend), nicht nur die zwischen Juden und Christen unteilbare Verantwortung für eine „Menschheit, deren Überleben in Menschlichkeit auf dem Spiel steht", sondern der ihnen gemeinsame Grund ihrer Hoffnung und das dieser Hoffnung gemeinsame Ziel verpflichtet sie zu einem gemeinsamen Weg, wobei diese Weggemeinschaft gerade den Juden als Juden und den Christen als Christen fordert.

Zumindest für die christliche Theologie und noch mehr für die christliche Kirchenpraxis ist diese Sicht eine Wende mit irritierenden heilsamen Konsequenzen. Ein Christ, der im Juden als Juden den ihm von seinem Gott als notwendenden Weggenossen gegebenen Bruder sieht, wird nicht nur viele Zerrbilder und Vorurteile aufarbeiten und Taten schmerzlicher Umkehr vollbringen müssen, er wird auf dieser Weggemeinschaft vor allem die theologische Armut und die vielfältigen Defizite entdecken, die der Christenheit seit zwei Jahrtausenden buchstäblich und teilweise kirchenamtlich abgesegnet im Weg lagen. Ein Christ, der den Juden als Juden theologisch ernst nehmen will, muß zu begreifen versuchen, daß das Nein des Juden zu ihm als Christen dennoch ihm als Christen über den gemeinsamen Gott und sein Handeln am Menschen viel sagen kann.

Daß sich von diesem Ansatz her der bislang übliche Zugriff im Stil von (offener oder kaschierter) „Judenmission" verbietet, ist eine der wichtigsten Konsequenzen, die dieses Dokument andeutet, wenn es – dem nach beiden Seiten gewandten Sprachduktus des Papiers folgend – der Sache nach sowohl Judenmission als auch Proselytenmacherei (beide Dinge sollte man, gerade mit Blick auf die Geschichte, nicht so irenisch nebeneinanderstellen!) ablehnt: „. . . ist es Juden und Christen grundsätzlich (!) verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen. Dies verbietet sich nicht etwa aus taktischen Erwägungen. Auch Gründe humaner Toleranz sowie die Achtung der Religionsfreiheit sind dafür nicht allein ausschlaggebend. Der tiefste Grund liegt vielmehr darin, daß es derselbe Gott ist, von dem Juden und Christen sich berufen wissen" (III 1).

Aus einer so verstandenen Weggemeinschaft heraus, auf die der rufende Gott den Juden als Juden und den Christen als Christen zusammengebunden hat, müßte nicht die Profillosigkeit des jeweils anderen bis hin zur Übernahme des jeweils anderen Profils das Ziel des Umgangs miteinander sein, sondern die leidenschaftliche Rivalität im Vollzug der jeweils von Gott aufgetragenen Lebens- und Glaubenspraxis – „eine Koalition des messianischen Vertrauens der Juden und der Christen gegen die Apotheose der Ungerechtigkeit und der Banalität in der Welt" (J. B. Metz).

Es ist die unausgesprochene These dieses Dokuments, daß die gegenseitige Anerkennung der Heilsbedeutung des je anderen Weges *und* das Festhalten an

der Heilsbedeutung des je eigenen Weges nichts mit Kategorien wie Unglaube, Ablehnung oder Abfall zu tun haben, sondern die „Möglichkeiten einer offenen und wachsenden Weggemeinschaft" (III 1) schafft. Deshalb gilt einerseits: „Christen können aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten, auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen. Juden können aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten, auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Tora zu betonen. Das schließt jeweils die Hoffnung ein: Durch dieses Zeugnis könne beim anderen die Treue zu dem an ihn ergangenen Ruf Gottes wachsen und das gegenseitige Verstehen vertieft werden" (III 1). Hier akzeptieren sich *heute* lebende Juden und Christen tatsächlich als auch im theologischen Sinn gleichberechtigte Weggenossen, die sich die Unüberholbarkeit der Tora und das Bekenntnis zu Jesus dem Christus als den für sie notwendigen „Schwerpunkt" und als das sie tragende Fundament zugestehen – und dennoch an der unverzichtbaren Weggemeinschaft festhalten. Deshalb gilt andererseits: „Hingegen soll nicht die Erwartung eingeschlossen sein: Der andere möge das Ja zu seiner Berufung zurücknehmen oder abschwächen" (III 1).

Von dieser Perspektive her gelingt es dem Dokument, nicht nur wichtige Aufgaben einer aktiv-solidarischen Weggemeinschaft von Juden und Christen (z. B. Möglichkeit des Redens von Gott nach Auschwitz, Ideologiekritik, Ethik der Wissenschaften, der Technik und der Zukunftsfrage, Kampf für die Menschenrechte, alternativer Lebensstil, Modelle von gelebter Gerechtigkeit) programmatisch anzureißen, sondern auch „den Dissens im Konsens" par excellence des jüdisch-christlichen Gesprächs, nämlich das Handeln des Gottes Israels in Jesus dem Christus, sprachlich und theologisch weiterführend zu besprechen.

3. Ein Dokument mit offenkundigen Grenzen

Der beinahe emphatische Beifall, der diesem Dokument aus der kirchlichen und jüdischen Presse der deutschsprachigen Länder sowie aus vielen Einzelstimmen, die sich gegenüber dem Gesprächskreis schriftlich geäußert haben, gezollt wurde, darf nicht verdecken, wie fragmentarisch dieser Text dennoch ist. Vor allem haften ihm zwei Schwächen an, die freilich erst nach weiteren und breiteren Etappen wirklich gemeinsam zurückgelegten Weges von Juden und Christen in Deutschland behoben werden können.

Erstens: Das Dokument ist trotz allem Engagement recht leidenschaftslos *theoretisch und unkonkret.* Wo z. B. in dem Abschnitt „Der gemeinsame Auftrag" von recht konkreten Dingen geredet werden müßte (z. B. auch im Blick auf den Staat Israel oder worauf sich die Ideologiekritik konkret richten müßte oder welche neuen ethischen Weichenstellungen in der Tat gefordert sind usw.), werden nur allgemeine Fragen formuliert, ohne daß auch nur die Richtung einer Antwort angedeutet würde. Dementsprechend blaß bleibt deshalb der Appell des Nachworts, „sich diesen zentralen Themen des jüdisch-christlichen Dialogs

in den nächsten Jahren verstärkt zuzuwenden und ihre Bedeutsamkeit ins öffentliche Bewußtsein zu bringen".

Bisweilen redet das Dokument über Juden und Christen wie über abstrakte Größen – obwohl die gemeinten Christen doch recht kantige Vertreter des bundesrepublikanischen Katholizismus sind, deren geforderte Weggemeinschaft mit Juden durch die nächsten zehn Jahre sich durchaus konkreter (dann freilich weniger besänftigend) beschreiben ließe. Oder will das Dokument insinuieren, die Weggemeinschaft von Juden und Christen sei der neue Weg, auf dem sich innerchristlich-konfessionelle Probleme wie von selbst relativieren? Schön wär's! Und vielleicht läge hier sogar eine die Christen stimulierende Erfahrung, das jüdisch-christliche Gespräch als *die* Schlüsselfrage der Ökumene überhaupt aufzunehmen.

Zweitens: Das Dokument ist *theologisch über Gebühr zurückhaltend* – obwohl es ausgesprochen „theologisch" sein will. Verständlicherweise wird versucht, sich keiner der heutigen Tendenzen der katholischen Theologie und keiner der in der Vielfalt lebendigen jüdischen Richtungen allzusehr zu nähern. Dennoch hätte die inhaltliche Beschreibung dessen, was den Christen zum Christen und den Juden zum Juden macht, mehr theologische Substanz und mehr Konkretion des Lebensvollzugs verdient. Nicht nur im Abschnitt „Die Kontroverse um Gesetz und Gnade neu überdenken" hätte sich aus genuin katholischer Tradition (hier wirkt im Text viel zu stark das protestantische Spannungsverhältnis Gesetz–Evangelium nach) viel Konkretes zur Gemeinsamkeit des hohen theologischen Stellenwerts von gelebter Glaubensüberzeugung und alltäglicher, von der Tradition gegebener Lebensregeln sagen lassen. Auch ein stärker alttestamentlich-rabbinischer Einstieg bei der christologischen Diskussion würde hier für Juden und für Christen tiefere Verstehensmöglichkeiten eröffnen.

Vor allem aber ist kaum verständlich, warum das Dokument den zentralen Dissens übergeht, den die traditionelle Ekklesiologie für jedes jüdisch-christliche Gespräch bedeuten muß. Gibt es denn Christen ohne ihre Kirchen und deren bisherigen Ausschließlichkeitsanspruch? Gibt es denn Juden ohne das jüdische Volk? Wie muß eine Weggemeinschaft von Kirchen (!) und jüdischem Volk aussehen? Wer sich nur diesen Fragen träumend überläßt, weiß nicht, ob es mehr ein Alptraum oder mehr ein Tagtraum werden könnte. Aus dieser bangen Sorge führt leider auch die Erklärung der deutschen Bischöfe nicht heraus.

II. Die Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. April 1980

1. Ein Lehrdokument und/oder eine pastorale Initiative?

Die am 28. April 1980 veröffentlichte „Erklärung der deutschen Bischöfe", deren Text selbst nichts über Anlaß, Ziel und Adressaten mitteilt, wurde erarbeitet von der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kom-

mission der Deutschen Bischofskonferenz unter Leitung von Weihbischof Karl Flügel (Regensburg). Mitglieder der Arbeitsgruppe waren, im Unterschied zum Gesprächskreis des Zentralkomitees der Katholiken, nur Katholiken. Das Dokument ist theologisch und sprachlich offenkundig stark geprägt von dem Mitglied der Arbeitsgruppe Professor Franz Mußner (Regensburg), Verfasser des 1979 erschienenen Buchs „Traktat über die Juden". Das Dokument ist verabschiedet und getragen von der gesamten Deutschen Bischofskonferenz und wurde vom Vorsitzenden der Ökumene-Kommission, Bischof Paul Werner Scheele (Würzburg), am 22. Mai 1980 in Bonn der Öffentlichkeit vorgestellt, wobei er über Anlaß und Zielsetzung folgendes sagte: „Das Konzil hat . . . in verschiedenen Stellungnahmen . . . überaus positive Worte über das Judentum gefunden. Am ausführlichsten geschah das 1965 in der ‚Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen'. Ähnlich votierten die Richtlinien, die 1974 seitens des Einheitssekretariates publiziert wurden. Unter anderem appellieren sie an die Bischöfe, daß sie ‚im Rahmen der allgemeinen Disziplin der Kirche und ihrer Lehre, wie sie durch das Lehramt allumfassend verkündet wird, die geeigneten pastoralen Initiativen ergreifen'. Die Erklärung der DBK über das Verhältnis der Kirche zum Judentum will eine solche pastorale Initiative sein."

Das Dokument wendet sich demnach nicht an theologische Spezialisten, sondern an die katholischen Gemeinden, an die Basis, und will hier eine neue Weichenstellung bewirken. Das mag manchem, der längst jüdisch-christliche Gemeinschaft erlebt, als sehr wenig vorkommen. Aber hält man sich den konkreten Alltag der letzten Jahrzehnte des Durchschnittskatholiken vor Augen, dann ist das Ziel einer veränderten Weichenstellung sehr viel. Spielt schon das Alte Testament in der katholischen Kirche de facto kaum eine Rolle (wann nimmt z. B. schon mal ein Pfarrer die alttestamentliche Lesung als Predigttext?), so ist das heutige Judentum praktisch allen Katholiken „ein unbekanntes Wesen", dem gegenüber er einerseits ein verständlicherweise schlechtes Gewissen hat, das gleichzeitig durchsetzt ist mit einer nicht determinierbaren allgemeinen Bereitschaft, sich für das jüdische Volk zu interessieren, ja zu engagieren, und dem gegenüber er andererseits bewußt oder unbewußt unendlich viele Vorurteile und Negativklischees hat, die immer wieder hochkommen.

Im Blick auf diese Situation ist jedes Dokument der Deutschen Bischofskonferenz, das dieser Haltung entgegenwirken will und kann, eine wichtige Initiative – eben der Anstoß zu einem Neuanfang. Freilich: Man könnte sich durchaus leidenschaftlichere Initiativen vorstellen, die viel konkreter ihre Adressaten ansprechen, die wenigstens ansatzhaft zu Aktionen aufrufen, die gerade für die Schule, die Predigt oder die Liturgie wenigstens einige Vorschläge machen. Von all dem und vielem mehr, was eine „pastorale Initiative" anzielen könnte, bietet das Dokument nichts. Es versucht nicht einmal, für Israel-Reisen, die heute doch in vielen Gemeinden durchgeführt werden, pastorale Impulse zu geben.

Das Dokument ist eben doch eher eine „Erklärung", d. h. sie besitzt einen lehramtlichen Charakter und die distanziert vortragende und dekretierende Sprache solcher Erklärungen. Das ist ihre Grenze, aber das ist zugleich auch ihr gar nicht hoch genug zu veranschlagender Wert für die Ökumene. Denn was hier gesagt wird, ist als „lehramtliche Erklärung" gegenüber dem, was das Lehramt der Kirche die letzten zweitausend Jahre über die Juden gelehrt hat, geradezu sensationell neu. Als lehramtliche Erklärung setzt dieses Dokument immerhin Markierungspunkte, hinter die nicht zurückgegangen werden darf, und sie legt Fundamente, auf denen weitergebaut werden darf – und muß.

Der Unterschied zum Dokument des ZdK ist damit schon von Entstehung und Zielsetzung her offenkundig: während das Dokument des ZdK ein gemeinsames Papier von Juden und Christen an Juden und Christen ist, ist die Erklärung der deutschen Bischöfe nicht das Ergebnis eines Dialogs von Katholiken und Juden, sondern eine von katholischen Theologen vorbereitete und von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedete lehramtliche Äußerung über das Verhältnis der (katholischen) Kirche zum Judentum, die sich nur indirekt an die Juden wendet, über die sie hier redet.

2. Ein Dokument guten Willens und theologischen Neubeginns

Vor dem Hintergrund dessen, was in der offiziellen katholischen Tradition bis dato theologisch über das jüdische Volk galt (von dem, was die katholische Kirche dem jüdischen Volk bis dato menschlich und politisch antat, ganz zu schweigen), ist diese Erklärung ein echter Neubeginn. Der Wille und die Bereitschaft, von der belastenden Vergangenheit Abschied zu nehmen und neue Wege zu bahnen, ist überall spürbar. Wenn es auch nicht direkt ausgesprochen wird, so scheint die neue These dieser Erklärung zu lauten: Das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk (von der Sache her ist die Korrelation Kirche–Judentum unglücklich und vermutlich nicht durch eine bestimmte Position vorgegeben; die entsprechenden Korrelate sind doch: Kirche – jüdisches Volk; Christenheit/Christentum – Judentum) betrifft das Selbstverständnis der Kirche selbst. Insofern könnte man den Einstiegssatz der Erklärung „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum" (zu seiner Problematik s. u.) etwas abwandeln: „Wer als Kirche Jesus Christus begegnen will, darf dem jüdischen Volk nicht länger aus dem Weg gehen!" Die Begegnung von Kirche und jüdischem Volk ist nicht ein Randphänomen, sondern ein zentraler Vollzug kirchlichen Lebens. Das ist die Richtung, in die diese lehramtliche Erklärung „zwischen den Zeilen" unsere Gemeinden und den einzelnen Katholiken schickt. „Auf den Zeilen" versucht die Erklärung freilich zuallererst, die Hindernisse aus dem Weg zu räumen und bewußt zu machen, warum dieser Weg unerläßlich ist. Dieses Vorhaben ist an drei Stellen der Erklärung gut gelungen.

Erstens: Der Abschnitt II „Das geistliche Erbe Israels für die Kirche" arbeitet

an zehn Einzelpunkten nachdrücklich und detailliert heraus, daß die Kirche in allen Dimensionen ihres Glaubens und ihrer Glaubenspraxis zutiefst von ihrer jüdischen Vorgeschichte her geprägt ist. Auch wenn diesem Abschnitt eine durchlaufende reflektierte theologische Sachstruktur fehlt, weshalb er bisweilen eher wie eine Stoffsammlung wirkt, so ist doch festzuhalten: Hier ist ein reicher theologischer Schatz, der Kirche und jüdisches Volk als zwei von ein und demselben Gott beschenkte Geschwister ausweist, die einander nicht ignorieren können, wenn sie sich selbst und ihren Traditionen treu bleiben wollen.

Zweitens: Das Dokument fordert eindringlich und detailliert zum Abschied von den gerade bei Christen weitverbreiteten irrigen Klischees, falschen theologischen Meinungen und unmenschlichen Vorurteilen auf. Im Abschnitt V „Umdenken gegenüber dem Judentum" werden derartige Fehlhaltungen (vom Vorwurf des „Gottesmords" bis hin zu dem verzerrten Bild des pharisäischen Judentums der Zeit Jesu) klar besprochen und abgelehnt. Aber auch das Problem der „kritischen Aussagen über die Juden" im Neuen Testament wird nicht übergangen (vgl. Abschnitt III 1). Auf eine lange Auflistung einzelner antijüdischer Texte im Wortlaut (war das notwendig?) folgt immerhin der wichtige Satz, „daß diese negativen Aussagen über die Juden nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern im Zusammenhang mit den vielen positiven Aussagen des Neuen Testaments gesehen werden müssen". Deren wichtigste ist zweifellos die bleibende (!) Erwähltheit Israels und das Israel unwiderruflich zugesprochene Heil – in der Tat Aussagen, die „von der christlichen Verkündigung und Theologie viel stärker, als es früher geschehen ist, bedacht werden (müssen), besonders nachdem sich das II. Vatikanische Konzil dieser Aufgabe ausdrücklich angenommen hat" (III 1c). In diesem Abschnitt hätte freilich, soll er die geforderte positive pastorale Initiative sein, unbedingt erklärt werden müssen, wie und warum es zu diesen antijüdischen Aussagen des Neuen Testaments kam und wie sie heute theologisch zu beurteilen sind.

Drittens: Das Dokument ordnet geschickt und überzeugend seine neue Position in die jüngsten Aussagen des gesamtkirchlichen Lehramts und in vergleichbare Stellungnahmen anderer christlicher Kirchen ein. Dies geschieht sicher einerseits, um dadurch die der sich anbahnenden Ökumene aus Juden und Christen widersprechenden Gruppen (die es ja auf allen Ebenen aller christlichen Kirchen gibt) von der Dringlichkeit und Richtigkeit dieses Prozesses zu überzeugen, andererseits aber sicher auch, um deutlich zu machen, daß sich die bischöfliche Erklärung als eine weiterschreibende Fortführung dieser Aussagen versteht, was sie in der Tat ja auch ist. Bedauerlich ist freilich, daß die Erklärung bei dem Abschnitt „Aussagen der katholischen Kirche" (III 2) nicht den Mut aufbringt, zu der jahrhunderteschweren langen Kette der erschreckenden Aussagen der katholischen Kirche selbstkritisch Stellung zu nehmen, nach deren Gründen zu fragen und unmißverständliche Konsequenzen zu ziehen.

3. Ein unfertiges und halbherziges Dokument

Sowohl die Autoren, die das Dokument erarbeitet haben, als auch die Bischöfe, die es sich zu eigen gemacht haben, werden selbst zuallerst wissen, wie unfertig und fragmentarisch die Erklärung ist. Sie ist ja der Vorstoß in Neuland und deshalb von vornherein mit Unvollkommenheiten behaftet, die sich bei derartigen „Erstversuchen" immer einstellen. Gerade deshalb aber ist es notwendig, diese schwachen Punkte zu benennen – damit der Lernprozeß vorankommt, den die Bischöfe initiiert haben. Ich sehe vor allem drei schwache Punkte, die zur Weiterarbeit und zu Fragen herausfordern.

Erstens: Der von der Erklärung gewählte Einstieg „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum" erschwert das intendierte Ziel. Dieser Einstieg ist in dieser Generalisierung nicht nur mißverständlich (er ist sicher richtig im Sinn von: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet an und in ihm dem Gott, der an ihm, an Israel, am jüdischen Volk bis heute, an der Kirche gehandelt hat und wirkt", aber der Satz ist falsch, wenn er insinuieren möchte: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum post Christum natum"!), er schließt die wichtige Problematik des *heutigen* Verhältnisses von Kirche und jüdischem Volk praktisch von vornherein aus. Deshalb sagt das Dokument auch praktisch nichts zu den heute anstehenden Fragen: Hat das jüdische Volk heute (hier zeigt sich, daß die häufige Redeweise von „Israel" oder von „Judentum" im Dokument nicht förderlich ist, weil dabei meist nur an das Israel des Alten Testaments und an das Judentum der Zeit Jesu gedacht ist!) eine Heilsbedeutung analog der Kirche, gar für die Kirche? Ist das heutige Judentum Träger der alttestamentlichen Verheißung über Land und Volk? Ist Judenmission noch eine christliche Form des Zugangs auf die Juden?

Der Einstieg ist aber vor allem für ein fruchtbares jüdisch-christliches Gespräch ungeeignet, wenn er so kommentiert wird: „Heute entdecken auch jüdische Autoren das ‚Jude-Sein' Jesu." Dieser Satz könnte dem Mißverständnis Vorschub leisten, endlich gingen auch den Juden die Augen für den Juden Jesus auf – obwohl es doch gerade die Christen waren, die Jesus über Jahrhunderte hinweg und weithin bis heute faktisch nicht als Juden betrachteten. Deshalb müßte zuallererst darüber geredet werden, daß und warum die Christen allmählich wieder lernen, daß Jesus Jude war. Und zugleich müßte darüber gesprochen werden, warum und wie es gerade die Christen den Juden bis heute verunmöglicht haben, den „Jesus der Christen" als ihren jüdischen Bruder anzuerkennen.

Zweitens: Das vom christlichen Standpunkt aus schmerzlichste Defizit der Erklärung ist ihre *dünne genuin christliche Substanz.* Gewiß, eine derartige Erklärung kann keine detaillierte Darstellung des kirchlichen und christlichen Selbstverständnisses bieten. Aber ein Dokument, das über das Verhältnis von Kirche und jüdischem Volk redet, muß doch wenigstens knapp und unmißverständlich sagen können, was einen Christen bewegen kann, trotz des religiösen

Reichtums und der bleibenden Erwähltheit des Juden eben Christ und nicht Jude zu sein. Das Dokument versucht nicht einmal aufzuzeigen, was z. B. mich als Alttestamentler bewegen könnte, den Weg Abrahams in der Nachfolge Jesu und nicht im Horizont des Talmud zu gehen. Dieses Defizit hängt sicher damit zusammen, daß in Abschnitt IV „Glaubensunterschiede" versäumt wird, den wesentlichen Unterschied der christlichen Lehre über die Kirche (einschließlich des kirchlichen Lehramts) darzustellen und von der jüdischen Tradition her hinterfragen zu lassen. Schließlich wäre es gerade ökumenisch heilsam gewesen, wenn das Dokument herausgestellt hätte, daß auch für uns Christen das Wirken Gottes in und durch Jesus Christus ein Geheimnis bleibt, das nicht nur unser Begreifen übersteigt, sondern im Lauf der gesamten christlichen Glaubensgeschichte bis heute (von den frühen christologischen Auseinandersetzungen bis zum „Fall Küng") Anlaß vieler Kontroversen war. Gerade in christologischer Hinsicht ist die Erklärung, besonders bei IV 1 und 2, unverantwortlich simplifizierend.

Drittens: Als Erklärung gerade der deutschen Bischöfe im Jahre 1980 ist das Dokument bedauerlich *unsensibel gegenüber den faktischen Belastungen,* unter denen das Verhältnis von katholischer Kirche und jüdischem Volk auch heute noch steht. Eine in Deutschland abgegebene Erklärung sollte sich nicht damit zufriedengeben, zu der doch inzwischen historisch geklärten Frage der juristischen und politischen Verantwortung an der Hinrichtung Jesu so ausweichend und geradezu peinlich nur mit Zitaten aus dem Zweiten Vatikanum und gar dem doch einer anderen Problemlage entstammenden „Catechismus Romanus" Stellung zu nehmen. Hier wären *eigene,* klare Worte sowohl zum historischen Sachverhalt als auch zur theologisch irrsinnigen Redeweise vom „Gottesmord" notwendig und gut gewesen – für Christen und Juden!

Wie wenig kirchliche Trauerarbeit wir als katholische Kirche bisher geleistet haben, schlägt m. E. vor allem in Abschnitt V 7 durch, der über die christliche Schuld und Verantwortung am Holocaust spricht. Daß auch hier wieder nur auf lange zurückliegende Texte zurückgegriffen wird (aus den Jahren 1945 bzw. 1961), könnte den traurigen Eindruck entstehen lassen, wir hätten aus der immer erneuten und bis heute andauernden Reflexion und Diskussion über Ursachen, Hintergründe und Implikationen des Holocaust nichts gelernt.

Wie schwer es uns Katholiken fällt, zu unserem individuellen und institutionellen Versagen angesichts des systematischen Judenmords zu stehen, dokumentiert die Erklärung leider auf erschreckende Weise besonders an zwei Stellen. Der in V 5 stehende Satz „Auch wenn betont werden muß, daß Auschwitz ein Produkt des dezidierten Abfalls vom jüdischen (!) wie vom christlichen Glauben war . . ." ist hoffentlich eine Flüchtigkeit, die freilich bei einem so zentralen Punkt verräterisch wäre. Ist er ernsthaft gemeint, so wäre er Zeuge jenes gefährlichen Aufrechnungs- und Verdrängungsmechanismus, der gegenüber dem Holocaust allerorten wirksam zu werden beginnt. Auf keinen Fall ist dieser Satz

Signal der von der Erklärung doch selbst geforderten „Umkehr" – genauso wenig wie der andere peinliche Satz in V 7: „Auch wenn wir uns dankbar erinnern, daß viele (!) Christen sich teils unter großen Opfern für die Juden eingesetzt haben, dürfen und wollen wir weder vergessen noch verdrängen, was gerade in unserem Volk Juden angetan wurde."

Vergleicht man diesen Satz mit dem Schuldbekenntnis der Würzburger Synode im Dokument „Unsere Hoffnung", muß man über die neuerliche Tendenzverschiebung geradezu betroffen sein: „Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner (!) Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden. Daß Christen sogar bei dieser Verfolgung mitgewirkt haben, bedrückt uns besonders schwer" (Unsere Hoffnung IV 2). Gilt das fünf Jahre nach der Synode nicht mehr? Aus dem Engagement „einzelner" für die Juden sind nun schon wieder „viele" geworden – und daß die Kirche als Institution und (!) ihre Amtsträger an den Juden schuldig geworden sind, ist das schon wieder vergessen? Meinen wir, das Gleichnis vom Menschen, der auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho erfahren mußte, wie Priester und Levit ihn zynisch links liegen ließen (vgl. Lk 11, 30–37), hätte uns in dieser Situation nichts zu sagen?

Schließlich mag noch eine Frage erlaubt sein: Auch wenn es verständlich ist, daß die Erklärung keine unmittelbare Stellungnahme zum Nahostkonflikt abgeben kann und will, ist es deutschen katholischen Bischöfen im Jahr 1980 schon wieder zu viel an Deutlichkeit, wenn sie das Thema „Land" und „Lebensrecht des Staates Israel" ansprechen müßten? Muß die Kirche hierzulande *auch* der weltweiten Devise huldigen, daß mit Moral kein Öl zu bezahlen sei? In der Erinnerung an die Judenverfolgung und an die Judenmorde in unserem Land müßten wir als Kirche doch die ersten sein, „die der Versicherung der Juden Glauben schenken, daß sie ihren Staat nicht aus zionistischem Imperialismus, sondern als ‚Haus gegen den Tod', als letzte Zufluchtsstätte eines durch die Jahrhunderte verfolgten Volkes verteidigen" (J. B. Metz).

Trotz dieser Anfragen bleibt: Dieses bischöfliche Dokument verdient es, durchgearbeitet, rezipiert – und fortgeschrieben zu werden durch eine erneuerte Glaubens- und Lebenspraxis. Noch sind wir weit davon entfernt. Deshalb ist schon viel erreicht, wenn einmal das Wirklichkeit geworden ist, was Papst Johannes Paul II. am 17. November 1980 in Mainz bei seiner (im übrigen an einigen Punkten die bischöfliche Erklärung konstruktiv weiterführenden) Ansprache an die Vertreter der Juden sagte: „Es ist mein dringender Wunsch, daß die Erklärung geistiges Gut aller Katholiken in Deutschland werde!"

Günther Schiwy

Teilhard de Chardin als Zeuge seiner Zeit

Zum 100. Geburtstag am 1. Mai 1981

„Ich kann mir keine Existenz mehr vorstellen, die nicht die Verwirklichung einer starken Leidenschaft wäre ... Um die Autorität zu begreifen, muß man durch das allgemeine Wahlrecht zum Bürgerbewußtsein geformt worden sein ... Um die Freiheit zu begreifen, muß man Determinist gewesen sein ... Um die Keuschheit zu begreifen, muß man geliebt haben ... Um die Sanftmut zu begreifen, muß man Nietzscheaner gewesen sein ... Um den Geist zu begreifen, muß man von Leidenschaft für die Materie entflammt gewesen sein."

In dieser Tagebucheintragung[1] vom 19. November 1919 in Illhäusern im Elsaß skizziert Teilhard in wenigen Strichen nicht nur die Grundzüge seiner Persönlichkeit, wie sie sich ihm während der Jahre an der Front des Ersten Weltkriegs mehr und mehr enthüllt hat. Er nennt auch die Tendenzen seiner Zeit, des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, mit denen er sich auseinandergesetzt hat und die ihn zu dem gemacht haben, was er jetzt ist und für sein Leben bleiben wird: „Meinen Kräften gemäß, *da ich Priester bin*, will ich hinfort der erste sein, der sich Klarheit darüber verschafft, was die Welt liebt, erjagt, leidet; – der erste, der sucht, mitfühlt, sich plagt; – der erste, der sich erschließt und der sich opfert – großzügiger menschlich und edelmütiger irdisch als irgendein Diener der Welt."[2]

Dieser Vorsatz bestimmt nicht nur künftig das Leben Teilhards, er ist bereits gültig gewesen für die entscheidenden Jahre seiner Entwicklung zwischen 1895 und 1920. Weil sich Teilhard schon als junger Mensch mit der Welt eingelassen hat, ist er in hervorragender Weise Zeuge seiner Zeit, einer Epoche, die in vielen ihrer Ideen, ihrer Hoffnungen und Enttäuschungen der unsrigen gleicht. Deshalb scheint es angebracht, diese Zeit im Spiegel Teilhards zu vergegenwärtigen, zum besseren Verständnis Teilhards und zur Orientierung in ähnlichen Konflikten.

Religion als Ausdruck einer starken Leidenschaft

„Ich beginne erst jetzt zu begreifen", notiert Teilhard am 11. Oktober 1918 in sein Tagebuch an die Adresse seiner Cousine Marguerite, „was es bedeutet,

einen Glauben zu haben, das heißt eine Kraft und Eifer. Doch es ist bemerkenswert, daß dieses Gefühl in mir *erst von dem Augenblick an* entstanden ist, da die Religion für mich durch *einen individuellen Standpunkt und eine individuelle Lust (transformierte,* natürliche Leidenschaft) ... erhellt und belebt wurde ... Man möchte sagen, jeder müsse seine Religion haben ... (Gefahr der *unpersönlichen* Religion). Es braucht eine auf eine besondere natürliche Leidenschaft aufgepfropfte Religion."

In seiner eigenen Familie und Verwandtschaft aus dem begüterten Landadel der Auvergne, als Schüler im Jesuitenkolleg von Mongré, während der Jesuitenausbildung in Aix-en-Provence, in Ägypten und England, im Umgang mit den zum Teil atheistischen Geologen und Paläontologen in Paris, schließlich an der Front des Ersten Weltkriegs – in allen Stationen seines Entwicklungsgangs ist Teilhard Christen, auch Priestern und Ordenskollegen, begegnet, deren Glauben und Religion nicht persönlich angeeignet waren, keine individuelle Leidenschaft verrieten und deshalb ohne Kraft und Eifer blieben.

Zum einen Teil ließ es sich erklären aus der generellen Durchschnittlichkeit und Leidenschaftslosigkeit dieser Menschen: Zu keiner großen Leidenschaft fähig, war auch ihr Christentum ohne Glanz und Ausstrahlungskraft. Zu einem anderen Teil lag es nach Teilhard an einem Mißverständnis über das Verhältnis von Natur und Gnade in der Theologie und praktischen Seelsorge, ein Mißverständnis, das gerade den leidenschaftlichen Menschen in Konflikte stürzte. Demnach gehörte es geradezu zum Wesen der Bekehrung, Begnadigung und christlichen Existenz, den natürlichen Leidenschaften zu entsagen, um ein vollkommenes Werkzeug in der Hand Gottes zu sein.

Teilhard selbst wäre während der philosophischen Studien auf der Kanalinsel Jersey 1902 bis 1905 fast ein Opfer dieser Auffassung geworden, hätte er nicht einen klugen Seelenführer gehabt: „In Jersey", berichtet Teilhard in seiner autobiographischen Skizze „Das Herz der Materie" aus dem Jahr 1950, „erwog ich ernsthaft die Möglichkeit, auf die Wissenschaft der Steine, die mich so mit Leidenschaft erfüllte, gänzlich zu verzichten. Und wenn ich in diesem Augenblick nicht ‚entgleist' bin, so verdanke ich das dem robusten gesunden Menschenverstand des Paters Troussard. Tatsächlich beschränkte sich P. T. bei der Gelegenheit darauf, mir zu bestätigen, daß der Gott des Kreuzes die ‚natürliche' Expansion meines Seins ebensosehr erwarte wie seine Heiligung – ohne mir zu erklären, wie noch warum. Aber das genügte, damit ich die beiden Enden des Fadens in der Hand behielt. Und seit dieser Affäre fand ich mich gerettet." [3]

Trotz der fortgeschrittenen Reflexion über das Verhältnis von Natur und Gnade – es sei nur an Teilhards Freund Henri de Lubac und an Karl Rahner erinnert und an die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" vom Zweiten Vatikanischen Konzil – ist die Leidenschaft der Christen für die Welt auch heute noch bzw. wieder gebrochen und zwiespältig. Je enttäuschender das

Engagement für die weitere Entwicklung der Welt ausfällt, um so größer ist die Versuchung des Christen, auf eine längst überholt geglaubte Tradition zurückzugreifen und sich von der Welt zurückzuziehen.

Von der Monarchie zur Demokratie

Von Haus aus steht Teilhard de Chardin im konservativen Lager. 1789 während der großen Revolution entgeht einer seiner Vorfahren, Pierre Teilhard de Rochecharles-Beaurepaire, nur knapp der Guillotine. Dafür erhält dieser 1816 für seine restaurativen Anstrengungen von Ludwig XVIII. einen zweiten Adelsbrief. Das Jesuitenkolleg Mongré, in dem Teilhard seine Schulzeit verbringt, ist eine Stiftung der Comtesse de la Barmondière aus dem Jahr 1842. Ihr Vater wurde 1793 von den Revolutionären in Lyon exekutiert[4]. Albert de Dompierre d'Hornoy, ein Onkel seiner Mutter, ist Admiral und zweimal, 1870/71 und 1873, Marineminister. Er gehört der konservativen Regierung an, die durch die Truppen MacMahons den Commune-Aufstand in Paris im Mai 1871 niederschlagen läßt. 37 000 Pariser fallen, Kirchen brennen, der Erzbischof Darboy wird als Geisel ermordet. Das Blatt, auf dem Teilhards Schwester Françoise nach einer Exerzitienanweisung des Ignatius von Loyola ihre Wahl, in die Kongregation der Kleinen Schwestern der Armen einzutreten, begründet, hat als Motto ein Wort des Jesuiten Olivaint, der 1871 während des Commune-Aufstands in Paris zu Tod kommt und als Märtyrer verehrt wird: „Es braucht weniger Zeit als Mut, ein Heiliger zu werden."

1875, als Teilhards Eltern in Clermont-Ferrand heiraten, findet dort die feierliche Krönung der Madonna von Notre-Dame-du-Port mit einer von Pius IX. geweihten Krone statt. Die anschließende Prozession wird zu einer mächtigen Demonstration des politischen Katholizismus gegen eine laizistische und antiklerikale Republik. Das Bündnis „Thron und Altar" scheint für die meisten Katholiken, auch für die Teilhard de Chardins, die einzige Rettung Frankreichs und der Kirche zu sein. Deshalb weiht der Bischof von Autun in Paray-le-Monial, wohin die Teilhards regelmäßig wallfahrten, die Nation dem Heiligsten Herzen Jesu. Im gleichen Jahr 1873 beschließt die Nationalversammlung als Sühne für den Aufstand der Commune den Bau der Basilika Sacré Cœur auf dem Montmartre in Paris. Der Kult des Herzens Jesu, des „Königs und Zentrums aller Herzen" (Herz-Jesu-Litanei), verdankt seine Beliebtheit zu dieser Zeit den monarchistischen und antirepublikanischen Assoziationen, die er auslöst.

Nur mühsam trennt sich Pierres Vater seit 1878 von der monarchistischen Partei, als Leo XIII. die Bischöfe und Gläubigen zur Anerkennung der republikanischen Regierungsform drängt, ohne viel Erfolg. Das erscheint auch als

Zumutung, da 1880 die Dekrete Ferrys die Vertreibung der Jesuiten und anderer Schulorden vorsehen, damit man Staatsschulen „ohne Gott und ohne König" organisieren kann. Einen neuen Höhepunkt der Konfrontation von Monarchismus/Klerikalismus einerseits mit dem Republikanismus/Antiklerikalismus andererseits bringt die Dreyfus-Affäre: Die Teilhards stehen auf seiten derer, die um des Prestiges der Armee willen einen Justizskandal und schlimmen Antisemitismus in Kauf nehmen. Das führt 1901 – Teilhard ist bereits Mitglied des Ordens – zur erneuten Austreibung der Jesuiten aus Frankreich.

Auf dem Hintergrund dieser fatalen Wechselbeziehung ist es verständlich, daß Teilhard noch 1916 an der Front einem Offizier erklärt: „Das Dilemma wird immer offenbarer: entweder integraler Katholizismus oder agnostischer Liberalismus." Und er sympathisiert, wenn auch mit Vorbehalten und Unbehagen, mit der nationalistisch-monarchistischen, später sogar faschistischen „Action française" unter Charles Maurras, dessen Studie „Die beiden Frankreich" Teilhard als „ausgezeichnet" bezeichnet, weil sie „den *humanen* Charakter der griechisch-lateinischen Ordnung und die logische Unmöglichkeit des Liberalismus zeigt" [5].

Doch Teilhards Schwierigkeit mit Republik und Demokratie sitzt tiefer. Es ist die elitäre Einstellung gegenüber den Massen, unter der er sein Leben lang leidet: „Meiner Tendenz nach bin ich demokratisch", heißt es im Tagebuch vom 14. Februar 1920, „aber nicht aus Sympathie für die Individuen des einfachen Volkes (die mich eher instinktiv abstoßen), sondern aus dem Glauben und der Achtung für den Wert des ‚Ganzen', für seine Reserven, seine Zukunft, seine relative Unfehlbarkeit, dort voranzuschreiten, wo es notwendig ist." Teilhard wird sich nach dieser Bekehrung vom Monarchismus zur Demokratie gegen Ende des Ersten Weltkriegs immer wieder auf die „Unfehlbarkeit" demokratischer, globaler, kosmischer Tendenzen berufen, um die Unfehlbarkeit reaktionärer politischer und kirchlicher Instanzen in Frage zu stellen.

Der Determinismus und die Wunder von Lourdes

Noch während seiner theologischen Studien 1908 bis 1912 in Hastings (England) übernimmt Teilhard auf Bitten des Direktors der Jesuitenzeitschrift „Etudes" in Paris, Léonce de Grandmaison, den Auftrag, einen Artikel über die Wunder von Lourdes zu schreiben. Teilhard ist persönlich betroffen: seine seit 1902 an der Pottschen Krankheit leidende Schwester Marguerite (Guiguite) hat bisher vergebens in Lourdes Heilung gesucht. Daß sich der Bruder schon während seines pädagogischen Praktikums als Physiklehrer in Ägypten mit der Diskussion um die Wunderheilungen – Suggestion oder „Magnetismus" – vertraut gemacht hat, zeigt seine Reaktion vom 27. März 1908 auf das Befinden der

Schwester: „Die Nachricht von der unerwarteten Besserung im Zustand Guiguites war für mich eine freudige Überraschung . . . Ich gestehe, mir ist diese unerwartete Besserung sogar lieber als eine in Lourdes erreichte Linderung des Leidens. Auf diese Weise wird die Hand der Heiligen Jungfrau deutlicher sichtbar, da Guiguites Phantasie damit überhaupt nicht in Zusammenhang gebracht werden kann."

Trotzdem läßt Teilhard in dem Artikel keinen Zweifel daran, daß er die von den Bischöfen nach einem kritischen Verfahren, das auf ein Dekret Pius' X. von 1905 zurückgeht, als Wunder anerkannten Heilungen auch als solche akzeptiert. Er bemerkt jedoch in einer Fußnote: „Es ist kaum nötig daran zu erinnern, daß diese Entscheidungen . . . den Glauben selbst nicht engagieren": kein Katholik ist gehalten, an diese Wunder zu glauben.

Was Teilhard jedoch mit seinem Artikel bei Gläubigen und Ungläubigen, vor allem bei den skeptischen Naturwissenschaftlern erreichen möchte, ist der Glaube an die schöpferische, neuschaffende und heilende Energie, die der Materie innewohnt und „nur" geweckt und gesteuert werden muß. Der spätere Teilhard kündigt sich an, wenn er den Horizont umreißt, in dem die „Wunder" von Lourdes diskutiert werden sollten: „Überall um uns herum bemühen sich hervorragende Leute, geschickte Experimentatoren oder eindringliche Interpreten der Natur, Dokumente zu sammeln, die für die Erde und ihre Energien enthüllend sind; ganz nah, jeder weiß und sieht es, vervielfachen sich bemerkenswerte Fakten, geeignet, die weitesten Perspektiven des Universums zu erhellen, fähig, allen unseren Gedanken ein solides Fundament zu geben."

Ist dann die Annahme einer speziellen Energie, wie sie sich in Lourdes zeigt, unwissenschaftlich? Gerade wenn man mit der modernen Naturwissenschaft und ihrer Philosophie der Meinung ist, daß es zwischen Materie, Leben und Intelligenz mehr Kontinuität als Diskontinuität gibt und wir noch weit davon entfernt sind, die Möglichkeiten und die Grenzen der Materie genau beschreiben zu können, ist es dann nicht unwissenschaftlich, sich in der bisher bekannten und erforschten „Sphäre der irdischen Energie zu isolieren"? „Wir sind nicht überrascht zu sehen, wie sich die Materie neue Eigenschaften zulegt, wenn sie lebendig wird. Warum staunen über ein noch stärkeres Wachsen der natürlichen Kräfte, die beim Leben hinzukommen wie das Leben bei der Materie? . . . Nun hat aber die menschliche Aktivität gute Chancen, nicht das letzte Glied der Kette zu sein." Zwingen uns die Tatsachen von Lourdes nicht, „den Einfluß eines bewußten Seins zuzulassen, das in die Natur hineinwirkt, ohne seinen Grenzen unterworfen zu sein" [6]?

Teilhard führt seinen „Kampf um Lourdes" sowohl gegen die atheistischen Deterministen, auch wenn sie ihm persönlich nahestehen und immer wieder zur Versuchung werden, wie gegen die supranaturalistischen Theologen. Gegen die ersteren tritt er, unterstützt durch Henri Bergsons Theorie von der „schöpferi-

schen Evolution", dafür ein, die Entwicklungsgeschichte des Universums, von der er leidenschaftlich überzeugt ist, offenzuhalten: diese Geschichte ist noch nicht zu Ende! Deshalb ist Teilhard enttäuscht gerade von denen, die es besser wissen müßten, wären sie nicht deterministisch verbohrt: etwa von Ernst Haekkel, dem deutschen Verteidiger und Propagandisten der Darwinschen Abstammungslehre. Haeckel hatte die Heilungen von Lourdes teils als Suggestionen, teils als poetische Erfindungen und Assoziationen, teils als Illusionen und Betrügereien bezeichnet, die urteilenden Ärzte abqualifiziert und sich dabei auf den Lourdes-Roman von Zola berufen. Teilhard beschließt eine entsprechende Fußnote seines Artikels mit dem Satz: „Ein solcher Geisteszustand bei einem Wissenschaftler ist enttäuschend und entmutigend."

Ebenso enttäuschend ist für Teilhard freilich auch die Einstellung der meisten theologischen Apologeten, nach denen die Wunder von Lourdes direkte Eingriffe Gottes in ein statisch aufgefaßtes Weltganzes darstellen, Demonstrationen der Allmacht Gottes, der die Naturgesetze zu Zwecken der „übernatürlichen" Offenbarung außer Kraft setzt. Eine solche Argumentation beruht für Teilhard auf den gleichen überholten Voraussetzungen wie bei den Deterministen: angemaßte Kenntnisse über die Materie und ihre „Gesetze".

Demgegenüber hält es Teilhard eher mit dem Bergson-Schüler Edouard Le Roy, der freilich in dem gleichen Quartal 1909, in dem Teilhard seinen Lourdes-Artikel veröffentlicht, in den „Etudes" unter der Überschrift „Scholastiker und Modernisten" als zu den letzteren gehörig angeprangert und verurteilt wird. In dem 1907 erschienenen Artikel „Wie sich das Problem Gottes stellt" hatte Le Roy geschrieben: „Die Wirklichkeit ist Werden, schöpferische Anstrengung, dynamisches Sprudeln, Elan des Lebens, Druck der unablässigen Schöpfung . . . Die kosmische Zukunft ist gerichtet . . . Die universelle Wirklichkeit ist Fortschritt, das heißt Wachstum, Aufstieg zum Mehr und Besseren, das heißt schließlich Marsch zur Vollkommenheit."

Für Teilhard geht die Entwicklung in Richtung auf mehr Freiheit: wenn es einen „Determinismus" gibt, dann den zur Freiheit. „Die Befreiung des Geistes", schreibt er am 10. Januar 1920 in sein Tagebuch, „darf nicht als ein Bruch oder als Zerstäubung der Materie begriffen werden, vielmehr ist sie als eine Art *Vergeistigung der Materie* durch ‚Übersteigerung' ihrer selbst, ihrer (tiefen, aktiven) Gesetze (ihres positiven Determinismus) zu begreifen."

Der Feminismus und das „Ewig-Weibliche"

Die Begegnung mit seiner Cousine Marguerite Teillard-Chambon im Jahr 1912 in Paris bedeutet für den einunddreißigjährigen Teilhard eine Überraschung und eine Erfahrung, mit der eine neue Epoche seines Lebens beginnt.

Seit dem Ende seiner Schulzeit, seit zwölf Jahren, hatte er Marguerite nicht mehr gesehen. Sie hat inzwischen eine Karriere als Vorkämpferin eines katholischen Feminismus hinter sich. Ein halbes Jahr älter als Teilhard, besucht sie das staatliche Mädchengymnasium in Clermont-Ferrand, die einzige Möglichkeit, mit dem Abitur abzuschließen. Durch schriftliche Kurse bereitet sie sich auf das Lehrerdiplom für öffentliche Schulen vor. Dann begibt sie sich nach Paris, um die Staatsprüfung für Literaturwissenschaft und Philosophie abzulegen. Dazu studiert sie an der Sorbonne, aus der Sicht des katholischen Milieus „in der Höhle des Löwen", die geprägt ist vom Szientismus und Laizismus der Epoche.

Begabung und Interessen scheinen Marguerite für die Universitätslaufbahn zu bestimmen. Doch sie bleibt der ursprünglichen Absicht treu: dem höheren Schulwesen für Mädchen, vor allem dem privat-kirchlichen, voranzuhelfen im Sinn des Feminismus, der Befreiung der Mädchen und Frauen von männlicher Bevormundung durch Staat und Kirche, durch die patriarchalische Gesamtgesellschaft. So übernimmt sie vierundzwanzigjährig die Aufgabe der Institutsleiterin des Pensionats der Sionschwestern in der Rue Notre-Dame des Champs von Paris. Die Schwestern können wegen der Trennung von Staat und Kirche weder Leitung noch Unterricht ausüben und sind auf Laien angewiesen [7].

Als Pierre Marguerite für sich entdeckt, ist sie bereits fast zehn Jahre in Amt und Würden. Sie verstehen sich auf Anhieb. Endlich hat Teilhard jemand, dem er seine kühnen Intuitionen, seine Ideen und Erfahrungen unterbreiten und sein Herz ausschütten kann. Marguerites Allgemeinbildung, ihre philosophischen und literarischen Kenntnisse sind umfassender und moderner als die Teilhards, der von nun an viele Anregungen von ihr empfängt. Sie ermuntert ihn, kritisiert ihn, wird während der Kriegsjahre, in denen Teilhard erst eigentlich zu sich selbst erwacht, die entscheidende Briefpartnerin. „Das Lebendigste des Fühlbaren ist das Fleisch", schreibt Teilhard 1950 in seinem autobiographischen Abriß „Das Herz der Materie", sich an dieses erstaunliche Ereignis seiner ersten Pariser Jahre erinnernd. „Und für den Mann ist das Fleisch die Frau. Seit meiner Kindheit dabei, das Herz der Materie zu entdecken, war es unvermeidlich, daß ich mich eines Tages von Angesicht zu Angesicht dem Weiblichen gegenüber befand. Das Seltsame ist nur, daß die Begegnung zufälligerweise mein dreißigstes Lebensjahr abgewartet hat, um sich zu ereignen. – So groß war meine Faszination durch das Unpersönliche und Generalisierte . . . Deshalb die seltsame Verzögerung. Aber eine fruchtbare Verzögerung. Denn da die neue Energie meine Seele genau in dem Augenblick durchdrang, am Vorabend des Krieges, als der Kosmische Sinn und der Menschliche Sinn in mir gerade aus ihrem Kindheitsstadium heraustraten, kam sie nicht mehr in Gefahr, meine Kräfte abzuziehen oder zu zerstreuen, sondern traf auf eine Welt der spirituellen Neigungen, deren noch ein wenig gefühllose Größe nur noch ihrer bedurfte, um sich endgültig zu festigen und Gestalt anzunehmen." [8]

Nach dem Krieg führt Marguerite Teilhard bei ihrer Freundin Léontine Zanta ein. Beide sind begeisterte Bergson-Anhänger. Teilhard merkt zunächst kaum, welche Spannungen er heraufbeschwört, als er die Freundschaft dieser brillanten Feministin annimmt. Tochter eines Altphilologen und Gymnasiallehrers aus dem Elsaß, hat Léontine Zanta als feministische Avantgardistin wie Marguerite das staatliche Abitur gemacht und an der Sorbonne studiert, vor allem bei Bergson. Am 19. Mai 1914, einem Markstein in der Frauenbewegung, besteht sie als erste Frau in Frankreich die Doktorprüfung in Philosophie mit der These „Die Renaissance des Stoizismus im 16. Jahrhundert". Während des Weltkriegs lehrt sie Philosophie am Lycée Buffon, wird Präsidentin der Mutualité Maintenon, einer privaten Lehrerbildungsanstalt, und übernimmt eine führende Rolle in der Frauenbewegung. 1919 erscheint ihr Artikel „Die frauliche Aktivität von morgen", 1922 das Buch „Psychologie des Feminismus". Sie hält Vorträge in Holland, Belgien und den französischen Provinzen über „Die moderne Frau und die sozialen Fragen des 20. Jahrhunderts". In ihrem Salon lernen sich Bergson und Sertillanges, ein hervorragender Vertreter neuscholastischen Denkens, kennen. 1925 begegnet Teilhard dort seinem alten Lehrer wieder, Abbé Bremond. Der berühmte Romancier Maurice Barrés ist ihr Hausnachbar. Als Mitglied der Jury des Prix Femina hat Léontine Zanta Kontakt mit vielen zeitgenössischen Autoren. „Das Leben einer Frau ist ein Kunstwerk", heißt es in ihrer „Psychologie des Feminismus", „das in jedem Augenblick Eingebung und Zucht erfordert!" [9]

Eingebung und Zucht erfordert der Umgang mit diesen Frauen auch von Teilhard. Monatelang, vor allem im März 1918, ringt Teilhard in Tagebuchaufzeichnungen mit der Frage, welche Rolle die Frau in seinem Leben einnehmen kann. „*Die Keuschheit* (Gebot, Sinn, Offenbarungsinhalte) *scheint das Problem* im Sinne des Individualismus (im Gegensatz zum Kosmischen), im Sinne des Ich, im Sinne des Tutiorismus, im Sinne der Einschränkung und der Furcht *zu lösen.*" Als erschrecke Teilhard selbst vor seinen „ketzerischen" Ahnungen, ruft er sich zur Ordnung und sucht Rettung in der Flucht nach vorn: in einer grandiosen Konstruktion des Ewig-Weiblichen, das er zum Prinzip der Entmaterialisierung, der Spiritualisierung macht und das nicht mehr im Ideal der Geliebten, sondern der Jungfrau gipfelt: „Das Weibliche. Es als ein durchgehendes kosmisches Element behandeln – das sich immer deutlicher in dem Maße abzeichnet, wie die Wesen geistiger, jungfräulicher, einer vollkommenen *Vereinigung* fähiger werden ... Das Weibliche ist folglich seiner Natur nach *ein Element der Vergeistigung.*"

In diesem Sinn schreibt er seine hymnenartige Dichtung „Das Ewig-Weibliche" vom 19. bis 25. März in Verzy in der Gegend von Reims. Darin erscheint nun die von ihm geliebte Materie als das, was überwunden werden muß: Sicher mehr eine „aggressive, proselytische Überzeugung" denn eine objektive Er-

kenntnis, gemäß einer Tagebuchaufzeichnung vom 14. März 1918: „Ich glaube, ich habe dank unserem Herrn aus der Erfahrung dieses Krieges die unerschütterliche, ‚aggressive', proselytische Überzeugung gewonnen, daß die *christliche Moral,* insbesondere die Keuschheit, dem Leben (als Bedingung und Faktor) wesentlich ist."

Spätere Tagebuchaufzeichnungen – aus der Zeit, in der Teilhard neben dem Einfluß seiner Cousine auch den Léontines erfährt – skizzieren seine künftige Position gegenüber Frauen: „Nicht die Frau, sondern das Frauliche in allen Frauen suchen" – „ohne die Frau zu zerstören und ohne sich in ihr einschließen zu lassen" (20. September und 4. Oktober 1919). „Wir erreichen Gott *durch genau den Punkt* unserer Seele, der der Frau anhängt" (12. Januar 1920).

Der umgedrehte Nietzsche oder der Glaube an die Materie

Getrieben von einem Drang, im Blick auf das Verhältnis Materie–Geist eine Umkehrung der bisherigen Werte zu predigen, notiert Teilhard am 27. April 1919 mit einem Bewußtsein, das an die alttestamentlichen Propheten erinnert oder an den „Propheten" des Nihilismus, Nietzsche: „Ich will die Wahrheit befreien, die in mir ist, die stärker als alles ist, was man mich gelehrt hat und was man mich sagen läßt. Ich will (wider alle sekundären Evidenzen und die konventionellen Formeln) sagen, was, ob ich es will oder nicht, die Seele und die Sprungkraft meines Lebens ist: ‚Ich glaube an die geistige Potenz der Materie . . .' ‚Ich habe es notwendig, mich in sie hineinzutauchen . . .' ‚Ich glaube an sie mehr als an alles, was die Menschen sagen und tun.'"

Monatelang ringt er um Inhalte und um die literarische Ausdrucksform. Neben d'Annunzio liest er Maurice Maeterlinck, den großen Symbolisten und Vorläufer des Surrealismus, dessen philosophische Essays einen mystischen Pantheismus propagieren. Maeterlinck, von der Mystik eines Novalis und Emerson beeinflußt, übersetzt den flämischen Mystiker Johannes Ruysbroeck. „Im Grunde spürt jeder dieselben Dinge", notiert Teilhard am 16. Juli 1919. „Doch welche Schwierigkeiten, den dazu passenden Ausdruck zu finden! . . . Der Kosmos offenbart uns das Gesicht und die Größe Gottes!"

In den Sommerferien überkommt ihn die Inspiration, nach der er dürstet. Er ist mit den Jesuiten-Freunden Auguste Valensin und Pierre Charles auf der Kanalinsel Jersey. Nach einer Durststrecke in Paris sucht Teilhard wieder die Berührung mit den Lebensformen der Materie: „Zweimal habe ich bei Ebbe in den Felsen merkwürdige und vielgestaltige Tiere gesammelt und habe viele Stunden damit verbracht, diese Wesen, deren Leben so weit entfernt von dem unseren ist, leben zu sehen und sie zu sezieren", schreibt er am 2. August 1919 an Marguerite, um dann auf das zu sprechen zu kommen, was ihm das Herz

erfüllt: „Schließlich habe ich begonnen, etwas niederzuschreiben – Stil halb poetisch – Form allegorisch. Die Allegorie ist die Geschichte des Elias: ‚Während sie miteinander sprachen und dahingingen, erschien ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen und trennte beide voneinander, Elias stieg im Sturm zum Himmel empor' ... Der Sturm, das hast Du gewiß schon verstanden, ist die Materie, die diejenigen mitreißt und befreit, die ihre spirituelle Macht zu erfassen vermögen." [10]

Wie Nietzsche, fern von den Abstraktionen, den Abschwächungen, den Verbalismen des sozialen Lebens, stellt sich Teilhard den Herausforderungen der Materie, kämpft mit ihr wie Jakob mit dem Engel, um ihr das Geheimnis ihres Wesens zu entreißen. Und sie erteilt ihm eine unvergeßliche Lektion: „Ah, du glaubtest, du könntest dich ihrer entledigen, weil sich das Denken in dir entzündet hat! Du hofftest, dem Geist um so näher zu sein, als du sehr sorgsam zurückwiesest, was sich berührt, um so göttlicher, als du in der reinen Idee lebtest, um so engelhafter wenigstens, als du die Körper flohest." Das ewige Mißverständnis der Spiritualisten, die Kehrseite des Materialismus, ebenso schöpfungsfeindlich wie dieser. Die Wahrheit ist viel größer: „Um die Welt zu begreifen, genügt das Wissen nicht: man muß sehen, berühren, leben in der Gegenwart, die Existenz ganz heiß trinken am Herzen der Realität selbst ... Nein, die Reinheit besteht nicht in der Trennung, sondern in einer tieferen Durchdringung des Universums ... Sie ist in einem keuschen Kontakt mit dem, was ‚in allen dasselbe' ist ... Bade dich in der Materie, Menschensohn ... Sie ist es, die einst deinem Unbewußten Geborgenheit gegeben hat; sie ist es, die dich bis zu Gott tragen wird." [11]

Nietzsches radikale Hinwendung zur Erde führt bei ihm zu dem neuen Grundgefühl der endgültigen Vergänglichkeit, wie er es in „Morgenröte" beschreibt: „Ehemals suchte man zum Gefühl der Herrlichkeit des Menschen zu kommen, indem man auf seine göttliche Abkunft hinzeigte: dies ist jetzt ein verbotener Weg geworden, denn an seiner Tür steht der Affe ... So versucht man es jetzt in der entgegengesetzten Richtung: Der Weg, wohin die Menschheit geht, soll zum Beweis ihrer Herrlichkeit und Gottverwandschaft dienen. Ach, auch damit ist es nichts! Am Ende dieses Weges steht die Graburne des letzten Menschen und Totengräbers ... Wie hoch die Menschheit sich entwickelt haben möge ..., es gibt für sie keinen Übergang in eine höhere Ordnung, sowenig die Ameise und der Ohrwurm am Ende ihrer ‚Erdenbahn' zur Gottverwandtschaft und Ewigkeit emporsteigen."

Teilhards radikale Hinwendung zur Materie enthüllt ihm Gottes Antlitz, „ein Sein, mit den Dingen vermischt, obwohl von ihnen unterschieden – ihrer Substanz überlegen, in die es sich kleidet, und dennoch in ihnen Gestalt annehmend ... Gott strahlte auf dem Gipfel der Materie, deren Wellen ihm den Geist zutrugen. Der Mensch fiel auf die Knie in dem Wagen aus Feuer, der ihn davon-

trug . . . Ich grüße dich, göttliches Milieu, geladen mit der schöpferischen Mächtigkeit, Ozean, vom Geist bewegt, Ton, geformt und beseelt vom inkarnierten Wort . . . Heb mich hinweg nach oben, Materie, durch die Anstrengung, die Trennung und den Tod – hebe mich dorthin, wo es endlich möglich sein wird, das Universum keusch zu umarmen." [12]

Wir erleben in diesen Jahren, wie die sensibelsten Zeitgenossen unter uns ein neues Verhältnis zur Natur, zur Materie suchen. Es wäre nicht die einzige Parallele zu Tendenzen, denen der junge Teilhard begegnet ist, denen er sich ausgesetzt und denen er auf seine Weise geantwortet hat. Seine Antworten mögen unzulänglich sein, mehr Versuche denn Lösungen. Die Leidenschaft jedoch, mit der er sich auf seine Zeit eingelassen hat, erheischt uneingeschränkte Hochachtung, ja Bewunderung.

Am 19. Juni 1916 schreibt er an seine Cousine Marguerite und erwähnt seinen Freund Pater Pierre Rousselot, der 1915 an der Front gefallen ist und nicht mehr erleben muß, wie sein Werk „Die Augen des Glaubens" am 15. Juli 1920 durch den Jesuitengeneral Ledóchowski verboten wird: „Intensives Fühlen zieht beinahe mit Notwendigkeit eine sehr innige Vision dessen nach sich, was empfunden wurde (mein armer Freund Rousselot vermutete, daß jede Erkenntnis ‚sympathisch' und also auf die Liebe zurückführbar sei); es gibt natürlich Temperamente, bei denen die Intuition eher aus einem Übermaß an Lebensspannung oder Lebensglut erwächst als aus einem methodischen Bemühen; und ohne Zweifel stehe ich diesen näher. Ich bin weit eher leidenschaftlich als gelehrt." [13]

ANMERKUNGEN

[1] Tagebücher III, 14. Mai 1918 bis 25. Februar 1920 (Olten 1977).
[2] Aus „Der Priester" (8. Juli 1918), in: Frühe Schriften (Freiburg 1968).
[3] Le coeur de la matière (Paris 1976) 57 (Übersetzung G. S.).
[4] Vgl. das Kapitel „Der Kampf um die Schule", in: G. Schiwy, Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit, Bd. 1: 1881–1923 (München 1981) 66–76.
[5] Vgl. ebd. 106–118 („Die Dreyfus-Affäre").
[6] Vgl. ebd. 216–226 („Wunder und Weihe").
[7] Vgl. die Einleitung zu Teilhards Kriegsbriefen: Entwurf und Entfaltung (Freiburg 1963) 7–25.
[8] A. a. O. (Anm. 3) 71.
[9] Vgl. die Einleitung zu: Briefe an Léontine Zanta (Freiburg 1967) 11–31.
[10] A. a. O. (Anm. 7) 360 f.
[11] La Puissance spirituelle de la matière, in: Ecrits du temps de la guerre (Paris 1976) 473 f. (Übersetzung G. S.).
[12] Ebd. 477 ff. (Übersetzung G. S.).
[13] Vgl. Schiwy, a. a. O. (Anm. 4), 319–333 („Dunkle Wolken").

Leo Karrer

Die Bedeutung der Laientheologen für Kirche und Gesellschaft

In der Geschichte der Laientheologen – Damen und Herren, die ein reguläres Theologiestudium mit dem Staatsexamen oder Diplom abschließen – sind von der berufsperspektivischen Sicht her zwei Phasen zu erkennen. Mit Beginn der fünfziger Jahre wurden sie zum tragenden Lehrerpotential für den Religionsunterricht an den höheren Schulen. Seit ca. 1960 fanden sie zusehends als Assistenten Zugang zum akademischen Mittelbau an den katholisch-theologischen Fakultäten, etwas später zu den Dozenturen und Professuren der pädagogischen Hochschulen und in diesem Jahrzehnt auch an den Universitäten. Die zweite Phase seit ca. 1969/70 ist gekennzeichnet durch die stärkere Einbeziehung von Laientheologen in die kirchliche Arbeit im weiteren Sinn (Erwachsenenbildung, Verbandsarbeit, Medien, Ordinariatsreferate, seelsorgliche Spezialaufgaben usw.) und im engeren Sinn als Pastoralassistenten bzw. -referenten in die Pfarrseelsorge[1].

Durch diese Geschichte der Laientheologen ist in etwa bedingt, warum im Ringen um das berufliche Engagement an der Schule, im Hochschulbereich und in der kirchlich-pastoralen Arbeit die praktischen Fragepunkte und die berufliche Konsolidierung die primär diskutierten Gesichtspunkte geworden sind. Das birgt für die Kirche und für die Laientheologen das tragische Fazit in sich, daß man fast nur um vordergründige, strukturelle und zweckdienliche Fragen kreist. Die Laientheologen wurden als Phänomen der Kirche in ihrer theologischen Bedeutung und in ihrer ekklesialen Auswirkung noch nicht entsprechend reflektiert, sondern nur unter pragmatischen Gesichtspunkten zur Kenntnis genommen.

Um es einmal quantitativ anzugehen: In der Bundesrepublik erteilen Tausende von Lehrern und Lehrerinnen, die ein reguläres Theologiestudium abgeschlossen und zumeist eine gründliche pädagogische Ausbildung genossen haben, an den höheren und berufsbildenden Schulen den Religionsunterricht. Hinzu kommen jetzt in den deutschsprachigen Ländern über 500 Laientheologen und Laientheologinnen (Anfang 1979 waren es ca. 485), die im Verlauf der letzten zehn Jahre als sogenannte Pastoralassistenten bzw. -referenten in der unmittelbaren Seelsorge eingesetzt worden sind. Nicht zu vergessen sind die schätzungsweise 300 Laientheologen in kirchlichen Spezialaufgaben in der Bundesrepublik und die Assistenten und Professoren (momentan gibt es allerdings retardierende Anzeichen), die die theologisch-wissenschaftliche Lehre und Forschung immer

stärker mittragen und mitprägen. Rechnet man die 11 000 studierenden Laientheologen (Sommersemester 1979) dazu, dann stellt sich allen Ernstes die Frage, ob wir uns insgesamt bewußt geworden sind, welch elementarer Vorgang in der Kirche sich durch dieses quantitativ doch eindrucksvolle Potential abzeichnet. Nicht zu vergessen, wenn auch schwer zu „interpretieren", sind die vielen, die Theologie studiert haben, aber unter keine der genannten Kategorien fallen (bis hin zu jenen, die aus der Kirche ausgetreten sind).

Auch wenn das konkrete Bild der Laientheologen schillernd ist und wenn die Kirche sich ihrer mehr oder weniger nur unter pragmatischen Gesichtspunkten angenommen hat (oder sie „abwehrt"), so ist trotz alledem auf der Frage zu beharren: Was bedeutet das Faktum Laientheologe auf die Dauer für die Religionspädagogik, für das Selbstbewußtsein der Laien, für die Theologie, für die Ökumene, für die pastoralen Dienste, für das Amtsverständnis, für die Gleichberechtigung von Mann und Frau, für die Strukturen und Kommunikationswege in der Kirche, für die Verantwortung aller in der Kirche, für diese konkrete Gesellschaft? Was bedeutet es für das Gespräch von Kirche und Theologie mit den modernen Wissenschaften, für den gottesdienstlichen Bereich, für die tägliche Verkündigung in den Gemeinden – sowohl inhaltlich als auch formal –, für die Theologie der Ehe, der Partnerschaft, der Sexualität, wenn im Unterschied zu früher immer mehr Laien, Männer und Frauen, Verheiratete und Unverheiratete, mit zum Teil sehr differenzierten Lebensformen und Lebensstilen, mit zum Teil widersprüchlichen gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen und auch mit unterschiedlicher Nähe zur offiziellen Kirche das theologische Selbstbewußtsein und die kirchliche öffentliche Meinung mittragen, artikulieren und auf die Dauer noch stärker repräsentieren?

In der Spannung zwischen Kirche und Gesellschaft

Die qualitative Seite unserer Fragestellung soll im folgenden als Frage nach den entscheidenden Kriterien näherhin aufgezeigt werden. Die Kirche ist nicht das Ziel ihrer selbst. Sie ist vielmehr dafür da, um in Wort und Tat, sowohl in offener Parteiergreifung für die Menschen als auch in stillen, unhonorierten Schritten, das Zeichen der Hoffnung unter den Menschen und in deren Herzen aufzurichten.

Diese Sendung führt die Glieder der Kirche in die Spannung und oft in die Zerreißprobe zwischen konkreter Gesellschaft und Anspruch des Evangeliums. Dieser pastorale Grundkonflikt (P. Zulehner) zwischen der theologischen Sendung und Legitimation von Kirche einerseits und den Erwartungen und den Bedürfnissen der heutigen Gesellschaft andererseits läßt sich nie ganz aufheben. Die Gefahr besteht darin, die Spannungssituation zu fliehen. Diese Flucht kann

in Richtung des Habenwollens im gesellschaftlichen Sinn oder auch in Richtung des Habenwollens im kirchlich-institutionellen Sinn geschehen.

Die geistig-geistliche Fruchtbarkeit und Gestaltungskraft der Laientheologen liegt im aktiven Austragen oder erleidenden Aushalten dieser Spannung. In Anlehnung an ein Wort der Konferenz von Puebla ist zu sagen: auch den Laientheologen ist es an ihrem jeweiligen Ort nach Maßgabe ihrer theologischen Kompetenz aufgetragen, als „Menschen der Kirche im Herzen der Welt und als Menschen der Welt im Herzen der Kirche" (Nr. 786; vgl. LG IV) ihre Identität als Christen zu wagen und sich im guten Sinn des Wortes für die Menschen zu verbrauchen.

Das Ausschlaggebende ist dabei allen Christen gemeinsam. Das Spezifische im Hinblick auf die Laientheologen liegt „nur" oder primär darin, daß sie als Theologen diese missionarische Sendung der Kirche gleichsam pluralisieren und in vielfältigerer Form vollziehen helfen, als wenn die kirchliche Bewußtseinslage und die normative Bewußtseinsbildung nur von einem Stand oder einer uniformen spirituellen Ausrichtung her geprägt würden[2]. Dies soll etwas verdeutlicht werden.

Von beiden Spannungspolen her kann diese missionarische Dimension der christlichen Existenz entschärft oder zu reduzierten Preisen feilgeboten werden. Eine Gefahr kann darin liegen, daß wir uns in der Kirche auf uns selbst zurückziehen und uns derart verhalten, als wäre die Kirche in ihrer institutionellen Selbstdarstellung Ziel ihrer selbst. Kirche als Glaubensgemeinschaft ist Weg und gemeinsames Gehen, keine feste Burg, hinter der sich eine verängstigte Besatzung verschanzt oder Palastrevolutionen geübt werden. Alle Gestalten eines kirchlichen Uniformismus und Integralismus gefährden dann die missionarische Qualität, wenn sie gleichsam zu Rückzugsbewegungen in ein geistiges oder institutionelles Reduit-Denken zum Zweck einer Rundum-Verteidigung führen. Manche Zeichen der großkirchlichen Wetterlage scheinen im Moment für Bestrebungen nach offensiver Restauration zu sprechen.

Auch den Laientheologen drohen Fallgruben, wenn die primäre Sorge der institutionelle Ort im organisatorischen Gefüge der Kirche ist (eine wichtige Frage, aber keine primäre Dimension), wenn Dominanzstreben und laikale Minderwertigkeitsgefühle zu Triebfedern des Handelns, Sprechens und Überlegens werden, wenn man feinsäuberliche Berufsstrukturen gleichsam als Service der Amtskirche konsumieren will, statt sie bis zu einem gewissen Grad auch zu erleiden und zu erdauern.

Konkret bedeutet dies: Die Hauptspannung liegt zwischen den Christen und der Welt, nicht zwischen Traditionalisten und Progressisten, nicht zwischen Amtsträgern und Theologen, nicht zwischen den „durch Ordination zum Heilsdienst Gesalbten" und den zum „Weltdienst" beauftragten Pastoralassistenten. Die bemühende Sorge ist die, daß viele Laientheologen in der gegenwärtigen

Stunde mit den praktischen Berufsfragen, mit den Strukturproblemen bei der Einbeziehung von Laien in die Seelsorge und mit so vielen, zum Teil künstlichen Problemen und Frustrationen befaßt sind, daß sie sich diesbezüglich streiten und auseinandersetzen, sich in Entscheidungsprozessen und Analysen aufreiben, daß sie um das Funktionieren der Ordnung und das Planen der Zukunft besorgt sind, daß dadurch aber allzu viele Kräfte und zuviel guter Wille absorbiert werden, die im missionarischen Dienst an der Welt und an den Menschen verbraucht werden sollten.

Je intensiver der Christ sein Leben als Glaubenspraxis zu gestalten bemüht ist, um so tiefer realisiert er auch, sicher sehr oft schmerzlich, die Diskrepanz zu den Normen und Erwartungen einer durchrationalisierten Industrie- und Wirtschaftsordnung, deren Credo die Stichworte Rationalität, Leistungsdruck, Konkurrenz und ökonomische Rendite umfaßt. Auch im Bereich der Verwaltung und des Handelns bis hin zum Bildungssektor, zur medizinischen Versorgung und zur wissenschaftlichen Forschung werden Verhaltensweisen erzwungen, die zu den christlichen Grundsätzen von der Würde des Menschen und seiner personalen Autonomie und Freiheit, von Solidarität und Gerechtigkeit oft in unversöhnlichem Gegensatz stehen.

In diesem Zusammenhang muß auch auf die Diskrepanz zwischen den in der Gesellschaft gültigen Haltungen und den von der Kirche offiziell vertretenen Normen und Werten hingewiesen werden, die zum Teil massiv in den Lebensbereich auch der engagierten Laientheologen eingreifen. Nach der großen Umfrage unter den bundesdeutschen Katholiken, die zur Vorbereitung der Synode diente, sind es vor allem vier Bereiche, in denen sich die Menschen der Kirche als Menschen der Gesellschaft verstehen und von daher die Diskrepanz zur Kirche erleben: Auffassung von Freiheit, Stellenwert und Begründung von Autorität in der Kirche, allgemeine „Lebenszuwendung" und Sexualität im weitesten Sinn.

Alle die genannten Stichworte skizzieren vorerst nur den Horizont, auf den hin die Laientheologen nicht nur als Menschen der Gesellschaft, sondern als Menschen der Kirche und als der missionarischen Fruchtbarkeit der Kirche verpflichtete Christen angesprochen sind. Aber in diesem Spannungsfeld setzt eine spezifische Sendung der Laien mit „theologischer Kompetenz" ein, indem sie mit einem mutigen und nüchternen Sinn von der Utopie der christlichen Hoffnung eine Brücke zur Wirklichkeit des Lebens schlagen.

Die Laientheologen sind nicht schon deswegen, weil sie auf der Tagesordnung der kirchlichen Gegenwart stehen, gleichsam eine geistig-geistlich erneuernde Kraft für die pneumatische Tiefe und die charismatische Sendung der Kirche. Sie sind kein „opus operatum" für eine bessere Kirche in einer besseren Welt, noch sind sie die „Heiligen der letzten Tage", die alles zum Rechten lenkten, wenn nur alle Bistümer den Mut aufbringen könnten, sie voll zu engagieren.

So sei die Frage erlaubt, ob nicht auch durch Laientheologen im Raum der Kirche, in der seelsorglichen Verkündigung und in der religionspädagogischen Vermittlung manche Auswirkungen der emanzipatorischen Pädagogik spürbar werden. Zweifelsohne sind unter ihrem Einfluß viele notwendige Reformen in Angriff genommen worden, und es entstand eine große Sensibilisierung für die Schattenseiten unserer Welt sowie für den Mißbrauch der Macht; die Konflikte, vor allem in der Familie, in der Gesellschaft und im Staat, gegen die man äußerst kritisch eingestellt war, wurden detailliert analysiert. Aber gegenüber den Voraussetzungen der Kritik, gegenüber den Fragen des Lebenssinns, der das Leben lebenswert macht, verstummt man (wie eine Schulbücher-Analyse der Schulbuchgeneration der siebziger Jahre zeigt). Trotz des gutgemeinten und in den Ansätzen nicht zu unterschätzenden Anliegens der emanzipatorischen Pädagogik ist zu fragen, ob dadurch nicht auch Grundsteine gelegt worden sind, die zum Teil das Gefühl der Sinnlosigkeit mitverursacht haben, das doch eine Hauptursache für so viele Neurosen unserer Zeit ist[3].

Immerhin ist mit E. Fromm oder V. Frankl die Frage zu stellen, ob eine zu negative und nur kritische Ausrichtung auf die Dauer die positiven Kräfte und die Freude am Leben nicht eher lähmt als verstärkt. Ohne Perspektiven, ohne Sinnentwürfe und ohne Utopien kann die Freude an großen Zielen, am Leben und am Einsatz für menschlich lohnende Werte nicht wachsen. In der sogenannten Konsumgesellschaft besteht die Gefahr, daß Langeweile und Interessenlosigkeit zunehmen mit allen aggressiven und resignativen Ablegern, weil der Mensch keine Beziehung mehr zur Welt, zu sich selbst, zur Natur und zu seiner Zukunft findet. Sind nicht manche Formen der Kirchenkritik so sehr davon geprägt, daß sie kaum mehr motivieren, sondern eher verschrecken, zur Resignation verführen und entmutigen? Oft sind es auch symbolische Handlungen für eigene Prozesse und Probleme; man verübelt dann manches der Mutter- oder der Vater-Kirche, was zutiefst in der eigenen Lebensgeschichte zur Lösung drängt.

Es sei des weiteren an andere emanzipatorische Tendenzen, z. B. in der feministischen Theologie, erinnert. Auch hier gibt es die ganze Breite zwischen einer eher reagierenden, oft verbitterten Anti-Haltung (Emanzipation gegen) bis hin zu mehr kooperativen Formen (Emanzipation mit) der Veränderung ungerechter Strukturen und Bedingungen. Laientheologinnen werden zu Wortführerinnen eines Protestpotentials, das auch von offizieller Seite ernst zu nehmen ist. Man könnte die Beispiele weiterführen, wo sich gesellschaftliche Trends im kirchlichen Bereich widerspiegeln: Streß, Leistungsdenken, Perfektionismus und Erfolgsabhängigkeit in der kirchlichen Seelsorge, Konkurrenz und Dominanzstreben, emanzipatorische Selbstverwirklichung in der Kategorie des Ich und weniger in der Kategorie des Du usw. Wenn das Engagement von Laientheologen sich wie das aller Christen in der Spannung zwischen Kirche und Welt zu bewähren und stets erneut als fruchtbar zu erweisen hat, dann bedeutet dies: Kein narzißtischer

Rückzug von der Gesellschaft auf sich selbst oder in die institutionelle Gesichertheit der Kirche und kein Auszug aus der Kirche in die Konsumattitüden und Meinungsabhängigkeiten der Gesellschaft. Beide Extreme entfremden die Menschen sich selbst und bewähren sich kaum als Wege zur eigenen Identitätsfindung und zu verantwortetem Handeln als Christ.

Dies geschieht nicht einfach dadurch, daß die Laientheologen sich theologisch-fachliche Kompetenz angeeignet haben. Theologische Experten sind nicht als solche schon prophetische Kräfte. Durch theologischen Sachverstand wird man nicht automatisch zu einer Quelle der Lebensfreude für die Umgebung (wie die Erfahrung zeigt). Vielmehr liegt die Entscheidung und die geistig-geistliche Fruchtbarkeit auf der Ebene der persönlich verantworteten und existentiell vollzogenen Glaubenspraxis, indem sich jeder auf den Gott Jesu Christi einläßt und aus dieser Hingabe heraus das persönliche und das gesellschaftliche Leben gestaltet und als Theologe die verschiedenen Erfahrungsbereiche des Lebens vom Evangelium her identifizieren hilft.

Weil Glaubensexistenz nie am Nullpunkt ansetzt, sondern immer vermittelt ist und sich nicht theoretisch abstrakt erfüllt, sondern konkret im Miteinander von Menschen, ist diese Spannung christlicher Existenz immer auch kirchlich bestimmt. Gerade durch das theologische Lernen und Lehren erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen des Theologiestudiums, mit dem eigenen persönlichen Glauben, mit der Kirche und mit den Motiven einer kirchlichen Berufswahl. Das Dilemma liegt oft darin, daß sich ein hoch theoretisches Problembewußtsein entwickelt bei gleichzeitiger Praxisabstinenz (ein allgemeines Problem der Studienzeit und einer ausschließlich akademischen Befassung mit kirchlichen, individuellen oder gesellschaftlichen Problemen).

Mit einem sehr theoretischen Problembewußtsein allein oder mit differenzierten Analysen über Ursachen und Tatbestände von Mängeln und Konflikten ändert man noch nicht die inkriminierten Zustände, auch nicht in der Kirche. Dazu braucht es nebst differenzierten Analysen und einer realistischen Einschätzung der Lage Mut und Bereitschaft zu solidarischem Handeln und auch zur Korrektur eigener Positionen. In der Kirche und in der Gesellschaft fehlen sicher nicht die Patentrezepte, sondern solidarisches Tun und Handeln. So können die Theologen hierzulande oft bis zum Überdruß innerkirchliche Probleme wälzen, ohne dafür empfindsam zu werden, daß sie Steine verabreichen statt nährendes und stärkendes Brot. Darum kann sich auch unter den Laientheologen (zumal sie – global gesehen – eher in vermittelnden und pädagogischen Berufen tätig sind) theoretischer Progressismus mit einer selbstverständlich praktizierten, ja spießigen Bürgerlichkeit oder kritische Attitüde mit einer larmoyanten Wehleidigkeit verbinden (man kann zuweilen sehr unkritisch kritisch sein).

Mit Kirchlichkeit ist in diesem Zusammenhang keiner unkritischen Haltung das Wort gesprochen, sondern einer Offenheit, die wohl um die Unzulänglich-

keit und die Gefahren von doktrinären und institutionellen Verhärtungen der Kirche weiß, die die Kirche am Anspruch des Evangeliums mißt, sich aber nicht wegen der Knechtsgestalt der Kirche von dieser abwendet und sich mit Berufung auf Mißstände vom eigenen Handeln dispensiert oder sich verschämt davonstiehlt. Die oft notwendige Kritik an der Kirche (die immer auch die Bereitschaft zur Kritik an sich selbst einschließt) wird insofern glaubwürdig, als sie in die eigene Tat mündet. Nur konkretes Handeln ändert letztlich die Verhältnisse, nicht allein Theorie und Zorn. So sagt auch K. Rahner, daß die Spiritualität der Zukunft „dadurch und darin kirchlich ist, daß sie die Armseligkeit und Unzulänglichkeit der Kirche selbstverständlich mitträgt, mitausleidet und so kirchlich ist“ [4]. Damit ist das Grundthema angesprochen, das im folgenden anhand mehr aphorismenhafter Hinweise konkret aufgezeigt werden soll.

Konturen der kirchlichen Bedeutung des Phänomens Laientheologe

Es muß nochmals betont werden, daß mit den Laientheologen nichts absolut Neues in der Kirche aufgebrochen ist. Ihre kirchliche Bedeutung liegt vielmehr darin, daß sie die Differenzierung und Verlebendigung des kirchlichen und des in der Welt christlich engagierten Lebens durch die Qualität ihres theologischen Engagements verstärken. Sie sind wie eine Linse, die den Blick schärfen hilft.

Herausragende Bereiche, in denen sich das Faktum Laientheologe auswirkt, sind Theologie und Religionspädagogik. Theologie als handlungsorientierte Theorie von Kirche bzw. Christentum darf sich nicht auf Vertreter einer bestimmten uniformen christlichen Lebenshaltung zurückziehen (z. B. auf den Ordensstand oder die zölibatäre Lebensform), wenn sie nicht einäugig und eindimensional werden will. Für eine fundierte und lebensnahe Theologie müssen alle wichtigen Erfahrungshorizonte in die theologische Diskussion einfließen, und zwar nicht als verhandelte Objekte, sondern indem die Träger dieser unterschiedlichen Lebens- und Erfahrungsbereiche selbst mittragende Subjekte der Theologie werden. Das theologische und religionspädagogische Engagement von Männern und Frauen, von Vertretern der verschiedenen christlichen Lebensformen, von Amtsträgern (Geistliche, Pastoralassistenten, Katecheten) und Laientheologen in verschiedenen nicht theologiegebundenen Berufen, von Verheirateten und Nichtverheirateten bringt eine größere geistige und geistliche Prosperität hervor, als wenn ein begrenzter Erfahrungshorizont zur einzigen Erlebnisquelle und zum alleinigen Hintergrund einer normativen kirchlichen Theologie wird.

Das hat Rückwirkungen auf die theologische Arbeit selbst. So ist die Theologie gerade in den Ländern, in denen die Laientheologen ans Tageslicht der kirchlichen Öffentlichkeit getreten sind, aus ihrer früher primären Bedeutung als Priesterausbildung herausgelöst und damit stärker und freier auf ihre Funktion als

handlungsorientierte Theorie des gelebten Christentums zurückverwiesen worden. Das hat wiederum Auswirkungen auf eine Kirche, deren Geschichte auch von einem beängstigenden Argwohn gegenüber der Autonomie des menschlichen Denkens und gegenüber unkontrollierbaren prophetischen Ausbrüchen gekennzeichnet ist. So muß die Kirche die Modalitäten ihres berechtigten Anspruchs auf Mitsprache und Mitverantwortung bei der Anstellung von Religionslehrern an den staatlichen Schulen formeller und sachlicher regeln (durch die Missio canonica), als dies früher der Fall gewesen ist.

Da es immer konkrete Menschen sind, die Theologie betreiben, haben die besondere Situation und die Lebensverhältnisse, die gesellschaftliche Schichtung, die soziale Herkunft und Umwelt, die beruflichen Erwartungen, die Tendenzen und Entwicklungen der Zeit, die persönlichen Motive, der eigene Glaube bzw. Unglaube, das Verhältnis des einzelnen zur Kirche, die unmittelbare Nähe zu den gesellschaftlichen Lebensvorgängen bewußt und unbewußt Folgen für die theologischen Denkweisen, die Argumentationsstrukturen und die katechetische und religionspädagogische Vermittlung. Die geistige Umwelt und die Denkungsart der Theologen wird sich immer auch auf die Ergebnisse ihrer Reflexionen und Vermittlungen auswirken. Ohne die Pluralität der Standpunkte unter den Religionslehrern (und ohne die relative Autonomie der katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik) wäre die grundsätzliche Auseinandersetzung um Funktion und Legitimation des schulischen Religionsunterrichts, um die Spannung zwischen Religionsunterricht als Verkündigung und als Information nicht in der prinzipiellen Schärfe und Tiefe ausgetragen worden, wie das anfangs der 70er Jahre der Fall gewesen ist.

Ein weiterer Gesichtspunkt, auf den insbesondere A. Exeler hinweist, liegt darin, daß der schulische Religionsunterricht im Unterschied zur Gemeindekatechese zum Ort wird, an dem sich die Kirche dem Problem der distanzierten Christen stellen muß, weil viele Schüler am Religionsunterricht teilnehmen, deren Eltern keine Beziehung zur Kirche mehr haben. An dieser Nahtstelle sind die Laientheologen als Katecheten und Religionslehrer ein äußerst wichtiger Faktor, da sie diesen – zum Teil später distanzierten – Christen Zugang zum christlichen Glauben eröffnen. So bleiben sie für manche moderne „Katechumenen" die einzigen Kontaktpersonen zur Kirche.

Des weiteren ist zu hoffen, daß sich gerade durch das Potential von Laien mit theologischer Qualifikation eine intensivere Verbindung von gesellschaftlichen Vorgängen und kirchlicher Theologie ergibt. Damit ist die nähere Beheimatung der theologischen und religionspädagogischen Bemühungen in den menschlichen Erfahrungen angemessenen Ausdrucksformen und die Wachheit für Prozesse des zeß der theologischen Wahrheitsfindung entwickeln sich das Gefühl für die den Erfahrungen angemessenen Ausdrucksformen und die Wachheit für Prozesse des Wachsens und Reifens, die sich mit einer mutigen Phantasie und mit prophe-

tischer Findigkeit verbinden. Insbesondere in der Kirche und in der Vermittlung der Botschaft Jesu bedarf es einer emotionalen Differenzierungsfähigkeit, der Sensibilität für Stimmiges und für menschlich Lohnendes, wenn Glaubenserfahrungen und Glaubensimpulse ihre Sprache suchen und den Weg zu den heutigen Menschen finden sollen. So kann durch Theologen, die im Gedankenaustausch mit Psychologen oder Medizinern stehen oder selber entsprechende Qualifikationen erworben haben, das Problem Schuld und Versöhnung (Beichte) von den Fehlentwicklungen einer außenorientierten oder kasuistisch-konkretistischen Buß- und Beichtpraxis befreit werden.

Aber es geht dabei nicht nur um eine Rückkoppelung in die Kirche, sondern auch um eine kritische Instanz gegenüber gesellschaftlichen Vorgängen. So kann gegen die Tendenzen der Schuldverdrängung in der Gesellschaft speziell von theologischen Überlegungen her die existentielle Schuld als Dimension menschlicher Erfahrungen und auch als Motor der Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung des Menschen ins Gespräch gebracht werden. Wenn Theologie und alle Formen religiöser Vermittlung sich stärker in die Konkurrenz verschiedener – auch verunsichernder – menschlicher und gesellschaftlicher Erfahrungen einlassen, wird dies in der Theologie, in der Verkündigung, in den normativen Verlautbarungen der Kirche, in der Liturgie und in den verschiedenen kirchlichen Vergemeinschaftungen bis hin zu den Basisgruppierungen Spuren hinterlassen müssen. So würden Laien als Theologen zu Kurieren der unterschiedlichen Lebenserfahrungen und würden damit eine wichtige Funktion der Vermittlung gesellschaftlicher Vorgänge in der Kirche wahrnehmen, auch wenn diese Rückkoppelung noch nicht ihre Organe gefunden hat.

Die Identitätsfindung und das erwachende Selbstbewußtsein der Laien als mündige, mitverantwortliche Glieder der kirchlichen Gemeinschaft erhalten gerade durch theologisch kompetente Laien ein sich sachverständig artikulierendes Medium. Man kann sich mit etwas Phantasie vorstellen, welchen Wandel es auf die Dauer bewirken muß, wenn z. B. immer mehr Frauen mit theologischer Qualifikation das Problem „Frau in der Kirche" zum eigenen Anliegen werden lassen und die ihnen von der „Männerkirche" zugewiesenen Rollen verlassen oder durch überzeugendes Engagement aufsprengen. Eine Kirche, die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Bewegung für die Emanzipation der Menschen solidarisiert hat und die in ihren höchsten Amtsträgern in oft eindrucksvollen Voten für die Einhaltung der Menschenrechte eintritt, wird an diesen Forderungen zunehmend selbst gemessen und an die Einlösung solcher Rechte im eigenen Bereich erinnert werden.

Der Erlebnis- und Erfahrungshintergrund der einzelnen Theologinnen und Theologen wird so gleichsam zum hermeneutischen Ort (nicht Prinzip) für die theologischen Auseinandersetzungen, die theologische Wahrheitsfindung und die Glaubensvermittlung insgesamt; von daher sind auch innovatorische Prozesse

zu erwarten. Es gibt eine theologische „Ökologie" in dem Sinn, daß die Theologen ein reflektiertes Verhältnis zu ihrer sozialen, politischen, geistigen und kulturellen Umwelt finden. Dies wird sich auswirken auf Fragenkomplexe wie Ehe, Zärtlichkeit, Sexualität, Erziehung (z. B. Sakramentenpastoral), Geschiedenenprobleme, ökumenische Fragen, gesellschaftspolitische Diakonie oder alternative Lebensformen. Dadurch entwickeln sich vielfältige Formen neuen Glaubensbewußtseins und wacher, nicht konfliktloser Glaubenshaltungen.

Die hier angesprochenen Strömungen werden innerkirchlich durch die pastorale Indienstnahme von sogenannten Laienseelsorgern in der Dritten Welt und in unseren Ländern besonders genährt. Was sich hier anbahnt, aber theologisch, pastoral und strukturell noch nicht seinen Ort in der Kirche gefunden hat, rührt an entscheidende Gegebenheiten der katholischen Kirche wie z. B. an das Amts- und Weiheverständnis, die Zölibatsfrage und die Amtsfähigkeit der Frau. Es betrifft die neuen Wege in der Seelsorge, ein verändertes Gesicht unserer Pfarreien und die Mitverantwortung der Gemeindeglieder. Auch hier ist es wichtig, daß die Laientheologen als neue Seelsorger nicht einfach nur herkömmliche Funktionen übernehmen oder quantitativ Löcher stopfen. Sie müssen auch zu einer qualitativen Chance der Seelsorge und der Dienste in den Gemeinden in dem Sinn werden, daß die missionarische Dimension der Kirche auf die Welt hin verstärkt und weiterhin unterstützt wird und daß sich keine neue Dominanz gegenüber den „Laien" unterderhand einschleicht.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu L. Karrer, Theorie der Integration von Laien (-Theologen) in die pastoralen Aufgabenfelder der Kirche, in: Lebendiges Zeugnis 32 (1977) H. 3, 40 ff.; ders., Zehn Jahre Laientheologen in der Seelsorge, in: Orientierung 43 (1979) 261–265; ders., Werden die Laientheologen zu einer Chance für die Kirche?, in: Theol.-prakt. Quartalschr. 128 (1980) 147–156; O. Fuchs, Laien in pastoralen Berufen der Kirche, in: Diakonia 10 (1979) 221–236; ders., Geistlicher Umgang mit den Laientheologen, in: Diakonia 11 (1980) 183–192.

[2] Vgl. L. Karrer, Einsatz von Laientheologen – Chance und Schwierigkeiten, in: Lebendiges Zeugnis 30 (1975) H. 1, 32 ff.

[3] Vgl. V. E. Frankl, Der unbewußte Gott (München 1974); ders., Das Leiden am sinnlosen Leben (Freiburg 1978); E. Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (Stuttgart 1976).

[4] Christsein in der Kirche der Zukunft, in: Orientierung 44 (1980) 67.

UMSCHAU

Zwei Soziallexika

Fast genau gleichzeitig erscheinen die „gänzlich" überarbeitete und erweiterte zweite Auflage des erstmalig 1964 erschienenen *„Katholischen Soziallexikons"* und die „völlig" neu bearbeitete und erweiterte siebte Auflage des von F. Karrenberg begründeten, bereits 1954 erstmals erschienenen *„Evangelischen Soziallexikons"*[1]. War das erstgenannte ursprünglich nur ein recht handlicher Band, so stehen nunmehr die beiden als schwergewichtige, nahezu unhandlich gewordene Bände einander gleich; immerhin bietet das evangelische Lexikon auch in dieser Auflage dank seinem äußerst kleinen Druck, der den Augen einiges zumutet, trotz seiner nicht einmal halben Spaltenzahl immer noch etwas mehr an Text als das katholische; das gleiche Volumen erklärt sich aus der unterschiedlichen Papierstärke.

Vom „Evangelischen Soziallexikon" habe ich bereits die erste Auflage als „Standardwerk" in dieser Zeitschrift angezeigt (159, 1957, 379 f.) und nochmals die vierte (erweiterte) Auflage rühmend gewürdigt (174, 1964, 66–68). So sei hier auf diese siebte Auflage (21.–25. Tausend) nur empfehlend hingewiesen und eigens vermerkt, daß dieses Mal eine noch viel gründlichere Neubearbeitung und Erweiterung stattgefunden hat als für die vierte Auflage, so daß es sich unbedingt verlohnt, diese gegen die jetzige auszuwechseln. Nur beiläufig sei noch daran erinnert, daß neben dem Evangelischen Soziallexikon noch ein eigenes Evangelisches *Staatslexikon* und zwischen beiden die im Namen zum Ausdruck kommende Stoff- und Arbeitsteilung besteht. Anders beim Katholischen Soziallexikon; es bezieht auch den Stoff eines Staatslexikons ein, verweist dafür also nicht etwa auf das mehrbändige, zuletzt in sechster Auflage erschienene Staatslexikon der Görresgesellschaft, behandelt vielmehr den Gesamtbereich von Recht, Gesellschaft, Wirtschaft und Staat sehr gründlich und ersetzt damit das Staatslexikon, bis von ihm wieder eine neue, gegenwartsnahe Auflage vorliegen wird.

Um dieses „Katholische Soziallexikon" herauszubringen, haben zwei österreichische Verlage, Tyrolia und Styria, sich zusammengetan; auch die drei Herausgeber A. Klose (Wien), W. Mantl und V. Zsifkovits (beide Graz) sind Österreicher. Das besagt aber keineswegs, daß sie ein spezifisch österreichisches oder auf österreichische Verhältnisse oder Bedürfnisse zugeschnittenes Werk geschaffen hätten. Ganz im Gegenteil wird in vorbildlicher Weise über den gesamten deutschsprachigen Raum informiert, alle in diesem Raum aktuellen Fragen werden diskutiert. Unter den 210 Mitarbeitern überwiegen begreiflicherweise die Österreicher; besonders stark vertreten sind die akademischen Lehrkörper, an erster Stelle der Universität Graz, dem die beiden Mitherausgeber Mantl und Zsifkovits angehören, an zweiter Stelle Wien; der Anteil der Österreicher ist aber keineswegs erdrückend; vor allem finden sich in ihren Beiträgen die bundesdeutschen Sachverhalte und Fragestände höchst sachkundig dargestellt. Auch von bundesdeutschen Mitarbeitern stammt eine beträchtliche Zahl sehr kompetenter Beiträge; einige davon stellen leider einseitig auf bundesdeutsche Verhältnisse ab und ermangeln der gebotenen Berücksichtigung Österreichs und der Schweiz. Die österreichischen Mitarbeiter schauen viel mehr über die Grenzen ihres eigenen Landes hinaus; im Vergleich zu ihnen sind wir Deutsche arg „provinzialistisch". Auffällig schwach sind schweizerische Mitarbeiter vertreten; nichtsdestoweniger informiert das Lexikon auch über die Schweiz in einem Ausmaß, das man in bundesdeutschen Werken nicht gewohnt ist. Das gilt auch von den Personalartikeln, in denen (bundes-)deutsche, öster-

reichische und schweizerische Namen vollkommen ausgewogen vertreten sind.

In dieser seiner neuen Gestalt ist das Katholische Soziallexikon im besten Sinn des Wortes „modern", d. h. es steht auf der Höhe der Zeit. Was man im herkömmlichen Sinn des Wortes „sozial" nennt und in älteren Lehrbüchern und Nachschlagewerken anzutreffen gewohnt war, wird hier verhältnismäßig knapp abgetan; dafür sind die in jüngster Zeit entstandenen und ausgebauten sozial- und humanwissenschaftlichen Disziplinen um so eingehender und gründlicher behandelt. Manche dieser Beiträge unterstellen allerdings beim Leser ein Maß von Vertrautheit mit diesen Disziplinen und deren Problemen, das heute nicht immer vorhanden sein dürfte. Wie dem auch sei, das Lexikon stellt geistige Anforderungen an seine Benutzer. Gewiß ist es auch für den Praktiker, der sich über das klassische Lehrgut unterrichten will oder Information über sozial relevante Fakten benötigt, als Nachschlagebehelf von Nutzen; als sein eigentliches Ziel aber setzt sich dieses Lexikon, dem wissenschaftlich interessierten Benutzer, der sich über die heute aktuellen Fragen und über den Stand ihrer Diskussion zu informieren wünscht, die Information zu bieten, die ihn in den Stand setzt, sich ein begründetes eigenes Urteil zu bilden und in der Auseinandersetzung mit Vertretern anderer Positionen seinen Mann zu stehen.

Ohne von den klassischen, in den Verlautbarungen der Päpste und des Konzils bis zum derzeit regierenden Papst unverrückbar festgehaltenen Positionen einschließlich der gleicherweise an Gläubige und an Ungläubige sich richtenden und daher vorzugsweise philosophisch („naturrechtlich") geführten Argumentation etwas zu unterschlagen oder preiszugeben, erweist dieses Lexikon sich gegenüber allen heute erhobenen Ansprüchen und gestellten Fragen („Hinterfragungen") vollkommen aufgeschlossen und setzt sich mit ihnen ebenso gründlich wie ehrlich auseinander. Im Vergleich zu diesen heute im Vordergrund des Interesses stehenden Grundsatzfragen treten die herkömmlichen sozialpolitischen *Sachthemen* ins zweite Glied zurück. Man vergleiche beispielsweise, wie wenig Raum der Gewerkschaftsfrage und überhaupt dem Thema „Kapital und Arbeit" gewidmet ist. Natürlich kann man das als Mangel beklagen; mit mindestens ebensoviel Recht aber kann man es begrüßen und sich freuen, daß das Lexikon seinen Benutzern die viel mehr geistige Anstrengung fordernden Themen zutraut und den Mut hat, sie ihnen zuzumuten.

Auch die wirtschaftlichen Sachthemen sind verhältnismäßig knapp, dafür aber von Fachleuten behandelt, die es verstehen, mit wenig Worten viel zu sagen. Ausgiebig und gediegen sind Staatsrecht, Völkerrecht und Politik vertreten; dafür bürgt schon der Mitherausgeber W. Mantl. Besondere Liebe und Sorgfalt ist der Friedenspolitik gewidmet nebst alledem, was als deren Gegenteil unvermeidlich dazugehört – offenbar das Verdienst des Mitherausgebers V. Zsifkovits. Allzu kurz kommen die Soziologie und das Recht der Kirche; da klafft m. E. wirklich eine Lücke.

In einem Werk österreichischer Herausgeber und Verlage erwartet man grundlegende Ausführungen über *Partnerschaft*, aber dieses Stichwort fehlt; selbst im Sachregister wird nur auf partnerschaftliche Ehe verwiesen, nicht einmal auf die im Beitrag „Wirtschaftsethik" (Sp. 3374) erwähnte „Partnerschaft". Statt dessen gibt es allerdings einen eigenen Beitrag „Sozialpartnerschaft", der sie jedoch nicht in größere Zusammenhänge einordnet und damit abschließend würdigt. Ist die in Österreich offenbar funktionierende und bewährte (Sozial-)Partnerschaft ein nicht exportierbares österreichisches Spezifikum? Ist sie eine von mehreren möglichen konkreten Verwirklichungen des Prinzips der Solidarität, oder bedeutet sie einen Schritt über den Solidarismus hinaus oder, wie sogar gelegentlich behauptet wird, eine Absage an den als unzulänglich angesehenen Solidarismus? Auf diese Frage(n) vermißt der wohlwollend interessierte Nicht-Österreicher eine Antwort.

Unter den 547 Beiträgen findet sich kaum ein einziger, der nicht allen berechtigten Erwartungen entspräche. Viele Beiträge sind ganz ausgezeichnet, darunter – das sei eigens hervorgehoben – einige aus der Feder wissen-

schaftlicher Assistenten, die sich damit hervorragend qualifiziert haben und zu hohen Erwartungen berechtigen.

Seinen Ursprung verdankt das Katholische Soziallexikon Pater Walter Riener SJ, seinerzeit Leiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs; darum verwundert man sich, dieses bedeutsame Institut im Lexikon weder vertreten noch überhaupt erwähnt zu finden.

Diese zweite Auflage hätte bereits zwei Jahre früher (Herbst 1978) herauskommen sollen. Über die lange Verzögerung war ich empört. Welches immer die Gründe dieser Verzögerung gewesen sein mögen, nachträglich muß man anerkennen, daß sie sich gelohnt hat. Beiträge und Literaturangaben sind keineswegs veraltet; vieles noch aus 1980 ist eingearbeitet; so entspricht das Werk bei seinem Erscheinen dem neuesten Stand der Dinge. Das katholische Österreich hat guten Grund, auf dieses für den gesamten deutschen Sprachraum wertvolle Werk stolz zu sein.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

[1] Katholisches Soziallexikon, hrsg. v. A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits. 2. überarb. u. erw. Aufl. Innsbruck, Graz: Tyrolia, Styria 1980. 3480 Sp., 50 S. Lw. 170,–; Evangelisches Soziallexikon, hrsg. v. Th. Schober, M. Honecker, H. Dahlhaus. 7. neu bearb. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kreuz 1980. VIII S., 1560 Sp. Lw. 120,-.

BESPRECHUNGEN

Psychologie

Ellis Albert: *Die rational-emotive Therapie.* Das innere Selbstgespräch bei seelischen Problemen und seine Veränderung. München: J. Pfeiffer 1977. 296 S. (Leben lernen. 26.) Kart. 32,–.

Dem hier vorgelegten Konzept der Psychotherapie liegt die Überzeugung zugrunde, daß psychische Störung beim Menschen etwas mit falschem Denken zu tun habe. Neurose sei das unintelligente Verhalten eines intelligenten Menschen (57). Der Grund für psychische Störungen liege selten bei den äußeren Ereignissen. Vielmehr werden die Stimmungen des Menschen durch seine (verzerrten) Wahrnehmungen und Einstellungen bzw. durch verinnerlichte Sätze über äußere Ereignisse hervorgerufen. Ellis zitiert dazu den Spätstoiker Epiktet: „Die Menschen werden nicht durch Dinge beunruhigt, sondern durch die Ansichten, die sie darüber haben", sowie Shakespeares Hamlet: „Nichts ist weder gut noch schlecht – das Denken macht es so", und trifft sich darin mit dem Kommunikationstherapeuten Paul Watzlawick. Demnach leidet der psychisch gestörte Mensch an seinen falschen, d. h. nicht der Realität entsprechenden Vorstellungen und Bewertungen der jeweiligen Situation.

Ellis hat eine ganze Liste von irrationalen Ideen herausgearbeitet. Darunter findet sich folgende: Es ist schrecklich und katastrophal, wenn die Dinge nicht so sind, wie man sie gerne haben möchte. Ellis glaubt, daß diese Ideen in der Kindheit durch den Einfluß der Eltern und der Gesellschaft vermittelt werden, und zwar mittels der Sprache. Ihr Weiterwirken beim Erwachsenen sei der menschlichen Fähigkeit zur Autosuggestion zuzuschreiben; ebenfalls mit Hilfe der Sprache reindoktriniert sich der Mensch mit den übernommenen Ideen. Ellis geht so weit, zu behaupten, daß diese Ideen bereits bei der ersten Übernahme durch das Kind irrational und falsch waren, also nicht erst dadurch irrational werden, weil sie von einem Menschen festgehalten werden, der inzwischen vom Kind zum Erwachsenen geworden ist.

Aber selbst wenn man das radikale aufklärerische Pathos von Ellis, das in der Ablehnung der katholischen Kirche und jeglicher Religion gipfelt, nicht teilt, dürfte wohl kaum zu widerlegen sein, daß das unkritische Festhalten an kindlichen Vorstellungen und Bewertungen zu emotionalen Störungen führen kann, die nur dadurch zu beseitigen sind, daß diese Vorstellungen und Bewertungen kritisiert werden und ihre Gültigkeit in Frage gestellt wird. Dies geschieht in der Therapie von Ellis, indem bei emotionalen Störungen nach immer neu wiederholten internalisierten Sätzen (= subjektiven Überzeugungen) als den Gründen für diese Störungen gesucht wird. Wenn die irrationalen Überzeugungen gefunden sind, schwinden auch die negativen Gefühle, und der Mensch wird fähig, sich in rationales Verhalten einzuüben, d. h. in ein Verhalten, das vernünftig ist, günstige Voraussetzungen für menschliches Glück schafft, erwünschte Wirkungen mit einem Minimum an Kosten, Vergeudung, unnötiger Anstrengung oder ungünstiger Nebenwirkung erzielt (208).

Auf dem Weg zur rational-emotiven Methode hat sich Ellis theoretisch und praktisch mit verschiedenen Ansätzen wie Psychoanalyse, Verhaltenstherapie, Lerntheorie und Sprachtheorie auseinandergesetzt. Für seinen Ansatz scheint die Interdependenz von Denken und Fühlen von besonderer Wichtigkeit. Er illustriert seine Thesen und verdeutlicht die Art seines therapeutischen Handelns vor allem mit Beispielen aus der Ehe- und Sexualtherapie. Ein langes Kapitel ist auch der Diskussion von Einwänden gegen die rational-emotive Therapie gewidmet. Das Buch ist anregend, besonders für den praktizierenden Therapeuten. Der vorgetragene Vernunft-Op-

timismus wird manche kritische Reserve wachrufen. Auch ist zu fragen, ob diese Methode der Kurztherapie nicht auf einen bestimmten Typus des Klienten beschränkt bleibt, nämlich jenen, dem die Bedeutung der Sprache für die menschliche Existenz aufgegangen ist. Wo die Fähigkeit zur Selbstreflexion wenig oder gar nicht entwickelt ist, dürften mit dieser Methode kaum Erfolge zu erzielen sein.

Häufigere Wiederholungen erinnern daran, daß das Buch aus Vortragsmanuskripten entstanden ist. Das beeinträchtigt die Klarheit der Darstellung. Der deutsche Herausgeber bemerkt, daß bei der Übersetzung von den ursprünglich zwanzig Kapiteln acht, d. h. mehr als ein Drittel, weggelassen wurden. Leider erfährt der deutsche Leser nichts über den Inhalt der weggelassenen Kapitel und auch nichts über die Gründe für ihre Streichung aus der deutschen Ausgabe.

N. Mulde, SJ

KENNEDY, Eugen: *Handbuch der Sexualberatung*. Köln: Styria 1979. 187 S. Kart. 29,80.

Das Buch ist für Erzieher, Seelsorger, Ärzte und Rechtsanwälte geschrieben. Der amerikanische Autor geht davon aus, daß Menschen in diesen Berufen auf Fragen zur Sexualität zu antworten haben und daher neben dem nötigen Wissen über Sexualität auch die beraterische Fähigkeit besitzen sollten, um darüber zu sprechen. Dabei wird das Wissen um die sexuellen Vorgänge und sexuellen Verhaltensweisen vorausgesetzt. Dem Autor geht es um den psychodynamischen Aspekt der Sexualität, darum, die Bedeutung der Sexualität in der jeweiligen Altersstufe und Lebenssituation zu verstehen. Die Probleme der Jugendsexualität, der ehelichen Sexualität, von Treue und Untreue in der Ehe, aber auch der Homosexualität, Pädophilie oder des Transvestitismus werden mit viel Verständnis und großem Einfühlungsvermögen behandelt. Dabei sei das Kapitel über die Selbstbefriedigung besonders hervorgehoben. Wiederholt wird vor einer vorschnellen moralischen Beurteilung eines sexuellen Verhaltens gewarnt. Das wichtigste an diesem Buch scheint mir, daß der Leser, der beraten möchte, beständig darauf hingewiesen wird, daß er nicht Rat geben kann, ohne sich mit seiner persönlichen Einstellung zur Sexualität auseinanderzusetzen: „Wenn der Berater seine eigenen Probleme nicht verdrängt und seine eigenen sexuellen Schwierigkeiten nicht verbirgt, dann kann er den jungen Menschen am meisten helfen" (127).

Die Tatsache, daß das Buch für den Nichtpsychologen geschrieben wurde, darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß sein Autor hohe Anforderungen an diesen Berater stellt. Er muß nicht nur exakte wissenschaftliche Kenntnisse in puncto Sexualität besitzen; er muß auch mit Übertragung und Gegenübertragung, wie sie besonders bei sexuellen Themen auftauchen, vertraut sein und umgehen können. Er soll die Sexualität in das Gesamt des menschlichen Lebens und Erlebens einordnen können. Er soll das menschliche Leben „voll akzeptieren" können (127). Er soll „auf die tieferliegenden psychischen Prozesse hinhorchen können, die unseren gesellschaftlichen Wandel bewirken" (115), was bedeutet, daß er diesem Wandel zwar kritisch, aber offen gegenüberstehen sollte.

Nach der Lektüre fragt man sich, wo denn der Mensch zu finden ist, der allein durch dieses Buch zur Sexualberatung befähigt wird, wie die Information des Verlags behauptet. Ist das hier vorausgesetzte Wissen über Sexualität bei den genannten Berufsgruppen allgemein vorhanden? Vielleicht. Aber auch die geforderte reife Einstellung zur eigenen Sexualität? Sicher ist: dieses Buch ist kein Handbuch, in dem man nachschlagen könnte, was zu tun bzw. zu raten wäre. Dafür setzt es zuviel voraus. Wer die Voraussetzungen mitbringt, dem kann es weiterhelfen. Aber ein Ersatz für eine gründliche Beschäftigung mit der Thematik und für eine Einübung in beraterisches Handeln ist es nicht. Leider hat es der Herausgeber versäumt, die Literaturempfehlung des amerikanischen Originals durch deutschsprachige Werke, die dem Leser eine Erweiterung und Vertiefung seiner Kenntnisse ermöglichen würden, aufzubereiten. (Die Übersetzung „zwanghaft-besessen"

für „zwangsneurotisch" ist nicht gebräuchlich und in einem Buch für Nichtpsychologen noch dazu irreführend.) *N. Mulde SJ*

Koestler, Arthur: *Die Armut der Psychologie.* Der Mensch als Opfer des Versuchs, irrationalem Verhalten mit rationalen Methoden beizukommen. München: Scherz 1980. 344 S. Lw. 32,–.

Stellt der Autor der zeitgenössischen Psychologie ein Armutszeugnis aus, wie es der Buchtitel nahelegt? Richtig ist, daß er den Reduktionismus der Neobehavioristen auf das Rattenexperiment ebenso geißelt wie das Ausklammern des Geistes in der Psychiatrie. Ebenso macht er aus seiner Sympathie für die Parapsychologie kein Hehl. Auch das ist Kritik an wissenschaftlicher Scheuklappenmentalität, die nur die Phänomene akzeptiert, für die sie auch eine Forschungsmethode besitzt. Und wenn er für die Einseitigkeiten von Neobehaviorismus und Gestalttheorie eine Art Holismus als Ausweg empfiehlt, so hat er damit nur einem systemtheoretischen Forschungsansatz das Wort geredet, ehe dieser sich auch in der Psychologie zu verbreiten beginnt.

Ärgerlich ist dabei nur, daß der unbefangene Leser, der den psychologischen Wissenschaftsbetrieb nur von ferne beobachtet, erst durch die Konsultation des Quellennachweises erfährt, daß ihm Aktualität des Standes der Psychologie als Wissenschaft vorgegaukelt wurde, da einzelne Beiträge des Buchs bereits fast zwanzig Jahre alt sind und zudem schon vor fünfzehn Jahren in deutscher Übersetzung erschienen sind! Wollte der Herausgeber durch die Wahl des Buchtitels und durch die Reprints ein verbreitetes und in mancher Hinsicht durchaus nicht unverständliches Ressentiment gegenüber der Psychologie zur Absatzsteigerung benützen? Damit wäre aber dem sonst verdienstvollen Autor ein schlechter Dienst erwiesen.

Freilich sei nicht verschwiegen, daß das angesprochene Aktualitätsproblem bereits im gewählten literarischen Genus seine Wurzel hat. Kann die Sammlung und Neuauflage von Arbeiten des wissenschaftlichen Journalismus – und darum handelt es sich hier – mehr sein als historische Dokumentation? Dokumentation über die Themen, die sich der Autor im Lauf seines Lebens oder eines Lebensabschnitts gestellt und behandelt hat; Dokumentation über Ereignisse, durch die sich der Autor betroffen fühlte. Dies wird dort besonders deutlich, wo Koestler auf politische Ereignisse, auf Kongresse wissenschaftlicher Vereinigungen reagiert. Dabei gelingen ihm immer wieder interessante Beobachtungen und treffende Bemerkungen, die auf blinde Flecke hinweisen und neue Wege insinuieren.

Wer die Kapitel dieses Buchs nicht als wissenschaftliche Abhandlungen, sondern als kritische Anmerkungen und Anregungen eines intelligenten und scharfsichtigen Beobachters liest, kann manche neue Perspektive über den Menschen, über die Problematik seiner psychischen Adaption an die Erfordernisse humaner Existenz und ähnliches daraus gewinnen – und seinen Ärger über den Herausgeber leichter unterdrücken. *N. Mulde SJ*

Theologie

Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn, Frankfurt: Bonifacius, Lembeck 1980. 63 S. Kart. 5,40.

Zwei Erklärungen der offiziellen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission vereint dieses Bändchen. In seinem zweiten Teil bietet es den Wortlaut der Stellungnahme zum Augsburgischen Bekenntnis; darauf wurde in anderem Zusammenhang schon hingewiesen (vgl. diese Zschr. 198, 1980, 782 bis 785). Es ist aber gut, den Text jetzt in offizieller Ausgabe zu haben (53–63). Eigentlicher Anlaß der Veröffentlichung ist jedoch das Dokument „Wege zur Gemeinschaft" (9 bis 51), Ergebnis gemeinsamer Überlegungen zum Ziel ökumenischen Mühens sowie zu den

konkreten Schritten, die sich zu seiner Verwirklichung tun lassen. Wie könnte die angestrebte Einheit aussehen, bzw. welche Aspekte müssen ihr eigen sein, soll sie dem Evangelium und dem christlichen Glauben entsprechen? Welche Schritte versprechen dann, dieser Einheit näher zu kommen? Schaut man sich die Ausführungen der Erklärung des näheren an, so ist kaum Neues zu entdecken; außerdem wiederholen sich die Untertitel in ihren beiden Teilen. Aber offensichtlich liegt der Sinn des Dokuments auch woanders. In seiner Zusammenfassung gibt es zu verstehen, daß hinter jeder Bemühung um christliche Einheit notwendig eine Vorstellung, ein Modell von dem steht, was man erreichen will; und daß es nötig ist, darüber zu sprechen, will man nicht unbedachten Bildern folgen, die sich sogar widersprüchlich zueinander verhalten können und so – trotz guten Willens auf allen Seiten – die Anstrengungen von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilen.

Die in der gemeinsamen Erklärung als Ziel anvisierte Einheit präsentiert sich in einer Reihe von Einzelzügen und Bedingungen, die dem ökumenisch Interessierten allesamt vertraut sind; er muß sie für selbstverständlich halten. Dennoch hat ihre Zusammenstellung auch für ihn Wert. Denn die Sammlung läßt deutlich werden, wie weit die Gemeinsamkeiten reichen und wo sich noch Grenzen und Hindernisse erheben. Außerdem kann die Erklärung gerade als gute Einführung in die bewußte Ökumene für jene dienen, die sich mit dieser Aufgabe noch nicht intensiv befaßten; wenn man will als eine Art ökumenischer Katechismus, d. h. als Instrument zur Weckung und zur Vertiefung einer lebendigen Sorge um christliche Einheit in breiten Kreisen.

K. H. Neufeld SJ

Vorgrimler, Herbert: *Hoffnung auf Vollendung.* Aufriß der Eschatologie. Freiburg: Herder 1980. 176 S. (Quaestiones Disputatae. 90.) Kart. 25,80.

Ein Bericht über die Lage in der Eschatologie stellt ein Desiderat dar, hat sich doch gerade in der Frage nach dem „Ende" und nach der Vollendung in den letzten Jahrzehnten so viel an neuen Aspekten und Vorschlägen ergeben, daß sich kaum mehr ein begründeter Überblick gewinnen läßt. Der Versuch Vorgrimlers ist deshalb eine verdienstvolle Orientierungshilfe. Nach Einleitung und Vorklärung zum Begriff (9–16) entfaltet er seine Darstellung in drei großen Teilen, auf die sich die acht Kapitel der Arbeit verteilen. Zunächst wird eine „Rückfrage nach der biblischen Eschatologie" (17–82) in den drei Schritten vorgelegt: Zur Eschatologie im Alten Testament und Frühjudentum; Zur Eschatologie im Neuen Testament; Deutungen der Naherwartung und des Reiches Gottes. Darauf folgt der Überblick „Systematische Grundpositionen zur Eschatologie" (83–130) mit den Schritten: zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen und eschatologische Entwürfe. Schließlich findet sich „Die eschatologische Einzelthematik" (131 bis 171) mit den Schritten: Zur Theologie des Todes; Rechenschaft; Vollendung. Ein Personen- und Sachregister (172–176) steht am Ende.

Ein Teil der angeführten Überschriften deutet schon an, welchen Auffassungen sich dieser Aufriß vor allem anschließt. Das bedeutet natürlich Kritik anderer Sichtweisen, aus der sich auch Hinweise auf neue Möglichkeiten ergeben. Gleichwohl dürfte der eigentliche Wert des Bandes in seiner nicht ungeschickten Zusammenfassung des vielfach gegensätzlichen Einzelmaterials liegen, die jedem Interessierten die Möglichkeit zu einem einsichtigen Überblick erlaubt. Zugleich regt sie zum Weiterdenken an, was nicht unbedingt immer auf den vorgeschlagenen Linien geschehen muß. Zu fragen bleibt allerdings, ob alle angeführten exegetisch-historischen Einzelinformationen wirklich der Erhellung und Lösung des heute aufgegebenen Problems der Eschatologie dienen und ob die kritische Betrachtung der von einer politischen Theologie und von der Befreiungstheologie vorgeschlagenen eschatologischen Perspektiven nicht etwas arg zu kurz gekommen ist, so daß dem Leser gerade in dieser Hinsicht Bedenken bleiben. Gerade wenn man den Anliegen zustimmt, ist man an überzeugender Begründung interessiert. Doch viel-

leicht ist das schon für solch einen Aufriß zuviel verlangt. Nicht sein geringster Vorteil besteht ja in seiner überschaubaren Knappheit.

K. H. Neufeld SJ

In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch. Hrsg. v. Medard KEHL und Werner LÖSER. Freiburg: Herder 1980. 408 S. Lw. 46,–.

Wer sich ernsthaft um den christlichen Glauben und die Theologie bemüht, wird gern zu diesem Lesebuch greifen. Zu Beginn des Buchs porträtiert M. Kehl mit einem gelungenen Einleitungsessay H. U. v. Balthasar in seinem theologiegeschichtlichen Kontext, der vor allem durch A. v. Speyr, E. Przywara, K. Barth und H. de Lubac bestimmt ist. Die Auswahl der Texte ist repräsentativ. Vielleicht wäre es interessant gewesen, noch einige Lesestücke aufzunehmen, in denen Balthasar kirchenpolitisch heiße Eisen aufgreift (z. B. in: Neue Klarstellungen, 1979). Manche Passage, die einen kirchenkritischen „Liberalen" ziemlich verärgert, kann man dem angezielten Leserkreis durchaus zumuten. Zuviel verlangt allerdings wäre es, alle wichtigen Texte zu erwarten, die für die sich zuspitzende Kontroverse zwischen K. Rahner und H. U. v. Balthasar (neuerdings: Theodramatik III, Die Handlung, Einsiedeln 1980, 253–262!) von Bedeutung sind.

Das Hans-Urs-von-Balthasar-Lesebuch ist geglückt. Seine Meditation intensiviert nicht nur die spirituelle Tiefendimension der Lesenden, sondern konkretisiert zugleich die Einsicht: Die Zukunft des Christentums liegt – wie immer – in der Radikalisierung auf Jesus Christus hin, aufgrund dessen Auferstehung das Christentum die reale Utopie schlechthin ist.

P. Imhof SJ

Staat und Gesellschaft

BURGHARDT, Anton: *Eigentumssoziologie.* Versuch einer Systematisierung. Berlin: Duncker & Humboldt 1980. 80 S. (Soziologische Schriften. 32.) Kart. 28,–.

Im Vorwort nimmt Burghardt Bezug auf seine 25 Jahre ältere Schrift „Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus" (Hdb. der Moraltheologie, hrsg. v. M. Reding, Bd. 10, mit dem Untertitel „Vom Abgeltungslohn zum Miteigentum"). Schrieb er damals als Ethiker und Sozialreformer, so jetzt als „Wirtschaftssoziologe und zugleich als Vertreter einer theoretisch orientierten Sozialpolitik" (7).

Unbestreitbar hat das Eigentumsrecht als Rechtsmacht über Sachen, d. i. über räumlich begrenzte Teile der Körperwelt, starkem Wandel unterlegen; überdies haben vermögenswerte rechtliche Befugnisse anderer Art in neuerer Zeit immer mehr Gewicht erlangt und werden heute als Eigentum bezeichnet; Eigentum wurde gleichbedeutend mit Vermögen. Diese gesellschaftswirtschaftlichen Vorgänge sollte eine Eigentumssoziologie schildern und verständlich machen. Statt dessen erörtert Burghardt die verschiedenartigen, heute in Gebrauch stehenden vermögensrechtlichen Gebilde, und da sie letzten Endes alle zum mindesten einen mittelbaren Bezug auf Sachgüter haben, deutet er sie als nähere oder entferntere Rechtsbeziehungen zwischen dem Eigentümer und den Sachen, ganz im Widerspruch zu der erst gegen Ende beiläufig zitierten Erkenntnis, daß es Rechtsbeziehungen nur zwischen Personen geben kann („relation between persons", 72). So leitet er die Befugnis, andere Menschen „an seinen Eigentumsstamm (z. B. in einem Betrieb) vertraglich zu binden und über sie ... Herrschaft auszuüben" (12) nicht aus der Autonomie der beiden Vertragsschließenden ab, sondern aus dem Eigentumsrecht des Arbeitgebers an seinen Produktionsmitteln, und verdeutlicht das auf die denkbar anschaulichste Weise, indem er arbeitsschutzrechtliche Vorschriften, hier die Arbeitszeitverordnung – die doch nicht die Laufzeit der Maschinen begrenzt (man denke an Dreischichtenarbeit!), sondern wie lange der arbeitende Mensch an der Maschine stehen darf –, als Beschränkung des Eigentumsrechts auslegt (21). Ein solches

erschreckendes Mißverständnis steckt zwar in den Hinterköpfen vieler Juristen, aber so offen ausgesprochen ist es mir bisher noch nicht begegnet. – Wenn Burghardt geistige und körperliche Kräfte „in ganz besonderer Weise" als Eigentum bezeichnet (63), so ist das eine Überdehnung des Begriffs; dem, was er dort sagen will, ist uneingeschränkt zuzustimmen.

Soweit der Gegenstand es gestattet, wollte Burghardt wertfrei schreiben, aber jede Zeile verrät seine ethische Haltung; nicht einmal seiner der Mitbestimmung freundlichen Haltung von 1955 ist er untreu geworden.

O. v. Nell-Breuning SJ

Demokratischer Sozialismus. Geistige Grundlagen und Wege in die Zukunft. Hrsg. v. Thomas Meyer. München: Olzog 1980. 367 S. Kart. 42,–.

Das vom Leiter der Heimvolkshochschule Bergneustadt/Freudenberg der Friedrich-Ebert-Stiftung in Zusammenarbeit mit 22 Autoren herausgegebene Sammelwerk unternimmt es, den demokratischen Sozialismus, wie er in der SPD und deren Godesberger Grundsatzprogramm Gestalt angenommen hat, allseitig vorzustellen und von seiner besten Seite zu zeigen. Das ist ihm in hohem Maße gelungen; ein Übermaß an Apologetik ist klug vermieden, auch Polemik wohltuend beschränkt. Die Mitarbeiter sind gut ausgewählt und jeder für sein Thema kompetent. Der Herausgeber selbst stellt „Thesen zur Einführung in den Demokratischen Sozialismus" (9–28) an die Spitze. Zum mindesten ernsthafte Beachtung verdient *P. Lorenz'* „Versuch einer wissenschaftlichen Grundlegung des Demokratischen Sozialismus" (29–42). Grundlegend wichtig – gleichviel, wieweit man zustimmt – sind die beiden Beiträge von *G. Brakelmann* (evang.) „Christliche Ethik und Demokratischer Sozialismus" (43–62) und *H. Rapp* (stellvertretender Vorsitzender der Grundwertekommission der SPD und Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken) „Katholizismus und Demokratischer Sozialismus" (63–80). Höchst fragwürdig dagegen erscheint mir *P. von Oertzens* Versuch, trotz des im Godesberger Grundsatzprogramm vollzogenen Bruchs mit dem Marxismus eine „marxistische Grundlage des Demokratischen Sozialismus" (81–105) nachzuweisen; nicht ohne Grund lautet der Untertitel „Thesen und Hypothesen zu einer offenen Frage" und ist dem Haupttitel ein Fragezeichen angefügt. Von den übrigen Beiträgen sei noch erwähnt *J. Strasser* „Der Sozialstaat in der Krise. Für ein sozialistisches Subsidiaritätsprinzip" (221 bis 230), nicht die einzige Reverenz, die der katholischen Soziallehre in diesem Buch erwiesen wird.

Was das Buch vorstellt, ist sozusagen ein Idealtypus „Demokratischer Sozialismus", ein Maßstab, um die politische Realität daran zu messen oder besser an ihm auszurichten.

O. v. Nell-Breuning SJ

Zur Theorie marktwirtschaftlicher Ordnungen. Hrsg. v. Erich Streissler und Christian Watrin. Tübingen: Mohr 1980. 523 S. Lw.

Der Band enthält die Referate und Korreferate sowie kurze Diskussionsberichte des von der Österreichischen Bundeskammer für gewerbliche Wirtschaft Ende 1979 auf Schloß Hernstein NÖ veranstalteten internationalen deutschsprachigen Symposions. Ein großer Teil der Ausführungen setzt Vertrautheit mit dem neuesten Stand sowohl der Wirtschaftswissenschaft als auch der Wissenschaftstheorie voraus und ist daher auch mir nur beschränkt zugänglich. Der Band enthält aber so viel grundsätzlich Bedeutsames, daß jeder, der sich getraut, und sei es auch nur als verantwortungsbewußter Staatsbürger, am Gespräch über Fragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung teilzunehmen, und erst recht jeder, der für oder gegen die christliche (katholische) Soziallehre Stellung bezieht, sich – unter Verzicht auf das, was nur für den „Fachidioten" verständlich ist – durch den Band hindurchgearbeitet haben sollte.

Der katholischen Soziallehre oder richtiger deren Repräsentanten wird immer wieder vorgeworfen, sie verwechselten ökonomischen und weltanschaulichen Liberalismus oder setzten ihn gar dem Libertinismus gleich; von daher seien sie voreingenommen gegen die Markt-

wirtschaft und anfällig für Reglementierung im Sinn von Kommando- oder Zwangswirtschaft. Andererseits besteht in politischen Kreisen die Neigung, das Bekenntnis zur „Sozialen Marktwirtschaft" zum Prüfstein christlicher Glaubenstreue zu machen.

Der Aufgabe, diese Mißverständnisse zu entwirren, kommt es zustatten, daß die Herausgeber ebenso überzeugte Katholiken wie Verfechter marktwirtschaftlicher Ordnung sind. Wie gut beides sich miteinander verträgt, zeigt Streißler in seiner sympathischen, allgemeinverständlichen und überzeugenden „Einleitung" (1–12); wer für mehr die nötige Zeit und Geduld nicht aufbringt, sollte wenigstens diese „Einleitung" sehr sorgfältig lesen. Die Mehrzahl der Beiträge beschränkt sich auf entscheidungstheoretische und ähnliche Fachprobleme; überraschend häufig aber fließen dabei letzte Fragen menschlicher Erkenntnisfähigkeit und Gewissenverantwortung ein und werden sehr ernst genommen. Wir Repräsentanten christlicher (katholischer) Soziallehre werden uns gewaltig anzustrengen haben, um auf dieser hohen Ebene mit den Fachwissenschaftlern im Gespräch zu bleiben.

O. v. Nell-Breuning SJ

Gross, Johannes: *Unsere letzten Jahre.* Fragmente aus Deutschland. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1980. 287 S. Lw. 29,80.

Rechtzeitig zur Bundestagswahl erschien Gross' Buch mit dem etwas offen gehaltenen Titel. Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen und Essays, die der Autor „Fragmente aus Deutschland" nennt und denen er Ausgangspunkte aus Notizbüchern 1970/1980 anfügt. „Etliche Beiträge dieses Buches sind zwischen 1970 und 1980 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und in Capital veröffentlicht worden", heißt es etwas versteckt am Schluß des Buchs, wobei allerdings auf eine neue Quellenangabe verzichtet wird. In einem im letzten Herbst ausgestrahlten Interview („Fragen an den Autor") des Saarländischen Rundfunks meinte Gross zum Titel des Buchs: er sei keineswegs apokalyptisch, sondern erkläre sich zweifach: einmal sei das Buch in den letzten Jahren geschrieben, zum anderen sei die Leichtigkeit, mit der man in der Vergangenheit mit Steigerungsraten gerechnet habe, ein für alle Male vorbei. In dem vor uns liegenden Dezennium müsse es darum gehen, Problembewußtsein nicht als akademischen Luxus zu verstehen, sondern mit Inhalt zu füllen.

Trotz dieser Erläuterung ist das Buch leichter und interessanter zu lesen als zu beschreiben und zu rezensieren. Die Themen sind sehr heterogen, behandeln unter der dreifachen Überschrift „Vorgaben zur Zeitgeschichte" (I: Deutschland; II: In grauer Städte Mauern; III: Planetarisches) z. B. die christliche Demokratie im Niedergang, die SPD als Regierungspartei, beleuchten Wörter und Idiome des politischen und ökonomischen Alltags („Bürgerrechte", „Freie Wirtschaft", „Dissidenten"), machen „Ausflüge ins Konstruktive", widmen sich der gemischten Gesellschaft oder behandeln Erhard und Kohl unter dem Stichwort „Dem Vergessen entgegen". Alles ist ungeheuer gekonnt formuliert, so wie eben der konservativ-liberale Publizist zu formulieren in der Lage ist. Er hat seinen Stil wie wenig andere, und dies macht das Buch so lesenswert. Freilich muß man den etwas kulturpessimistisch gehaltenen Tenor des Autors, den er im erwähnten Interview noch deutlicher gerade gegenüber den „Pädagogen" unter Politikern und Publizisten untermauert, keineswegs teilen, und dennoch kann die Lektüre Spaß machen und zum Nachdenken anregen. Dies hängt gewiß damit zusammen, daß Johannes Gross über eine ausgesprochen präzise Beobachtungsgabe verfügt. Dabei soll nicht übersehen werden, daß er zuweilen dazu neigt, ebenso übel gelaunt zu sein wie die Republik, die er beschreibt. „Die Bundesrepublik ist ein übelgelauntes Land, aber ihre Einwohner sind glücklich und zufrieden", heißt es zu Beginn des Aufsatzes „Die Misere der öffentlichen Gefühle" (201 ff.), in dem Gross konstatiert, die öffentliche Stimmung sei mies, die Lage selbst könne so nicht genannt werden (201–203). Etwas anders äußert sich der Autor im genannten Interview: Hier ist von Phantasielosigkeit

und Instabilität deutscher Politik, von Angst und Übersensibilität und tiefer existentieller Angst der Bürger die Rede.

Es sei dem Rezensenten schließlich noch eine Bemerkung zur äußeren Aufmachung des Buches erlaubt. In seinen guten Vorsätzen beim Jahreswechsel heißt einer der insgesamt neun Ratschläge: „Publikationen scheuen, die schon auf der ersten Seite Bilder zeigen. Gutenbergs Erfindung war der Verbreitung von Gedanken zugedacht; besser den Buchstaben pflegen und sich den optischen Inpflichtnahmen entziehen" (170). Den Verlag konnte der Autor von der Qualität dieses Vorsatzes nicht überzeugen: man bildete den Fernsehmoderator etwas schulmeisterlich auf dem Titel ab. Ob man ihm damit einen Dienst erwies? Die Frage muß unbeantwortet bleiben. Das Buch, das ebenso das kritische Lesen fördert wie es die kontroverse Diskussion herausfordert, erfreut sich offensichtlich einer überdurchschnittlichen Nachfrage. *K. Bohr*

ZU DIESEM HEFT

Die Protestaktionen Jugendlicher während der letzten Monate in zahlreichen europäischen Städten erinnern in vielem an die Halbstarkenkrawalle der Jahre 1953–1956 und an die Studentenrevolte von 1967–1970, obwohl dieses Mal erheblich mehr Aggressivität, ja Brutalität sichtbar wird. Roman Bleistein untersucht die Zusammenhänge und fragt nach den Gründen.

Die europäische Agrarpolitik ist schon wegen der enormen Kosten an einem Punkt angelangt, wo sie zur Gefahr für den Fortbestand der EG wird. Edgar Harsche, Professor für landwirtschaftliche Betriebslehre an der Universität Gießen, fordert eine Neuorientierung, die sich an den Realitäten ausrichtet und dem Strukturwandel der Landwirtschaft in der europäischen Industriegesellschaft Rechnung trägt.

Erich Zenger, Professor für alttestamentliche Exegese an der Universität Münster, befaßt sich mit dem Arbeitspapier des Gesprächskreises „Juden und Christen" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 8. 3. 1979 und der Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. 4. 1980. Er würdigt die beiden Texte als bedeutende Anstöße und weist auf schwache Punkte hin, die zur Weiterarbeit auffordern.

Zum 100. Geburtstag Pierre Teilhard de Chardins betont Günther Schiwy die Leidenschaft, mit der sich Teilhard auf die Tendenzen seiner Zeit eingelassen hat und bei der sich erstaunliche Parallelen zur Gegenwart finden. Von G. Schiwy erscheint in diesem Jahr eine zweibändige Biographie Teilhards.

Leo Karrer, als Referent im Ordinariat der Diözese Basel auch für die Laientheologen zuständig, gibt einen Überblick über die Fragen, die sich mit der wachsenden Zahl von Laientheologen stellen. Er hebt vor allem hervor, was dies für das Leben und das Selbstverständnis der Kirche und für ihr Verhältnis zur Gesellschaft bedeutet.

Die Kirche und ihre Fernstehenden

Seit Jahren wächst die Zahl der Christen, die sich nur mehr wenig, oft gar nicht mehr am Leben der Pfarrgemeinden beteiligen. Ihre Bindung an die Kirche nimmt ab, ohne daß sie es zu einem völligen Bruch kommen lassen. Sie bleiben Mitglieder der Kirche, identifizieren sich aber nur teilweise mit ihr. Wie ist diese Situation zu deuten? Wie soll sich die Kirche verhalten?

Zu diesen Fragen gibt es bereits eine Reihe gewichtiger Stellungnahmen, so das Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom Jahr 1977 „Religiös ohne Kirche?" oder das Eröffnungsreferat Kardinal Joseph Höffners bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda „Pastoral der Kirchenfremden". Jetzt befaßte sich der Limburger Bischof Wilhelm Kempf mit seinem Brief zur Fastenzeit 1981 „Für euch und für alle" mit diesem Thema. Er wendet sich sogar ausdrücklich an die „sogenannten Fernstehenden" unter den Katholiken. Seine Überlegungen sind aller Beachtung wert, insbesondere die Methode der Situationsanalyse, das Verständnis der „Fernstehenden" und das Bild der christlichen Gemeinde in unserer Zeit.

Bei der Situationsanalyse fällt auf, wie sachbezogen die Fragen gestellt und die Antworten formuliert werden. Der Brief versucht aufzuzeigen, wie die verschiedenartigen Gruppen der Kirche sich selbst sehen und wie sie einander beurteilen. Er nennt eine Reihe von Gegebenheiten in der Gesellschaft, die heute das Christsein und das Gemeindeleben erschweren. Diese Gegebenheiten sind bekannt und tauchen in fast allen kirchlichen Texten zum Thema mehr oder weniger ausführlich auf. Bemerkenswert, ja ungewohnt ist das Bemühen in diesem Brief, die Wirklichkeit vorurteilslos zur Kenntnis zu nehmen. Hier wird nicht angeklagt und verurteilt. Das erste Ziel ist, Fragen und Erwartungen der Mitchristen kennenzulernen, mit den eigenen Erwartungen zu vergleichen und so miteinander ins Gespräch zu kommen.

Als „Fernstehende" spricht der Limburger Bischof vor allem diejenigen an, „die sich der Kirche innerlich nicht völlig entfremdet haben, aber aus den verschiedensten Gründen am Leben der Kirche und der Gemeinde nur selten oder gar nicht teilnehmen". Er legt Wert darauf, diesen Begriff differenziert zu gebrauchen. Er betont, daß die Unterscheidung zwischen Praktizierenden und „Fernstehenden" unscharf ist und daß die Grenze keineswegs eindeutig und schon gar nicht ein für allemal gezogen werden kann. Ein Kernsatz heißt: „Die unterschiedliche Nähe oder Ferne zur Gemeinde, wie sie nun einmal ist, mag man in etwa bestimmen können. Es steht uns aber kein Maßstab zur Verfügung, um festzustellen, wer Jesus Christus und seiner Botschaft näher oder ferner steht. Diese Nähe aber ist

entscheidend." Der Brief spricht deswegen immer nur von „sogenannten" Fernstehenden. Die Christen, die dem konkreten Leben der Kirche kritischer oder in Distanz gegenüberstehen, sollen nicht einfach als „Fernstehende" diskriminiert und damit abgeschrieben werden. Sie sollen erfahren, daß sie mit ihren Schwierigkeiten und Vorbehalten in den Gemeinden angenommen sind.

Der Limburger Bischof entwirft daher das Bild einer christlichen Gemeinde, die allen Katholiken Lebensraum gibt. Er spricht von der Versuchung vieler Gemeinden, sich selbst in den Mittelpunkt zu rücken und zu meinen, sie dürften alle ablehnen, die sich nicht in diesem Rahmen bewegen. Er ruft die Gemeinden auf, sich um Gesprächs- und Lernbereitschaft zu bemühen und die Ziele und Anliegen auch derer zu verstehen zu suchen, die gegen die Kirche und ihre Institutionen Vorbehalte haben. Es gehe dabei keineswegs um eine bloße Rückkehr von verlorenen oder ausgewanderten Mitchristen in eine intakte Gemeinde. Oft müßten die Verantwortlichen einer Gemeinde ihr eigenes Fehlverhalten ändern, müßten selbst umkehren und sich auf einen neuen Anfang besinnen. Das Ziel ist eine Kirche, die sich der Vielfalt der Menschen, ihrer Sorgen und Initiativen öffnet.

Mit anderen Worten: Es gibt verschiedene Möglichkeiten gelebter Kirchenmitgliedschaft. Alle befinden sich in einer Weggemeinschaft, in der alle hinter dem Anspruch des Glaubens zurückbleiben, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Da man von äußeren statistischen Daten oder von der Identifikation mit der amtlichen Kirche allein nicht auf die Intensität des Glaubens und des Christseins schließen kann, darf nicht eine einzige Form von Kirchlichkeit als die allein maßgebende angesehen werden. Die Verschiedenartigkeit des christlichen Engagements von einzelnen und von Gruppen darf nicht eingeebnet werden. Sie ist ein Zeichen des Reichtums, nicht der Schwäche. Einheit darf nicht mit Einheitlichkeit verwechselt werden.

Das Dokument des Zentralkomitees sprach von einer „Pastoral der konzentrischen Kreise". Diese Formel sollte einen Alles-oder-Nichts-Standpunkt abwehren, der das Wirken der Kirche auf die Kerngemeinde der entschiedenen Christen beschränkt. Sie wurde jedoch hie und da mißverstanden, als ob sie die institutionell verfaßte Kirche allein als die Mitte bezeichnete, die Nähe oder Distanz bestimmt. Die Zielvorstellung des Limburger Bischofs heißt: „Differenzierter Aufbau der Gemeinde." Dieser Begriff macht deutlich, daß das traditionelle, primär vom kirchlichen Amt her geprägte Gemeindemodell heute nicht mehr genügt, sondern daß die Voraussetzungen für eine größere innerkirchliche Vielfalt geschaffen werden müssen. Damit wird ein Weg gewiesen, auf dem die Kirche in unserer pluralen Gesellschaft neue Glaubwürdigkeit und neue Lebenskraft gewinnen kann.

Wolfgang Seibel SJ

Eugen Biser

Ist der Mensch, was er sein kann?

Eine anthropologische Reflexion

Ist der Mensch, was er sein kann? Das ist die Grundfrage einer „Anthropologie im Werden", die sich kaum erst in Umrissen auszugestalten beginnt. Eine seltsame Frage; denn sie unterstellt, auch wenn sie nicht evolutionistisch gemeint ist, daß der Mensch über sein Potential nicht, zumindest nicht im Regelfall, voll verfügt; daß also seine aktivierbaren Möglichkeiten seinen „Besitzstand" übergreifen; daß er – auch und gerade sich selbst – mehr verspricht, als er hält und zu halten fähig ist.

Eine beunruhigende Frage; denn sie geht davon aus, daß sich der Mensch lebensgeschichtlich noch gar nicht eingeholt hat; daß er größer gedacht und entworfen ist, als er wahrhaben will, und daß bei alledem doch sein Menschsein, oder genauer gesagt, die Verwirklichung seines Menschseins davon abhängt, daß er die behauptete Distanz zwischen Sein und Sollen überbrückt.

Und eine höchst unzeitgemäße Frage; denn der herrschende Zeitgeist legt alles Gewicht auf die Forderung, der Mensch müsse sein Leistungsvermögen zügeln; er dürfe gerade nicht alles ins Werk setzen, was in seinem Machtbereich liege, denn sein Können übersteige in gefährlichem Maß, was ihm zu tun erlaubt sei. Heißt das dann aber nicht, daß es für den Menschen grundsätzlich besser wäre, nicht oder doch nicht völlig das zu sein, was er sein kann?

Die Anbahnung

Bevor den verhängnisvollen Rückwirkungen dieser versucherischen Frage nachgegangen werden kann, deren Suggestivwirkung aus ihrem spiegelbildlichen Verhältnis zu der satanischen Einflüsterung „Ihr werdet wie Gott" (Gen 3,5) hervorgeht, muß im Interesse einer deutlicheren Profilbestimmung zunächst der Werdegeschichte der im Entstehen begriffenen Modal-Anthropologie nachgegangen werden. Sie ist buchstäblich so alt wie die Menschheit oder doch wie ihre biblisch dokumentierte Erinnerung selbst. Denn dort, am Ausgangspunkt dieser Erinnerung, sieht sich die Menschheit unter eine Frage gestellt, durch die sie so radikal herausgefordert ist, daß ihre ganze Geschichte in dem Versuch besteht, diese Frage zu beantworten und ihrer Herausforderung zu genügen. Das

aber ist nicht die Frage, mit der die philosophische Anthropologie beginnt und die noch Kant als den Inbegriff alles menschlichen Fragenkönnens und Fragenmüssens begreift, also nicht die Frage: „Was ist der Mensch?", sondern die Gottesfrage an den schuldig gewordenen und sich vor dem Antlitz seines Schöpfers versteckenden Menschen: „Wo bist du?" (Gen 3,9)

Im Unterschied zur philosophischen Fragestellung ist das nicht die Frage nach dem definierbaren Wesen des Menschen, verbunden mit der unreflektierten Annahme, daß dieses Wesen von seiner Natur her festgelegt sei und von ihm selbst mit dem Einsatz seiner ganzen Wesenskraft aufrechterhalten werde, sondern die Frage nach seinem Aufenthalt, seinem Zuhause, dem Ort seiner Geborgenheit und Beheimatung. Als solche wird ihm diese Frage auf seinem ganzen Weg in die Zukunft nachgehen, nachdem er die Naivität seines paradiesischen Zuhause verloren und den Weg zu einer mit eigenen Mitteln erstellten Beherbergung angetreten hat. Zu seinem Entschluß, diesen neuen Aufenthaltsort aus eigenen Kräften zu suchen und sich dort mit den Mitteln seiner eigenen Leistungskraft einzurichten, gehört freilich von vornherein die Einsicht, daß er dieses Ziel nur approximativ erreicht, daß er sich an keinem der auf diesem Weg gefundenen Orte jemals ganz heimisch fühlen wird, so daß ihm am Ende der Mut zum Aufbruch fast wichtiger noch sein wird als die immer nur vorübergehend gewonnene Zielruhe.

Aus dem Lebensgefühl dieser konstitutiv gewordenen Selbst-Suche gingen als Symbol- und Leitfiguren die des auf das Programm des immer strebenden Sich-Bemühens eingeschworenen „Faust" und die des zu einem beständigen Unterwegs entschlossenen „Wanderers" hervor. Und am Ende der bisher überblickbaren Wegstrecke nennt Nietzsche den Menschen das „noch nicht festgestellte Tier" in der ganzen Vieldeutigkeit dieser Formulierung[1]. Das entscheidende Zeugnis liegt freilich im Zentrum des durch die Namen Goethe, Schubert und Nietzsche ausgemessenen Feldes, also „zwischen" der Entdeckung der Faust-Programmatik („Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen!"), dem Wissen um die Vergeblichkeit der zum Selbstzweck erhobenen Suche („Wo du nicht bist, dort ist das Glück") und der definitionsartigen Feststellung der Nicht-Feststellbarkeit des Menschen. Denn dieses von Kierkegaard in seiner Wiederholungsschrift (von 1843) abgelegte Zeugnis greift, quer durch die große Tradition der philosophischen Anthropologie, auf die Gottesfrage der Paradiesgeschichte zurück. Der als Constantin Constantius getarnte Autor erklärt hier seinem „stummen Mitwisser":

„Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn ... Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach Nichts. Wo bin ich? Was will das besagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dieses Ganze hineingenarrt und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich?"

Die Desintegration

Mehr oder minder vernehmlich klingt in allen diesen Zeugnissen das Wort nach, mit dem der Schöpfer in Pico della Mirandolas Traktat „De hominis dignitate" (von 1492) dem von ihm ins Dasein gerufenen Menschen die extreme Vergünstigung und Gefährdung seiner Existenz vor Augen führt:

„Mitten in die Welt habe ich dich gestellt, damit du das, was in ihr vorgeht, um so leichter überblicken kannst. Weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich habe ich dich geschaffen, damit du dir selbst die dir am meisten zusagende Lebensform geben kannst. Du kannst zum Niederen, zur Tierheit, entarten; du kannst dich aber genausogut aus freiem Antrieb zur Höhe des Göttlichen erheben!"[2]

Indessen ist der Nachklang dieses Gotteswortes in den späteren Zeugnissen zunehmend auf einen skeptisch-kritischen Ton gestimmt. Es ist, als sei nur die darin angesprochene defiziente Möglichkeit – „Du kannst zum Niederen entarten" – für die menschliche Selbsteinschätzung bewußtseinsbildend geworden, nicht jedoch die nicht weniger deutlich bezeichnete Möglichkeit zur Selbsterhebung und Selbstoptimierung.

Bestimmend war dafür der Eindruck, daß in der menschlichen Lebenswelt, zusammen mit dem kulturellen, wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, die sich dazu antizyklisch verhaltenden desintegrativen Kräfte wuchsen. Im Maß, wie der Mensch dem kartesianischen Programm des „maître et possesseur de la nature" entsprechend zum Beherrscher der wissenschaftlich erforschten, technisch „gemeisterten", gesellschaftlich geordneten und bürokratisch verwalteten Welt inthronisiert wurde, geriet er als personales Selbst in eine Abdrift – Nietzsche sagt: auf eine schiefe Ebene –, die ihn zunächst seine „Stellung im Kosmos" (Kopernikus), dann seine kreatürliche Ausnahmeposition (Darwin), des weiteren die Verfügungsgewalt über sich selbst (Freud) und schließlich seine Identität verlieren ließ[3]. Dem Weltgewinn stand in dieser höchst ungleichwertigen Bilanz ein zunehmender Selbstverlust des in den Sog der Erosionskräfte geratenden Menschen entgegen. Niemand hat das sensibler empfunden und suggestiver ausgesprochen als Pascal, der im Fragment 212 seiner „Pensées" versichert: „Entgleiten (Écoulement) – etwas Furchtbares ist's zu spüren, wie einem alles, was man besitzt, entgleitet."

Doch stand das Menschsein von da an nicht nur unter dem Erfahrungsdruck eines progressiven Entzugs, sondern auch unter dem Schuldgefühl, ihn durch seinen Hang, sich aufzugeben und fallenzulassen, mitverursacht zu haben. Im Menschen selbst war ein Verlangen, von der Aufgabe des personalen Selbstseins und allem, was er an Verpflichtungen zur Selbstachtung, Selbstgestaltung, Selbstvervollkommnung und Selbstkultivierung mit sich brachte, entlastet und in die Anonymität der „Masse" resorbiert zu werden, so daß die desintegrativen Kräfte, die von außen auf ihn eindrangen, ein leichtes Spiel mit ihm hatten.

Zwar ließen die Geister, die er – wie Faust die Lemuren – auf den Plan rief, um das große Werk der Weltveränderung zu vollbringen, nicht auf sich warten. Auf die erste industrielle Revolution mit der Beseitigung der Arbeitsfron folgte nach eineinhalb Jahrhunderten die zweite mit den selbstgesteuerten Produktionsabläufen und nach ebensoviel Jahrzehnten die dritte der Mikroprozessoren mit noch kaum absehbaren Fernwirkungen. Aber jede von ihnen brachte auch – wie die Geister des Zauberlehrlings – den Urheber dieser Revolutionen in immer neue Bedrängnis: die erste drängte ihn in die Ballungsräume, die sozialen Laboratorien der Vermassung; die zweite brachte die Bedrohung durch den globalen Selbstmord über ihn; die dritte stellte ihn unter die Kuratel der totalen Kontrolle. Und nicht nur dies: Hand in Hand damit ging die Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Lebenswelt, der Entzug der Primärerfahrungen, und, im Maß wie diese Stabilisierungsfaktoren zurückgedrängt wurden, seine Anfälligkeit für manipulatorische Übergriffe auf sein Denken, Wollen und Fühlen und, in der letzten Konsequenz dessen, für die Funktionalisierung seines innersten Seins als personales Selbstwesen.

Das Selbstverständnis

Not macht nicht nur erfinderisch; sie macht auch hellsichtig. Und davon macht die Existenznot des heutigen Menschen keine Ausnahme. Im Spannungsfeld von Erosion und Selbstbehauptung gewann der Mensch nicht nur eine wachsende Sensibilität gegenüber den auf seine Desintegration hinwirkenden Faktoren, sondern darüber hinaus auch ein umfassenderes Verständnis seiner selbst. Zusammen mit der ihm von seiner ihn gleichzeitig bestätigenden wie negierenden Lebenswelt erteilten Lektion wurde ihm auch der „Grundtext" seines eigenen Daseins auf eine neue Weise lesbar[4]. Diese „Lektüre" erschloß ihm seine „Modaldimension", die zu dem, was die Wofrage an ihm erfragte, senkrecht steht. Ausgelöst durch die Erfahrung seiner Exzentrizität, ging es ihr um den Aufenthalt des Menschen und um die damit gegebene Distanz zu seinem Wesensort. Gleichzeitig lag ihr ein Wissen darum zugrunde, daß er im Maß seiner Annäherung an diesen oder der Entfernung von ihm sich selbst gewann oder verlor. Demgemäß drehte sich das neue Selbstverständnis um dieses schwankende Verhältnis des Menschen zu sich selbst. In ihrem Kern stand demgemäß die Einsicht, daß der Mensch, bevor er zum Subjekt der Menschheits- und Weltgeschichte wird, eine Geschichte mit sich selbst durchlebt und daß sich darin die Frage seiner Geschichtsfähigkeit entscheidet[5].

Es ist dies eine Geschichte, in der keine Schlachten geschlagen und keine Revolutionen inszeniert werden, und in der doch das Höchste auf dem Spiel steht: der als personales Selbstwesen existierende Mensch. Es ist eben deswegen die

Geschichte eines Konflikts, die ausgetragen wird zwischen dem, der den Gewissensruf zu diesem Selbstsein vernahm und ihm gehorchen möchte, und dem, der den Hang zur existentiellen Indifferenz in sich verspürt, die dunkle Lust, sich dem Diktat der öffentlichen Meinung zu unterwerfen, durch die ihm von der eindimensionalen Alltagswelt angebotenen Klischees von der Mühe eines in Selbstverantwortung geführten Lebens entlastet zu werden, und das noch dunklere Verlangen, in der Anonymität der Masse aufzugehen. Es ist, so gesehen, die Geschichte des unabgeschlossenen, unabschließbaren Experiments, das der Mensch aufgrund seines inneren Geheißes mit sich selber veranstaltet und das letztlich in dem von ihm unablässig unternommenen Versuch besteht, das zu sein, was er sein kann.

Denn der Mensch ist, wie nun thetisch auf die Eingangsfrage geantwortet werden muß, nicht das, was er sein kann. Im Versuch, diesen „Rückstand" aufzuholen, stellt sich ihm eine zweifache Aufgabe. Die erste könnte auf die Formel gebracht werden, daß er lebenslang lernen müsse, von seinen Möglichkeiten einen jeweils besseren und schließlich optimalen Gebrauch zu machen. Von seinen Möglichkeiten, nicht nur von seinen Talenten; denn die Talente betreffen nur den schmalen Bereich der Spezialbegabungen. Die Möglichkeiten aber umfassen die ganze Breite dessen, was der Mensch durch Selbstentschließung und Selbstzucht an Qualitäten freizusetzen vermag. Und darauf kommt es im Vollzug seiner inneren Geschichte an.

Schwerer ist die zweite, das Zentralgeschehen betreffende Aufgabe zu bestimmen. Denn in diesem Kernbereich geht es für den Menschen darum, sich als Selbstwesen zur Geltung zu bringen, und dies nicht nur nach außen, sondern vor allem sich selbst gegenüber, also nach innen hin. Hier ist somit ein Akt der Selbstergreifung und Selbstintegration von ihm gefordert. Was die Bestimmung und das, was sie widerspiegelt – die Lösung der Aufgabe – so ungemein erschwert, ist die Tatsache, daß der Akt der Selbstergreifung nur allzuleicht in gewaltsam-gewalttätige Selbstbehauptung umschlägt, so daß das Experiment zum Zerrbild dessen führt, was mit ihm angezielt war.

Immerhin macht der Bestimmungsversuch klar, in welchem Spannungsfeld sich die mit ihm umschriebene Geschichte abspielt. Es wird ausgemessen durch die Pole „Selbstentfremdung" und „Selbstbesitz". Auf der einen Seite steht somit das Bild des integrierten, zu sich selbst gebrachten, zum besten Gebrauch seiner Möglichkeiten erhobenen Daseins, auf der anderen Seite das Gegenbild der manipulierten und funktionalisierten, dadurch aber auch von der Mühe des Selbstseins „entlasteten" Existenz. Und das sind die beiden Pole, die nicht erst durch den Konflikt des Menschen mit der heutigen Lebenswelt und der Vielfalt der auf ihn eindringenden Zwänge definiert werden, sondern die Pole, die mit seinem spannungsreichen Verhältnis zur Gesellschaft immer schon gegeben sind. Denn die Gesellschaft ist nicht nur blind für das Sein des Menschen als Person;

vielmehr schleift sie das personale Profil an ihm unablässig bis auf jenen Restbestand ab, der ihn nur noch als funktionierendes Element ihrer Zweckrationalität gelten läßt. Was der Galaterbrief des Apostels Paulus in einer halbmythischen Sprache als die „Versklavung des Menschen durch die Weltelemente" bezeichnet (4,1 ff.), ist die früheste Beschreibung dieses Tatbestands. Und es ist kein Zufall, daß Paulus antithetisch dazu den Gedanken von der menschlichen Gotteskindschaft entwickelt (4,5 ff.).

Zu jeder Geschichte gehört ein Chronist, auch zu der inneren Geschichte, die der Mensch mit sich selbst durchlebt. Ihr Chronist ist sein Existenzgewissen. Denn das Gewissen ist jene rückbezügliche Form des Wissens, die dem Menschen sein Verhältnis zum Guten, Wahren und Schönen zu Bewußtsein bringt. Deshalb wird mit der Rede vom ethischen Gewissen, das als „gutes" oder „schlechtes" über den sittlichen Status des Menschen Auskunft gibt, nur ein Teilsegment des Gewissensphänomens ausgeleuchtet. Nicht weniger wichtig ist die kognitive Gewissensform, der Nietzsches Begriff von der „intellektuellen Redlichkeit" nahekommt. Und im Grunde ist auch der in ästhetischen Dingen entwickelte „Geschmack" nichts anderes als eine über das Verhältnis des Menschen zur Dimension des Schönen urteilende Gewissensform. Doch diesen drei Formen ist eine weitere vorgelagert. Sie urteilt und richtet über das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, also über die Frage, ob er sein Dasein selbstverantwortlich in die Hand nahm, oder ob er sich von den manipulierenden Zwängen übermächtigen, von den Einflüsterungen der Verführer betören und vom Sog der Massengesellschaft treiben ließ. Kein Richterspruch der Welt ist unbestechlicher, keiner aber auch unerbittlicher als dieser. Denn sein Urteil lautet nicht auf gut oder böse, wahrhaftig oder unredlich, sensibel oder „geschmacklos", sondern auf „Person" oder „Funktion". Und wie in keiner anderen Alternative geht es in dieser um Heil oder Unheil des Menschen.

Die Bestätigung

Es gehört zu den subtilsten Gedanken der Theologie, daß sich Gott der Menschheit auf dem Weg über ihre Geschichte annahm. In der ergebnislos abgebrochenen Offenbarungsdiskussion der sechziger Jahre steigerte die von Wolfhart Pannenberg angeführte Forschergruppe diese Vorstellung sogar zu dem Gedanken, daß die entscheidende Selbstoffenbarung Gottes im Medium der Menschheitsgeschichte erfolgte[6]. Wenn die Geschichtsfähigkeit des Menschen, wie behauptet, von der Bewältigung seiner inneren Geschichte abhängt, wird man diesen Gedanken auch auf sie beziehen müssen. Dann ist der Ort, an dem Gott dem Menschen nahekommt und in sein Dasein eingreift, nicht so sehr im Gefüge seiner Wesenskonstitution als vielmehr dort zu suchen, wo sich der Mensch im

Spannungsfeld von Entfremdung und Identität zu sich selbst verhält. Und er muß hier um so mehr gesucht werden, als sich der Mensch nie so sehr wie in der Bewältigung seiner inneren Geschichte auf einer Gratwanderung befindet, ständig vom Absturz in zwei gleicherweise gefährliche Abgründe bedroht: in den Abgrund der Manipulation und Entfremdung ebenso wie in den der autonomen Selbstsetzung.

Diese zweifache Bedrohung spricht nicht nur für die Größe der Aufgabe, sondern nicht weniger auch für die Schwierigkeit ihrer Lösung. Mehr als irgendwo sonst ist der Mensch dabei auf hilfreichen Beistand angewiesen. Und diesen Beistand erfährt er nicht nur in der Gestalt der religiösen Hilfe; in einer Art Stellvertretung für sie bietet sich ihm vielmehr hier auch die helfende Hand des Mitmenschen an. Denn alles, was Menschen einander an Hilfe entgegenbringen können, wäre eine letztlich verlorene Liebesmüh, wenn diese Hilfe nicht auch im Beistand zum Selbstsein bestünde. Im Zusammenhang mit der Erörterung der menschlichen Sinnfrage hat sich gerade dafür eine besondere Sensibilität entwickelt. Indessen: was der Mensch dem Mitmenschen an Halt, Geborgenheit, Zustimmung und Bestätigung entgegenbringt, hat nicht nur mit dem Problem der Sinnfindung, sondern vorher und radikaler noch mit dem seiner Selbstfindung und Selbstverwirklichung zu tun. Ebenso bewegend wie bildstark bringt dies das Schlußwort von Bubers Abhandlung über „Urdistanz und Beziehung" (von 1950) zum Ausdruck:

„Das Tier braucht nicht bestätigt zu werden, denn es ist was es ist, unfraglich. Anders der Mensch: Aus dem Gattungsbereich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins."[7]

Doch so wichtig die mitmenschliche Hilfe zum Selbstsein auch ist, ebenso eng gezogen sind die ihr gesetzten Grenzen. Deshalb erlangt der Mensch gerade dort, wo es ihm scheinbar nur um sich selbst zu tun ist, die größte Offenheit für Gott. Und diese Offenheit ist überdies die Stelle der größten Verständlichkeit Gottes für ihn. Denn die „Handreichung" Gottes, durch die ihm zu sich selbst verholfen wird, kommt nicht nur kompensatorisch zum mitmenschlichen Zuspruch hinzu; sie liegt zugleich auch auf seiner Linie. Von einem „Zuspruch" muß hier im genauen Sinn des Wortes gesprochen werden. Denn der Mensch hat den Mitmenschen nicht nur nichts Wesentlicheres zu bieten, sondern auch nichts Wichtigeres zu „sagen", als daß er ihm zustimmend und bestätigend beim Werk seiner Selbstverwirklichung zu Hilfe kommt. Deshalb hat die mitmenschliche Bestätigung auch immer den Charakter der Selbstmitteilung; denn die Hilfe, auf die es in diesem Zusammenhang ankommt, kann, wie sich von selbst versteht, nicht in einer sachlichen Zuwendung, sondern nur in einer Selbst-Zusage bestehen.

Das gilt in vollem Umfang auch für die Fühlung, die der um seine Selbstwerdung bemühte Mensch mit Gott gewinnt. In ihr empfängt er gleichfalls, jetzt nur in höchster Steigerung, das „Himmelsbrot des Selbstseins" (Buber). Und er empfängt es in einer Weise, daß ihm das eigene Selbst zur „Hohlform" der göttlichen Selbstmitteilung wird. Nie wurde dieser Vorgang sensibler nachgezeichnet als in dem Wort aus der Cusanus-Schrift „Vom Sehen Gottes" (von 1454), das auch von Jaspers als Höhepunkt der gesamten Abhandlung empfunden wurde und deshalb im Anschluß an ihn wiedergegeben sei:

„Du sprichst mir ins Herz hinein: Sei dein eigen; dann bin auch ich dein eigen (sis tu tuus, et ego ero tuus)."[8]

Wie in vergleichbaren Aussagen dieser Höhenlage wird auch hier die Konsequenz noch vor dem Grund angesprochen. Denn ungeachtet der tatsächlichen Konsekution der Aussage ist die Selbstergreifung des Menschen nicht die Bedingung für seine Gottverbundenheit, sondern diese die Bedingung dafür, daß er auf eine sich selbst nicht verfehlende Weise – er selbst sein kann. Insofern hat der Gotteszuspruch nicht nur den Charakter einer „Hilfe zur Selbsthilfe", sondern zugleich auch den einer gnadenhaften Bewahrung vor dem Absturz in den Abgrund autonomer Selbstsetzung, von dem sich der von dem Kusaner aufgerufene neuzeitliche Mensch auf seinem ganzen Weg durch die Geschichte bedroht sah.

Gleichzeitig steht die Aussage in einem für den Gang der menschlichen Selbstverwirklichung entscheidend wichtigen Kontext. Denn wie schon die Galaterstelle weist auch das Cusanus-Wort auf das mit dem Gedanken der Gotteskindschaft vorgegebene Ziel des menschlichen Selbstseins hin. Denn das Ziel des Wegs, auf den der Mensch durch sein inneres Wesensgeheiß gerufen ist, ist in letzter Eindeutigkeit nicht schon durch ihn selbst definiert; es muß ihm vielmehr wie alle anderen Daseinshilfen vorgegeben werden. Darum sammelt sich das an den Menschen gerichtete Heilsangebot des Christentums auf die Nennung eines Ziels, das zugleich an den Menschen herangetragen und ihm aus der Seele gesprochen ist. Von dem mit „Gotteskindschaft" bezeichneten Ziel sagt der Kusaner in der dieser Thematik gewidmeten Schrift, daß es wie kein anderes an die menschliche Wesenssehnsucht anknüpfe; denn der Mensch sehne sich nicht so sehr danach, etwas anderes zu werden, als das was er ist, sondern sich „anders" als in seiner Normalverfassung verwirklichen zu lernen. Mit einer Blickwendung auf das endzeitliche Werdeziel des Menschen erklärt er:

„Ich glaube, wir werden nicht in dem Sinn Kinder Gottes sein, daß wir dann etwas anderes würden, als wir es jetzt sind; vielmehr werden wir dann in anderem Maß und Wie das sein, was wir jetzt in dem diesem Jetzt angemessenen Maß und Wie sind."[9]

Über dieses „Maß und Wie" kann nach Überzeugung des Cusanus keine abstrakte Formel, sondern nur eine konkrete Gestalt Auskunft geben. Es ist

die Gestalt des Gottessohns, in dem das, was der Begriff der Gotteskindschaft zu umschreiben und mehr noch im Menschen aufzurufen sucht, idealtypisch verwirklicht ist. Aber fühlen wir auch vernehmlich genug diesen Drang zum Anderssein? Macht sich der Ruf des Existenzgewissens dem heutigen Menschen so deutlich, daß er sich durch ihn aus seiner Lethargie und Indolenz „herausrufen" läßt?

Die Herausforderung

Auch wenn sich diese Frage von innen her mit letzter Sicherheit nicht beantworten läßt, wird die Antwort dafür um so deutlicher durch die „provokatorische" Situation gegeben, in der sich die heutige Menschheit befindet. Immer dringlicher nimmt diese Provokation die Gestalt von drei Postulaten an. Sie fordern mehr Friedenswillen, mehr Mitmenschlichkeit und, zur äußeren Absicherung dessen, eine andere Wissenschaft. Wenn aber die Analyse der Weltlage etwas zeigt, dann die Unfähigkeit des Menschen, in seiner gegenwärtigen Verfassung diesem dreifachen Postulat zu genügen. Trotz aller Friedensappelle, die seit der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs unablässig an die Menschheit ergingen und ihr die Unmöglichkeit des Kriegs als Mittel politischer Auseinandersetzung im Atomzeitalter zu Bewußtsein brachten, gehören kriegerische Auseinandersetzungen fast schon zum Alltag der zweiten Jahrhunderthälfte[10]. Auch konnte die große Bewußtseinswende der sechziger Jahre, die das ganze Interesse auf Fragen einer neuen Gesellschaftsordnung konzentrierte, an der tatsächlich zu registrierenden Aggressivität und Gesellschaftsfeindlichkeit vieler Kreise nichts ändern. Und schließlich sind auch alle Appelle zu einer ethischen Selbstkontrolle der Wissenschaft so lange in den Wind gesprochen, als sie sich nur an die ethischen Implikationen dieser Wissenschaft selber wenden.

Was einen Wandel zum Besseren herbeiführen könnte, ist nach Überzeugung aller Diagnostiker an die Frage gebunden, ob der Mensch selbst zu einem Wandel fähig ist. Was die Menschheit braucht, ist nicht nur eine andere Regelung der zwischenstaatlichen Beziehungen, nicht nur eine andere Gesellschaftsordnung und auch nicht nur eine andere Wissenschaft, sondern die Bereitschaft des Menschen selbst, ein „Anderer" in dem von dem Kusaner beschriebenen Sinn zu werden. In diesem Desiderat kommt das Interesse der Modal-Anthropologie mit dem Zielbild der Gotteskindschaft überein. Denn in diesem Ziel wird deutlich, daß nicht soziale Experimente und Gen-Manipulationen mit ihrer Tendenz, einen anderen Menschen hervorzubringen, das Heil der Menschheit sichern, sondern daß der Weg in eine heilvollere Zukunft allein über jenes „Anderssein" des Menschen führt, das der Kusaner mit dem Gedanken der Gotteskindschaft verbindet. Der erste Schritt auf diesem Weg aber wird mit der Erkenntnis

getan, daß der Mensch vor jedem gesellschaftlichen und geschichtlichen Verhalten eine Geschichte mit sich selbst durchlebt, und daß die „Urtat" dieser Geschichte darin besteht, daß er einen besseren Gebrauch von sich und seinen Möglichkeiten machen lernt.

ANMERKUNGEN

[1] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse III, § 62. Auch in einer Nachlaß-Notiz bezeichnet es Nietzsche als seinen „Grundsatz", daß der Mensch „das noch nicht festgestellte Tier" sei (Die Unschuld des Werdens II, § 295).

[2] Nach E. Cassirer (Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig 1927, 90 f.) nannte J. Burckhardt die Rede Picos „eines der edelsten Vermächtnisse der Kulturepoche der Renaissance".

[3] Der erste Ausdruck wurde in Anlehnung an die gleichnamige Schrift M. Schelers gewählt, die erstmals im Jahrbuch „Der Leuchter" (1927) erschien.

[4] Von dem „schrecklichen Grundtext homo natura" spricht Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse" VII, § 230.

[5] Näheres dazu in meiner Schrift: Menschsein in Anfechtung und Widerspruch. Ansatz einer christlichen Anthropologie (Düsseldorf 1980) 42 f., 119 f.

[6] Näheres dazu in meiner Schrift: Gott verstehen (München 1971) 34–38; ferner die Ausführungen in meiner Untersuchung: Religiöse Sprachbarrieren (München 1980) 107 ff.

[7] Buber, Urdistanz und Beziehung, in: Werke, Bd. 1 (München 1962) 423.

[8] Dazu K. Jaspers, Nikolaus Cusanus (München 1968) 149.

[9] Nikolaus von Kues, Vom verborgenen Gott (Leipzig 1942) 80.

[10] In seiner Friedensenzyklika „Pacem in terris" (vom 11. 4. 1963) erklärte Johannes XXIII. es als „widersinnig", den Krieg im Atomzeitalter noch als ein Mittel der Austragung politischer Ansprüche zu betrachten. Näheres dazu in der von F. Utz besorgten Ausgabe der Enzyklika.

Oskar Köhler

„Explosion" im Leben Augustin Beas

Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstags eine Erinnerung an die ökumenische Hoffnung

„Dabei ist er ein sehr gemessener, ruhiger, fester Charakter, auf den man sich in jeder Hinsicht verlassen kann": So beschreibt der Rektor des „Erzbischöflichen Gymnasialkonviktes" in Rastatt im Jahre 1900 den Abiturienten Augustin Bea, geboren am 28. Mai 1881 in Riedböhringen (bei Donaueschingen), Sohn einer Zimmermannsfamilie, der das Examen in fast allen Fächern mit der Note Eins bestanden hatte und sich jetzt in Freiburg i. Br. als Theologiestudent bewarb. Dieser Schulmann bezeugte eine vorzügliche Menschenkenntnis; denn sehr gemessen, ruhig, fest und verläßlich sind präzis die Worte, mit denen auch die sechs Jahrzehnte späteren Auftritte dieses Abiturienten auf der weltgeschichtlichen Bühne des Zweiten Vatikanischen Konzils zu bezeichnen sind. Aber eben dieser sowohl für eine hohe wie für eine niedere kirchliche Laufbahn geradezu prädestinierte Charakter ließ sich zu erstaunlich starken Worten hinreißen: Von einer „ökumenischen Explosion" spricht er 1966 nach dem Konzil, die gewohnte Zurückhaltung und immer wieder betonte „Ausgewogenheit" des Ausdrucks weit überschreitend.

Das Wort bezieht sich auf die Widerstände, gegen die sich der „katholische Ökumenismus" zunächst fast wie ein Fremdkörper bei einem beträchtlichen Teil der Konzilsväter durchzusetzen hatte. Aber eine Explosion ereignete sich auch in diesem „sehr gemessenen, ruhigen, festen Charakter" selbst. Daß ihn, zusammen mit anderen Männern, der neue Papst am 14. Dezember 1959 zum Kardinal ernannte, war gewiß ein bedeutendes Moment in diesem Lebenslauf, das als eine Rücksicht auf den langjährigen Beichtvater Pius' XII. zu interpretieren ist. Das eigentliche Ereignis jedoch spielte sich in einer viel tieferen Schicht ab. Aus einer Publikation des Jahres 1961 kann man entnehmen, welchen ungemein bewegenden Eindruck die Anrede Johannes' XXIII. „Brüder und Söhne" für die nichtkatholischen Christen gleich zu Beginn dieses Pontifikats auf Augustin Bea gemacht hat. Es ist bezeichnend, daß er diese Anrede im Grunde aus ihr selbst, aus ihrer Tatsächlichkeit rechtfertigt und die theologische Begründung von der Taufe her gleichsam hinzufügt. Er ist darin ein prominenter Zeuge für die unerhörte Ausstrahlungskraft dieses Papstes, die den Jesuiten weit über seine Gehorsamspflicht hinaus, die zu betonen er im übrigen nicht müde wird, ergreifen sollte.

Man muß die Sache „reif machen"

Dennoch handelte es sich – und dies ist lehrreich für allzu naive Vorstellungen vom „jesuitischen Gehorsam" – keineswegs um einen einseitigen Vorgang. Anfang 1960 hatte Bea nach seiner Schilderung „aus Deutschland" eine ökumenische Anregung mit der Bitte erhalten, sie dem Papst weiterzuleiten. Dies tat er am 11. März 1960 in einer „genaueren Ausarbeitung", zu der Johannes XXIII. am 13. März seine grundsätzliche Zustimmung telefonisch übermitteln ließ, zusammen mit der Einladung zu einer Audienz am gleichen Tag. Am 5. Juni 1960 errichtete der Papst das „Sekretariat für die Einheit der Christen" und ernannte Kardinal Bea zum Präsidenten. Auf dessen Frage, ob ein Kontakt mit dem „Ökumenischen Rat der Kirchen" „angebracht" sei, antwortete der Papst: „Die Sache scheint mir nicht reif." Im Rückblick notierte Augustin Bea: „Daraus zog ich den Schluß, man müsse sie ‚reif machen'."

Bea praktizierte diese Folgerung mit jener klugen Vorsicht, die eine der Voraussetzungen für die Wirksamkeit dieses Mannes gewesen ist. Am 22. September 1960 fand – gewiß mit diskreter Zustimmung des Papstes – ein geheimes Treffen mit Visser't Hooft, dem Generalsekretär des „Ökumenischen Rates", in Mailand statt, das in erweitertem Kreis am 3. Dezember 1960 in Rom fortgesetzt wurde, jetzt bereits in den Amtsräumen des Sekretariats von Kardinal Bea. „Manche Schwierigkeit", schrieb er, war zu überwinden, bis fünf offizielle katholische Beobachter 1961 zur Ökumenischen Konferenz des Weltrats nach Neu-Delhi fahren durften, denn bis dahin war eine Teilnahme seitens der römisch-katholischen Kirche nur „Journalisten" gestattet.

Augustin Bea hebt hervor, daß dieser Schritt eine Voraussetzung dafür war, daß Nicht-Katholiken die Einladung als „delegierte Beobachter" beim Konzil annehmen konnten. Diese Einladung selbst war freilich alles andere als selbstverständlich. Sie wurde bei der ersten Sitzung der „Vorbereitenden Zentralkommission" am 7. November 1961 beraten, jedoch wurde „das Ergebnis der Abstimmung nie bekanntgegeben" (Bea), dem man mit „banger Erwartung" entgegensah. Einen kleinen Spalt für den Blick hinter die Türen öffnet der überaus diskrete Kardinal mit der Notiz, es sei die Einladung „unmittelbar der persönlichen Entscheidung Papst Johannes' XXIII. zu verdanken". Nach der ersten päpstlichen Audienz für die von ihm vorgestellten „Beobachter" am 13. Oktober 1962, zwei Tage nach der Eröffnung des Konzils, sagte Augustin Bea, dieser sehr gemessene, ruhige, feste Charakter: „Es ist ein Wunder." Dieser Papst und dieser Kardinal: ist es zuviel, von einer Art Concursus divinus zu sprechen?

Der Weg der Kirche und der Weg Augustin Beas

Augustin Bea war 78 Jahre alt, als er zum Kardinal ernannt wurde – in einer Lebensphase also, in der heute umgekehrt der Antrag auf eine Entpflichtung längst zu stellen gewesen wäre. Sicher wäre es unbillig, aus dem außergewöhnlichen „Sonderfall Bea" eine Norm abzuleiten. Doch wäre es wohl ebenso abwegig, sich vorzustellen, dieser Mann habe gleichsam organisch auf die weltgeschichtliche Rolle hin zugelebt, ohne die der Wiederkehr seines 100. Geburtstags kaum zu gedenken wäre.

Gewiß ist die Kontinuität, auf die Augustin Bea nicht zuletzt während des Konzils bedacht war, manchmal bis hin zu historischen Konstruktionen, auch ein wesentlicher persönlicher Charakterzug im Leben dieses Mannes. Dies gilt gewiß für seine äußere Laufbahn in der Societas Jesu, in deren Noviziat er 1902 nach drei Semestern der Theologie an der Universität Freiburg i. Br. eintrat: Studien in Valkenburg (Niederlande), auch in Innsbruck und in Berlin, 1914 Superior an der Ordensniederlassung in Aachen, 1917 Professor für Exegese des Alten Testaments in Valkenburg, 1921 Provinzial in München (wo er mit dem Nuntius Pacelli zusammentraf), 1924 Universitätsprofessor für Exegese an der Gregoriana zu Rom, 1930 Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts. Freilich ist dies nur ein summarischer Eindruck. Beas langjähriger und verdienstvoller Sekretär P. Stjepan Schmidt SJ berichtet in seinem Buch „Der Mensch Bea" mit den Aufzeichnungen des Kardinals aus den Jahren 1959–1968, wie wechselvoll entsprechend den Bedürfnissen der Ordensoberen der Studiengang des jungen Mannes verlaufen ist, dem außer Philosophie und Theologie einmal Ethnologie, dann klassische Philologie oder Orientalistik zugedacht wurden. Später kamen zur exegetischen Arbeit ordensorganisatorische Aufträge, und 1949 wurde Augustin Bea zum Berater des Heiligen Offiziums berufen, eine Aufgabe, die er sehr ernst nahm.

Stjepan Schmidt überliefert eine Äußerung Augustin Beas, „daß er erst als Präsident des Einheitssekretariates den eigentlichen Sinn der vielen Wechsel, der immer wieder an ihn ergangenen Forderungen, eine Arbeit aufzugeben und eine neue zu beginnen, voll verstanden habe. Denn diese Aufgabe habe so viel geistige Beweglichkeit, so viel Anpassungsfähigkeit und Umstellungen erfordert, daß er sie ohne die Vorbereitung durch ein bewegtes Leben kaum gemeistert haben würde." Dies ist im Rückblick gesagt. Aber die „geistige Beweglichkeit", die das Konzil von Augustin Bea forderte, war doch wohl anderer Art, und es ist gar nicht leicht, die innere Kontinuität zu ermitteln.

Ohne Zweifel hat Bea bis ins Wörtliche hinein bei der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Pius' XII. von 1943 mitgewirkt, die es der katholischen Bibelwissenschaft in entscheidender Weise ermöglichte, aus der Defensive herauszukommen und die philologisch-historische Textforschung effektiver einzubeziehen. Dies bedeutete nicht zuletzt eine Befreiung der Diskussion über Moses als den

„Autor" des Pentateuch. Zwei katholische Theologen, die unter der Entscheidung der Päpstlichen Bibelkommission von 1906 zu leiden hatten, wurden von Bea in biographischen Artikeln dargestellt: der Dominikaner Marie-Joseph Lagrange (1938) und der Jesuit Franz von Hummelauer (1941). Aber den für die Pentateuch-Frage wichtigen Brief der Bibelkommission an Kardinal Suhard von 1948, von deren Sekretär verfaßt, behandelt Bea, der sich seit seinem Werk von 1928 mehrfach mit dem Pentateuch befaßt hatte und im wesentlichen bei der mosaischen Verfasserschaft im traditionellen Sinn blieb, in seinem Aufsatz von 1953 über den „Heutigen Stand der Bibelwissenschaft" (in dieser Zeitschr. Bd. 153, 99) in ausgesprochen referierendem Stil; er legt mehr Wert darauf, „die Kontinuität der Forschung zu wahren" und „die letzten fünfundsiebzig Jahre" der katholischen Bibelwissenschaft hervorzuheben, als darauf, die Wende zu markieren. Es ist bemerkenswert, daß Augustin Bea noch 1953 vor allem die Differenzen zu protestantischen Autoren betont und nicht nur die prinzipiellen, theologischen Voraussetzungen, sondern auch „die exegetischen Methoden" unterscheidet. Die Katholische Akademie in Freiburg i. Br. hat die geplante Würdigung Augustin Beas (am 9./10. Mai 1981) mit kompetenten Referenten unter den Titel gestellt: „Die Hinwendung der Kirche zu Bibelwissenschaft und Ökumene" und damit die innere Kontinuität im Leben Augustin Beas zum Thema gemacht.

In jedem Falle nimmt man der Bibel-Enzyklika des Jahres 1943 nichts von ihrer befreienden Bedeutung, wenn man sie als eine fast überreife Frucht nach Jahrzehnten der Absperrung bezeichnet, gewiß jedenfalls keine „Explosion", auch deshalb nicht, weil dieses päpstliche Rundschreiben immerhin durch geduldige wissenschaftliche Arbeiten vorbereitet war. Auch ökumenische Bemühungen gab es bereits vor dem Konzil, in Deutschland zumal, aber niemand wird sagen können, der „katholische Ökumenismus" habe sich ähnlich wie die Bibelenzyklika geradezu als eine nicht mehr abweisbare Konsequenz angeboten. Und wer wollte die Tatsache, daß Papst Pius XI. es 1935 erlaubte, der an das Päpstliche Bibelinstitut ergangenen Einladung zu einem von protestantischen Gelehrten veranstalteten Alttestamentler-Kongreß in Göttingen Folge zu leisten, vergleichen mit der Entscheidung Papst Johannes' XXIII. 26 Jahre später über ganz andere Einladungen?

Welchen Weg hatte Augustin Bea persönlich zu seiner ihm zugedachten Mission beim Zweiten Vatikanischen Konzil zurückzulegen? Die Menschheit habe, schrieb Manfred Plate in seinem Nachruf im „Christ in der Gegenwart", Kardinal Bea als „eine jener väterlichen Gestalten des Vertrauens" gesucht, nach denen sie in der heutigen Vaterlosigkeit ausschaut. Und bei aller Distanz zum kurialen Stil stellte Hanno Helbling, der Feuilletonchef der „Neuen Zürcher Zeitung", fest: „Das Zutrauen, das der freundliche alte Mann bei vielen Nichtkatholiken fand und das da und dort geradezu überschwenglich bezeugt wurde, trug wie kaum etwas anderes dazu bei, den Konzilsplänen allgemeine Anteilnahme zu sichern."

Keine Spur also von manchmal natürlicherweise entstehendem Altersstarrsinn – wohl eher das Gegenteil, eine vertrauende Öffnung, die Vertrauen erweckt, eine Zunahme an Kontaktfähigkeit, besser: an Menschenfreundlichkeit, die nach dem Eindruck mancher bei Entscheidungen Beas im Bibelinstitut hinter Gesichtspunkten der Disziplin zurücktreten konnte. Nicht seine grundsätzliche Haltung, aber seine Tonart, seine „Mentalität" – ein von Bea oft gebrauchtes Wort für die Atmosphäre beim Konzil – hat sich seit seinen früheren Publikationen wesentlich gewandelt.

In seinem Buch über „Die neue lateinische Psalmenübersetzung" von 1945 setzt er sich mit deren Kritikern auseinander, die am alten Psalter hängen, der doch von den größten Heiligen und Theologen gebetet worden sei. Dies waren die „Traditionalisten" von damals, und wenn auch viele Stellen der Vulgata-Übersetzung schlechterdings keinen Sinn hergaben, so kann man die Anhänglichkeit an den alten Brauch durchaus verstehen. Augustin Bea erklärt jedoch, daß kein „traditioneller Brauch", und sei er noch so alt, unkorrigierbar sei, wenn „schwerwiegende Gründe" für eine Änderung sprechen, und ob diese vorliegen, entscheidet die Autorität: „Der von Gott bestellte und vom Heiligen Geist geleitete Hüter der Tradition ist der Stellvertreter Christi; nachdem er amtlich gesprochen hat, ist die Frage entschieden" – und noch schärfer im Vorwort: „über jede Diskussion erhaben", und wer dies vergessen habe, möge hiermit erinnert werden. Basta. Am Schluß noch ein wenig Verständnis für die Schwierigkeiten bei Älteren, mit dem neuen Text zurechtzukommen.

In seinem Kommentar zur Enzyklika „Humani generis" Papst Pius' XII. (in: „Scholastik" 1/1951) läßt Bea noch ziemlich wenig von ökumenischer Rücksicht ahnen. Er wird immer dabei bleiben, daß der „falsche Irenismus" kein Weg sein kann. Aber der, von allgemeinen Wendungen abgesehen, hauptsächlich prohibitive Ton in der Abwehr der Tendenz, die Lehren der Kirche so abzuschwächen, „daß die neuen Formulierungen eine Basis bilden können, auf der sich Katholiken und Nichtkatholiken in Einheit zusammenfänden", wird sich ändern, und zehn Jahre später wird Augustin Bea in seinem Vortrag an der Universität Freiburg in der Schweiz der Dogmengeschichte die Aufgabe stellen zu zeigen, „daß und warum zu gewissen Zeiten vor allem *eine* Seite einer Glaubenswahrheit hervorgehoben wurde", und die „Zeitgebundenheit der Formulierungen" deutlich zu machen. Hatte er in seinem Kommentar zu „Humani generis" eine Ekklesiologie kritisiert, die „das Extra ecclesiam nulla salus zu einer bloßen Formel macht", so wird er in seinem Buch „Die Kirche und die Menschheit" (1967) angesichts der heutigen Lage der Christenheit geradezu einen Trost finden in der Wirksamkeit der „Gnade in den Nichtchristen". Gewiß gründet dieser Unterschied des Akzents und der Tonart auch im Gegenstand des Kommentars; aber man würde Loyalität mit Höflingsmanier verwechseln, wollte man den Wandel in der persönlichen Stimme überhören.

Ökumenismus als universale Perspektive

Kardinal Augustin Bea hat den päpstlichen Auftrag, der besondere Anwalt für die Einheit der Christen zu sein, universal verstanden. Er ist kein Spezialist für „Ökumenismus" geworden, er hat vielmehr, von Haus her wohl kaum ein spekulativer Theologe, im Prinzip der Einheit einen theologischen, ekklesiologischen und religiösen Schlüssel schlechthin gefunden. Zur „Konstitution über die Offenbarung" bemerkte er, das Problem sei „nicht im Licht einer jahrhundertealten – zwar in sich berechtigten, aber nicht ebenso fruchtbaren – polemischen Fragestellung" (nämlich der Kontroverse über Schrift und Tradition) zu behandeln, sondern im Blick auf die heutige Situation, in der Kirche und Christen leben. So sehr dies eine ökumenische Frage ist, so weit führt sie doch zugleich darüber hinaus. Augustin Bea gehörte zur Gruppe jener Kardinäle, die im November 1962 die Vorlage zu dieser Konstitution entschieden ablehnten, zu welchem Text Joseph Ratzinger bemerkte, daß er „im wesentlichen auf eine Kanonisierung der römischen Schultheologie hinauslief" (LThK, Konzilsband II, 500 f.).

Auch die Einlassung Beas bei der Konzildiskussion zur „Dogmatischen Konstitution über die Kirche" (Lumen gentium) zeigt, wie stark bei ihm die ökumenische Rücksicht auf ein vertieftes Verständnis der Kirche drängte. Interessant ist auch eine auf Bea zurückgehende Änderung in der „Konstitution über die heilige Liturgie". Im Entwurf hatte es geheißen, es käme darauf an, daß die Christen „die Riten und Gebete wohl verstehen"; Bea vertrat den Text: daß sie „*durch* die Riten und Gebete *dieses Mysterium* wohl verstehen". In der Diskussion zum „Dekret über das Ordensleben" intervenierte er zugunsten einer Hervorhebung der Spiritualität gegen eine einseitig disziplinäre Richtung. Solche Beiträge standen durchaus im Horizont ökumenischer Verständigung, zielten jedoch zugleich auf die Erneuerung der katholischen Kirche selbst.

Hinsichtlich der „Erklärung über die Religionsfreiheit" war die Kompetenz des „Sekretariats für die Einheit der Christen" bestritten worden (die „Vorbereitende Zentralkommission" lehnte 1962 allein dieserhalb einen von Kardinal Bea vorgetragenen Text ab). Daß ein Mitglied des Sekretariats dessen Kompetenz mit dem Vorwurf der Nichtkatholiken gegen die römisch-katholische Kirche begründete, sie sei des Macchiavellismus verdächtig, weil sie für die Religionsfreiheit sei, wenn sie eine Minderheit darstelle, jedoch dagegen, wenn sie die Mehrheit habe, kann man sicher eine mehr taktische Argumentation nennen (LThK, Konzilsband II, 704 f.). Aber für Augustin Bea war in der Sache selbst das Einheitssekretariat deshalb kompetent, weil er die Einheit der Christen im Bezug sah auf die Einheit der Menschheit und in diesem Bezug ein Problem auf Leben und Tod. In diesem Sinn sprach Bea bei der Beratung des „Dekrets über die Missionstätigkeit" eindringlich von der „schweren Pflicht, der gesamten Menschheit das Evangelium zu verkünden" (LThK, Konzilsband III, 112).

Ebensoviel Diskretion wie Mut erforderte in der Beratung des „Dekrets über Dienst und Leben der Priester" die Frage der Ehelosigkeit, wenn die gebührende Rücksicht auf die Ostkirchen genommen werden sollte. Augustin Bea sagte in seiner Intervention: „Mit scheint, daß unser Ökumenisches Konzil den einen wie den anderen priesterlichen Stand behandeln sollte: den Stand der völligen Enthaltsamkeit im Zölibat und den der vollkommenen (um nicht zu sagen idealen) Ehe des verheirateten Priesters" (LThK, Konzilsband III, 138, 216 ff.). Etwas von dieser Anregung blieb im Art. 16 des Dekrets erhalten. Augustin Bea war gewiß der letzte, der die Zölibatspflicht in der römisch-katholischen Kirche hätte auflockern wollen. Aber er war von Jugend auf „ein fester Charakter".

„Den Irrtum hassen, die Irrenden lieben" – wie geht das?

In einer Schrift des Jahres 1961 zitiert Bea den obigen, von Augustinus stammenden Satz und erläutert ihn ausführlich im Hinblick auf die ökumenische Frage. Er streift ihn nochmals 1962. Aber 1963 fordert er dazu auf, die Demut zu praktizieren, „Ehrfurcht" zu erweisen und die „Mißachtung der *Überzeugung* unserer Brüder" (vom Verf. hervorgehoben) zu vermeiden. An die Stelle des peinlichen „Compelle intrare" des großen Kirchenvaters tritt umgekehrt die Mahnung, „eine gewisse Art von Drängen" zu unterlassen. Dogmatischer Irrtum ist für Bea immer Irrtum geblieben, und von einem „falschen Irenismus" erwartete er sich nichts für jene Einheit der Christen, „die erst verwirklicht werden muß". Doch die abstrakte Richtigkeit des Satzes, daß zwar die Irrenden zu lieben, der Irrtum aber zu hassen sei, war ja im ständigen Umgang mit den „delegierten Beobachtern", der Bea schon allein „die Tatsache Ihrer Anwesenheit" preisen ließ, der konkreten Wirklichkeit konfrontiert, daß der zu hassende Irrtum die zu achtende Überzeugung der Gesprächspartner ist.

Im Rückblick von 1966 notierte Augustin Bea, es sei die „beträchtliche Mehrheit der Konzilsväter... noch niemals der schmerzlichen Trennung gegenübergestellt" worden. Diese Tatsache schlug sich bis zuletzt in der Geschichte des „Dekrets über den Ökumenismus" nieder. Unter den zufolge „wohlwollender autoritativ ausgesprochener Anregungen" vorgenommenen Änderungen des bereits gedruckten Textes befindet sich besonders eine, welche in der Besorgnis um die Abwehr des Irrtums die Liebe zu den Irrenden zu verletzen schien.

Die Stelle hatte gelautet: „Bewegt vom Heiligen Geist finden sie [die getrennten Brüder] Gott in der Heiligen Schrift, wie er in Christus zu ihnen spricht." Der promulgierte Text lautet: „Unter Anrufung des Heiligen Geistes suchen sie Gott in der Heiligen Schrift *quasi sibi loquentem in Christo*" (Art. 21). Dieser Text enthält *rein als solcher* kein Problem, zumal in der Interpretation des „quasi" durch Augustin Bea: die Übersetzung: „wie wenn Christus zu ihnen spräche" sei „direkt

falsch"; sie müsse lauten: „der in Christus gewissermaßen zu ihnen spricht". Die Schwierigkeit liegt in der *Tatsache der Änderung* und in ihren Umständen. Die Intention dieser Änderung scheint klar zu sein: Es geht um die Irrtumslosigkeit der Schriftlesung durch einen Christen, der nicht an die Auslegung durch das kirchliche Lehramt gebunden ist; daher nicht „bewegt", sondern „unter Anrufung" – nicht „finden", sondern „suchen" – und daher die Einfügung des „quasi", dessen Bedeutungsfeld immerhin Mißverständnisse nahelegen konnte. Ist die Verletztheit der „Brüder", die durch diese Änderung bewirkt wurde, nicht begreiflich?

Wiederholt hat sich Bea in seinen Schriften um diese Stelle gekümmert, wie man wohl im Doppelsinn des Wortes sagen kann. Er betonte, daß es sich hier natürlich nicht um die objektive Wirkung der Heiligen Schrift handeln könne, daß vielmehr die subjektive Seite der Schriftlesung gemeint sei und insofern der Satz auch für Katholiken gelte. Aber war dies die Absicht der Änderung?

Loyalität und Kompromiß – und von der „christlichen Klugheit" des Papstes

Zu den „suggestiones benevolae" vom 19. November 1964 bemerkte Bea in seinem Buch „Der Weg zur Einheit nach dem Konzil" (1966): „Aus einer Erwägung, die man eine organisatorische Entgleisung nennen kann, hielt sich die höhere Autorität für verpflichtet, sozusagen im letzten Augenblick zwischen der Abstimmung über die Änderungsvorschläge und die Gesamtabstimmung des ganzen Schemas dem Einheitssekretariat eine Reihe neuer Verbesserungsvorschläge zu übersenden", die jedoch „nicht schlechthin auferlegt", vielmehr in einer Auswahl vom Sekretariat „angenommen" wurden, wozu auch der Passus über die Schriftlesung gehört, von Bea selbst in der Aula vertreten. Dies war eine Bekundung seiner Loyalität, auch wenn wohl sein Kummer im obigen Rückblick noch nachklingt.

In einem Beitrag zur evangelischen Zeitung „Christ und Welt" fügte Bea 1965 einer gründlichen Rechtfertigung des Ökumenismus-Dekrets den Satz hinzu: „Wer die Dinge aus nächster Nähe miterlebt hat und die Zusammenhänge kennt, weiß zudem, daß es unter den konkreten Umständen sachlich nicht viel anders gehen konnte, als es ging." „Konkrete Umstände", dies ist Hinweis auf einen Kompromiß. Aber von „faulem Kompromiß" kann da nur jemand sprechen, der schwärmerisch auf das Absolute aus ist und dabei das Mögliche versäumt. Augustin Bea verfügte nicht nur über die nötige Kenntnis dessen, was man den kurialen Apparat zu nennen pflegt, er verfügte auch über jene Lebensklugheit, ohne die hoc saeculo nichts gelingt – in Kirche und Welt.

Ganz eindeutig hat sich Bea – und dies geht nun über Loyalität und Lebensklug-

heit hinaus – auch im Zusammenhang mit den Änderungen am Ökumenismus-Schema zur höchsten Autorität des Papstes gegenüber dem Konzil bekannt. „Man möchte fast meinen, einige Kritiker hätten zu denken begonnen, die Kirche sei daran, mit der Kollegialitätslehre die ‚Demokratie' im eigentlichen Sinne einzuführen, ein Gedanke, der unvereinbar ist mit der Struktur, die Christus selbst seiner Kirche gegeben hat." Der Papst könnte sogar einer von der Mehrheit der Konzilsväter approbierten Entscheidung seine eigene Approbation und Promulgation verweigern (in einem Aufsatz von 1965, wieder abgedruckt in: „Der Ökumensimus im Konzil", 1969). Damit könnte dieser Abschnitt schließen. Bea fährt jedoch fort, und dies darf man wohl als einen konziliaren Wandel bezeichnen, der sich in diesem Mann selbst, dem rigorose Züge keineswegs fremd waren, abgespielt hat: „Aber die christliche Klugheit und – sagen wir es klar – die ihm als dem Stellvertreter Christi auf Erden im besonderen verheißene Führung durch den Heiligen Geist *wird ihn daran hindern* (vom Verf. hervorgehoben), es so weit kommen zu lassen. Er wird also vorher eingreifen" – wobei das Wie „vielfach eine Frage der konkreten Umstände ist, deren Beurteilung für jeden, der die Situation nicht vollständig kennt, eine schwierige Sache ist".

Am Rand des Kompromisses: „Das jüdische Volk"

Bis an den Rand eines vertretbaren Kompromisses mußte Augustin Bea in der „Frage der Juden" gehen, wobei die politischen Verhältnisse mehr einwirkten als theologische Erwägungen. Schon den Umstand, daß diese Frage entgegen Augustin Bea ihren Ort weder im Ökumenismus-Dekret noch in der Konstitution über die Kirche finden konnte, sondern – in heilsgeschichtlicher Perspektive höchst problematisch – als Artikel 4, nach den Muslimen, in die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" aufgenommen wurde, darf man wohl als eine Art Notausgang bezeichnen.

Augustin Bea hat einem seiner Bücher den programmatisch verstandenen Titel „Die Kirche und das jüdische Volk" (1966) gegeben. Der Titel ist programmatisch gemeint, weil der Begriff „Jüdisches Volk", in früheren Fassungen enthalten, zwar in der „Erklärung" wegen des möglichen Bezugs auf den Staat Israel gestrichen wurde, von Bea dennoch, trotz der eingeräumten Möglichkeit auch „theologischer Fehldeutungen", für „legitim" erachtet wurde. Er rechtfertigt sein Beharren beim gestrichenen Begriff auch mit dem Konzilstext selbst, der von dem „Band" handelt, „wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist".

Der Begriff „Jüdisches Volk" im Sinn der Heilsgeschichte war um so bedeutsamer, als es bei den Konzilsberatungen umgekehrt darum ging, die kollektive Beschuldigung der Juden für die Hinrichtung Jesu abzuwehren. Im Vortext hatte

es ausdrücklich geheißen, daß der Ausdruck „des Gottesmordes schuldig" nicht verwendet werden dürfe. Die Streichung auch dieser Stelle hat Kardinal Bea im Konzil „amtlich" erläutert und betont, daß die „Sache selbst", nämlich die Abweisung einer kollektiven Verantwortung der Juden, im Konzilstext vollständig ausgedrückt sei. Im Kommentar seines Buchs spricht er von einem Akt der „Klugheit", auch im Interesse der Juden. Hinsichtlich des „Hohen Rates", der im Text vom November 1964 im Unterschied zum Konzilstext „in eher indirekter Form" genannt worden war, blieb Bea in seinem Buch dabei, daß der verabschiedete Text zwar „als wahr" zu akzeptieren, jedoch nicht „ohne weiteres die beste Fassung" sei: „Ich persönlich halte die frühere Textfassung für besser", schreibt er.

Dagegen hat der Kardinal seine ganze Interpretationskunst darauf angewendet, um zu rechtfertigen, daß das „damnare" für die Judenverfolgungen, das im Text von 1964 stand, in ein „deplorare" umgewandelt und das „damnare" auf „alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen" bezogen wurde. Die „Begründung" dieser Änderung hielt Bea freilich nicht für verpflichtend.

Trotz der Kompromisse, die im übrigen auf teils verständliche, teils hektisch überzogene Empfindlichkeiten mehrerer Seiten zurückgingen, blieb es wohl insbesondere ein Verdienst auch des deutschen Kardinals, der bereits 1920 in den „Stimmen der Zeit" einen Aufsatz: „Antisemitismus, Rassentheorie und Altes Testament" veröffentlicht hatte, daß die konziliaren Äußerungen über die Juden zustande kamen.

Halt und Last der Geschichte

In seinem Vortrag an der Universität Freiburg i. d. Schweiz begrüßte Augustin Bea den „Sinn für die Geschichte und die sozialen Strukturen des Denkens und Lebens" und bezeichnete es als eine Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung, Mißverständnisse „auf beiden Seiten" auszuräumen. Er bezeugte sein eigenes geschichtliches Denken, wenn er es für einen Irrtum hielt, als ob es sich auf dem Weg zur Einheit der Christen „um eine Rückkehr zur Situation vor dem 16. Jahrhundert handeln würde".

In einem Aufsatz über das Konzil und Papst Pius XII. von 1961 unterstrich Bea die Kontinuität, fügte jedoch hinzu: „Jedes Pontifikat hat seine Physiognomie, die der Persönlichkeit des Papstes entspricht, auch den Erfordernissen der Zeit..." Grundsätzlich hielt er es für eine Verkürzung, im Primat nur „eine Schwierigkeit", nicht aber oder nur ungenügend das „Einheitsprinzip" dieser Institution zu würdigen; dessen „praktische Verwirklichung" könne sich freilich „je nach den Zeit- und Ortsumständen ändern". Ein wenig deutlicher wird Bea, wenn er die Form, in der Papst Benedikt XV. eine Einladung zur „Internationalen Ökumenischen Konferenz" ablehnte, „alles andere als glücklich" nennt.

Es wäre freilich eine Verkennung der historischen Situation selbst, in der Augustin Bea aufgewachsen und der insbesondere die römische Kurie verpflichtet ist, wollte man an den „Sinn für Geschichte" große Ansprüche stellen. In allzu harmonisierender Tendenz zieht Bea eine ökumenische Linie von Leo XIII. bis Pius XII. Das gleiche gilt für das heikle Thema der Religionsfreiheit. Zwar läßt Bea gewisse Unterschiede gelten, vermerkt er in kritischen Fällen, daß es sich nicht um eine „unfehlbare Entscheidung" gehandelt habe; im ganzen aber ist er, ähnlich wie wenn Päpste von ihren Vorgängern sprechen, darauf bedacht, eher die Kontinuität der Kirchengeschichte als den geschichtlichen Wandel oder gar Abwege hervorzuheben.

Manchmal kann eine geradezu heftige Abneigung Beas gegen die Historie festgestellt werden, so wenn er schreibt, er halte nichts davon, „Vergangenheit wiederzukäuen". Das Wort dürfte zum allgemeinen Wissenschaftsverständnis Beas passen; aber im Blick auf das Konzil spricht der Täter, der Mann, der – ergriffen von der ökumenischen „Explosion" – einen Wandel herbeiführen will und das ökumenische Dekret „eine Art Generalmobilmachung aller Gläubigen für die Wiedervereinigung" genannt hat, was nicht durch Historiker-Querelen dieser oder jener Art gestört werden soll. Die „geschichtliche Tatsache der Trennung" nennt Bea „ein zu verwickeltes Ereignis", als daß es „Gegenstand menschlichen Urteilens" sein könne. Auch von „Schuldbekenntnissen" hielt Augustin Bea nicht viel. In Sachen der Lehre kämen sie ohnehin nicht in Frage, und was die „moralische Schuld, auf welcher Seite auch immer", angehe, so sei es besser, das Urteil dem „Gericht des allwissenden Gottes" zu überlassen.

In einem Interview des „Evangelischen Pressedienstes" wurde Bea gefragt, ob die katholische Kirche jetzt die Verdammungsurteile des Konzils von Trient zurücknehmen werde. Bea konterte mit der Frage, ob daran gedacht sei, die Bezeichnung des Papstes als Antichrist aus Bekenntnisschriften zu tilgen. Diese Entgegnung ist viel überzeugender als der anschließende Versuch, eine Kontinuität zu Trient herzustellen. Wenn Bea vom historischen Revisionismus, auf dieser oder jener Seite, nichts erwartete, dann bekundete er freilich gerade darin geschichtliches Denken. Denn geschichtliche Entscheidungen werden nur durch andere Entscheidungen und nicht durch Revisionen überholt. Dafür erbrachten das Zweite Vatikanische Konzil und nicht zuletzt Augustin Beas Beiträge den Nachweis. Freilich kann ein Denken, das zu stark auf kontinuierliche „Entwicklung" und zu wenig auf die Notwendigkeit des Wandels in den Akten der Tradition bedacht ist, des eigentlichen von der Geschichte gebotenen Halts aus der Vergangenheit in die Zukunft hinein verlustig gehen.

Ein ermunterndes Testament

In seinem Rückblick von 1969 stellt Kardinal Bea fest, die ökumenische Bewegung habe sich „während des Konzils wunderbar behauptet". Das „wunderbar" ist ein unpathetischer Hinweis auf den Heiligen Geist, den Bea „ausgiebig und kräftig am Werk" sah; die Wendung „behauptet" ist eine diskrete Erinnerung an die Gegner. Es hat Augustin Bea auch nicht an persönlichen Gegnern gefehlt, auf ganz verschiedenen Ebenen. In der kritischen Phase der Diskussion über das Verhältnis zu den Juden wurde eine regelrecht antisemitische Hetze gegen den Kardinal veranstaltet. Daß der Geist weht, wo – und wie – er will, zeigte jener ansonsten durchaus verdienstvolle Geistliche höheren Ranges, der zu sagen pflegte: „Bea ist ein Unglück für die Kirche". Er stand mit solcher Meinung nicht allein.

Von einem bedeutenden Mann wagt man schon bei seinem Tod vorauszusagen, er sei in die Geschichte eingegangen. Sicher hat Augustin Bea als ein Protagonist für die Einheit der Christen seinen Platz in einer modernen ökumenischen Kirchengeschichte. Es ist sehr wichtig, sich zu vergegenwärtigen, welch weiter und schwieriger Weg von 1959 bis zum Abschluß des Konzils zurückzulegen war, soll nicht, was inzwischen ökumenische Praxis geworden ist, den Blick auf diesem Weg verstellen.

Auch wer aller Schwärmerei abgeneigt ist, wird zu fragen haben, in welcher Proportion der Bewegtheit die heutige „ökumenische Bewegung" zur Dynamik jener Jahre steht, auch wenn natürlich nicht zu erwarten war, daß sich ein solcher Durchbruch einfachhin fortsetzen könne. Augustin Bea hat 1969 jene Ereignisse wie ein „Licht" aufgestellt, das „trösten" soll, „wenn wir vielleicht nach Zeiten, in denen die ökumenische Bewegung gut vorankam, zeitweise in Versuchung geraten, ungeduldig, wenn nicht gar mutlos zu werden, weil sich die weiteren Fortschritte scheinbar oder wirklich langsam einstellen". Es war wohl ein prophetisches Wort.

Caritas et veritas

Das Funkbild, das Papst Paul VI. zeigt, wie er den sterbenden Augustin Bea in seinem Krankenzimmer auf die Stirne küßt, gehört in die Indiskretionen unserer Zeit. Dennoch: Die Erschöpfung des unter einem schön gewölbten Haupt lang gestreckten Gesichts und der auf den Papst gerichtete brechende Blick ergreifen den Betrachter. Ein langes Leben ging seinem Ende entgegen. In seinen letzten neun Jahren hatte es einen Wandel zu vollziehen, der auf der Höhe der Mannesjahre nicht abzusehen war. Die Begegnung von Caritas und Veritas war nicht nur die große Herausforderung des Konzils, sie war ein Lebensproblem Augustin Beas

gewesen, der einen sehr weiten, in seinem Charakter keineswegs vorgebahnten Weg von seinem Dasein als Rektor des Bibelinstituts zu seinem Dasein als Präsident des „Sekretariats für die Einheit der Christen" zu finden hatte.

„Ich bin nun einmal in der Lage, wo man auf mich sieht... Darum kann ich mich nie und nirgends ‚gehen lassen', muß immer ‚Haltung bewahren', nicht aus Taktik, sondern aus innerem Geist und apostolischem Sinn." Das Wort „Haltung" kommt in den von P. Stjepan Schmidt herausgegebenen geistlichen Notizen Beas häufig vor, und den „Auswärtigen" gegenüber soll sie sein „freundlich, aber gesetzt und ernst; hilfsbereit und gütig, nicht vertraulich". Aber die Güte tritt in diesen Aufzeichnungen immer stärker hervor, und das Funkbild des Sterbenden zeigt die bewegende Hilflosigkeit, in der sich Augustin Bea, dieser exemplarische Jesuit, nun endlich „gehen lassen" darf.

Am 16. November 1968 ist ein bedeutender Mann gestorben. Er wurde nach der Trauerfeier in Rom, an der die ganze Repräsentanz der christlichen Ökumene teilnahm, in seinem Geburtsort Riedböhringen begraben. Dieser für einen Kardinal der römisch-katholischen Kirche nicht übliche Wunsch ist ein schweigendes Zeichen.

Erste Jahreswende unter Hitler

Ein unbekannter Briefwechsel zwischen Ludwig Kaas und dem Abt von Grüssau*
Zum 100. Geburtstag des Zentrumspolitikers am 23. Mai 1981

Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk SJ

Während die Fernwirkungen von Hitlers „Machtergreifung" auf Deutschland, Europa und die Welt zum Jahresende 1933 noch im dunkeln lagen, waren schon zahllose einzelne in dieser oder jener Form Leidtragende der NS-Revolution geworden, unter ihnen der Kirchenrechtler und Zentrumsvorsitzende Ludwig Kaas[1]. Wie andere Spitzenpolitiker der republikanischen Ära hatte ihn die Aufrichtung von Hitlers Diktatur innerhalb weniger Monate aus der Mitte der Geschehnisse an die Peripherie verschlagen und aus dem Rampenlicht der parlamentarischen Szene in das Halbdunkel eines immer noch einflußreichen, aber doch anonymen Vatikanberaters versetzt. Von Vielfalt und Grad der seelischen Verwundungen her gesehen, zählte Ludwig Kaas zweifellos zu den Schwerversehrten des Machtergreifungsjahres. Nicht nur die neuen Machthaber hatten sie ihm beigebracht, auch die Parteifreunde von gestern waren daran beteiligt. Hitler selbst hatte die Kooperationsbereitschaft des Zentrumsvorsitzenden zu einer Basisverbreiterung für das Ermächtigungsgesetz benutzt, dann seine Einschaltung in die Konkordatsverhandlungen durch Papen[2] widerwillig hingenommen und ihn schließlich, als er ausgedient hatte, zur „Unperson" erklärt und als kirchlichen Unterhändler abgelehnt.

Manchem Mitstreiter aus der Zentrumsfraktion galt er als Totengräber der Partei, sehr voreilig und zu Unrecht, wie die Quellen bezeugen, doch die Optik sprach gegen den Verurteilten. Dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz kam es im Sommer 1933 nicht ungelegen, „den in Rom anwesenden hochwürdigsten Herrn Prälaten Kaas als Vertrauensmann des Episkopates betrachten" zu dürfen[3]. Als dieser jedoch, um eine Dauerbeauftragung bemüht, Monate später dem „allverehrten Führer der deutschen Bischofskonferenzen" seine „kleinen Handreichdienste" antragen wollte[4], zog es Kardinal Bertram vor, zunächst nur zögernd und bald gar keinen Gebrauch mehr davon zu machen. Das Reichskonkordat schließlich war – und darüber herrschte an der Kurie Übereinstimmung – selbst bei mangelhafter Einhaltung zwar allemal besser als ein vertragsloser Zustand gegenüber einem zu rücksichtsloser Machtdurchsetzung entschlossenen Diktator, ermangelte aber dann doch eines wesentlichen Elements, für eben das Kaas einstehen zu können glaubte, nämlich der Vertragswürdigkeit des staatlichen Partners. Infolgedessen drohten die enttäuschenden Erfahrungen mit Hitlers

Konkordatspraxis und der Ruf nach schärferen Gegenreaktionen den Prälaten nach den Reduzierungserlebnissen der vorausgegangenen Monate nun auch noch innnerhalb des kurialen Beraterteams zu isolieren.

In solcher Gemütsverfassung empfing Kaas Anfang 1934 ein Schreiben aus der Feder des Abts von Grüssau in Schlesien, dem er persönlich bis dahin nicht begegnet war. Albert Schmitt[5], 1924 kaum dreißigjährig zum Abt gewählt, hatte es verstanden, das wiedererrichtete Kloster[6] aus den Gründungsnöten herauszuführen und in einen Mittelpunkt monastischen Lebens von starker Ausstrahlung zu verwandeln. Wie maßgebliche Kreise des schlesischen Adels, zu dem er enge Bindungen unterhielt, gab er sich im Politischen deutschnational und zentrumsfeindlich. Kirchenpolitisch aktiv wurde Schmitt nachweislich im Frühjahr 1933, als er zu einem der geistlichen Mentoren des Vizekanzlers von Papen aufrückte. Im Bund mit diesem hatte er, wenn auch vergeblich, Einfluß auf die anstehende Bischofsernennung in Münster zu nehmen gesucht[7]. Kardinal Bertram jedoch hielt den Abt von Grüssau für einen bedenklichen Ratgeber, weil er mitverantwortlich sei an dem unrealistischen Optimismus von Hitlers Vizekanzler[8]. Ihren Schwung bezogen solcherlei hochgestimmte Prognosen für die Zukunft des deutschen Katholizismus im Dritten Reich aus einem reichsideologisch verbrämten, spiritualistischen Kirchenbild, wie es in Papens kleiner Gefolgschaft und so auch von Abt Schmitt rund um den Begriff des „rein Religiösen" kultiviert wurde. Je klarer indessen nach dem Inkrafttreten des Reichskonkordats das Unvermögen des Vizekanzlers hervortrat, die Einhaltung des Vertrags bei Hitler durchzusetzen, desto rapider schmolz sein Vertrauenskapital im Vatikan dahin. Das nun verschaffte unverbrauchten Brückenbauern aus dem zweiten Glied überraschend die Chance, ihrerseits an der Verhandlungsfront ihr Glück zu versuchen, und eben das tat der Abt von Grüssau mit dem Fühler nach Rom, wobei offenbleibt, ob er mit der brieflichen Kontaktaufnahme schon auf den Besuch hinarbeitete, der ihn dann Anfang März 1934 mit Kaas zusammenführte.

Der Anknüpfungspunkt lag jedoch zunächst außerhalb solcher Überlegungen, betraf auch nicht primär die Konkordatsausführung, sondern ein interkonfessionelles Anliegen. Schmitt machte sich nämlich zum Indikator der Alarmstimmung, die eine krisenhafte Zuspitzung der kirchenpolitischen Situation innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands im zweiten Halbjahr 1933 ausgelöst hatte. Den Herd der revolutionären Unruhe bildete dort die Glaubensbewegung Deutsche Christen, deren Anhänger den nationalsozialistischen Führerstaat als Vollendung deutschen Luthertums bejubelten. Bedrohliche Ausmaße erreichte der „Erneuerungssturm", als Deutsche Christen nach ihrem Triumph in den Kirchenwahlen von Ende Juli 1933 in den meisten Landeskirchen die Führung an sich gerissen hatten. Wie hoch die Wellen der Hitlerbegeisterung schlugen, wurde Anfang September auf der preußischen Generalsynode augenscheinlich, auf der sich ein Großteil der Pfarrerschaft anstatt im Talar im „braunen Ehrenkleid des Führers"

präsentierte. Unter frenetischen Beifallsäußerungen des Publikums konnte zwei Monate später der Hauptredner einer deutschchristlichen Massenkundgebung in Berlin zur „Befreiung von allem Undeutschen im Gottesdienst und im Bekenntnismäßigen", zur „Befreiung vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lohnmoral, von diesen Viehhändler- und Zuhältergeschichten" aufrufen. Noch nach diesem „Sportpalastskandal" brachte es Reichsbischof Müller[9] im Dezember 1933 fertig, in einer Huldigungsgeste gegenüber dem NS-Kanzler das Evangelische Jugendwerk an die Hitlerjugend auszuliefern[10]. Auf dem Hintergrund dieser Geschehnisse[11] konnte es nicht verwundern, wenn ablehnend reagierende evangelische Kreise, wie Abt Schmitt berichtete, sich nach einem Rückhalt außerhalb der eigenen Kirchengrenzen umsahen.

Indessen wollten weder Schmitt noch Kaas aus der Zerrissenheit der evangelischen Christen in Deutschland voreilige oder gar triumphalistische Schlüsse ziehen. Was vielmehr beide bewegte, war die noch diffuse Erkenntnis einer radikalen Bedrohung der gemeinsamen Glaubenssubstanz und der daraus resultierenden Pflicht ökumenischen Zusammenstehens[12]. Obwohl das erst angesichts der Negierung fundamentaler Menschenrechte nach Kriegsbeginn zu gemeinsamen Protestschritten der beiden christlichen Kirchen führte, liegen doch schon hier in der Frühphase des NS-Regimes die Keime für das Aufbrechen einer neuen Verbundenheit.

Bei einer Gewichtung der beiden Schreiben nach Quellenwert und Aussagekraft erweist sich das Antwortschreiben aus Rom eindeutig als das gehaltvollere gegenüber dem Anknüpfungsversuch aus Grüssau. Immerhin hatte Abt Schmitt daran ein doppeltes Verdienst. Einmal deswegen, weil er den Adressaten mitten im Ringen um ein neues Rollenverständnis angesprochen hatte. Zum anderen, weil er mit seinem innerkatholischen Appell, vor dem „Unerfreulichen" des NS-Staats nicht zu resignieren, Kaas' ureigenstes Problem angerührt hatte. Was sich der von Enttäuschungen und Depressionen Gequälte von der Seele schrieb, war gleichsam die Reaktion auf ein Stichwort.

Es gab ihm den Anstoß, nicht ohne rhetorischen Schwung einen Fundus bewährter Handlungsmaximen zu entwickeln, die den Schreiber nach eigenem Verständnis selbst in auswegslosen Lebenslagen zum Sperare contra spem befähigten. Das für ein Selbstporträt und die beschriebene Unerschütterlichkeit für festen Besitz zu halten, hätte allerdings in die Irre geführt. Um die Schwankungen in der Gemütslage des aus seinem parlamentarisch-politischen Wurzelgrund Gerissenen zu erfassen, muß man daher den nur zwei Wochen vorausliegenden Weihnachtsbrief[13] an Erzbischof Gröber in die Betrachtung einbeziehen, worin Kaas mit der Offenheit des Freundes zur Wahrheit stand und die Gefühle der Niedergeschlagenheit und „heimwehartige Anfälle" keineswegs verbergen wollte.

Von größerer, weil nicht nur biographischer Relevanz als der Versuch der Standortgewinnung im römischen Exil sind jedoch für die Zeitgeschichte die

Ausführungen des vormaligen Zentrumsvorsitzenden zu jenen von ihm wesentlich mitbestimmten Entscheidungen im Frühjahr 1933, die ihn von damals bis heute ins Kreuzfeuer der Kritik gebracht haben[14]. Nach wie vor und ohne Abstriche bekennt sich Kaas zu der von ihm im Herbst 1932 ausgegebenen Sammlungsparole als der obersten Determinante seiner politischen Entschlüsse auch für die Wochen nach dem 30. Januar 1933. Sie bestimmte nicht nur seine Haltung in den Verhandlungen mit Hitler über Mindestgarantien zur Regierungspolitik, sondern ebenso seinen Vorschlag an die Zentrumsfraktion, unter den erlangten Zusicherungen dem Ermächtigungsgesetz zuzustimmen. Noch ohne Kenntnis eines Vorwurfs, den Heinrich Brüning in seinen Memoiren gegen den Parteifreund und Intimfeind Kaas erheben wird, widerspricht dieser der Version, als habe er im entscheidenden Augenblick den Horizont staatspolitischer Gesamtverantwortung auf den Sektor der Kulturpolitik verengt und etwa für das Linsengericht einer geheimen Konkordatszusage Hitlers den Widerstand gegen das Ermächtigungsprojekt aufgegeben. Demgegenüber unterscheidet Kaas mit aller Deutlichkeit nicht nur zwischen dem Universale des Gemeinwohls und dem Partikulare der Kirchenpolitik, sondern hält überdies seine jeweiligen Verhandlungspartner streng auseinander. Und so sehr er bestrebt ist, den personalen Bezugspunkt in jedem Fall möglichst hoch anzusetzen, beruft er sich allein für die Gesamtpolitik auf Hitler, für alles, was mit dem Reichskonkordat zu tun hat, jedoch auf Vizekanzler von Papen. Demzufolge wäre darum auch dieser und nicht der NS-Kanzler die Quelle gewesen, aus der Kaas erstmals von der Konkordatsofferte der Regierung Kenntnis erhielt[15].

Verzerrt wurde die Lagebeurteilung von Kaas am Ende des Machtergreifungsjahres vor allem durch zwei Prämissen – beide falsch, aber damals weitverbreitet – über die Machtverteilung in Hitlers Herrschaft und ihre Wesensart. Die eine, die „Unterführerthese", wollte für die fortdauernden Gewaltmaßnahmen gegen katholische Vereine und ihre Mitglieder nicht die Regierungsspitze verantwortlich machen, sondern vagabundierende Revolutionsenergie an der Basis, die von der Zentralgewalt noch nicht voll kontrolliert werde. Eine solche Betrachtungsweise hinderte denn auch Kaas folgerichtig, die von ihm beklagten „schmerzlichen Einzelvorgänge" als regimetypisch zu begreifen und daraus entsprechende Schlüsse zu ziehen.

Das andere Mißverständnis wurzelte in der Verkennung des Charakters der NS-Diktatur. Noch immer wollte der einstige Parteiführer nicht wahrhaben, daß sein und des Zentrums Beitrag zu dem „Ziel einer umfassenden nationalen Einigung" in Wahrheit für die Zwecke einer nationalsozialistischen Gleichschaltung und Alleinherrschaft mißbraucht worden war. Von daher auch – allen gezielten Kränkungen zum Trotz – der krampfhaft festgehaltene Anspruch, für die ehrliche Kooperationsbereitschaft von seiner Seite immer noch „auf das Vertrauen des ‚Gegners' von gestern" rechnen zu dürfen. Verhängnisvoller jedoch als solch privater Irrtum war wegen der Massenhaftigkeit des Phänomens die propagandistisch geförderte

Fehleinstufung von Hitlers Gewaltherrschaft. Indem sich nämlich der NS-Kanzler beständig als „Retter Deutschlands vor dem bolschewistischen Chaos" stilisierte, versperrte er nicht nur Ludwig Kaas, sondern der Mehrheit der Zeitgenossen den Schritt zu der Einsicht, daß er innerhalb der totalitären Trias der Zwischenkriegszeit mitnichten eine deutsche Kopie von Mussolini, sondern vielmehr ein Stalin im Braunhemd war.

Manches an den von Hitler geschaffenen Verhältnissen sah Kaas unrealistisch, nicht jedoch die Grenze zur Kollaboration. Von seinem Briefpartner in Grüssau konnte man gleiches nicht sagen. Gewiß war die Täuschung, mit Aufweichungsvorschlägen zum Konkordatsschutz der katholischen Jugendverbände dem Regime keineswegs in die Hände zu arbeiten, sondern der Kirche mit dem Zwang zur Verinnerlichung einen Dienst zu erweisen, nicht auf Albert Schmitt beschränkt. Daß er sich jedoch mit dem Verhandlungsbeauftragten der Regierung in eine unterscheidungslose Wir-Gemeinschaft begab, um aus dieser Position Papst und Bischöfe als „die andere Seite" zu apostrophieren, gibt einige Rätsel auf[16]. Kardinal Bertram war richtig beraten, als er im Vorjahr vor den Verfechtern des „rein Religiösen" gewarnt hatte. *Ludwig Volk SJ*

*

Schmitt an Kaas

Grüssau, 27. Dezember 1933

Hochwürdigster, geehrter Herr Prälat,

Sie waren so liebenswürdig, mir aus Anlaß des Konkordatsabschlusses diesen Sommer zusammen mit Herrn von Papen und den andern Herren einen Kartengruß zu senden. Ich darf also annehmen, daß ich Ihnen nicht gänzlich unbekannt bin, obgleich ich bislang noch nicht den Vorzug des persönlichen Bekanntseins hatte. Jedenfalls veranlaßt mich diese schriftliche Bekanntschaft, Ihnen nachfolgend einige Gedanken zur gegenwärtigen kirchlichen Lage in Deutschland vorzulegen. Ich wurde von verschiedenen Seiten darum angegangen.

Es hat sich im Laufe der letzten Jahre mehr und mehr gefügt, daß ich gerade auch mit nichtkatholischen Kreisen in nähere Beziehungen trat. Je mehr die Dinge sich zuspitzten, wurde ich auch in verstärktem Maße gebeten, doch an einer maßgebenden kirchlichen Stelle in Rom einige der Gedanken und Sorgen vorzutragen, die gerade diese evangelischen Kreise gegenwärtig beschäftigen. Man weiß, mit welcher Anteilnahme und Sorge Sie die Entwicklung der Dinge in unserm Vaterland verfolgen. So glaubte ich, gerade an Sie mit diesen Darlegungen kommen zu dürfen. Entscheidend beeinflußt wurde mein Vorhaben aber durch Mitteilungen und Gespräche, die ich in diesen Tagen mit einigen führenden katholischen Männern hatte. Die Gedanken, die wir austauschten, trafen sich weithin mit den Sorgen, die mir von den nicht-katholischen Kreisen mitgeteilt waren. So verdichtete sich alles zu einem Bild, dessen Umrisse ich in rohen Zügen zeichnen möchte.

Das Wesentliche sei gleich vorweggenommen. Die Protestantische Kirche befindet sich, wenn nicht alles trügt, am Ende ihrer Kräfte. Die Zersetzungserscheinungen hatten sich ja schon seit Jahren bemerkbar gemacht. Sie waren durch die Hervorkehrung des preußisch-protestantischen Kaisertums vor dem Kriege und ein Nachwirken dieser geistigen Haltung in den letzten Jahren noch überdeckt worden. Dazu kam eine gewisse Opposition gegen das Katholische, das auch noch manche Bestandteile des protestantischen Volksteils in Aktivität erhielt. Eine eigentliche positive, schöpferische, eigengestaltende innere Triebkraft jedoch fehlte. Man zehrte noch von den letzten Reserven aus der alten,

katholischen Zeit – wie man ja teilweise auch heute noch davon zehrt. Dieses mühsam zusammengehaltene Gebilde ist nun sehr ernstlich ins Wanken geraten.

Mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus versuchten weite Kreise innerhalb des Protestantismus, das lau und gleichgültig gewordene Kirchenvolk in Verbindung mit der neuen politischen Anschauung wieder enger an die Kirche heranzubringen: Die Glaubensbewegung deutscher Christen. Sie gab auch zunächst einen großen Auftrieb. Es haftete ihr aber der innere Mangel einer zu starken Bindung an das Politische an. Diese Bindung war um so gefährlicher, da in den Reihen der NSDAP sehr betonte germanische Religionsbestrebungen sich geltend machten, denen diese Glaubensbewegung gegenüber keine sichere Haltung einzunehmen wußte. So wurde sie gerade von diesen germanischen Religionsideen stellenweise stark zersetzt. Ja, maßgebende Leute in der Bewegung schwiegen zu Angriffen still, die in großen Versammlungen gegen die Urbestandteile des Christentums gemacht wurden.

Die Reaktion in den noch christgläubigen evangelischen Kreisen blieb nicht aus. Es kam zu schärfsten Auseinandersetzungen mit Bischof Müller. Müller mußte schließlich nachgeben. Sein Manifest, das die Rechtgläubigkeit so betonte, war ihm aber mit Gewalt abgerungen. Er hat nun inzwischen auch Hossenfelder[17] fallenlassen müssen. Sein Ansehen ist aber erledigt, sofern er überhaupt ein Ansehen hatte. Die Sache ist sehr brüchig geworden.

Und nun das für uns Entscheidende. Weite evangelische Kreise sagen es deutlich, eine germanische neue Religion wollen wir nicht, unsere Kirche ist hilflos und machtlos, bleibt eigentlich nur die katholische Kirche übrig. Und eher werden wir katholisch, ehe wir unsern Christusglauben aufgeben. So einige Stimmen der letzten Zeit. Stimmen, die allerdings mehr aus intellektuell gehobenen Kreisen kamen. Bei dem einfachen Volk ist die Lage ähnlich und doch wieder anders. In weiten evangelischen Kreisen des einfachen Volkes herrscht noch ein rudimentäres Christentum. Vieles ist weggenommen oder im Laufe der Jahrhunderte verlorengegangen. Aber gewisse letzte Dinge sind noch da. Diese Schichten nun hatten eine Neubelebung erwartet. Anstatt dessen sehen sie sich jetzt der Auflösung gegenüber. Dies birgt eine große Gefahr in sich. Diese Menschen stehen vor einem Vakuum. Es wird entscheidend sein, wer jetzt in dieses Vakuum eintritt und ihnen den Weg weist. Die Schrittmacher und Prediger des neuen Glaubens sind schon am Werke. Es fehlt auf christlicher Seite die gleiche Sicherheit und Entschlossenheit. Hier läge nun meines Erachtens unsere große katholische Aufgabe der nächsten Zukunft.

Ich bin mir dabei wohl bewußt, wie groß die Schwierigkeiten dieser Aufgabe sind. Wie groß auch noch in weitesten Kreisen die Abneigung gegen die alte Kirche da ist. Aber trotzdem sollten wir alle Mittel anwenden, um in diesen entscheidenden Stunden das Unsere zu tun. Ich darf vielleicht einige Gedanken in dieser Hinsicht sagen.

Die Geschichte lehrt, daß die germanischen Völker wesentlich unter dem Gedanken des Führerprinzips, wie man heutzutage sagt, ihre religiöse Entwicklung erfahren haben. Als der hl. Bonifatius nach Deutschland kam, hat er seine Erfolge durch seine Einwirkung auf die führenden Männer seiner Zeit gehabt. Von oben her wurde dem Volk die christliche Religion nahe gebracht. Der Führer beugte sich und ließ sich taufen, das Gefolge schloß sich an, das Volk war gewonnen, wenngleich auch alles noch in den rudimentärsten Formen blieb. Es brauchte noch Jahrhunderte, bis dann wirklich die christliche Glaubens- und Sittenlehre das Volk durchdrungen und zu einem christlichen gemacht hatte.

Nach einer mehr als tausendjährigen Entwicklung stehen wir heute vor ähnlichen Aufgaben, ungleich schwerer allerdings, da das Christentum schon Eingang gefunden hatte, aber auf weiten Strecken wieder mehr oder minder verlorengegangen ist. Aber eine Erneuerung kann ich bei unserm deutschen Volkscharakter nur auf der eben genannten Linie des „Führerprinzips" sehen. Und hier kommt nun etwas ganz Entscheidendes zur Erwägung.

Ich habe in den letzten Monaten verschiedentlich Gelegenheit gehabt, mich mit den führenden Männern der neuen Richtung zu besprechen. Wir kamen dabei auch wiederholt auf die religiöse Frage zu sprechen. Ich konnte feststellen, wie sehr man im Grunde gerade vor der katholischen Kirche eine

innere Hochachtung hatte. Man sprach es nicht aus, ließ es aber doch durchmerken, daß, wenn schon eine Kirche, nur sie, diejenige sei, die eigentlich als *die* Kirche für uns in Frage käme. Wobei man allerdings wieder seine politischen Einschränkungen machte – genausogut, wie sie schließlich ein Karl Martell, um in der Zeit des hl. Bonifatius zu bleiben, auch machte. Aber im ganzen gesehen, sind hier Ansatzpunkte, die man unbedingt nutzen sollte. Dazu gehört allerdings eines. Man darf diese heute maßgebenden Männer unter keinen Umständen aus den Augen lassen. Ich habe dies schon bald im März [1933] an einer maßgeblichen katholischen Stelle in Berlin gesagt. Je mehr ich die Dinge seitdem beobachtet und verfolgt habe, desto tiefer hat sich mir diese Überzeugung eingeprägt. Wobei ich mir vollkommen klar bin, daß zunächst für diese Männer nur politische Gesichtspunkte in Frage kommen. Aber warum sollten wir politische Möglichkeiten nicht benutzen, da sie doch irgendwie, wenn vielleicht auch erst in Jahrzehnten, dem Volk als Ganzem auch religiös zugute kommen werden.

Um es in andern Worten auszudrücken, wir müßten von katholischer Seite ganz entschieden jetzt die Initiative ergreifen. Ich meine dabei aber nicht, polemisch oder aktivistisch vorgehen. Aber doch in entschlossener Würdigung aller Verhältnisse bestimmt handeln. In einer dreifachen Hinsicht.

Wir selbst dürfen uns nicht entmutigen lassen. Es kommen noch tagtäglich unerfreuliche Dinge vor, Klagen von dieser und jener Stelle werden laut. Dort ist eine Zeitung verboten worden, hier ein Verein [in] Gefahr – und wie die Dinge alle heißen. Das ist alles zu berücksichtigen, darf aber den Blick für das Ganze nicht trüben. Wir dürfen auch nicht an den Methoden und Einrichtungen der Vergangenheit hängen bleiben. In zehn Jahren ist sowieso nichts mehr davon übrig. Aber die Kirche in ihrem letzten geistigen Bestand, darum geht es jetzt. Und diese ungeheuren Kräfte gilt es zu entfalten. Es hat jetzt weniger Sinn denn je, Opposition zu treiben, wenn man auch mit aller Deutlichkeit auf alle Gefahren aufmerken muß. Aber Opposition kann zu leicht in einer nörgelnden Defensive aufgehen. Und damit wird dann die frische Stoßkraft gelähmt. Heute gilt es, unbeschwerter denn je von den bitteren Erfahrungen unserer langen Leidensgeschichte, unseren Weg im deutschen Volk zu sehen und ihm die ganze Größe unseres Besitzes aufzuzeigen. Wir müssen Männer haben, die entschlossen und mutig gerade an die Kreise herankommen, die nun einmal für die Entscheidung und Gestaltung maßgebend sind, um auf diesem Weg das Neue herbeizuführen.

Wir dürfen die heute einflußreichen oder überhaupt entscheidenden Männer, wie ich schon sagte, morgens, mittags und abends nicht aus den Augen lassen. Ein Mann wie Hitler oder Göring ist doch gerade dem Urteil zugänglich, das ihm immer wieder zugetragen wird. Die germanischen Ideen eines Rosenberg oder Schirach werden ihnen immer wieder vorgetragen. Vorderhand wollen sie nichts davon wissen. Wer weiß aber, was geschieht, wenn wir von unserer Seite aus nicht Männer vorschicken können, die ebenfalls das Ohr dieser Gewaltigen haben und sie in unserem Sinne entscheidend beeinflussen können, wenn auch zunächst nur nach der politischen Seite hin. Aber wie ich schon oben darlegte, wird dann gerade aus dem Politischen her die religiöse Zukunft entscheidend gestaltet.

Und das Dritte. Den Evangelischen gegenüber müßten wir meines Erachtens mit einem gewissen Mindestmaß von Forderungen es zunächst genug sein lassen, wenn wir nur auch hier einmal die lebendige Fühlung hergestellt haben. Da das Eis gebrochen ist, werden die Blöcke auch ins Abschwimmen kommen. In unserem Fall die Blöcke der Mißverständnisse, der Abneigung und wie die Dinge alle heißen. Jedenfalls aber scheint es mir auch rein psychologisch unmöglich, den evangelischen Volksteil gleichsam in einem Salto mortale an die geistige Haltung anzugleichen, die wir Katholiken seit der Trennung in den 400 Jahren erreicht haben. Für die Zeit eines Übergangsstadiums müßte man sich mit gewissenen rudimentären Prinzipien genügen[!], um in der Beeinflussung langsamen Arbeitens kommender Jahrzehnte das in Jahrhunderten Versäumte oder Vergessene nachzuholen. Ich denke wieder an das Beispiel unserer ersten Glaubensboten. Auch da war mit der Taufe doch nur ein ganz großes, wenn auch gewaltiges Fundament gegeben, aber doch noch alles erst im Werden. Der gotische Dom mit seiner religiösen Fülle brauchte ein halbes Jahrtausend dann zu seinem Entstehen. Dies nicht nur architektonisch gesprochen, sondern wesentlich geistig. Wenn es uns gelingt, jetzt von einer Führung her, die Verbindung mit dem evangelischen Volksteil wieder aufzunehmen, wird die

Entwicklung uns ganz gewiß zum Siege führen. Eins ist dabei allerdings unerläßliche Voraussetzung: Wir müssen an uns selbst glauben, müssen in überlegener Weise die Initiative ergreifen, müssen großzügig an die Verwirklichung herangehen.

Ich darf zum Schluß nochmals sagen, daß gewiß große Gefahrmomente auch da sind. Ich habe schon verschiedentlich darauf hingewiesen. Aber ich glaube, es ist noch nicht zu spät, wenn wir nur handeln. Und nicht nur verteidigen und uns um diese oder jene Sache defensiv abmühen. Die Entwicklung geht ihren Gang. Wir können sie nicht mehr herumdrehen. Wir müssen sie aber entscheidend beeinflussen. Wir müssen Einfluß in dem Werdenden zu gewinnen suchen. Dies war meine Predigt schon seit Jahren. Ich weiß, wie sie zum Teil mißverstanden worden ist. Ich kann mich aber jetzt auf die Entwicklung berufen, die doch vieles von dem hat wahr werden lassen, worauf unsereins schon seit Jahr und Tag hingewiesen hat. Noch ist es nicht zu spät. Aber zu lange können wir in der geistigen Haltung nicht mehr bleiben, in der weite katholische Kreise, auch führende katholische Kreise, befangen sind. Wir würden Möglichkeiten verpassen, wie sie nur einmal in einem Jahrhundert gegeben werden.

Dies, verehrter Herr Prälat, einige der Gedanken, die einem auf der Seele liegen. Ich darf sie Ihnen mitteilen in dem Bewußtsein, bei Ihnen auf die entsprechende Würdigung zu stoßen. Sie haben die Dinge schon seit Jahren aus der großen Warte übersehen können. Sie sehen sie jetzt in Rom erst recht aus der großen Perspektive. Sie haben Möglichkeiten, diese Perspektive zum Nutzen unseres Vaterlandes zu verwirklichen. Rom ist groß und überlegen. Es wird auch die Sorgen der katholischen Kirche in Deutschland im Großen aufnehmen und lösen.

In diesem Sinne begrüße ich Sie und bin mit den besten Wünschen für das kommende neue Jahr

Ihr in Xo ergebener
gez.: + Albert Schmitt aux.

Kaas an Schmitt

Rom, 6. Januar 1934

Sehr geehrter, hochwürdigster Herr Prälat!

Ihr freundliches Schreiben vom 27. vorigen Monats ist richtig in meine Hände gelangt. Indem ich Ihnen für Ihre offenen und vertrauensvollen Darlegungen aufrichtigen Dank sage, darf ich, Ihre gütige Erlaubnis voraussetzend, mit derselben Offenheit und demselben Vertrauen einige der Gedanken andeuten, die mich schon seit langem beschäftigen und die bei der Lesung ihres werten Briefes nur noch bewußter und drängender geworden sind.

Jedem, der nicht in den Tagesgeschehnissen ertrinkt, muß das eine klar sein, daß hinter den politischen Umwälzungen der Gegenwart sich gewaltige Prozesse geistiger Provenienz und geistiger Tendenz anbahnen und vollziehen, deren Nah- und Fernwirkungen im religiösen und kirchlichen Bereich aller Voraussicht nach säkulares Ausmaß annehmen werden. Aus dieser Gesamtwertung heraus ergibt sich dann von selbst mit unentrinnbarer Pflichtmäßigkeit eine wesentliche Folgerung; nämlich die, die kirchlicherseits und katholischerseits zu wählende Haltung und zu treffenden Entschließungen nicht lediglich auf den Tag abzustellen, sondern sie in der Perspektive positiver Zukunftsgestaltung zu sehen, deren uneigennützige und opferbereite Grundlegung die Aufgabe der heutigen Generation ist.

Aus solcher Gesamtwertung erwächst dann aber auch des weiteren eine bestimmte seelische Haltung gegenüber diesem im Werden begriffenen Neuen: aufrichtige Bereitschaft, die „particula veri", die überall, wenn auch von Irrtümern und Überschwang überwuchert, vorhanden und wirksam sind[18], zu erkennen, zu bejahen, zu entwickeln und in weiser und wartender Geduld so erstarken zu lassen, daß sie die Reaktion gegen Falsches und Schlechtes entweder aus eigener Initiative aufnimmt oder sich diesem pflichtmäßigen Kampf wenigstens nicht versagt, wenn sie von anderer Seite dazu aufgerufen wird. Aus solcher seelischer Grundhaltung, zu der die übernatürliche und vorsehunggebundene Weltbetrachtung keinen Gegensatz darstellt, sondern eine Ergänzung und Weihung vom Ewigen her, ergeben sich ganz von selbst gewisse praktische Nutzfolgerungen: man verliert den falschen Ehrgeiz, von dem, was bisher war, mehr zu verteidigen, als sub specie aeternitatis gesehen, dienlich und rätlich ist; man bekommt dem Neuen gegenüber jene Unbefangenheit des Blicks und des Urteils, die einen überhaupt erst zur Diskussion mit einem so schwierigen und leicht übelnehmerischen Partner befähigt; man gewinnt so das Recht, auch auf das Vertrauen des „Gegners" von gestern zu rechnen; man wird innerlich widerstandsfähiger gegen die unvermeidlichen Geduldsproben und schmerzlichen Rückschläge; man findet die missionarische aktive Teilnahme an dem geistigen Ringen unserer Zeit schöner und trotz aller Risiken lebenswerter als das selbstzufriedene Hocken an den Familientruhen der Vergangenheit; man ist bis in die letzte Faser von dem Gefühl durchdrungen, daß die hl. Kirche Christi eine der ganz großen Stunden ihrer Entwicklung durchlebt – voll unsagbarer Gefahren, unter ihnen die der Verpassung einzigartiger Gelegenheiten nicht die letzte und geringste, aber auch, wenn unser Auge nicht täuscht, voller Möglichkeiten reicher Gnadenernte unter den ringenden und suchenden und irrenden Seelen, wenn man unter „Ernte" nicht raschen und mühelosen Gewinn, sondern – nächst Gottes Gnade – Frucht weitschauender, geduldiger und demütiger Apostelarbeit versteht.

Wenn das, was politisch geschehen ist, in seinen direkten und indirekten Auswirkungen dazu führt, der Kirche Christi in Deutschland neue und wirksame Wege zu solchem Apostolat zu öffnen, dann segne ich als erster dieses Geschehen, trotz der Härten und Bitterkeiten, die es unverdient über viele gebracht. Ich habe dem politischen Ressentiment niemals einen „De-jure-Platz" in meinem Herzen eingeräumt und habe, wo ich ihm de facto einmal nicht ganz widerstanden haben sollte, immer aus mir selbst heraus und ohne Zwang von außen her mich möglichst schnell davon frei zu machen gesucht und innerhalb meines Einflußbereichs immerfort dagegen gekämpft.

Meine Sammlungsparole von einst war nicht das Produkt realpolitischer Nützlichkeitserwägungen, sondern ein inneres Muß, zu dem ich mich selbst um den Preis der mit ihrer Verwirklichung unvermeidlich werdenden Opfer verpflichtet fühlte. Ihre Verwirklichung würde das organisch haben wachsen lassen, was

nachher in den Formen eines Naturereignisses und unvermittelt hereinbrach. Vielfach unverstanden, bemißtraut und bekämpft bin ich auch dann meiner positiven und bejahenden Grundeinstellung treu geblieben, immer in der Hoffnung, dadurch dem Ganzen zu dienen und den Führern des neuen Deutschlands die wertvollen Kräfte des politisch organisierten katholischen Volksteils in einer mit ihren Überzeugungen vereinbaren Form und mit dem Ziel einer umfassenden nationalen Einigung zuzuführen. In diesem Geist habe ich meine Verhandlungen mit dem Herrn Reichskanzler geführt und glaubte auch annehmen zu können, von ihm verstanden zu werden. In diesem Sinne habe ich nicht geruht, bis ich der mich umgebenden Bedenken Herr wurde und das Ja meiner Freunde am 23. März im Reichstag zustande brachte. Aus dieser Gesamteinstellung heraus habe ich, wie mir Herr Vizekanzler von Papen und die wenigen, die aus eigenem Wissen die Vorgänge kennen, bescheinigen müssen, das Werden des Reichskonkordats und sein Zustandekommen – allen Widerständen und Hemmungen zum Trotz – nachdrücklichst gefördert. Dieser Einstellung bin ich auch treu geblieben, als schmerzliche Einzelvorgänge denen recht zu geben schienen, die von Anfang an den Vertragswillen der neuen Männer angezweifelt oder gar verneint hatten. Auf diesem Boden stehe ich auch noch heute und habe all das nicht nur eine theoretische Auffassung bleiben lassen, sondern es zu einer Maxime werden lassen, aus der ich – ich kann fast sagen: Tag für Tag in meinem praktischen Handeln und Wirken hier die Folgerungen gezogen habe und weiter ziehe.

Sie wollen, hochwürdigster Herr Prälat, aus dem, was ich Ihnen im Vorstehenden, wie ich nun mit einigem Schrecken merke, etwas weitläufig auseinandersetze, entnehmen, daß die Ausführungen Ihres werten Schreibens bei mir eine Reihe nachbarlicher Gedankengänge angetroffen haben und infolgedessen von vornherein sicher sein können, weitgehend gewürdigt zu werden. Ich habe, wie ich hinzusetzen darf, natürlich auch nicht verfehlt, einer wichtigen und maßgebenden Stelle[19] Einsicht in Ihre Darlegungen zu geben. Sie sagen mit vollem Recht: „Rom ist groß und überlegen." Und ich habe das Gefühl, daß ich seinem genius loci und vor allem auch den Intentionen des Heiligen Stuhles entgegenarbeiten würde, wenn ich auf seine Urteile und Entschließungen irgend etwas Kleines, Enges, Ängstliches, oder gar Rückwärtsgerichtetes Einfluß nehmen ließe.

Von diesem Standort aus betrachte und beurteile ich die Anregungen Ihres freundlichen Schreibens, vor allem auch das, was Sie über die geistige Lage des Protestantismus schreiben und über die Wege, auf denen man – ohne Preisgabe unverzichtbarer Werte – die nachbarliche und brüderliche Fühlung mit seinen gläubigen, glaubensbereiten oder wenigstens noch nicht glaubensunfähigen Kreisen anbahnen könnte. Ich verstehe diejenigen nicht, die das Schicksal ihrer protestantischen Volksgenossen gleichgültig läßt oder sogar zu selbstgerechten Vergleichen mit der größeren kirchlichen Lebenskraft auf katholischer Seite verleitet. Die letztere ist doch wahrhaftig nicht unser Verdienst, sondern die

unverdienbare und von unserer persönlichen Treue grundsätzlich unabhängige göttliche Mitgift der Kirche Christi. Jeder vom Glauben zum Unglauben wechselnde protestantische Volksgenosse ist eine Minderung des Reiches Christi auf deutschem Boden, die unser Herz als Katholiken und als Deutsche zu innerst berühren muß.

Wer wie ich Gelegenheit hatte, zu sehen, welche wertvolle, „senkrecht gewachsene" Geister, welch edle und reine Charaktere in diesen Kreisen sind, und wer die Möglichkeiten bedenkt, die eine Auflockerung der Vorurteile gegen den Katholizismus langsam zeitigen könnte – im rein religiösen Bereich, im Bereich der nationalen Einigung, im Bereich deutscher europäischer Führer-Mission (als geistige, nicht als imperialistische Führung gesehen) –, der wird immer gern und aus innerster Überzeugung seine bescheidenen Dienste bereit halten, um solchen Zielen die Wege auf lange Sicht zu ebnen.

Wenn Sie daher, hochwürdigster Herr Prälat, oder irgend einer Ihrer Freunde den Wunsch haben, irgendwelche Anregungen, die in dieser Richtung liegen, hier vertreten zu sehen, so bitte ich, über mich zu verfügen. Für den Erfolg kann ich keine Gewähr übernehmen, solange ich diese Anregungen nicht genauer übersehe. In jedem Fall aber wird es mir eine Freude sein, solche Anregungen wirksam zu fördern und alles zu tun, um ihnen entsprechende Würdigung und Wertung zu sichern. Ich tue das um so lieber und überzeugter, als ich mit starker Sorge schon seit längerem nach Möglichkeiten suche, um die nicht ungefährliche Flaute zu überwinden, die zur Zeit auf gewissen Einzelgebieten des konkordatlichen Fragenbereichs lastet und in der manche der Hoffnungen müde zu werden drohen, die der Konkordatsabschluß und die in ihm liegende großzügige Führertat Hitlers seinerzeit geweckt haben. Wer die Auswirkungen dieser Flaute Tag für Tag so beobachten kann wie ich, wer die Genugtuung und Schadenfreude der Gegner Deutschlands so mit Händen greifen kann und die Hemmungen beurteilen kann, die hieraus der inneren Festigung und Befriedung erwachsen, der begrüßt jeden Mitkämpfer von Herzen und dankt ihm aufrichtig für jede Anregung und Hilfeleistung.

Herzlich erwidere ich Ihre freundlichen Wünsche für das neue Jahr, sehe weiteren Mitteilungen gern entgegen und bin mit verehrungsvoller Begrüßung,

hochwürdigster Herr Abt,

Ihr ganz ergebener

gez.: K.

ANMERKUNGEN

* Abschriften der beiden Briefe von Abt Schmitt und Prälat Kaas sind überliefert im Nachlaß Buttmann. – Rudolf Buttmann (1885–1947), Landtagsbibliothekar, 1924–1933 MdL/Bayern (NSDAP), 1925 Fraktionsführer, 1933–1935 Ministerialdirektor im Reichsinnenministerium und Leiter der kulturpolitischen Abteilung, 1935–1945 Direktor der Bayerischen Staatsbibliothek in München. – Zu der unter Nr. 197 eingeordneten Korrespondenz Schmitt-Kaas gehören neben den beiden unten wiedergegebenen Briefen noch Schreiben des Abts vom 14. Januar (vgl. unten Anm. 12) und 26. Februar sowie ein weiteres Schreiben von Kaas vom 1. März 1934, wobei die letzten beiden Briefe vorwiegend eine von Schmitt für Anfang März geplante Romreise betreffen. Da von den beiden Briefpartnern nur der Abt von Grüssau persönliche Beziehungen zu Buttmann unterhielt, ist der Briefwechsel höchstwahrscheinlich über ihn in die Handakten Buttmanns gelangt, ob mit der Einwilligung von Kaas ist zumindest zweifelhaft. – Für die Benutzung des Nachlasses Buttmann hat der Bearbeiter Herrn Günther Buttmann, Stockdorf, besonders zu danken.

[1] Ludwig Kaas (1881–1952), 1906 Priesterweihe, 1918 Professor des Kirchenrechts in Trier, 1924 Domkapitular, 1919 Mitglied der Nationalversammlung, 1920–1933 des Reichstags, 1921 des Preußischen Staatsrats, 1928–1933 Vorsitzender der Zentrumspartei, 1935 Domherr bei St. Peter in Rom, 1936 Ökonom und Leiter der Bauhütte bei St. Peter. – Zu Einzelheiten vgl. R. Morsey, Ludwig Kaas, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 1, hrsg. v. R. Morsey (Mainz 1973) 263–273.

[2] Franz von Papen (1879–1969), 1921–1928 und 1930–1932 MdL/Preußen (Zentrum), 1932 Reichskanzler, 1933–1934 Vizekanzler, 1934 Sondergesandter in Wien, 1938–1944 Botschafter in Ankara.

[3] Vgl. Bertram an Pacelli, 23. Juni 1933. Druck: A. Kupper, Staatl. Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933 (Mainz 1969), Anhang Nr. 18.

[4] Vgl. Kaas an Bertram, 29. Dezember 1933 (EA Breslau).

[5] Albert Schmitt (1894–1970), 1913 Eintritt in die Erzabtei Beuron, Studium der Philosophie und Theologie in Erdington (England), 1920 Priesterweihe in Gerleve, Seelsorgstätigkeit in Grüssau und Weingarten, 1924–1969 Abt von Grüssau. – Zur seelsorglichen, klösterlichen und wissenschaftlichen Wirksamkeit Schmitts vgl. den Lebensabriß von A. Michalski, Zum Tode von Abt Albert Schmitt am 16. September 1970, in: Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatschrift 46 (1970) 446–452.

[6] Das Ende des 13. Jahrhunderts als Zisterzienserabtei ins Leben gerufene Kloster Grüssau bei Landeshut in Schlesien war 1810 säkularisiert und 1919 von Benediktinermönchen der Abtei St. Emaus in Prag wiederbesiedelt worden. 1924 Erhebung zur Abtei, 1940 Beschlagnahme durch die Gestapo, 1946 Vertreibung, 1947 Neubeginn in Bad Wimpfen. – Vgl. dazu A. Schmitt, Abtei Grüssau, jetzt in Wimpfen am Neckar, in: Erbe und Auftrag 39 (1963) 283–299; ders., Ein Vierteljahrhundert Grüssau, in: Meine schlesischen Jahre. Erinnerungen aus sechs Jahrzehnten, hrsg. v. H. Hupka (München 1964) 95–107.

[7] Dort wünschte sich Schmitt (an Papen, 24. April 1933. Bundesarchiv Koblenz. R 53/156) einen Oberhirten, „der wenigstens in etwa den Erfordernissen der neuen Zeit Rechnung trägt. Die Entwicklungen der letzten Wochen haben mir nur noch tiefer die Überzeugung eingeprägt, daß wir für den Katholizismus nur etwas erhoffen können, wenn von der Hierarchie her ihm neue Richtlinien gegeben werden können. Der politische Katholizismus dagegen ist meines Erachtens so hoffnungslos kompromittiert, daß alle Wiederbelebungsversuche nichts mehr fruchten. Es kann also die eigentliche Führung im Katholizismus nur vom Religiösen her kommen. Und hier wird eben gerade der Episkopat die Rolle wieder einzunehmen haben, die ihm tatsächlich gebührt, die er aber meines Erachtens zu sehr an die Zentrumspartei und deren Führer abgetreten hat." – Zu seinen politischen Leitvorstellungen führte er weiter aus: „Auf Veranlassung des Auswärtigen Amtes habe ich übrigens vor einigen Tagen den Vertretern des ‚La Croix' eine Unterredung gewährt. Ich habe dabei auch einige Dinge gesagt, die, wie ich annehmen muß, in Zentrumskreisen nicht gern gehört werden. Aber ich hielt es für meine Pflicht auch einmal ganz öffentlich mich von dem Zentrum zu distanzieren. Diese Partei hat der Kirche in den letzten Jahren solchen Schaden zugefügt, daß man nicht mehr – auch nicht einmal mehr stillschweigend – ihr seine Unterstützung leihen kann. Aus Zuschriften, die ich erhalten habe, konnte ich ersehen, wie man gerade auch bei einfacheren katholischen Laien es wohltuend empfindet, daß man ihr Gewissen von dieser furchtbaren Bindung an eine politische Partei befreite. Natürlich fehlen auch nicht andere Stimmen. Aber das darf einem nicht irre machen. Es bleibt natürlich für uns Katholiken nur die Frage, wo finden wir auch die politische Heimat, die wir so dringend benötigen und nach der wir verlangen."

[8] Wie Anm. 3.

[9] Ludwig Müller (1883–1945), 1926 Wehrkreispfarrer in Königsberg, 1933 evangelischer Reichsbischof, Schirmherr der Deutschen Christen, seit 1935 ohne Befugnisse.

[10] Zu den Rückwirkungen dieser Kapitulation vor dem Totalitätsanspruch des NS-Regimes auf die Eigenständigkeit

der katholischen Jugendverbände bemerkte der Freiburger Erzbischof (Gröber an Kaas, 18. Februar 1934. EA Freiburg): „Der Kampf der protestantischen Jugend um ihre eigene Existenz hat jämmerlich geendet. Das ist nicht bloß eine Niederlage für die Protestanten, sondern auch für unsere katholischen Jugendorganisationen. Ich weiß nicht, wie wir es anstellen sollen, um für die 21 Millionen Katholiken das zu retten, was für die 45 Millionen Protestanten zu Grunde gegangen ist."

[11] Zu diesen Vorgängen im einzelnen vgl. K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934 (Frankfurt/Berlin/Wien 1977).

[12] Das wurde in Schmitts kurzer Erwiderung an Kaas vom 14. Januar 1934 (Nachlaß Buttmann. Nr. 197) präziser zum Ausdruck gebracht, wo er für seine erste Kontaktnahme folgende Gründe nannte: „einmal, daß wir doch bei den gewaltigen Geschehnissen unserer Tage mit unseren Entschlüssen nicht zu spät kommen und zum andern gerade auch hinsichtlich des zu befürchtenden Generalangriffes gegen das Christentum im Bund mit allen christgläubigen Deutschen bald eine entscheidende Initiative ergreifen".

[13] Vgl. Kaas an Gröber, 21. Dezember 1933. Druck: B. Stasiewski, Akten deutsche Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 1 (Mainz 1968) Nr. 116. – Abgesehen von der engen Verbundenheit mit dem Empfänger konnte sich Kaas in dem Schreiben nach Freiburg auch deshalb offener äußern, weil es auf vertraulichem Weg befördert wurde, also nicht wie jenes nach Grüssau die Postzensur zu passieren hatte. – Zur inneren Verfassung von Kaas und den ihn beschäftigenden Problemen vgl. außerdem L. Volk, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (Mainz 1972) 201–211.

[14] Zu der durch die Darstellung von K. Scholder (vgl. oben Anm. 11) erneuerten Kontroverse um die Vorgeschichte des Reichskonkordats vgl. K. Repgen, Über die Entstehung der Reichskonkordats-Offerte im Frühjahr 1933 und die Bedeutung des Reichskonkordats, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 26 (1978) 499–534; K. Scholder, Altes und Neues zur Vorgeschichte des Reichskonkordats, ebd. 535–570; K. Repgen, Nachwort zu einer Kontroverse, ebd. 27 (1979) 159–161; ders., Ungedruckte Nachkriegsquellen zum Reichskonkordat, in: Historisches Jahrbuch 99 (1980) 375–413.

[15] Es versteht sich von selbst, daß die hier angedeutete Auswertung des Kaas-Briefs erst durch Einbindung in die Gesamtheit der übrigen einschlägigen Quellenzeugnisse beweiskräftig wird, eine Aufgabe, die jedoch den Rahmen dieser Einführung überschreiten würde. Infolgedessen muß das hier Gesagte notgedrungen summarisch bleiben. – Zum Ganzen vgl. demnächst K. Repgen, Ermächtigungsgesetz, Zentrumsende, Reichskonkordat.

[16] Nachdem Abt Schmitt Buttmann, der sich seinerseits für eine neue Verhandlungsrunde im Vatikan rüstete, am 23. März 1934 über die in der ersten Märzhälfte unternommene Romreise und die Begegnung mit Kaas mündlich berichtet hatte, faßte er vier Tage später das Ergebnis dieses Meinungsaustauschs nochmals schriftlich zusammen (Schmitt an Buttmann, 27. März 1934. Nachlaß Buttmann. Nr. 209), um mit folgendem Passus zu schließen: „Im übrigen glaube ich, nochmals sagen zu dürfen, daß rein real gesehen der Staat die Position schon in Händen hat. Es wird meines Erachtens jetzt nur noch wesentlich darauf ankommen, der anderen Seite diese Tatsache, die gerade bei Kaas sehr wohl bekannt ist, psychologisch schmackhaft zu machen. Dies mag vielleicht bei der Lage der Dinge in Rom – zumal bei den vielen uns feindlichen Gegenströmungen dort – nicht gerade leicht sein. Ich vertraue aber zuversichtlich, daß diese Aufgabe gelingt. In diesem Sinne begleite ich Ihre Mission nächste Woche mit meinen aufrichtigsten Wünschen."

[17] Joachim Hossenfelder (1899–1976), 1931 Pfarrer in Berlin, 1932 Reichsleiter der Deutschen Christen, 1933 Bischof von Brandenburg, stellvertr. Landesbischof in Preußen, 1933–1939 und 1945–1954 im einstweiligen Ruhestand, 1939 Pfarrer in Potsdam, 1954–1969 in Ratekau (Schleswig-Holstein).

[18] In der Vorlage irrtümlich: ist.

[19] Aller Wahrscheinlichkeit nach Kardinalstaatssekretär Pacelli.

Edgar Harsche

Landbewirtschaftung in einer vollindustrialisierten Gesellschaft

Wandel der Agrarstruktur und agrarische Leitbilder in der Bundesrepublik

Trotz weitgehender strukturpolitischer Abstinenz der europäischen Agrarpolitik ist es in allen Staaten Westeuropas in den letzten Jahrzehnten zu beachtlichen Veränderungen der Agrarstruktur gekommen[1]. Dabei ist diese Anpassung der Agrarstruktur an industriegesellschaftliche Gegebenheiten in den industriellen Ballungszonen Westeuropas bereits wesentlich weiter fortgeschritten als in den wirtschaftsschwachen Randzonen des europäischen Wirtschaftsraums, wo sich sowohl die traditionale familienbetriebliche Wirtschaftsweise als auch der landwirtschaftliche Nebenerwerbsbetrieb weitgehend zu erhalten vermochten.

Industrialisierung und Wandel der landwirtschaftlichen Betriebsgrößenstruktur

Auf dem Gebiet der Bundesrepublik hatte in der Epoche der ersten großen Industrialisierungswelle der Jahrzehnte nach 1880 die Zahl der Kleinbauernbetriebe auf Kosten der größeren landwirtschaftlichen Betriebe zugenommen. Die Zunahme der Industriebevölkerung steigerte die Nachfrage nach Agrarprodukten. Der Entwicklungsstand der Agrartechnik war jedoch noch niedrig und die Kapitalaustattung der Landwirtschaft mangelhaft. Zugleich reduzierte die Abwanderung der Gesindekräfte die Arbeitskraftkapazität der bäuerlichen Landwirtschaft auf die familieneigenen Arbeitskräfte. All dies förderte zunächst das arbeitsintensive und kapitalextensive kleinbäuerliche Wirtschaftssystem, das allein in der Lage war, unter den genannten Bedingungen im näheren und weiteren Umland der Industriestädte mehr Nahrungsmittel zu erzeugen. Bereits ab 1925 machte sich jedoch – zunächst vornehmlich auf die stärker industrialisierten Regionen beschränkt – in der westdeutschen Landwirtschaft eine zunehmende Betriebskonzentration bemerkbar. Je mehr sich die urbanindustriellen Wachstumsregionen regional ausweiteten, um so schneller nahm die Zahl der bäuerlichen Kleinbetriebe ab. Von 1950 bis 1980 hat sich in der Bundesrepublik die Gesamtzahl der landwirtschaftlichen Betriebe fast halbiert. Rund 650000 landwirtschaftliche Betriebe wurden geschlossen. Im gleichen Zeitraum hat sich die Zahl der mittleren und größeren Betriebe verdoppelt.

Tabelle 1: Landwirtschaftliche Betriebe mit 2 und mehr ha landwirtschaftlich genutzter Fläche nach Größenklassen in ha 1882 bis 1979, Bundesgebiet ohne Berlin (in 1000)

Jahr	Größenklasse nach der landwirtschaftlich genutzten Fläche					
	2–5 ha	5–10 ha	10–20 ha	20–50 ha	50 ha u. mehr	zusammen
1882	621	340	210	117	21	1310
1907	623	374	217	104	16	1334
1925	*631*	378	209	93	14	1325
1949	553	*404*	256	113	16	*1342*
1960	387	343	*287*	122	16	1155
1970	251	234	268	158	19	930
1979	160	154	187	*178*	*30*	*709*

Quelle: Statistisches Bundesamt

Für das kommende Jahrzehnt wird ein weiterer Rückgang der Zahl der landwirtschaftlichen Betriebe der Bundesrepublik um rund 20 v. H. prognostiziert[2], und bisher ist noch kein Ende dieses Konzentrationsprozesses abzusehen.

Die Verteuerung und Verknappung der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte bedingte eine Steigerung der Arbeitsproduktivität durch Modernisierung der Agrartechnik und damit einen vermehrten Einsatz von Besatzkapital und Boden je landwirtschaftlicher Arbeitskraft. Der daraus resultierende Zwang zur größeren Betriebs- und Unternehmenseinheit, die Erfordernisse einer an die Bedingungen der Industriegesellschaft angepaßten Arbeitsorganisation und die steigende Kapitalbelastung der landwirtschaftlichen Unternehmen sprengten schließlich den Rahmen der familienbetrieblichen Wirtschaftsweise. Im unmittelbaren Einflußbereich der urbanindustriellen Ballungsgebiete Westdeutschlands haben mittlerweile zahlreiche landwirtschaftliche Betriebe Größe, Betriebssystem, Arbeitsverfassung und Kapitalstruktur eines Familienbetriebs längst hinter sich gelassen. Ähnliche Entwicklungen sind in den übrigen Industriestaaten Westeuropas eindeutig erkennbar, ja teilweise sind diese Konzentrationsprozesse und regionalen Differenzierungen dort noch ausgeprägter als in der Bundesrepublik[3]. Damit beginnt der bäuerliche Familienbetrieb zu einer Angelegenheit der wirtschaftsschwachen, urbanindustriell unterentwickelten Randzonen Westeuropas zu werden.

Die Nebenerwerbslandwirtschaft als Wirtschaftsweise des Übergangs

Was die alte Streitfrage betrifft, ob der Haupterwerbslandwirtschaft die Zukunft gehöre oder der Nebenerwerbslandwirtschaft, so läßt sich die derzeit sehr in Mode befindliche These, der Nebenerwerbslandwirtschaft werde die Zukunft gehören, an der Entwicklung der letzten drei Jahrzehnte nicht bestätigen. Zwar hat die Zahl der in ihrem Betrieb voll beschäftigten landwirtschaftlichen Betriebsleiter seit 1949 auf knapp 40 v. H. des damaligen Bestandes abgenommen, während im gleichen

Zeitraum die Zahl der teilbeschäftigten landwirtschaftlichen Betriebsleiter zunächst von 1949 bis 1964 stark zugenommen hat, um anschließend über fast ein Jahrzehnt hin etwa gleich zu bleiben, dann aber wieder kontinuierlich und in den letzten Jahren mit geometrischer Progression abzunehmen.

Tabelle 2: Vollbeschäftigte und teilbeschäftigte landw. Betriebsinhaber mit 2 und mehr ha landw. Fläche 1964 bis 1978 in der BR Deutschland (in 1000)

	vollbeschäftigt	teilbeschäftigt
1949[+)]	1099	217
1960[+)]	867	274
1964	710	333
1970	553	332
1972	472	335
1974	433	328
1976	421	320
1978	400	303

[+)] Bundesgebiet ohne Saarland und Berlin. – Quelle: Statistisches Bundesamt

Es ist kaum anzunehmen, daß sich dieser Trend (auch bei abgeschwächtem Wirtschaftswachstum) in absehbarer Zeit wieder umkehren wird. Seit langem ist die Nebenerwerbs- und Zuerwerbslandwirtschaft eine Erscheinung teilindustrialisierter Standorte am Rand der urbanindustriellen Ballungsräume und dient dort als Einkommensergänzung und Krisenabsicherung außerlandwirtschaftlicher Erwerbstätigkeit. In den urbanindustriellen Kernräumen tritt sie gegenüber einer leistungs- und einkommensstarken Haupterwerbslandwirtschaft in den Hintergrund. Je mehr sich diese urbanindustriell vollentwickelten Zonen regional ausweiten, um so mehr wird die Zu- und Nebenerwerbslandwirtschaft in Richtung Peripherie verlagert, um dort vielleicht traditionale und wenig effektive Formen der familienbetrieblichen Haupterwerbslandwirtschaft abzulösen. Es spricht wenig dafür, daß in einer vollindustrialisierten Berufswelt die Landwirtschaft nicht den gleichen Prozessen der beruflichen Differenzierung und Spezialisierung unterworfen sein wird wie die übrigen Bereiche der Gesellschaft.

Mittelfristig wird die Nebenerwerbslandwirtschaft als „Wirtschaftsweise des Übergangs" sicherlich noch auf Jahre hin ihre volle Berechtigung haben und eine verantwortliche Agrarpolitik wird dem auch aus sozial- und gesellschaftspolitischen Gründen gebührend Rechnung tragen müssen. Längerfristig wird jedoch in einer vollindustrialisierten Gesellschaft auch landwirtschaftliche Erwerbstätigkeit nur beruflich vollwertig, d. h. im Hauptberuf ausgeübt werden können. Zudem ist nicht auf Dauer davon auszugehen, daß Nebenerwerbslandwirte bereit sein werden, Jahr für Jahr zusätzlich zu der doppelten beruflichen Belastung auch noch einen beachtlichen Teil ihres nichtlandwirtschaftlichen Einkommens zur Finanzierung einer wenig rentablen Kleinlandwirtschaft zu verwenden.

Der Altersaufbau der Landwirte als agrarsoziale Zeitbombe

Was die sozialpolitische Problematik dieses industrialisierungsbedingten Agrarstrukturwandels betrifft, so läßt sich diese recht eindeutig am Zusammenhang zwischen dem Wandel der landwirtschaftlichen Betriebsgrößenstruktur einerseits und dem Altersaufbau der westdeutschen Landwirte aufzeigen. War die Altersgliederung der westdeutschen landwirtschaftlichen Betriebsleiter in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg durch eine extreme Überalterung gekennzeichnet, so hat sich dies mittlerweile beträchtlich geändert. Noch im Jahr 1964 waren in der Bundesrepublik zwei Fünftel aller landwirtschaftlichen Betriebsleiter über 55 Jahre alt. 1978 waren nur noch 25,2 v. H. der vollbeschäftigten und 30,1 v. H. der teilbeschäftigten Landwirte älter als 55 Jahre. Dafür ist der Anteil der 35- bis 55jährigen mittlerweile von etwa 45 v. H. auf rund 60 v. H. angestiegen.

Tabelle 3: Altersgliederung der landwirtschaftlichen Betriebsinhaber von Betrieben mit 2 und mehr ha landwirtschaftlich genutzter Fläche in der BR Deutschland 1964, 1972 und 1978 (jeweils in v. H. von insgesamt)

	Alter in Jahren		
	bis unter 35	35 bis unter 55	55 und mehr
vollbeschäftigte			
1964	14,1	45,8	40,1
1972	15,3	56,1	28,6
1978	12,9	61,9	25,2
teilbeschäftigte			
1964	12,6	45,4	42,0
1972	15,8	58,6	25,6
1978	11,4	58,5	30,1

Quelle: Statistisches Bundesamt

Im Zusammenhang mit der starken Abnahme der Zahl der selbständigen landwirtschaftlichen Existenzen bedeutet dies zweierlei: Einerseits stand der betriebliche Konzentrationsprozeß der letzten Jahrzehnte offensichtlich in einem engen Zusammenhang mit dem Auslaufen einer Vielzahl von landwirtschaftlichen Betrieben, die von älteren Landwirten ohne Nachfolger bewirtschaftet wurden. Der Betrieb wurde also geschlossen, wenn der Betriebsleiter aus Altersgründen die Erwerbstätigkeit aufgab. Zum anderen werden wir in Zukunft vor der schwierigen Situation stehen, daß bei einem – aus vielerlei Gründen wohl unausweichlichen – kontinuierlichen Fortschreiten des bisherigen Trends des Abbaus zu kleiner Betriebe zwangsläufig zahlreiche Betriebsleiter, die heute der stark überbesetzten Altersgruppe von 35 bis 55 Jahren angehören, wohl vorzeitig aus der selbständigen landwirtschaftlichen Erwerbstätigkeit ausscheiden müssen, d. h. bevor sie die Altersgrenze erreicht haben. Sie werden dann in einem Alter von vielleicht 50 bis 55

Jahren als „ältere Arbeitssuchende" kaum noch einen nichtlandwirtschaftlichen Arbeitsplatz finden, der ihnen ein einigermaßen angemessenes Einkommen sichert. Zugleich wird vielfach ihr betriebliches Eigenvermögen zu diesem Zeitpunkt weitgehend aufgezehrt sein, so daß sie über kaum noch nennenswertes Eigenvermögen als ergänzende Existenzabsicherung verfügen.

Vor allem aber werden ihre Rentenansprüche sehr niedrig sein, da das gegenwärtige System der berufsspezifischen Altersgeldregelung für Landwirte zwar eine sehr günstige Relation der Beiträge zu den Leistungen aufweist, aber, was die Höhe des schließlich gezahlten Ruhegelds betrifft, beträchtlich unter den Leistungen der allgemeinen Rentenversicherung liegt. Hier rächt sich die im übrigen sehr mobilitätshemmende berufsspezifische Altersgeldregelung für Landwirte in katastrophaler Weise. Wer aber ein Leben lang gearbeitet hat im – durch die offizielle Politik ständig gefestigten – guten Glauben, für sein Alter sei gesorgt, der hat sicherlich einen berechtigten Anspruch darauf, daß die Allgemeinheit ihn dann in angemessener Weise vor dem Schaden bewahrt, in den ihn eine an realitätsfremden Leitbildern orientierte, retardierende Agrarpolitik gebracht hat.

Der bäuerliche Familienbetrieb in der Krise

Eine tiefgreifende Änderung der Agrarstruktur zeichnet sich insbesondere im Bereich des landwirtschaftlichen Arbeitseinsatzes ab. Zwar wird nach wie vor wohl mehr als drei Viertel der in der westdeutschen Landwirtschaft eingesetzten Arbeitsleistung von familieneigenen Arbeitskräften erbracht[4]. Wie in allen westeuropäischen Staaten sind daher auch in der BR Deutschland in der Landwirtschaft Produktionsprozeß und Familienleben noch immer so eng ineinander verflochten wie in keinem anderen Wirtschaftsbereich. Zwangsläufig haben daher industriegesellschaftlich bedingte Umformungen des landwirtschaftlichen Produktionsprozesses tiefgreifende Auswirkungen auf die konkrete Ausgestaltung des Familienlebens unserer Bauernbevölkerung. Dies zwingt zu einer kritischen Würdigung des „bäuerlichen Familienbetriebs" als traditionalem Leitbild europäischer Agrarstrukturpolitik. Einer um verantwortliches Handeln bemühten Agrarpolitik stellt sich die Frage: Kann im bäuerlichen Familienbetrieb überhaupt noch „das in modernen Industriegesellschaften übliche Anspruchsniveau verwirklicht werden"?[5] Gerade weil dem bäuerlichen Familienbetrieb von seinen Verfechtern auch heute noch – wider jeden Wirklichkeitssinn und mit vielfältigen, meist stark romantisierenden, jedoch durchaus nicht immer interessenfreien Argumenten[6] – nach wie vor eine angeblich unbestreitbare Überlegenheit über jede andere landwirtschaftliche Betriebsform nachgesagt wird, bedarf dieses Leitbild einer besonders sorgfältigen Überprüfung auf seine zukünftige Tragfähigkeit.

Als „societas naturalis"[7] ist die Familie zwar als das „erste und für alle anderen

grundlegende gesellschaftliche Gebilde“[8] gemäß der Schöpfungsordnung im Wesen des Menschen grundgelegt. Sie ist damit eine für jede menschliche Gesellschaft unabdingbare soziale Institution und von daher im Grundsatz zweifelsfrei menschlicher Willkür und Beliebigkeit entzogen[9]. Wie alles menschliche Zusammenleben ist jedoch auch die konkrete Gestaltung des Zusammenlebens im Familienverband der Gestaltungsverantwortung der personalen Menschen übertragen. Damit ist es in seiner sozialkulturellen Ausformung der Veränderlichkeit unterworfen und durch Raum und Zeit bedingt. Die konkrete Ausgestaltung der an die jeweilige raumzeitliche Situation angepaßten kulturellen Formen des Familienlebens ist dem Menschen in immer neuer Weise als ständige Verpflichtung aufgegeben[10].

Eine dieser raumzeitlich konkreten Formen der Verwirklichung familiärer Existenz ist der bäuerliche Familienbetrieb. Er ist die an die vorindustrielle, kleinbürgerlich-handwerkliche Welt des frühneuzeitlichen Europas angepaßte Form agrarischen Familienlebens. Mit dem Heraufkommen des Industriezeitalters geriet diese um so mehr in die Krise, je mehr der bäuerliche Familienbetrieb mit fortschreitender Industrialisierung in der industriellen Arbeitnehmergesellschaft zur ökonomischen und sozialen Ausnahme und Randexistenz wurde. Wobei von größter Bedeutung war, daß die moderne Fabrikindustriegesellschaft – im Unterschied zum ausgehenden Mittelalter, das eine eigene betriebliche Existenz als Handwerksmeister, Kaufmann oder Bauer zur Voraussetzung einer Familiengründung machte und damit Handwerksgesellen, Knechte und Dienstmägde zur Ehelosigkeit verurteilte – den industriellen Arbeitsplatz als eine die Familiengründung einschließende „Stelle“ konzipierte[11], womit die bis dahin zur Ehelosigkeit verurteilten Handwerksgesellen und Bauernknechte in die Lage versetzt wurden, in die „Fabrikarbeit“ abzuwandern und als industrielle Arbeitnehmer eine eigene Familie zu gründen[12].

Für die Diskussion um die Überlebensfähigkeit des bäuerlichen Familienbetriebs in der vollindustriellen Gesellschaft ist jedoch von weit grundsätzlicherer Bedeutung, daß die menschliche Familie als „societas imperfecta“ zwar eine für ein menschenwürdiges Dasein notwendige, aber für sich allein noch keineswegs hinreichende Bedingung ist, daß sie vielmehr ständig der vielfältigen Ergänzung durch andere soziale Gebilde bedarf[13]. Dies gilt bereits für die Familie als wirtschaftliche Einheit. Es gilt aber genauso für die vielfältigen Probleme der sozialen Absicherung der familiären Existenz. Mit dem Absterben der traditionalen vorindustriell-handwerklich-bäuerlichen Welt sind aber auch die vielfältigen Institutionen der wirtschaftlich-sozialen Absicherung der bäuerlichen Familienwirtschaft dahingeschwunden und haben im nichtbäuerlichen Bereich der modernen Gesellschaft sozialen Sicherungssystemen weichen müssen, die mehr oder weniger optimal an den Erfordernissen der sozialen Sicherung in einer industriellen Arbeitnehmergesellschaft ausgerichtet sind. Der bäuerliche Familienbetrieb ist

damit in eine durch den gesamtgesellschaftlichen Wandel von Kultur, Ökonomie und Gesellschaft bedingte, unausweichliche und irreversible Krise geraten, die nur noch durch ein zukunftsoffenes Bemühen um neue Formen familiärer Existenz der im Agrarbereich Erwerbstätigen überwunden werden kann.

Besonders problematisch wird dabei dieses Konzept „bäuerlicher Familienbetrieb" dadurch, daß es insbesondere in der BR Deutschland im Widerstreit zum allgemeinen sozialkulturellen Wandel als sogenanntes Leitbild europäischer Agrarpolitik soziale, kulturelle, rechtlich-institutionelle, raumordnerische und insbesondere auch fiskalpolitische Quasi-Verbindlichkeit erlangen konnte und als solches den Bauernfamilien von außen aufgepreßt wurde. Dadurch wurden diesen Familien der Freiheitsraum, die Möglichkeit und weitgehend auch die kulturelle Fähigkeit genommen, auf gewandelte Situationen, die sich für sie im Zug des urbanindustriellen Wandels ergaben, aus eigener Entscheidung und eigener Kraft konstruktiv zu reagieren – zum Schaden ihrer wirtschaftlichen Situation und zum Schaden der kulturellen Entfaltung ihres Familienlebens. Das Ausscheiden überzähliger Arbeitskräfte aus der landwirtschaftlichen Erwerbstätigkeit und die Fusion mehrerer, an industriegesellschaftlichen Ansprüchen gemessen zu kleiner bäuerlicher Familienwirtschaften zu einer Unternehmenseinheit, deren Größe modernen technologischen und ökonomischen Erfordernissen genügen könnte, wurde institutionell behindert. Die Bauernfamilien wurden und werden einem sozialkulturellen und institutionellen Zwang ausgesetzt, ihr kontinuierlich dahinschwindendes landwirtschaftliches Besatzkapital[14], die Arbeitsleistung, die Arbeitskraft und die Gesundheit ihrer Familienmitglieder sowie ein menschenwürdiges Familienleben dem Idol „bäuerlicher Familienbetrieb" zu opfern.

Wachsende Bedeutung der Lohnarbeitsverfassung

Eine Analyse der Erwerbstätigenstatistik der Bundesrepublik Deutschland zeigt recht eindeutig, daß der Arbeitsverfassungstyp „Familienbetrieb" im Lauf der letzten drei Jahrzehnte in Westdeutschland mehr und mehr fragwürdig geworden ist. Was hier für Handwerk und gewerblichen Mittelstand gilt, wo der reine Familienbetrieb inzwischen praktisch verschwunden ist, gilt genauso auch für die Landwirtschaft. Kamen im Jahr 1950 in der westdeutschen Land- und Forstwirtschaft auf einen Selbständigen noch 2,18 mithelfende Familienangehörige, so hat dieser Quotient seitdem kontinuierlich bis auf 1,37 (laut Mikrozensus nur noch 1,27) im Jahr 1979 abgenommen. Der sogenannte bäuerliche Familienbetrieb stirbt also ganz offensichtlich unaufhaltsam dadurch an innerer Auszehrung dahin, daß Jahr für Jahr eine beachtliche Zahl von mithelfenden Familienangehörigen die Landwirtschaft verläßt und zu anderen Erwerbstätigkeiten übergeht. Aus dem Familienbetrieb wird ein „Ein-Mann-Betrieb ohne Familie".

Dabei muß zumal auf zwei Tatbestände hingewiesen werden: Einerseits ist ja in den 1,37 mithelfenden Familienangehörigen je selbständigem Landwirt auch noch eine große Zahl von weiblichen landwirtschaftlichen Erwerbspersonen enthalten, die als Ehefrauen landwirtschaftlicher Betriebsleiter anläßlich der Volks- und Berufszählung zwar als Haupterwerbstätigkeit die Landwirtschaft angeben, tatsächlich aber nur einen Teil ihres Arbeitseinsatzes in der Landwirtschaft erbringen und sehr häufig den überwiegenden Anteil ihrer täglichen Arbeitszeit mit Arbeiten im Haushalt, mit der Erziehung der Kinder usw. befaßt sind[15]. Zum zweiten ist bemerkenswert, daß besagter langfristiger Trend eines absoluten und relativen Rückgangs der Zahl der mithelfenden landwirtschaftlichen Erwerbstätigen gerade auch in einer Zeit rückläufiger Wirtschaftskonjunktur und ungünstiger Arbeitsmarktlage weiter ungebrochen anhält[16].

Tabelle 4: Struktur der Erwerbstätigen in der Land- und Forstwirtschaft, Tierhaltung und Fischerei nach der Stellung im Beruf in der BR-Deutschland 1950 – 1979 in 1000

	1950	1960	1070	1975	1979
Selbständige	1271	1159	767	613	544
Mithelfende Familienangehörige	2774	1931	1200	874	745
Abhängige	1151	533	295	239	255
insgesamt	5196	3623	2262	1726	1544
Abhängige in v. H. von insgesamt	22,2	14,7	13,0	13,8	16,5
auf einen Selbständigen in der Landwirtschaft kommen					
Mithelfende Familienangehörige	2,18	1,67	1,56	1,43	1,37
Abhängige	0,91	0,50	0,38	0,39	0,47
Erwerbstätige in der Land- und Forstwirtschaft usw. in v. H. aller Erwerbstätigen	25,5	13,8	8,48	6,65	6,04

Quelle: Statistisches Bundesamt

Zugleich muß für den Agrarsektor der Bundesrepublik Deutschland festgehalten werden, daß sich, was die landwirtschaftliche Lohnarbeit betrifft, eine zwar schon längerfristig vorprogrammierte, aber erst seit Mitte der 70er Jahre offen zutage tretende neue Entwicklung abzeichnet: Hatte die Zahl der „Abhängigen" in der Land- und Forstwirtschaft von 1 151 000 im Jahre 1950 auf 239 000 im Jahre 1975 abgenommen, so nimmt sie seitdem wieder von Jahr zu Jahr sowohl absolut als auch relativ kontinuierlich zu, wobei die relative Zunahme bereits zu Beginn der 70er Jahre einsetzt[17].

Wenn diese Trendwende sicherlich auch damit in Zusammenhang steht, daß seit

mehreren Jahren ausländische Arbeitskräfte in zunehmender Zahl auch in der westdeutschen Landwirtschaft Beschäftigung finden, so ist doch folgendes unverkennbar: Obwohl gemäß der offiziellen strukturpolitischen Zielsetzung für die „Stabilisierung der Einkommensverhältnisse im bäuerlichen Familienbetrieb" von Jahr zu Jahr größere Beträge an Agrarförderungsmitteln aufgewendet werden, weist die Statistik klar und unbestreitbar aus, daß sich das Arbeitsverfassungssystem der „Lohnarbeit" auch in der westdeutschen Landwirtschaft – nach der gesamtwirtschaftlich bedingten Reduzierung der Zahl landwirtschaftlicher Lohnarbeitskräfte in den Jahren des Wiederaufbaus nach 1950 – im Vergleich mit dem „bäuerlichen Familienbetrieb" um so eindeutiger als lebenskräftiger erwies, je geringer der Anteil der im Agrarbereich Erwerbstätigen an der Gesamtzahl der Erwerbstätigen in der Bundesrepublik Deutschland wurde. Einer unbelehrbaren Romantik von der angeblichen Überlegenheit des bäuerlichen Familienbetriebs stehen hier die harten Tatsachen des statistischen Nachweises gegenüber.

Es ist keinesfalls davon auszugehen und nichts spricht dafür, daß sich dieser Strukturwandlungsprozeß des kontinuierlichen weiteren Vordringens der landwirtschaftlichen Lohnarbeit auf Kosten der bäuerlichen Familienarbeit in absehbarer Zukunft wieder abschwächen wird. Alle gesamtwirtschaftlichen, gesellschaftspolitischen und sozialkulturellen Bedingungen sprechen in Westdeutschland genau wie wohl auch in den übrigen industriell höher entwickelten Regionen Westeuropas gegen eine solch erneute Trendumkehr in Richtung bäuerliche Familienarbeitsverfassung. Kein noch so hoher Aufwand von Förderungsmitteln wird eine solche erneute Trendumkehr zugunsten des bäuerlichen Familienbetriebs erzwingen können. Eine Agrarpolitik, die den Anspruch auf Sachgerechtigkeit und soziale Vertretbarkeit erhebt, wird diesem grundlegenden Wandlungsprozeß in Richtung auf eine kontinuierlich fortschreitende Bedeutung des landwirtschaftlichen Lohnarbeitsbetriebs nüchtern Rechnung tragen müssen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, daß sich die gesellschaftspolitische Stellung der landwirtschaftlichen Lohnarbeiterschaft Westdeutschlands in den vergangenen Jahrzehnten insofern tiefgreifend geändert hat, als ihr gewerkschaftlicher Organisationsgrad beträchtlich zugenommen hat. Waren in der BR Deutschland im Jahr 1953 nur 8,7 v. H. aller abhängig in Land- und Forstwirtschaft, Gartenbau usw. Erwerbstätigen in der „Gewerkschaft Gartenbau, Land- und Forstwirtschaft im DGB" gewerkschaftlich organisiert, so waren es immerhin im Jahr 1975 bereits 16,0 v. H.[18] An die Stelle eines Zustands, in dem die Masse der landwirtschaftlichen Arbeitnehmer als im Familienhaushalt des Betriebsleiters lebende Bauernknechte und -mägde praktisch gewerkschaftlich nicht organisierbar war[19], ist also eine Situation getreten, in der es der Gewerkschaft durchaus möglich ist, eine beachtliche Zahl von im Agrarbereich tätigen Arbeitnehmern zu organisieren und gegebenenfalls zu gewerkschaftlichen Arbeitskampfmaßnahmen zu solidarisieren. Dabei ist in der westdeutschen Landwirtschaft der Anteil derjenigen,

die nach den zwischen den Tarifvertragsparteien ausgehandelten Tarifsätzen bezahlt werden, mit Sicherheit weit höher als der Anteil der gewerkschaftlich Organisierten. Auch aus dieser wachsenden Bedeutung des Tarifvertragswesens für die Gestaltung der landwirtschaftlichen Arbeitsbedingungen und Entlohnung ist mit einer gewissen Zwangsläufigkeit ableitbar, daß in der westdeutschen Landwirtschaft die Lohnarbeitsverfassung in Zukunft mehr und mehr an Gewicht gewinnen wird.

Die fortschreitende innere Auszehrung des bäuerlichen Familienbetriebs und die stetig wachsende strukturpolitische Bedeutung des landwirtschaftlichen Lohnarbeitsbetriebs sind die unausweichliche Konsequenz genereller sozialkultureller Wandlungsprozesse in einer sich voll industrialisierenden Gesellschaft und damit ganz offensichtlich ausgesprochen immun gegen temporäre Schwankungen der allgemeinen Beschäftigungslage. Auch für die Landwirtschaft gilt, daß „Strukturveränderungen im Beschäftigungssystem weitgehend Resultate von Entwicklungsprozessen sind, die in anderen Teilsystemen unserer Gesellschaft ablaufen"[20]. Was die absehbare Zukunft betrifft, so werden die neuen, gegenwärtig in der Entwicklungs- bzw. in der Einführungsphase stehenden „vollindustrialisierten" Technologien in den 80er Jahren alle Lebensbereiche unserer Gesellschaft berühren[21]. In ihren Auswirkungen auf Marktstruktur und institutionelle Ordnung des menschlichen Arbeitseinsatzes werden sie keine Branche ausklammern. Dies gilt für die Landwirtschaft mit ihrer bisher traditional familienbetrieblichen Arbeitsverfassung genauso wie für jeden anderen Wirtschaftszweig.

Wandel der landwirtschaftlichen Besitzstruktur

Ein wesentliches Ergebnis dieser Veränderungen der landwirtschaftlichen Betriebsgrößenstruktur ist der Tatbestand, daß im Lauf der letzten drei Jahrzehnte der Anteil des Pachtlandes an der landwirtschaftlich genutzten Fläche kontinuierlich zugenommen hat. Lag er in der BR Deutschland um 1950 bei schätzungsweise etwas mehr als 15 v. H., so betrug er 1966 bereits 22 v. H. und wird für 1977 mit knapp 30 v. H. angegeben. Inzwischen dürfte etwa ein Drittel der von landwirtschaftlichen Betrieben genutzten Fläche Pachtland sein[22]. Dabei ist dieser Pachtanteil in den einzelnen Teilen der Bundesrepublik sehr unterschiedlich hoch. Zumal überall dort, wo es in urbanindustriell relativ hoch entwickelten Regionen bereits etwa ab 1925 und insbesondere dann ab 1950 zu einer starken landwirtschaftlichen Betriebskonzentration kam, macht das Pachtland mittlerweile mehr als 66 v. H. der landwirtschaftlich genutzten Fläche aus.

Es ist davon auszugehen, daß bei einigermaßen beständiger Wirtschaftskonjunktur der Anteil der Pachtfläche an der Nutzfläche der westdeutschen landwirtschaftlichen Betriebe auch in Zukunft ständig weiter steigen wird, indem das durch die

Aufgabe landwirtschaftlicher Betriebe freiwerdende Land von den verbleibenden Betrieben übernommen wird. Was die Besitzverhältnisse am landwirtschaftlichen Bodenkapital betrifft, so ist der Trend vom „Bauern auf eigener Scholle" zum landwirtschaftlichen Unternehmer, der mit Bodenkapital wirtschaftet, das sich nicht in seinem Eigentum befindet, ständig fortschreitend und offensichtlich unaufhaltbar; wobei sich in den urbanindustriell am höchsten entwickelten Regionen Westdeutschlands – genannt seien hier insbesondere der rhein-mainische Ballungsraum und der Raum um Stuttgart – häufig die von einem landwirtschaftlichen Unternehmer bewirtschaftete Fläche im Eigentum von 10, 20, 30 und mehr Bodeneigentümern befindet.

Was für die Besitzstruktur des in der landwirtschaftlichen Unternehmung eingesetzten Bodenkapitals anhand der offiziellen Statistik einwandfrei nachweisbar ist, gilt in analoger Weise – wenn auch statistisch nicht so exakt faßbar – für die Besitzstruktur des auf diesem Boden eingesetzten Besatzkapitals. Auch hier ist es so, daß der Anteil des nicht im Eigentum des Unternehmers befindlichen Besatzkapitals (über Finanzkredite, Lieferantenkredite, stille Beteiligungen, Maschinenleihe, Leasing usw.) ständig zunimmt.

Dabei ist eine solche Entwicklung keineswegs „ungesund". Unter dem Gesichtspunkt der Eingliederung der Landwirtschaft in die vollindustrialisierte Gesellschaft ist dieser Besitzstrukturwandel vielmehr als ausgesprochen positiv zu bewerten. Die landwirtschaftliche Unternehmung wird, was ihre Kapitalbeschaffung betrifft, auf eine zunehmend breiter gestreute Grundlage gestellt. Ihre Existenz wird damit von der persönlichen Vermögenssituation des Unternehmers und insbesondere auch von den Auswirkungen von Erbauseinandersetzungen unabhängiger. Aus bäuerlichem Eigentum wird Beteiligungseigentum am Kapital einer landwirtschaftlichen Unternehmung.

Anteileignergesellschaften als Vermögensträger landwirtschaftlicher Unternehmungen

Für die institutionelle Ordnung der landwirtschaftlichen Produktion hat dieser Wandel der landwirtschaftlichen Kapitalbesitzstruktur weittragende Konsequenzen. Je mehr der Anteil des Nichtunternehmerkapitals am landwirtschaftlichen Produktivkapital zunimmt, um so mehr gewinnen der landwirtschaftliche Betrieb und die landwirtschaftliche Unternehmung institutionelle Eigenständigkeit gegenüber den Eigentümern des in ihnen eingesetzten Produktivkapitals. Die landwirtschaftliche Unternehmung wird im Zug dieser industrialisierungsbedingten Umgestaltung der Agrarbesitzstruktur mehr und mehr zur eigenen Rechtspersönlichkeit – ein industrialisierungsbedingter Wandlungsprozeß, der erst in den letzten Jahren in der Agrargesetzgebung und Rechtsprechung der Bundesrepublik Deutschland

einen deutlicheren Niederschlag gefunden hat[23]. Auch im Fall der Verpachtung von Land liegt ja – sozialökonomisch, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Kapitalzurverfügungstellung betrachtet – ein faktisches Beteiligungsverhältnis vor, in dem der Verpächter dem landwirtschaftlichen Unternehmen Bodenkapital zur Verfügung stellt; nur daß das Verhältnis des Verpächters zur landwitschaftlichen Unternehmung in die Rechtsform der Verpachtung gekleidet ist.

Was jedoch die Frage der gesellschaftsrechtlichen Fixierung dieser mannigfaltigen Formen faktischer Beteiligungsverhältnisse betrifft, die wir in der Realität der westdeutschen Landwirtschaft vorfinden, so standen hier einer rechtlich praktikablen Lösung lange Zeit vielfältige gesetzliche und auch steuerpolitische Hemmnisse entgegen. Besonders genannt werden muß die sich aus der bis 1976 gültigen Fassung des § 3 des HGB ergebende Rechtsfolge, daß selbst landwirtschaftliche Großbetriebe „außerhalb des Handelsrechts" stehen mußten – eine Regelung, die nur aus einem ständebezogenen Denken[25] großagrarischer Kreise zur Entstehungszeit des HGB erklärbar ist, zumal in Anbetracht des seitdem eingetretenen sozioökonomischen Wandels besagter genereller Ausschluß der Landwirtschaft vom Zugang zur Vollkaufmannschaft schon seit langem als anachronistisch angesehen werden mußte[26]. Trotzdem hat dieser Rechtszustand, der auf eine sachgerechte Fortentwicklung landwirtschaftlicher Unternehmensstrukturen über Jahrzehnte hin in gravierender Weise hemmend wirkte, sich bis in die allerjüngste Zeit hinein zu halten vermocht.

Der Gedanke, landwirtschaftliche Betriebe in gesellschaftsrechtlicher Form zu bewirtschaften, war zwar bereits zu Beginn der Weimarer Republik diskutiert worden[27]. Unter dem Druck der „Blut–und–Boden–Ideologie" des Dritten Reichs, die Gesellschaftsverträge als eine typische kapitalistische Erscheinungsform des kaufmännischen Lebens und daher als mit dem Reichserbhofgesetz unvereinbar ansah[28], konnte diese Diskussion dann jedoch nicht fortgeführt werden, und auch in der agrarpolitischen Literatur der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Gesellschaftsverhältnisse in der Landwirtschaft zunächst noch über lange Zeit hin mit „ähnlichen, freilich abgeschwächten Begründungen" abgelehnt[29].

Erst in jüngster Zeit begann sich hier einiges zu lockern. Seit Mitte der 60er Jahre setzte – u. a. durch amerikanische und französische Vorbilder beeinflußt – eine zunehmend lebhafter werdende Diskussion darüber ein, ob und in welcher Form man landwirtschaftliche Unternehmen über Anteileignergesellschaften mit dem notwendigen Kapital versorgen könne[30]. Mit der Novellierung des § 3 des HGB wurde es dann ab 1. Juli 1976 endlich möglich, daß auch Landwirte die Vollkaufmannseigenschaft erwerben können[31]. Damit können nun landwirtschaftliche Unternehmer sich je nach den Gegebenheiten im einzelnen, d. h. je nach Wirtschaftszweig, ökonomischer Umwelt und Kapitalstruktur ihrer Unternehmung grundsätzlich jeder beliebigen Gesellschaftsform bedienen. Sowohl einzelwirtschaftlich wie agrarstrukturpolitisch ergibt sich daraus u. a. der „große Vorteil",

daß sich seitdem Landwirte auch zu einer OHG und KG zusammenschließen können[32], die sich für agrarische Kooperationen mittelständischen Zuschnitts als Rechtsformen besonders anbieten, da sie, verglichen mit der BGB-Gesellschaft, auf die man bis dahin weitgehend angewiesen war, der jeweiligen Gesellschaft einen wesentlich größeren Bestandsschutz und eine erhöhte Kreditwürdigkeit verschaffen[33].

Leider muß man immer noch feststellen, daß versucht wird, den praktischen Landwirten diese Möglichkeit, die Kaufmannseigenschaft zu erwerben, als etwas hinzustellen, das nur „für Sonderfälle gedacht" sei, da landwirtschaftliche Unternehmen angeblich in der Regel keinen in kaufmännischer Weise eingerichteten Geschäftsbetrieb erfordern würden[34]. Dabei wird insbesondere damit argumentiert, daß die Masse der landwirtschaftlichen Betriebe ja wegen der steuerlichen Sonderbehandlung der Landwirtschaft[35] keine Bücher führe bzw. nicht buchführungspflichtig sei. Wie eine solche retardierende Argumentation vor den agrarpolitischen Gestaltungsaufgaben bestehen will, die in einem hochindustrialisierten Europa für die nahe Zukunft anstehen, bleibt unerklärlich[36]. Wenn auch heute noch nur knapp 10 v. H. der westdeutschen Landwirte Bücher führen, so bildet dies unter den mannigfaltigen „cultural lags" unserer Landwirtschaft das ohne Zweifel folgenschwerste. In einer vollindustrialisierten Gesellschaft wird die ordnungsgemäße Buchführung zur Conditio sine qua non für die nachhaltige Existenzfähigkeit eines landwirtschaftlichen Unternehmens. Ohne ordungsgemäße Buchführung sind etwa Betriebsumstellungen und Veränderungen im Kapitalbereich nicht mehr kalkulierbar[37]. Eine ordnungsgemäße Buchführung ist die Voraussetzung jeder Anteilseignergesellschaft und ohne Anteilseignergesellschaft wird eine Gesundung der landwirtschaftlichen Betriebs- und Unternehmensstrukturen Westeuropas nicht möglich sein.

Sozialkultureller Wandel und neue agrarsoziale Leitbilder

Agrarsoziale Leitbilder und Systeme besitzen keineswegs quasi naturrechtlichen Charakter, d. h. sind keineswegs für alle Zeiten unabänderlich vorgegeben oder gar sozialethisch sanktioniert. Wie jeder andere Bereich menschlicher Kultur sind die Formen menschlicher Daseinsverwirklichung auch im Bereich der Nahrungsmittelerzeugung und Nahrungsmittelversorgung immer wieder aufs neue dem kulturellen, sozialen und ökonomischen Wandel unterworfen. Hatte im Hochmittelalter das System der Huben und Mansen auf Grund veränderter kultureller und sozialökonomischer Gegebenheit der Meiershofs-, Kolonenguts- oder Landsiedelsgutsleihe weichen müssen und war diese im Lauf der Neuzeit mehr und mehr durch ackerbürgerliche Formen landwirtschaftlicher Betriebs- und Unternehmensführung mit vollem Eigentum der Bauern an Grund und Boden ersetzt

worden, war in Osteuropa in den Jahrhunderten vom ausgehenden Mittelalter bis in das beginnende Industriezeitalter an die Stelle bäuerlicher Wirtschaftsweise mehr und mehr die großbetriebliche Gutswirtschaft getreten, hatte die zunehmende Nachfrage der Industrie nach Arbeitskräften seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts in der westdeutschen Landwirtschaft zu einem unaufhaltsamen Abbau der meisten großbäuerlichen Gesindebetriebe zu reinen Familienbetrieben geführt, so ist jetzt dieser bäuerliche Familienbetrieb selbst in Frage gestellt.

Wir müssen uns daher heute fragen: Was kann in einer vollindustrialisierten Gesellschaft unter dem Ordnungsrahmen einer sowohl freiheitlichen wie sozialen Marktwirtschaft an seine Stelle treten? Welche neuen Formen der landwirtschaftlichen Betriebs- und Unternehmensverfassung könnten uns am ehesten die Gewähr dafür bieten, das Dreigestirn „marktwirtschaftlicher Ausgleich von Angebot und Nachfrage auf den westeuropäischen Agrar- und Nahrungsmittelmärkten", „hinreichende Rentabilität des im Agrarsektor eingesetzten Kapitals" und „angemessene Entlohnung der landwirtschaftlichen Arbeitskraft" miteinander in einen einigermaßen vertretbaren Ausgleich zu bringen, in einen neuen Ausgleich, der dann von allen Beteiligten, d. h. sowohl von den Eigentümern landwirtschaftlichen Produktivkapitals und den in der Landwirtschaft Erwerbstätigen einerseits als auch von den Verbrauchern, den Steuerzahlern bzw. von der Gesamtgesellschaft andererseits, einigermaßen akzeptiert und mitgetragen werden kann.

Dabei kann es sich bei diesem Beschreiten neuer Wege der institutionellen Umstrukturierung im Bereich der agrarischen Mikroökonomie keinesfalls einfachhin darum handeln, die alten Formen landwirtschaftlicher Betriebs- und Unternehmensführung durch mehr oder weniger radikale Eingriffe zu beseitigen und durch gänzlich neue zu ersetzen, also etwa das Individualeigentum an Grund und Boden abzuschaffen, radikale Umverteilungen des Bodeneigentums mittels Enteignung vorzunehmen, die Vererbbarkeit des Bodeneigentums mittels einer konfiskatorischen Erbschaftssteuer auf Bodeneigentum faktisch zu beseitigen oder gar ein System von staatlich dirigierten Großfarmen einzurichten. Für solche radikalen Eingriffe besteht unter den gegenwärtigen Gegebenheiten keine Veranlassung; ja sie wären einer sinnvollen und freiheitlichen Entwicklung unserer Agrarstruktur außerordentlich hinderlich und mit Sicherheit dem Gemeinwohl schädlich.

Auch würden solche radikalen Eingriffe in die Verfügungsstruktur über landwirtschaftlich genutzten Boden und landwirtschaftliches Besatzkapital die freie Selbstbestimmung und Verantwortung derjenigen, die im Agrarbereich Arbeitskraft und Kapitalvermögen einsetzen, in einem Ausmaß einschränken, das zu unserer Vorstellung vom Menschen „als vernunftbegabtes, sich selbstbestimmendes und daher verantwortliches Wesen" und seiner „Überlegenheit über die vernunftlose Natur"[38] im Widerspruch stände. Zudem wären sie weder mit dem Grundgesetz (Art. 14) noch mit dem Eigentumsverständnis unserer bürgerlichen Rechtsordnung (etwa BGB § 903) vereinbar.

Im Gegensatz zu einer in manchen Teilen unserer Gesellschaft derzeit in Mode befindlichen Ansicht geht es dabei keinesfalls darum, die Verfügungsrechte landwirtschaftlichen Produktivkapitals einzuengen, als vielmehr darum, die historisch konkrete Ausprägung der Sozialpflichtigkeit jedes Eigentums an Agrarkapital institutionell an die Erfordernisse des industriellen Produktionssystems und die Existenzbedingungen der vollindustrialisierten Gesellschaft anzupassen. Die zur Lösung anstehende Frage lautet damit: Wie kann im Rahmen der Privatrechtsautonomie auch für die landwirtschaftliche Unternehmung die Kooperation von Arbeit, Kapital und Unternehmensleitung in Zukunft so gestaltet werden, daß diese landwirtschaftliche Unternehmung unter den Bedingungen der vollindustrialisierten Gesellschaft den von ihr geforderten Beitrag zum Sozialprodukt in einer für alle Beteiligten möglichst zufriedenstellenden Weise zu erbringen vermag?

Was besagte institutionelle Umstrukturierung im Bereich der agrarischen Mikroökonomie betrifft, so ist nüchtern und sachlich zu fragen: Wohin fährt nach menschlicher Voraussicht der Zug der Agrarstrukturentwicklung unter den Existenzbedingungen einer vollindustrialisierten Gesellschaft? Welche neuen Betriebs- und Unternehmensformen werden wohl im Agrarbereich unter den Bedingungen der sich gegenwärtig abzeichnenden Zukunft gefordert sein? Welche neuen Systemelemente der landwirtschaftlichen Betriebs- und Unternehmensverfassung werden neben die bereits bestehenden treten müssen, um diese dann im Verlauf des weiteren Strukturwandels Schritt für Schritt zu ersetzen? Welche zukunftsweisenden Entwicklungen sind dabei heute bereits erkennbar? Aus den Antworten auf all diese Fragen werden wir dann neue agrarsoziale Leitbilder ableiten müssen, die nach menschlichem Ermessen den Existenzbedingungen landwirtschaftlicher Produktion in einer vollindustrialisierten Gesellschaft gerecht zu werden vermögen, soweit diese für uns heute schon voraussehbar sind.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu E. Harsche, Gesellschaftpolitische Aspekte europäischer Agrarpolitik, in dieser Zschr. 198 (1981) 231–244.

[2] J. Rehrl, Prognose der künftigen Agrarstrukturentwicklung, in: Agrarwirtschaft 28 (1979) H. 3, 88.

[3]4 H. de Farcy, Konzentration und Spezialisierung in Frankreichs Landwirtschaft, Ernährungsmittelindustrie und Lebensmittelhandel, in: Schriften der Ges. f. Wirtschafts- und Sozialwissenschaften des Landbaues e. V., Bd. 2 (München 1965); G. Severac, Konzentrationstendenzen in der Landnutzung. Ergebnisse einer Erhebung in 19 Gemeinden Frankreichs: ebd. Bd. 16 (Münster 1979) 201 ff.

[4] Eine – methodisch problematische – Berechnung des Arbeitseinsatzes in der BR Deutschland nach AK-Einheiten ergibt für das Wirtschaftsjahr 1978/79 einen Anteil der familieneigenen Arbeitskräfte von 87, 6 v. H. (Agrarbericht 1980 der Bundesregierung, 12); 1976/77 waren es nach der gleichen Berechnungsmethode noch 88, 2 v. H.

[5] U. Planck, J. Ziche, Land- und Agrarsoziologie (Stuttgart 1979) 311. [6] Zusammengestellt ebd. 310.

[7] O. v. Nell-Breuning, Zur christlichen Staatslehre, in: Wb. der Politik, Bd. 2 (Freiburg 1948) 3.

[8] Ders., Gerechtigkeit und Freiheit (Wien 1980) 52.

[9] F. Klüber, Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre (Osnabrück 1960) 138. [10] Ebd.

[11] G. Mackenroth, Bevölkerungslehre (Berlin 1953)

[12] S. hierzu und zum folgenden auch E. Harsche, Die Landwirtschaft auf dem Wege in die Industriegesellschaft, in dieser Zschr. 175 (1964/65) 355–374; Der Standort der Landwirtschaft in der Industriegesellschaft, in: Kirche und Landwirtschaft, hrsg. v. d. Ev. Luth. Volkshochschule Hesselberg (München 1966) H. 3, 106–127.

[13] O. v. Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit, 52.

[14] Wobei dieses Dahinschwinden der privaten Besatzkapital-Vermögenssubstanz der Bauernfamilien weithin lediglich durch die steigenden Bodenpreise verschleiert wird.

[15] Mehr als 80 v. H. der mithelfenden Familienangehörigen in der westdt. Landw. sind weiblich.

[16] In der westd. Landwirtschaft ist der in AK-Einheiten berechnete Arbeitseinsatz der familieneigenen Arbeitskräfte von 983 000 AK-Einheiten im Jahr 1976/77 auf 911 000 AK-Einheiten 1978/79 zurückgegangen (Agrarbericht 1980 der Bundesregierung, Materialband 12), hat also in zwei Jahren um 7,3 v. H. abgenommen.

[17] Wie die 1 v. H.-Stichprobe des Mirkozensus eindeutig aufweist, betrifft diese Zunahme der Abhängigen interessanterweise insbesondere die Landwirtschaft im engeren Sinn, d. h. ohne Gartenbau usw., ist zugleich aber auch in den Bereichen des Gartenbaus, der gewerblichen Gärtnerei, der gewerblichen Tierhaltung sowie der Forstwirtschaft durchaus feststellbar (Stat. Bundesamt, Entwicklung der Erwerbstätigkeit, Stuttgart 1970 ff.)

[18] Dieser gewerkschaftliche Organisationsgrad ist um so beachtlicher, als erfahrungsgemäß Arbeitnehmer in ländlichen Gebieten generell zu einem wesentlich geringeren Anteil gewerkschaftlich organisierbar sind als Arbeitnehmer, die an urbanen Standorten leben bzw. arbeiten. 1979 waren auf dem Gebiet der BR Deutschland 36, 1 v. H. aller Arbeitnehmer gewerkschaftlich organisiert.

[19] Lebten in der BR Deutschlad 1960 noch 58,4 v. H. aller ständigen landw. Lohnarbeitskräfte in Hausgemeinschaft mit der Betriebsleiterfamilie, so waren es bereits im Wirtschaftsjahr 1972/73 nur noch 14, 3 v. H.

[20] A. Blüm, Neue Technologien und Arbeitsmarkt, in: Beschäftigungspolitik für die achtziger Jahre, hrsg. v. L. Böckel (München 1980) 12. [21] Ebd. 13.

[22] Zugleich nimmt die Zahl der Betriebe, die ausschließlich Eigenland bewirtschaften, ständig ab. Waren es 1966 noch 528500, so war ihre Zahl bereits 1971 auf 424800 (= 39,9 v. H. aller landw. Betriebe der BR Deutschland) zurückgegangen (Stat. Bundesamt).

[23] K. Kroeschel, Bodenordnung in der modernen Gesellschaft, in: Ver. der Agrarsozialen Ges., Göttingen, H. 34 (Hannover 1961) 50 ff.; F. Dehne, Vom Hof zum Betrieb. Strukturwandel des landwirtschaftlichen Erbrechtes (Diss. Göttingen 1966) 100 ff.; P. Hofmann, Die Kaufmannseigenschaften von Land- und Forstwirten. Die Reform des § 3 HGB, in: Neue Jur. Wochenschr. 1976, Nr. 29, 1297 ff.

[24] K. H. Capelle, Handelsrecht (München [17]1975). [25] Hofmann, a. a. O. 1297.

[26] Ebd.; D. Mahn, Ist zu wünschen, daß künftig Handelsrecht auf die Landwirtschaft Anwendung findet? (Diss. Köln 1967) 1–5.

[27] F. Klausing, Über die Rechtsformen für den gesellschaftlichen Betrieb der Landwirtschaft, in: Archiv für Bürgerliches Recht (1919) 43, 155 ff.

[28] O. Lapsin, Kinder im elterlichen Betrieb, in: Jur. Wochenschr. 68 (1939) 606 ff.

[29] J. Upmeier zu Belzen, Die Landw. Familiengesellschaft als Gesellschaft bürgerlichen Rechtes (Köln 1966) 4.

[30] C. Bonte-Friedheim, Die Aktiengesellschaft als Unternehmensform in der Landwirtschaft, in: Mitt. der DLG 78 (1963) H. 34, 1066 ff.; K. Lechner, Landwirtschaftliche Aktiengesellschaften?, in: FAZ, 15. 7. 1963; E. Fasching, Land-Aktiengesellschaft – eine Lösung? in: Dt. Landw. Presse (1971) Nr. 12, 3 ff.

[31] Gesetz vom 13. 5. 1976 über die Kaufmannseigenschaft von Land- und Forstwirten.

[32] W. Steffen, Kaufmannseigenschaft für Landwirte?, in: Recht der Landwirtschaft (1975) H. 10, 257 f.

[33] P. Hofmann, Die Kaufmannseigenschaften von Land- und Forstwirten, in: NJW (1976) Nr. 29, 1297.

[34] So etwa E. Streit, Zum Erwerb der Kaufmannseigenschaft durch Land- und Forstwirte – Für Sonderfälle gedacht, in: Dt. Bauern-Korrespondenz (1976) H. 6, 187.

[35] In der BR Deutschland wurden 1974 nur 0,65 v. H. aller landw. Unternehmen mit 1,06 v. H. aller landw. genutzten Flächen von juristischen Personen betrieben.

[36] Laut einer für das BMF und das BMELF durchgeführten Berechnung wurden im Jahr 1971 „nicht mehr als 15,1 v. H. der Einkommen aus landw. Tätigkeit in der Bemessungsgrundlage der Einkommenssteuer berücksichtigt" (Arbeitnehmer und Gewerbetreibende 80 v. H.). „So betrugen 1971 die Steuerzahlungen der Landwirtschaft im Verhältnis zum Einkommen nach volkswirtschaftlicher Gesamtrechnung gerade 1,9 v. H." (Arbeitnehmer 12 v. H. und Gewerbetreibende 25 v. H.) (Gutachten zur Einkommensbesteuerung der Landwirtschaft, Schriftenreihe des BMF, H. 24, Bonn 1978, 26).

[37] E. Reisch, Buchführung bietet mehr, in: DLG-Mitt., H. 24 (Frankfurt 1980) 1369.

[38] O. v. Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Frieden, 80.

Matthias Loewen

In Klammern

Zu einem Gedicht von Paul Celan

Paul Celan, der jüdische Dichter deutscher Sprache, der 1920 in Czernowitz zur Welt kam, dort während der deutschen Okkupation die Eltern verlor, selber mit Glück der todbringenden Deportation entging und nach 1948 als Übersetzer, freier Schriftsteller und Lektor in Paris lebte, ist nun etwas mehr als zehn Jahre tot. Aus den Tagesblättern verschwindet sein Name nach und nach, aber in der Stille wirkt sein Werk, der lyrische Gipfel der fünfziger und sechziger Jahre, in dem die jüdische Passion so ergreifenden Ausdruck fand, um so tiefer und nachhaltiger fort. Der Faszination dieses Werks hat der zeitliche Abstand nichts genommen, seine thematischen Dimensionen treten nur noch deutlicher hervor. Celan knüpfte bewußt an die poetische „Wirklichkeitssuche" aller großen Literatur an, und das Schicksal seines leidenden Volkes sah er eingewoben in das Schicksal der Menschheit überhaupt. Unter diesem Blickwinkel betrachtet ist seine Dichtung auch ein Beitrag zu dem in unseren Tagen so dringlich gewordenen jüdisch-christlichen Dialog, einem Dialog mit vielen Stimmen, in dem die seine nicht überhört werden darf, schon weil sie die eines von blindem Haß tief Verwundeten ist. Die folgende Gedicht-Interpretation will all dem Rechnung tragen.

Eine Konfiguration nach dem Bild einer Pietà

Im ersten Zyklus der Sammlung „Atemwende" von Paul Celan, der zuerst (1965) unter dem später aufgegebenen Titel „Atemkristall" erschien, steht ein Gedicht aus vier Zeilen, das in Klammern gesetzt und so von dem umgreifenden Kontext – einer zyklisch angelegten Komposition, die 21 Gedichte umfaßt – abgetrennt ist. Es lautet:

> (ICH KENNE DICH, du bist die tief Gebeugte,
> ich, der Durchbohrte, bin dir untertan.
> Wo flammt ein Wort, das für uns beide zeugte?
> Du – ganz, ganz wirklich. Ich – ganz Wahn.)[1]

Das klingt so, als finge der im Schoß einer Pietà[2] Ruhende zu reden an. Die als „tief Gebeugte" Angesprochene bleibt stumm. Dennoch hat die Rede den

Ton eines leidvollen, aber sehr innigen, wenn auch antwortlosen, gegen alles Außen abgeschirmten Gesprächs, und die Klammern, die das Gedicht umfassen, wirken wie die Schalenränder einer die beiden Gestalten umschließenden Mandel. In solchem Ton hat Hofmannsthal in seinem Gedicht „Vor Tag" die Mutter und den Sohn der Passion miteinander reden lassen. Bei ihm ist die Begegnung auf dem Kreuzweg gemeint. Die Rede ist „leise", aber „unzerstörbar wie die Sterne droben":

> Er trägt sein Kreuz und sagt nur: „Meine Mutter".
> Und sieht sie an, und: „Ach, mein lieber Sohn!"
> Sagt sie.

Eine Pietà bei Celan? Sieht der, der hier „ich" sagt, sich als einen anderen Crucifixus an? Wer ist dann die „tief Gebeugte", die von ihm angesprochen wird? Und wie ist die Beziehung der beiden zueinander gedacht, wie die – durch die Klammer – gegen das Umfeld so abgeschlossene Rede zu verstehen? Was da gesprochen wird, ist ohne Frage von großem Gewicht: Das Wort „zeugen", das, trotz der Klammer, den Zyklus abschließend, in dem folgenden Gedicht wiederaufgenommen wird: („dein unumstößliches / Zeugnis"), und die zueinander in Opposition gesetzten Worte „wirklich" und „Wahn", zwei Grundworte Celans, bürgen dafür.

Das Gedicht, von einem „Ich" an ein „Du" gerichtet, steht unter dem Vorzeichen einer „dialogischen Polarität"[3]. Wen Celan meint, wenn er „du" sagt, ist oft schwer zu bestimmen. Es gibt aber ein „Du", das von allem Anfang an da war und das da bleibt durch alle Wechsel und Fährnisse seines Lebens: das „Du", das einer Toten gilt, seiner von den Schergen Hitlers deportierten und in der Ukraine ermordeten Mutter – das schmerzliche Datum, das am Anfang seiner Dichtung steht und dessen sie eingedenk bleibt bis zuletzt. Sie ist darum zuerst und vor allem „Totengedächtnis" (P. P. Schwarz) und erfüllt einen Auftrag, den die tote Mutter gibt: „Setz hier die Boote aus, Kind, / die ich bemannte." So heißt es in dem Gedicht „Stimmen" (SG 7–9), auf das Celan in der Büchner-Preis-Rede hingewiesen hat als einen Text, in dem er sich von seinen Daten, „seinem 20. Jänner", wie er im Blick auf Büchners „Lenz" es formuliert, „hergeschrieben" hat. Ähnliches hatte er in der Form der Selbstanrede schon früher ausgesprochen: „Deiner Mutter Seele schwebt voraus" und: „Dieses Wort ist deiner Mutter Mündel" (MG 64). Ohne Zweifel ist der Tod der Mutter ein Datum, dessen der Interpret auch des Pietàgedichts eingedenk bleiben muß. Es ergibt sich freilich, wenn man sich das vor Augen hält, eine wichtige Verschiebung in der Konfiguration: Nicht mehr hält die überlebende Mutter den toten Sohn in den Armen, sondern der – wenn auch durchbohrt – weiterlebende Sohn spricht die tote Mutter an.

Die Figuren und ihr Hintergrund

Der Dichter und seine tote Mutter: dieser Bezug ist im Werk Celans immer gegenwärtig. Aber ist es erlaubt, die Gestalten der hier vorliegenden Konfiguration so vordergründig zu identifizieren? Kein Zweifel: Das Besondere an diesem Text liegt gerade darin, daß er einem eigentümlichen Gesetz der Transparenz gehorcht. Das wird sehr deutlich, sobald man ihn unter dem Vorzeichen liest, unter das er gesetzt ist: dem der Pietà. Dann erscheint tatsächlich hinter dem, der da spricht, die Gestalt jenes anderen Durchbohrten, der tot im Schoß seiner Mutter ruht; oder in der Sprache des Dichters: sie „schimmert auf".

Das hat sogleich Konsequenzen auch für die angesprochene weibliche Gestalt. Es wäre sicher verfehlt, von einer jüdischen Mariologie zu sprechen. Was da zunächst angerufen wird, ist die Gestalt der um den Sohn trauernden, mit dem Sohn in Leid und Tod verbundenen Mutter, die in der christlichen Pietà ihre gültigste Darstellung gefunden hat. Die wenigen Worte des auf den kärgsten Umriß gebrachten Gedichts evozieren aber mehr, und je mehr man auf sie hört, ihnen zuhört, desto mehr verdichtet sich das. „Ich kenne dich" als „die tief Gebeugte" (also nicht irgendeine, sondern eine, von der auch sonst die Rede geht, eine, die eine Geschichte hat), ich „bin dir untertan": das ist mehr und ist anderes, als man der leiblichen Mutter sagt. Und wenn die Angesprochene als „ganz, ganz wirklich", der Sprechende als „ganz Wahn" bestimmt wird; wenn ein verzweifeltes Bemühen artikuliert wird, mit flammendem Wort für beide zu zeugen, so wird damit ein Bereich eröffnet, der das Hier und Jetzt übersteigt, besser – mit einem Wort des Dichters –: ein Bereich des „Hiedrüben", ein Bereich des Übergangs also, wo Hier und Dort, das Hiesige und das „ganz Andere", von dem die Büchner-Preis-Rede spricht, eigentümlich ineinanderspielen.

Denkt man diesem Befund nach, so drängt sich auf, daß die Gestalten dieses Gedichts in Celans Werk mehrfach vorkommen. Erstaunlicherweise gibt es sogar ein Gedicht, das mit dem als Titel gesetzten Wort *„Benedicta"* noch deutlicher, als es hier geschieht, auf die von der Kirche verehrte himmlische Mutter hinzuweisen scheint (NR 47). „Benedicta" ist ja ein kirchenlateinisches Wort, das mit Vorliebe auf die Mutter Christi angewandt wird. Es zeigt sich aber sogleich, daß die mit diesem Wort Angeredete in dem Gedicht selbst eine tiefgehende Transformation erfährt. Zwar finden sich darin Wendungen, die sich auch – in dem zunächst vermutbaren Sinn – auf Stellen des Neuen Testaments beziehen lassen: „Ge/trunken hast du, / was von den Vätern mir kam / und von jenseits der Väter: / – – Pneuma" (Lk 1,28–35) und „Gesegnet: Du, die ihn grüßte, / den Teneberleuchter" (Joh 1,5).

Dem steht aber schon entgegen, daß dem Gedicht ein jiddisches Motto vorgesetzt ist, und daß das mit dem Titelwort eingeführte Thema durch den Text selbst in eine es umwandelnde Bewegung gebracht wird. Die „Benedicta" wird

so in die jüdische Tradition zurückgestellt, und das wird am Schluß besiegelt durch eine dreifache Mutatio des lateinischen Wortes, das ersetzt wird zunächst durch deutsch „Gebenedeiet" und „Ge/segnet" und dann durch das – kursiv geschriebene – jiddische „Ge/bentscht". Aus jüdischer Sicht also eine Heimholung der „Benedicta", an deren Stelle nun – in Umkehrung christlicher Denkgewohnheit – ihre jüdischen Präfigurationen treten. Das kirchenlateinische „benedicere" ist ja nur die Übersetzung eines hebräischen Wortes, wie jedem geläufig ist, der einmal den 115. Psalm hat singen hören: „Dominus memor fuit nostri et benedixit nobis, / benedixit domui Israel, benedixit domui Aaron". Die Psalmstelle hat natürlich einen breiten Kontext hinter sich, so die Segenssprüche Moses, so das Deboralied, das in der Vulgataversion sogar die Formel „Benedicta inter mulieres" enthält. Peter Mayer, der *„Benedicta"* als Sabbatgedicht auffaßt, sieht in der darin beschworenen Gestalt die „Prinzessin Sabbat", die von der Gemeinde „gepriesen und gesegnet" und von der jüdischen Mystik als Schechinah, als Einwohnung Gottes in seinem ins Exil zerstreuten Volk verehrt wird: ein wichtiger Hinweis, wie sich noch erweisen wird[4].

Das Gedicht *„Benedicta"* vollzieht also eine sprachliche Transformation, die für eine inhaltliche steht, genauer: in und mit der eine inhaltliche vor sich geht – auch dies ein Gesetz, dem Celans Dichtung insgesamt gehorcht. Eine solche Umdeutung ergreift auch die Gestalt, die – hintergründig – in dem „Durchbohrten" des Pietàgedichts miterscheint. In *„Benedicta"* scheint das Wort „Teneberleuchter" auf sie hinzuweisen. Der Ausdruck erinnert ja an den Johannesprolog, dessen Nähe zu gnostischen Traditionen bekannt ist. Noch deutlicher klingt an Joh 1 eine Stelle in der berühmten *„Engführung"* an, wo es (Zeile 49 bis 52) heißt:

> Kam, kam.
> Kam ein Wort, kam,
> kam durch die Nacht,
> wollt leuchten, wollt leuchten.

Nimmt man aus dem gleichen Gedicht noch Zeile 36 bis 37 hinzu, wo es heißt: „ihr/schlaft ja" (vgl. dazu Joh 1,5: „die Finsternis hat es nicht begriffen"), so werden die Bezugspunkte mehr als deutlich. Die Transformation, um die es geht, wird aber von Celan expressis verbis angesagt, und zwar schon in dem ganz frühen Gedicht *„Spät und tief"*, das aus „Der Sand aus den Urnen" unter neuem Titel in „Mohn und Gedächtnis" übernommen wurde. Das Gedicht, formal auf die Opposition der Pronomina „Wir", „Ihr" und „Sie" gestellt, entfaltet sein Thema im Wechsel von Anklage und Gegenanklage. Die mit „Wir" bezeichnete Gruppe bekennt sich zu „Christus dem Neuen" und hält der anderen, die ihr darum Lästerung vorwirft, entgegen: „Ihr mahlt in den Mühlen des Todes das weiße Mehl der Verheißung."

Die Opposition „Wir"–„Ihr", verbunden mit einem distanzierenden „Sie"

folgt offenbar einem altjüdischen Schema, das Franz Rosenzweig in einer „Grammatischen Analyse des 115. Psalms" (desselben also, auf den das Wort „Benedicta" zurückweist) herausgearbeitet hat[5]. Rosenzweig führt aus: „Es wird um das Kommen des Reichs gebetet." Die das Gebet sprechen, tun es in der Form des „Wir". Da aber die göttliche Wahrheit noch nicht hervorgetreten ist, „weil also die Wir noch nicht Wir alle sind, so scheiden sie aus sich aus die Ihr. Und weil der Psalm das bei Gott sein der Wir vorwegnimmt, so sieht er die Ihr unwillkürlich mit Gottes Auge an und sie werden zu Sie."

„Christus der Neue": Wendungen dieser Art finden sich mehrfach bei russischen Dichtern der Revolutionszeit, die Celan übersetzt und den deutschen Lesern vorgestellt hat[6]. Da schließt z. B. ein Gedicht von Alexander Block, das den bezeichnenden Titel hat „Die Zwölf", mit dem Vers: „Vorne gehet Jesus Christ." Der Formulierung in *„Spät und tief"* sehr nahe kommen Verse Sergej Jessenins, mit dessen Werk sich Celan schon in Czernowitz und Bukarest beschäftigt hat, zu der Zeit also, in der *„Spät und tief"* entstand[7]. So heißt es in dem Gedicht „Inonien": „Nazareth, das neue, / steht am Himmelsrain" und: „Der Heiland der neue, / Er kommt, Er ist da." Wie das gemeint ist, legt der Titel nahe: Inonien (Inonija) kommt von inoi' = „ander", bedeutet also „Anderland", und das entspricht unserem „Utopia". Diese Auskunft, die von Celan selber stammt[8] und im Zusammenhang jener Rede bedacht werden muß, die „im Lichte der Utopie" von einem „Sichvorausschicken zu sich selbst", von einer „Art Heimkehr", von der Nähe eines „Offenen und Freien" spricht und dies alles zusammenfaßt im Bild des „Meridians", macht die Richtung deutlich, die der Transformation vorgegeben ist. Was sich da artikuliert, ist Bekenntnis und Absage zugleich.

In dem Gedicht *„Spät und tief"*, dem wieder Peter Mayer und zuletzt Heinz Michael Krämer eine eingehende Interpretation gewidmet haben[9], wird jenes „in den Mühlen des Todes" gemahlene „Mehl der Verheißung" einer „Nacht" zugeordnet, die „Boshaft wie goldene Rede" beginnt, und dagegen treten die auf, die bei „Christus dem Neuen" die „heiligen Schwüre des Sandes" schwören. Mandelstamm nennt diese Nacht unmißverständlich „die Judennacht"[10], und Celans Oppositionen sind bei Jessenin vorgebildet, wenn etwa an der Reimstelle „Ikonen" und „Inonien" einander entgegengestellt werden.

Es ist aus äußerster Bedrängnis geborene Erwartung des „Reichs", messianische Hoffnung, die sich da ausspricht, und unter diesem Vorzeichen tritt jener „Nazarener", der auf so bewegende Weise von diesem Reich gesprochen hat und, ähnlich verlassen, durch ebensolche Nacht, die Karfreitagsnacht, hindurchgegangen ist, in die Dichtung jener Russen wie in die Paul Celans ein. Daher ein Gedicht wie *„Tenebrae"* (SG 23), das an Lk 23,44 anknüpft, daher jenes Hoffen auf „sein höchstes, umröcheltes, sein / haderndes Wort", von dem im Gespräch mit Nelly Sachs die Rede ist (NR 12). Die Hoffnung ist unstillbar, aber sie steht

wie bei Ernst Bloch unter dem Zeichen der Utopie. So schließt denn auch das Gedicht „*Spät und tief*" mit den Worten: „es komme . . . // der mitternächtige Tag, / es komme, was niemals noch war! / Es komme ein Mensch aus dem Grabe." Dabei ist noch anzumerken – was hier nicht erkennbar wird –, daß die letzte Zeile durch eine Leerstelle von dem vorigen abgesetzt für sich allein steht.

Hoffnung als „Wahn"

Hier ist jedes Wort von Bedeutung. Offenkundig ist der Bezug sowohl auf Lk 23 (Finsternis von der sechsten bis zur neunten Stunde) wie auf die Auferstehung, unüberhörbar der Ton der verzweifelten Hoffnung, die ihre Erfüllung gegen alle Erwartbarkeit behaupten muß („was niemals noch war"!), genau wörtlich zu nehmen die Formulierung „ein Mensch aus dem Grabe". Die Hoffnung gibt sich als eine zu erkennen, die gegen alle Erfahrung am Ende doch an eine Menschwerdung des Menschen glaubt: ein neues Zeitalter der Menschlichkeit, dem ja auch die vorletzte Zeile des vielberedeten Mandorla-Gedichts gilt: „Menschenlocke, wirst nicht grau" (in Parallele gesetzt zu: „Judenlocke, wirst nicht grau").

Hoffnung wider alle Hoffnung! Das ist das Stichwort, das zu dem Gedicht in Klammern zurückführt. Solche Hoffnung ist ja „Wahn". Sie weiß es und sie hofft doch; oder, wie Celan selbst es ausdrückt: sie „verhofft". So in der Büchner-Preis-Rede im Blick auf ein „Zusammentreffen dieses ‚ganz Anderen' . . . mit einem nicht allzu fernen, einem ganz nahen ‚anderen'", so in der „Atemwende" selbst, und zwar im Zusammenhang mit der Idee des „Reichs", die im Umkreis der Christusgestalt eine so hohe Bedeutung erhielt: „Wenn das Denken die Pfingst-/ schneise herabkommt, endlich, / fällt ihm das Reich zu, / wo du versandend verhoffst" (AW 46). Die Hoffnung weiß, daß sie wahnhaft ist, aber sie gibt darum nicht auf, sie bricht immer neu auf, fragt ihr Wann endlich? und wird darüber zum Wahn: „Wann // blühen // die September-/ rosen? // Wann, wannwann, / Wahnwann, ja Wahn" (NR 73, 15–22)! Aber solche Fragen, solche Wahnfragen sind ja das Geschäft der Poesie, wie dieser Dichter (und nicht nur dieser) sie versteht. Die Büchner-Preis-Rede sagt es: „Das Gedicht verweilt oder verhofft – . . . – bei solchen Gedanken."

Der Text und sein Kontext: „transitus" als Leitvorstellung

Auf solche Hoffnung deutet das Wort „Wahn" offenbar auch hier. Nach dieser Rückkehr zum Text des Pietàgedichts ist es an der Zeit, nach seiner Stellung und damit auch nach seiner Funktion im Rahmen des Zyklus zu fragen. Die

betonte Wiederaufnahme des Wortes „zeugen" (im Gesamtgefüge der „Atemwende" wird in ähnlicher Weise auch das Wort „Wahn" wiederholt, sei es für sich allein, sei es in Zusammensetzungen wie „Wahndock", „Wahnstiege", „wahnwitzig-offen") machte schon deutlich: So sehr die Klammer das Gedicht gegen den durchgehenden Gedankenzug abhebt, es steht keineswegs isoliert da. Vielmehr scheint es, zwischen die beiden – durch Ton, Umfang und Gewicht herausgehobenen – Gipfel gestellt, auf die das Ganze zuläuft, für dessen Komposition eine besondere Aufgabe zu erfüllen.

Die Klammer ist übrigens nicht das einzige Zeichen für seine besondere Stellung. Wichtiger noch dürfte sein, daß es in jeder Hinsicht dem Gesetz der betonten Abweichung unterliegt, was insbesondere den sprachlichen Gestus und die Bauform bestimmt: Mit seinen vier Zeilen, die sich zu einer Strophe zusammenschließen, weist es als einziges Gedicht der ganzen Reihe eine regelmäßige Reimstellung auf. Die vier Verse folgen dem gleichen jambischen Maß, wobei die nur scheinbar verkürzte Schlußzeile durch die metrische Dehnung zusätzliches Gewicht erhält. Dergleichen ist bei Celan von Anfang an selten, in der „Atemwende" ein einmaliger Fall.

Ähnliches gilt für die Sprachstruktur. Der im sprachlichen Diskurs vorherrschenden Tendenz der Wörter, sich wechselseitig zu definieren, wirkt in der Poesie ein gegenläufiges Bestreben entgegen. In der modernen Lyrik, bei Celan betont seit der Sammlung „Sprachgitter", wird sie bewußt durchbrochen, um das Einzelwort so weit wie möglich freizusetzen, damit sich die in ihm angelegte Evokationskraft voll auswirken kann, und dieser Tendenz folgt auch der Zyklus „Atemkristall". In den vier Zeilen des Pietàgedichts dagegen herrscht das Gesetz der wechselseitigen Bestimmung ungebrochen. Der Text, der die syntaktischen Strukturen unverkürzt entfaltet, baut sich über den ihm zugrunde gelegten Oppositionen übersichtlich auf. Diese Oppositionen („Ich"–„Du"; „tief Gebeugte"–„Durchbohrte"; „wirklich"–„Wahn") tragen zugleich den gedanklichen Gehalt, dessen poetische Behandlung auf die für das Gedicht selbst wie für den Kontext wichtigste Korrelation („wirklich"–„Wahn") zuführt.

Der Zyklus insgesamt umfaßt 21 Gedichte. Die darin entfaltete Thematik läßt sich nicht in wenigen Sätzen darstellen. Man kann von ihr am leichtesten einen Begriff gewinnen, wenn man sich an die dem Zyklus eigene Bauform hält, die man im Anschluß an Martin Buber „Leitwortstil" nennen kann. Buber, den Celan in der Bremer Rede nennt, hat diesen Stil in einer Beilage zum ersten Band der von ihm und Franz Rosenzweig besorgten Bibelübersetzung beschrieben. Nach ihm ist unter Leitwort „ein Wort oder ein Wortstamm zu verstehen, der sich innerhalb eines Textes, einer Textfolge, eines Textzusammenhangs sinnreich wiederholt: wer diesen Wiederholungen folgt, dem erschließt oder verdeutlicht sich ein Sinn des Textes oder wird auch nur eindringlicher offenbar." In ähnlicher Weise können auch Merkmale der Struktur wirken. Durch beides

wird ein Text „sinnhaft rhythmisiert". Er bekommt dabei einen „Äußerungswert", der auf andere Weise nicht zu gewinnen wäre: den aufmerksam Hinhörenden „rauscht aus dem Gleichklang die obere Bedeutung an" [11].

Man kann das schwerlich Wort für Wort auf Celans Stil übertragen. Formen der beschriebenen Art finden sich zwar signifikant häufig in seinen Gedichten. Er setzt in solcher Weise aber nicht nur die Wiederholung von Worten und Wortstämmen ein. Das Sinnetz, das in „Atemkristall" über die Texte gelegt ist, besteht eher aus Bildern und Vorstellungen, die aus einer Matrix hervorzugehen scheinen. Sie folgen einem erkennbaren Grundmuster und weisen auf einen durchgehenden Vorgang hin, wechseln aber vielfach ihre Gestalt. Das Grundmuster läßt sich bestimmen als das des „transitus" [12], eines dem Sprecher auferlegten, von ihm aber innerlich bejahten, eines willig, wenn auch mit großer Anstrengung vollzogenen Durchgangs durch Not und Bedrängnis, eines Durchgangs aber, der zielgerichtet auf eine endlich erreichbare „Freistatt" zugeht.

Beides – den Aspekt des Auferlegten wie den des willig Angenommenen – bringen die ersten Worte zum Ausdruck: „Du darfst mich getrost / mit Schnee bewirten." Wer das (mit der „Gebeugten" des Pietàgedichts nicht einfach identische) „Du" ist, das hier angesprochen wird, mag zunächst offenbleiben. Der unmittelbare Kontext legt aber als erste Bestimmung schon nahe: ein Numen der Wege und Schicksale; die Instanz, die das Auferlegte verfügt, genauer: dem, der da unterwegs ist, zudenkt. Daß mit „Schnee" eine Richtung gewiesen ist, erweist das Ende, das in der äußersten Schnee- und Eisregion liegt: in den Stuben und an den Tischen der Gletscherwelt. Dort kommt der Durchgang an sein Ziel, und dort wird das durch ihn Gewonnene eingebracht wie der Honig der Biene in die Wabe: das „Atemkristall" wartet „beim Wabeneis".

Die Bilder, die den Weg dorthin bezeichnen, entsprechen denen, die C. G. Jung nachgewiesen hat. In dem zitierten Eranos-Aufsatz nennt er u. a.: Keller, Höhle, Wassertiefe, die gefährliche Passage, das Baum- oder Kreuztragen – eine Reihe, die der von Celan eingesetzten Symbolkette erstaunlich nahesteht. Bei ihm folgen einander: „Türspalt" - Eingeschlossensein (das Dach abtragen) – „Schwermutsschnellen" – Schacht (ausschachten) – „Tagschlucht" – „nach oben stakende Fähre" – schürfen – „Schlangenwagen".

Der Celan-Leser erkennt sicher in all dem eine Leitvorstellung, die sich durch sein ganzes Werk zieht. „Schleuse", „Wehr", „Hürde", „Brücke", „Stollen", „Gang", „Schacht", „Grat", „Grenze", „Paß", „Enge", „Tür", „Tor" und in enger Relation dazu „Zoll", „Maut", „Parole", „Schibboleth" weisen immer wieder auf eine von Geburt an bestehende und immer wieder neu erfahrene Notsituation hin, die wie durch einen Unstern, durch eine Art Prädestination über ihn verhängt ist. Schon die Bremer Rede spricht davon, die in einer ergreifenden Passage das Wort „hindurchgehn" sechsmal wiederholt. Dichterischen Ausdruck findet sie in Celans bedeutsamsten Texten, so in *„Engführung"* (SG

57–64) und in dem Gedicht „*Anabasis*“ (NR 54 f.), das beginnt mit den Worten: „Dieses / schmal zwischen Mauern geschriebne / unwegsam-wahre / Hinauf und Zurück / in die herzhelle Zukunft“ und das ähnlich wie „Atemkristall“ auf ein endlich erreichtes Ziel zugeht: „das / frei- / werdende Zeltwort: / Mitsammen“ – Wendungen, die (was hier nicht verfolgt werden kann) das Gedicht zu „*Atemkristall*“ in die denkbar größte Nähe rücken.

Für das Verständnis der „gefährlichen Passage“ (C. G. Jung), die in dem Zyklus dargestellt ist, dürfte aber sicher wichtig sein, daß das Motiv des Durchgangs verknüpft ist mit Metaphern, die das Thema der Zeit und den Gedanken einer neuen Geburt zum Inhalt haben. Deutlich artikuliert ist auch die persönliche Situation des Dichters, die auf vielfache Weise zur Sprache kommt, z. B. in dem Gedicht „*Beim Hagelkorn*“ durch die Wortfolge „daheim . . . Novembersternen . . . deine Pfeilschrift . . . Schütze“ (Celan ist am 23. 11., also unter dem Sternbild des Schützen, geboren).

All dies gibt der Stimme dessen, der in dem Zyklus einmal „ich“, ein andermal (zu sich selber) „du“ sagt, schärferen Umriß und damit auch – trotz der Klammer – dem „Durchbohrten“ des Pietàgedichts weiteren Kontext. Und wenn dort jene „tief Gebeugte“, in der das Bild der toten Mutter aufschien, zu ihm tritt, so möchte man diesem Doppelbildnis, den Schlußvers eines späteren Gedichts der gleichen Sammlung aufgreifend, die Worte zuschreiben: „Wir sind es noch immer.“ In der Tat: sie sind es noch immer. Aber unter welchen Verwandlungen! Was alles in der Gestalt des „Durchbohrten“ miterscheint, dürfte deutlich geworden sein. Die Verwandlung ergreift aber auch die „tief Gebeugte“, die als die tote Mutter immer dagewesen ist und auch bei diesem „transitus“ da ist, nicht auf der Bühne des Vorgangs selbst, aber im Hintergrund, wo sie immer da war, da bleibt, teilnehmend an allem, was der Durchbohrte tut und leidet: dies der tiefere Sinn (sensus plenior) der Klammer.

Jüdische Passion

Und wie verwandelt sie sich? Sie bleibt, die sie ist. Aber in ihr erscheint mit die Mutter; die Mutter schlechthin, die mitleidende Dolorosa. Als solche, als die Leidende, ist sie die „Wirkliche“, denn Leid ist die Wirklichkeit dieser Welt, aus der der „Durchbohrte“ auf seiner „Wahnfahrt“ heraus will, jener „Freistatt“ zu, von der die Rede war. Sie liegt „weit hinter Hier“ (FS 14), in einem äußersten Grenzbereich, einer Hoch- und Eiswelt, die für diesen Wanderer dennoch die einzig gastliche ist. Man kann sie nur durch einen solchen „transitus“ erreichen: indem man nämlich über die durch Schmerz versteinerte Schwelle tritt, von der Trakl einmal spricht. Dennoch: dort ist ihm, dem Dichter, die „Stube“ bereitet, dort steht sein „Tisch“.

Und die „Gebeugte"? Ist über sie alles gesagt? Keineswegs. Wie der Dichter nicht um seiner selbst willen leidet, sondern weil er zu denen gehört, die verfolgt werden, nur weil sie sind, die sie sind (das 15. Gedicht sagt es: „Mit den Verfolgten in spätem, un- / verschwiegenem, / strahlendem / Bund"); wie sein Leiden also das Leiden seines Volkes ist, so steht auch sie, die Mit- und Vorausleidende, nicht für sich allein. Auch hinter ihr schimmert eine andere Gestalt auf: die seit eh und je Gebeugte; mit christlichen Augen gesehen: die Synagoge, der Krone beraubt, mit verbundenen Augen und zerbrochenem Stab, von der Ekklesia entthront; aus jüdischer Sicht: Rachel, die über ihre Kinder weint; im Denken der Kabbalisten und der Celan so nahestehenden Chassidim mystisch erhöht zur Schechinah als der gestaltgewordenen Einwohnung Gottes in seinem Volk, von der Gershom Scholem sagt, sie sei „zur Mutter eines jeden einzelnen in Israel" geworden[13]. Martin Buber hat sie in dem Bericht über die Vision eines Chassid geschildert: „Vom Scheitel bis an die Knöchel in einen schwarzen Schleier gehüllt . . ., die Füße nackt", von Staub bedeckt „wie von einer Wanderschaft auf der Landstraße . . ., dazwischen aber schienen blutende Wunden."[14]

Der leidende Sohn und die mitleidende Mutter; die leidende Mutter und der mitleidende Sohn; und beider Leiden Teil der Leiden Israels, das sie repräsentieren: Was in der Klammer steht, ist eine Passion, die Passion des Volkes Israel.

ANMERKUNGEN

[1] Die Gedichte werden zitiert nach folgenden Ausgaben: Der Sand aus den Urnen (SU) (Wien 1948); Mohn und Gedächtnis (MG) (Stuttgart [8]1968); Von Schwelle zu Schwelle (SS) (Stuttgart [5]1968); Sprachgitter (SG) (Frankfurt 1959); Die Niemandsrose (NR) (Frankfurt 1963); Atemwende (AW) (Frankfurt 1967); Fadensonnen (FS) (Frankfurt 1968).

[2] Auf das Pietà-Motiv hat schon H. G. Gadamer hingewiesen in: Wer bin ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge „Atemkristall" (Frankfurt 1973) 105.

[3] So P. P. Schwarz, Totengedächtnis und dialogische Polarität in der Lyrik Paul Celans (Düsseldorf 1966).

[4] P. Mayer, Paul Celan als jüdischer Dichter (Heidelberger Dissertation 1969) 126–128.

[5] F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (Haag [4]1976) 280.

[6] Die Übersetzungen erschienen zunächst gesondert 1958 (Block), 1959 (Mandelstamm) und 1961 (Jessenin), dann 1963 gesammelt (Drei russische Dichter, Fischer-Bücherei 510).

[7] Vgl. I. Chalfen, Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend (Frankfurt 1979) 96, 100.

[8] Fußnote zu „Inonien": Drei russische Dichter, 104.

[9] P. Mayer, a. a. O. 133 f.; H. M. Krämer, Eine Sprache des Leidens. Zur Lyrik von Paul Celan (München 1979) 55–62.

[10] Drei russische Dichter, 53.

[11] M. Buber, Zu einer Verdeutschung der Schrift: Die fünf Bücher der Weisung (Heidelberg 1976) [15] f.

[12] Der Begriff des „transitus", der auch eine religiöse Komponente hat, spielt bei C. G. Jung eine bedeutende Rolle. Vgl. Eranos-Jahrbuch 2 (1934) 179–229 (bes. 228) und Ges. Werke, Bd. 5 (Olten 1973) 388, 432.

[13] G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Frankfurt 1967) 251.

[14] M. Buber, Gog und Magog (Frankfurt 1957) 172.

UMSCHAU

Matthias Claudius

Christlicher Verkünder einer zeitlosen Wertehierarchie

Verglichen mit den großen literarischen Persönlichkeiten seiner Zeit scheint Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote (1740–1815), nur eine Randfigur der klassischen Epoche zu sein. Allerdings hat sein Werk bei allen Gesellschaftsschichten eine Resonanz gefunden, die einige literaturhistorisch höhergestellte Dichter seiner Zeit nie genossen haben. Claudius' Beliebtheit ruht zum großen Teil darauf, daß er fähig war, Einfachheit der Form und Frömmigkeit der Gedanken in eine Synthese zu bringen. Jedoch wurden die Bedeutung und Reichweite dieser Synthese von einigen Kritikern im Lauf der Zeit entweder mißverstanden oder mißachtet. Manch eine kritische Stimme hat ihn zum „schlichten Gemüt" oder poesiebegabten Volksschriftsteller, der das Biedermeier vorwegnimmt, herabgestuft. Zwar nimmt man eine gewisse kindliche Naivität in der aphoristischen und bildhaften Claudiusschen Sprache wahr, aber sie ist mit einer selten erlebten Gedankentiefe und Reinheit verbunden, die seiner Dichtung einen zeitlosen Charakter verleihen.

Der Wandsbecker Bote forschte mit gesundem Menschenverstand und Herzen nach ewig gültigen Wahrheiten. Er beschäftigte sich intensiv mit den inneren Erfahrungen des Menschen als Ebenbild Gottes. Zwei wichtige Fragen bewegten ihn insbesondere: die Beziehung zu Gott und die Beziehung zum Mitmenschen. Seine Kunst ist nicht das Ergebnis literarischer Laune oder dilettantischer Spielerei, sondern ein echtes Liebeswerk aus Überzeugung. Bei Claudius begegnet man auch einer Synthese des Dichters und des Menschen: „Meine Schriftstellerei ist Realität bei mir."

Sowohl der Mensch wie auch der Dichter Claudius plädierte für ein vorurteilsfreies Christentum. Seine eigene natürliche Frömmigkeit und sein gesunder Menschenverstand verhalfen ihm, einen festen Kurs zwischen der Sentimentalität einiger zeitgenössischer Dichter und dem extremen Rationalismus der späten Aufklärung zu steuern. Treffend faßte Joseph von Eichendorff das Wesentliche bei Claudius zusammen: „Weit entfernt von dieser Unruhe, von diesem Schwanken zwischen Angst und maßlosem Vertrauen, ist Matthias Claudius, der wackere Wandsbecker Bote, der zwischen Diesseits und Jenseits unermüdlich auf- und abgeht und von allem, was er dort erfahren, mit schlichten und treuen Worten fröhliche Botschaft bringt" (Werke, Bd. 3 [1970] 223).

Nicht jeder aber wollte wie Eichendorff Claudius als Verkünder eines „positiven Christentums" loben (Bd. 1, 131). Radikale Rationalisten haben Claudius verachtet. Für Goethe war er sogar „ein Narr, der voller Einfaltsprätentionen steckt" (Hamb. Ausg., Bd. 11, 413). Herablassend kritisierte Schiller Claudius' Leben und Werk im Xenion 18 „Erreurs et Vérité": „Irrtum wolltest du bringen und Wahrheit, O Bote von Wandsbeck, / Wahrheit, sie war dir zu schwer; Irrtum, den brachtest du fort!" Claudius' Werke konnten aber solche Kritik überdauern; denn die echte Nächstenliebe in seiner Dichtung sprach Menschen in allen Generationen unmittelbar an.

Claudius, einer der humansten und frommsten Dichter, lebte, was er schrieb. Dieser Mann, für Herder „der reinste Mensch, den ich gekannt habe", war ein überzeugter evangelischer Christ, aber er predigte in seinen Werken nicht den Protestantismus. Seine Dichtung verkörpert eine christliche Menschenliebe (Agape), die fern von einer parteiischen Haltung bleibt. Claudius war wie Erasmus ein Mann der Mitte, der extreme Positionen vermied. Während andere über Toleranz sprachen, setzte sie der Wandsbek-

ker Bote in die Tat um. Für ihn schloß die Zuneigung zu der eigenen Konfession die Duldsamkeit gegen andere nicht aus, sondern bedingte sie. In dem Brief an seinen Sohn Johannes (1799) bekräftigte Claudius gerade diese Verpflichtung zur Duldsamkeit: „Verachte keine Religion, denn sie ist dem Geist gemeint, und Du weißt nicht, was unter unansehnlichen Bildern verborgen sein könne" (Werke, Stuttgart 1965, 608).

Claudius' Toleranz und Menschenliebe erwiesen sich konkret in seiner Einstellung zur Konversion seines Freundes Friedrich Leopold Reichsgraf zu Stolberg zum katholischen Glauben. Stolbergs Konversion war eine der ersten in einer langen Reihe, aber besonders dieser Konfessionswechsel erregte Aufsehen unter vielen sonst „toleranten" Menschen. Der konfessionslose Johann Heinrich Voß z. B., der entschieden gegen den Geist der überkonfessionellen Duldsamkeit auftrat, schrieb über den ehemaligen Freund das verletzende Pamphlet „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier". Stolbergs anderer Freund, Friedrich Jacobi, löste schroff die Freundschaft in beleidigenden antikatholischen Briefen.

Der menschenfreundliche Claudius reagierte anders. Er nahm die Wort an seinen Sohn Johannes ernst: „Es ist leicht zu verachten, Sohn; und verstehen ist viel besser" (608). Während andere Stolberg mit Schimpf, Spott und Verachtung überschütteten, blieb Claudius gelassen und erzeigte dem Konvertiten „alte herzliche Liebe". Anstatt zu ermahnen und zu kritisieren, sagte der evangelische Christ schlicht zum katholischen Freund: „Wir haben einen Herrn Christus und wollen gegenseitig uns auffordern, wer ihn von uns beiden am meisten lieben wird" (Stolberg, Briefe [1966] 366). Der Konvertit Stolberg schätzte die Haltung seines Freundes, der konsequent nach seinen Prinzipien der Demut, der Duldsamkeit und der christlichen Nächstenliebe handelte. Die sehr enge Beziehung zu Stolberg, der nach Münster umzog, um sich dort der „Familia sacra" der katholischen Fürstin Gallitzin anzuschließen, blieb bis zu Claudius' Tod erhalten.

Auch die nichtchristlichen Religionen und Kulturen wurden von Claudius respektiert. Die äußere Form der Religionen interessierte ihn weniger als der Kern der Wahrheit, den sie enthalten. Claudius wollte darauf hinweisen, daß es eine allen Völkern in allen Epochen gemeinsame Grundlage der Religiosität gibt. Aufgeschlossen und mutig, nach Parallelen forschend, bemerkte er beim Studium der asiatischen Religionen: „Alle sind übermenschlichen Ursprungs . . . Alle nehmen ein erstes unbegreifliches unerforschliches Wesen an . . . Alle nehmen eine wesentliche Gleichheit zwischen dem ersten Wesen und der menschlichen Seele und die Möglichkeit einer unmittelbaren Kommunikation zwischen beiden und einer transzendentalen Veränderung im Menschen an . . . Alle gebieten Streben nach Reinigkeit in Gedanken, Worten und Werken" (590 f.).

Sein Gedicht „Der fromme Heide" beschreibt den Heiden mit Nächstenliebe und Verständnis und wirkt gleichzeitig als eine Mahnung an Christen, die in ihrem Glauben „kalt und ohne Gefühl" sind. Während viele Christen ihren Heiland und Herrn kaum beachten, zeige „der fromme abergläubische Mann" absolutes Vertrauen in seinen Mondgott. Das Gedicht schließt mit einer Warnung an die Christen, die etwas Unersetzliches verlieren könnten, wenn sie diese gleichgültige Einstellung dem wahren und allmächtigen Gott gegenüber nicht ändern: „Ihr, die ihr Christi Namen führet / Und dieses Heiden Taten hört; / Seid eures großen Glückes wert, / Wißt, daß man Gottes Gunst verlieret, / Wenn man durch Kaltsinn ihn entehrt" (802 f.).

Claudius' Ratschlag an den Sohn Johannes: „Sinne täglich nach über Tod und Leben" (609) spiegelt sich in vielen seiner bildhaften und kräftigen Gedichte und Aufsätze. Die Themen Tod und Verwesung nehmen zwar einen großen Platz in Claudius' Dichtung ein, aber er will nicht erschrecken, sondern auf ewige Ziele hinweisen. Claudius' Beschäftigung mit dem Thema Tod ist kein morbides Zeichen der Angst und Trostlosigkeit einer Menschheit, die den Mächten der ewigen Fin-

sternis preisgegeben wird. Seine Reflexionen über den Tod enthalten einen volkstümlichen Humor, und das Schreckensbild wird in ein freundliches Symbol verwandelt. Bei Claudius ist der Tod oder „Freund Hein" eher eine angenehme Gestalt, die die Menschen sanft ins bessere Jenseits führt, wo „ewig Licht und Friede" (742) herrscht. Im Gedicht „Der Tod und das Mädchen" z. B. erscheint der Tod als Freund, der die Sterbende tröstet: „Bin Freund, und komme nicht, zu strafen. / Sei gutes Muts! ich bin nicht wild, / Sollst sanft in meinen Armen schlafen!" (100)

Diese freundliche Gestalt des Todes ist verbunden mit der Hoffnung der Auferstehung in Christus. Claudius verkündet immer wieder die Botschaft, daß es ein Fortleben nach dem Tod gibt. Im Gedicht „Der Vater" z. B. erklärt er: „Er ist nicht auf immer hier begraben" (345) und seine „Predigt eines Laienbruders zu Neujahr 1814" berichtet zuversichtlich: „Der Mensch ist unsterblich!" (786).

Claudius' Beschäftigung mit dem Tod kann man aber keineswegs mit einer absoluten Absage an diese Welt gleichsetzen. Das Gedicht „Täglich zu singen" gibt bildhaft seine Freude am Menschsein wieder: „Ich danke Gott und freue mich / Wie's Kind zur Weihnachtsgabe, / Daß ich bin, bin! Und daß ich dich, / schön menschlich Antlitz habe" (178).

Gekoppelt mit dieser Daseinsbejahung ist allerdings der ständige Hinweis auf die Vergänglichkeit der Welt und unsere eigene Unzulänglichkeit ohne Gottes Hilfe. Im „Abendlied" äußert er, zum Beispiel: „Wir spinnen Luftgespinste, / Und suchen viele Künste, / Und kommen weiter von dem Ziel" (265). Diese Gedanken werden im Gedicht „Motet" sinnvoll ergänzt: „Der Mensch lebt und besteht / Nur eine kleine Zeit; / Und alle Welt vergehet / Mit ihrer Herrlichkeit. Es ist nur Einer ewig und an allen Enden, / Und wir in seinen Händen" (221).

Im 20. Jahrhundert hat Claudius' „schlichte" Botschaft nichts an Aktualität eingebüßt. In dem Aufsatz „Das Lieblingsgedicht" (1948) bemerkte Thomas Mann zu „Der Mond ist aufgegangen": „Darüber geht im Grunde nichts." Der Theologe Dietrich Bonhoeffer schätzte Claudius als christlichen Dichter und weist immer wieder auf den christlichen Gehalt dieser Dichtung hin. Im 6. Rundbrief vom 15. März 1936 schreibt er, daß der „objektive Geist" des vorigen Semesters durch den 5. Vers des Liedes „Der Mond ist aufgegangen" schön ausgedrückt sei. Im Rundbrief vom 1. März 1942 erwähnt Bonhoeffer den Tod seines gefallenen christlichen Freundes Gerhard Vibrans und fügt hinzu: „Ich werde nie vergessen, daß er (Vibrans) mich das Claudiuslied: ‚Ich danke Gott und freue mich . . .' gelehrt hat und mit seinem Leben eine überzeugende Auslegung dieses Liedes gegeben hat." In einem Brief vom 4. März an Vibrans' Vater weist Bonhoeffer darauf hin, was das Gedicht und das Leben des Verstorbenen darstellten: „Aufrichtigkeit . . . Wahrheitsliebe . . . Selbstlosigkeit . . . Reinheit und die Verbindung von Einfalt und Reife." In „Das ‚Ethische' und das ‚Christliche' als Thema" (1942/43) erläutert Bonhoeffer seine Ansichten, daß das Gebot Gottes dem Menschen als Mensch vor Gott zu leben erlaubt, und nicht als Subjekt ethischer Entscheidungen. Was das umschließt, kann man nach Bonhoeffer am besten mit den Claudiusschen Versen „Empfangen und genähret / Vom Weibe wunderbar . . ." ausdrücken, denn: „Die Zeitlichkeit, die Fülle und die Hinfälligkeit des menschlichen Lebens hat hier einen unvergleichlichen Ausdruck gefunden."

Claudius' Werke strahlen eine eschatologische Hoffnung und Zuversicht aus, die sie zum zeitlosen Gedankengut machen. Besonders in der jetzigen Zeit, wo so viele Menschen versuchen, eschatologische Fragen aus dem Bewußtsein zu verdrängen, bleiben Claudius' Gedichte über den Tod und die Vergänglichkeit alles Irdischen (eine Art Memento mori) eine überkonfessionelle Erinnerung an die Ewigkeit und die Verpflichtungen der Christen ihrem Herrn gegenüber. In einer Welt, wo Haß, Vorurteile, Gewalt und Egoismus hoch in der Wertehierarchie stehen, wäre Claudius' heitere Botschaft der Menschlichkeit, der selbstlosen christlichen Liebe, der Demut und des Verständnisses keine überholte Alternative.

James A. Doyle

BESPRECHUNGEN

Theologie

SECKLER, Max: *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche.* Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit. Freiburg: Herder 1980. 222 S. Kart. 29,80.

Die hier sachlich aufeinander abgestimmt zusamengefaßten Beiträge stammen zwar aus einem längeren Zeitabschnitt, betreffen aber ein aus verschiedenen Gründen gerade jetzt aktuelles Thema: das Verhältnis von Kirche und Theologie, von Lehramt und Wissenschaft. Dieser Problemkreis wird unter verschiedenen Rücksichten so beleuchtet, daß der Band neben guter Information eine Reihe wertvoller Einsichten vermittelt, die auch breiteren Kreisen das Verständnis eines Sachverhalts erleichtern können, der manchem von vornherein als undurchschaubar vertrackt erscheint. Die elf Beiträge sind so angeordnet, daß zunächst der Wissenschaftscharakter von Theologie erarbeitet wird. Wie stellt sie sich im Rahmen einer Universität an der Seite der übrigen Wissenschaften dar; wie unterscheidet sie sich namentlich von den ihr verwandten Disziplinen der Religionsphilosophie und der (empirischen) Religionswissenschaft?

In einem weiteren Schritt geht es um den kirchlichen Charakter von Theologie, die eine Theologie und das Nebeneinander konfessioneller Fakultäten sowie um ein römisches Modell für die theologische Aufgabe. Als Glaubenswissenschaft hat Theologie dann auch ihren Platz im Lebensfeld der Kirche, der hier mit Hilfe der beiden Stichworte Konflikt und Kompromiß, die beide eine Auf- und Umwertung erfahren, näher charakterisiert ist. Darüber hinaus besitzt Theologie aber auch eine besondere Beziehung zur Geschichte, die in den Beiträgen einer weiteren Gruppe ebenfalls unter Zuhilfenahme signifikanter Stichworte aufgeschlüsselt wird: Tradition, Fortschritt und das Viergespann Heil – Wahrheit – Weisheit – Wissenschaft als Dimensionsangabe mittelalterlicher Theologie. Am Schluß des Bandes ist von „Theologie als lebendigem Programm" die Rede: Zwei Beispiele stehen dafür: Thomas von Aquin und Johann Sebastian Drey, denen sich der Autor offensichtlich in besonderer Weise verpflichtet weiß. – Zu sechs Beiträgen finden sich noch Anmerkungen (201–221), und ganz am Ende steht die Liste der Erstveröffentlichungen; beides läßt schon den unterschiedlichen Charakter der Beiträge deutlich werden.

Sachlich wird in klarer und eingängiger Sprache ein Weg zwischen Extrempositionen gesucht, ein Versuch, der sich auf gute scholastische Tradition berufen kann. Die Konstellation mag hier und da etwas schematisch aussehen, sie erweist sich auf jeden Fall als hilfreich für eine Orientierung, nach der auch viele Nichtspezialisten fragen. Die eigene Auffassung des Autors kommt klar heraus und dürfte im ganzen Zustimmung finden: Sie ruht auf der Überzeugung von der Eigenständigkeit der Aufgaben in der Kirche und auf der Notwendigkeit der sich daraus ergebenden Spannungen für das Glaubensleben. Insofern ist nicht nur ein nützlicher Beitrag zur aktuellen Diskussion, sondern vor allem ein beherzigenswerter Versuch zu einer sauberen Entscheidung in der Sachfrage gegeben. Dem Buch ist eine weite und aufmerksame Leserschaft zu wünschen. *K. H. Neufeld SJ*

SCHNEIDER, Gerhard: *Die Apostelgeschichte.* I. Teil. Einleitung Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40. Freiburg: Herder 1980. 520 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 5.) Lw. 114,–.

Zur Apostelgeschichte hat es seit Jahrzehnten keinen wissenschaftlichen Kommentar eines deutschsprachigen katholischen Exegeten mehr gegeben. Die unvergessenen wertvollen Vorar-

beiten Alfred Wikenhausers konnten zu seiner Zeit nur begrenzt in das für weitere Kreise bestimmte Regensburger Neue Testament eingehen, und angesichts der Tatsache, daß die Apostelgeschichte fast allgemein als absolut zuverlässige historische Quelle galt, war das Bedürfnis nach einem kritischen Kommentar nicht sehr groß.

Nachdem aber vor allem durch E. Haenchen ([1]1956) und H. Conzelmann ([1]1963) der Erbauungsschriftsteller und Theologe Lukas wieder neu entdeckt wurde, konnte ein katholisches Werk, das diesen Erkenntnissen kritisch Rechnung trug, nur noch eine Frage der Zeit sein. Seit vergangenem Jahr liegt nun der erste Teil des auf zwei Bände angelegten großen Acta-Kommentars vor, eine imponierende Leistung des für seine Gründlichkeit bekannten Bochumer Gelehrten. Das Werk enthält eine fast zweihundert Seiten umfassende Einleitung und die Auslegung der ersten acht Kapitel.

Seine Vorzüge sind offenkundig. Es handelt sich zunächst um eine an Vollständigkeit kaum zu überbietende Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Forschung, um ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für jeden, der sich mit Fragen der Apostelgeschichte beschäftigt. Für den katholischen Bereich im engeren Sinn bringt der Kommentar sodann die fällige Aufarbeitung der nicht mehr zu übersehenden Ergebnisse form- und redaktionsgeschichtlicher Exegese. Er befreit von historizistischer Ängstlichkeit und läßt die theologischen Absichten sowie schriftstellerischen Mittel des Seelsorgers Lukas klarer hervortreten. Besonders erfreulich aber ist es, daß der Kommentar einer schiefen und einseitigen Lukasbeurteilung, wie sie in manchen protestantischen Kreisen schon fast wie ein Dogma gehandelt wird, mit ruhiger Sachlichkeit entgegentritt. Das Schlagwort des „Frühkatholizismus" wird zurückgewiesen, die christologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Vorstellungen des Lukas werden gegenüber ungerechtfertigten Vorwürfen in Schutz genommen. Der Autor kann sich dabei auch auf seine gediegene Kenntnis des Lukasevangeliums stützen, die ihm eine isolierte Betrachtung der Apostelgeschichte verbietet. In der Zusammenschau des lukanischen Doppelwerks liegt sicher ein wesentlicher Vorzug des Kommentars.

Manche Fragen werden sich wahrscheinlich noch im zweiten Band klären, wie zum Beispiel die nicht voll überzeugende Stellungnahme zur „Gütergemeinschaft" (294), von der in den paulinischen Gemeinden merkwürdigerweise keine Rede mehr ist. Auch genügt es wohl nicht, die Eigenart der lukanischen Eschatologie mit den Stichworten „ständige Bereitschaft" (152) und „Individuallösung" (338) zu umschreiben. Ähnlich wie in Conzelmanns „Mitte der Zeit" wird übersehen, daß die lukanische Vorgeschichte (Lk 1–2) dem ganzen Leben Jesu endzeitliche Qualität, Parusie- bzw. Epiphaniecharakter verleiht, so daß die Zukunft des Glaubens schon vorweggenommen erscheint. Dies müßte auch im christologischen Exkurs deutlicher reflektiert werden. Auf jeden Fall aber darf man dem zweiten Band mit großen Erwartungen entgegensehen und den Autor schon jetzt zu seinem Werk beglückwünschen. *Fr. J. Schierse*

Biemer, Günter: *Was deinem Leben Tiefe gibt.* Eine Schule des Glaubens. Freiburg: Herder 1980. 128 S. Lw. 18,80.

In den letzten Jahren erschienen in der Bundesrepublik Deutschland zwei Katechismen. Wenngleich sie einen ganz unterschiedlichen Ansatzpunkt hatten, wollten sie doch eher ein Wissen des Glaubens vermitteln. Das Buch von G. Biemer, Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg, nennt sich dagegen im Untertitel „Eine Schule des Glaubens". Es will also nicht zuerst Wissen des Glaubens nahebringen, sondern zu einer Praxis des Glaubens führen. Zu dieser Absicht – einem ersten Charakteristikum – gesellt sich als Zweites ein durchgängig anthropologischer Ansatz. Biemer greift Lebenserfahrungen des Menschen auf, entfaltet sensibel ihre Tiefe, entdeckt ihren Bezug zum Heilshandeln Gottes in Jesus Christus und führt endlich zu einem Text der Hl. Schrift hin, in dem diese Deutungsbewegung aufgehoben wird und auf einem neuen Niveau erneut einsetzen kann. Eine ähnliche Zielsetzung liegt den „Impulsen", Texten aus literarischen und theologischen Werken, zugrunde. Biemer wendet hier eine

Methode an, die ähnlich K. Rahner seit 1966 in seinen vielen Aussagen zu einer „modernen Mystagogie" nahegelegt hat. Es wird also in diesem Buch vorausgesetzt, daß der Leser sich auf diese Texte existentiell und meditativ (auch im sozialen Kontext?) einläßt. Insoweit ist das Buch nicht ein „Lesebuch", sondern ein Übungsbuch, in der Methode entfernt vergleichbar dem Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola. Fraglich bleibt nur, ob der Leser seinen Einstieg dort suchen kann, „wo er sein Stichwort findet" (6), oder ob es nicht einen Weg des Glaubens gibt, der fundamental andere Erfahrungen voraussetzt. Wenngleich es modisch klingt, dieses Buch als „Alternativkatechismus" zu bezeichnen, kann man ihm doch eine Bedeutung als christliche Erfahrungslehre nicht absprechen; denn ob die Texte die „Glücksuche", das „Vertrauenkönnen", „Ehe als Anspruch" oder „Leid bestehen" deuten, sie überzeugen immer wieder und erschließen darin Erfahrung.

R. Bleistein SJ

Glaube und Identität

Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung. Referate und Protokolle des zweiten Kongresses der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten". Hrsg. v. Günter Stachel u. a. Köln: Benziger 1979. 263 S. (Studien zur praktischen Theologie. 18.) Kart. 35,80.

Das Buch enthält die Referate des zweiten Kongresses der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten", der im September 1978 in Leitershofen bei Augsburg stattfand. Die Themenstellung greift mit den drei Begriffen „Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung" in die problematische Mitte heutiger Religionspädagogik. Selbst wenn die Texte von unterschiedlichen Ansatzpunkten ausgehen (Psychologie, Soziologie, Sprachwissenschaft, Theologie), wurde nie das erkenntnisleitende Interesse vernachlässigt: Wie kann unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft christlicher Glaube (in Kirchlichkeit) gelingen?

Es ist schwerlich möglich, die sechs Hauptreferate (von B. Casper, Fr. E. Weinert, R. Oerter, Fr. X. Kaufmann, G. Milanesi, B. Welte) und 13 Korreferate zu resümieren. Durchgängig sind folgende Positionen festzustellen: 1. Die neuartige Situation einer pluralistischen Gesellschaft wird in ihrem Einfluß auf Gläubigkeit und Spiritualität klar erkannt und deutlich herausgehoben. 2. Der lebendige Glaube wird auch in seinen sozio-psychologischen Bedingungen realisiert. 3. Die Begriffe und Theorien der modernen Humanwissenschaften stellen den Glauben wohl in seiner Abhängigkeit von seinem Umfeld und der phasenhaften Lebensentwicklung heraus (vgl. Begriffe wie Identität, Identifikation), lassen dann aber doch Raum für die Gnadenhaftigkeit des Glaubens (vgl. den Newmanschen Begriff des „Gewissens"). 4. Stärker als bisher steht die soziale und geschichtliche Dimension des Glaubens und seiner Erfahrung im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit (vgl. Symbole, Symbolisierung, Ritualisierung). 5. Die Forderung nach einer neuartigen christlichen Sozialisation beabsichtigt Umsetzbarkeit der Aussagen, bietet aber doch zuwenig Beispiele solcher Konkretion. So bleibt am Ende – trotz allen theoretischen Aufwands – das Ergebnis für die Praxis unklar. Daß ein eigenes „Glossar zur Thematik der psychologischen und soziologischen Referate" (250–261) beigegeben wurde, wird dankbar anerkannt, signalisiert aber zugleich die große Entfremdung zwischen Theorie und Praxis. Es wäre gut, wenn die Übersetzung in die alltägliche religionspädagogische Siuation – in religiöser Erziehung in der Familie, im Religionsunterricht in der Schule, in der Gemeindekatechese für junge Menschen, in der kirchlichen Jugendarbeit – zumindest exemplarisch vorgeführt worden wäre. Dennoch muß man das Buch – gerade wegen der vielfältigen Aspekte, die in ihm zur Darstellung kommen – als bedeutsam für Religionspädagogen bezeichnen.

R. Bleistein SJ

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Band 25: Anonymität und persönliche Identität. Erfahrung und Glaube. Alltagserfahrung und Frömmigkeit. Religiöse Sozialisation. Freiburg: Herder 1980. 168 S. Lw. 28,20.

Die auf 30 Bände geplante „Enzyklopädische Bibliothek" soll 100 Grundprobleme interdisziplinär behandeln und so eine „Brücke schlagen zwischen christlicher Glaubenserfahrung und modernem, von Natur- und Humanwissenschaften geprägtem Weltverständnis". Band 25 greift jene Fragen auf, die sich im Blick auf eine heutige christliche Identität ergeben. Die einzelnen Beiträge spiegeln die unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen ihrer Verfasser. Mit psychologisch-soziologischen und theologischen Begriffen wird zuerst von Th. Luckmann, H. Döring und P. M. Zulehner erhoben, wie heute – angesichts einer pluralistischen, anonymen Gesellschaft – ein Christ in kirchlicher Gesinnung heranreifen kann; was das „Lebenswissen Jesu" in solcher Situation bedeutet. Das dabei offenbleibende Problem, wie Alltagserfahrung und Frömmigkeit sich zueinander verhalten, klärt B. Casper in einem subtilen Beitrag. Wie das Verhältnis von Erfahrung und Glaube überhaupt dogmatisch zu bestimmen ist, legt B. Schillebeeckx dar. Der abschließende Beitrag von Fr. X. Kaufmann und G. Stachel wendet sich der religionspädagogischen Problematik zu: Unter welchen Umständen und Voraussetzungen muß bzw. kann heute ein Kind und Jugendlicher ein gläubiger Christ werden? Alle Texte sind dicht in der Aussage, verständlich in der Sprache. Literaturangaben eröffnen den Weg zu weiterem Studium, ein Register erschließt den Zugang zu wichtigen Aussagen, eine Fülle von Verweisen auf die Themen der anderen Bände erlaubt auch ein eher systematisches Studium.

Die Kürze der Beiträge verbietet wohl eine intensivere Auseinandersetzung mit anfallenden Problemen, etwa mit der Bedeutung der Gruppe bei der Identitätsfindung (35) oder mit einer differenzierteren Darstellung von Basisgemeinden in Europa bzw. in der Dritten Welt (112). Die Aussagen über die Wirksamkeit der Medien im Stil von „Es darf vermutet werden, daß ..." (148 f.) kann man kaum als wissenschaftlich bezeichnen. Die neu eingeführte Terminologie, etwa „kirchliche Jugendbildung" (137), bringt gerade nicht die in Aussicht gestellte „Klärung". Im übrigen scheinen die Möglichkeiten und Aufgaben einer kirchlichen Jugendarbeit im Beitrag „Religiöse Sozialisation" (vor allem 143–145) eher unterschätzt zu werden.

Der Band bietet – trotz der genannten Mängel – eine gute Einführung in die aktuelle Problemstellung; er informiert zudem über das interdisziplinäre Gespräch zum Thema Glaube und Erfahrung.

R. Bleistein SJ

Klessmann, Michael: *Identität und Glaube.* Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1980. 226 S. (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche. 33.) Kart. 32,–.

Wie der Glaube zur „Selbstverwirklichung des Menschen" beiträgt und ob der Akt gläubiger Überantwortung in der psychischen Struktur des Menschen ein Fundament habe, das sind Fragestellungen, die den modernen Menschen um so mehr beschäftigen, je mehr er die Bedingtheit seiner psychischen Prozesse erkennt und auf seelische Reife gesteigerten Wert legt. M. Klessmann, Supervisor am Seelsorgeinstitut der kirchlichen Hochschule Bethel, legt in diesem Buch eine leicht überarbeitete Fassung seiner Dissertation an der Universität Münster (1978) vor. Er findet den Zugang zum Problem in der Identitätspsychologie E. H. Eriksons. Dabei verfolgt er dessen Ideen bis zu S. Freuds Ich-Psychologie zurück. Er korrigiert dabei eine überkommene Sicht in der Entwicklung der Ich-Psychologie Freuds (21 bis 26). Er entfaltet dann mit großer Präzision die nicht leicht zusammenzufassende epigenetische Theorie Eriksons. Glaube ist für ihn „ein System von Symbolen, mittels deren eine Person den Sinn ihres Lebens und ihrer Welt deutet und zum Ausdruck bringt". Die psychische Struktur übernimmt „die Funktion eines Wahrnehmungsfilters in bezug auf die Objekte des Glaubens" (16). Als Ergebnis der

Forschungen lautet die Antwort auf die Frage, wie Glaube und Identität sich zueinander verhalten: Wenn man die epigenetische Theorie Eriksons und die Feldtheorie K. Lewins in einem Modell integriert, kann man mit dessen Hilfe die psychische Struktur – als Ergebnis von Ich-Prozessen – mit der Struktur der Symbolisierung des Glaubens in Beziehung setzen (140). Gelingt es, eine sowohl differenzierte wie flexible Strukturierung zu erreichen, dann kann von einem Glauben die Rede sein, der – mittels der Symbole – auf die psychische Struktur zurückwirkt und die integrativ-synthetischen Tendenzen des Ichs verstärkt. Diese Grunderkenntnis wird von Klessmann noch auf der Ebene des hermeneutischen Zusammenhangs von Theologie und Religionspsychologie grundsätzlich reflektiert; sie wird in ihren Konsequenzen für die Seelsorge – auch in Fallbeispielen – entfaltet (158 ff.). In die Argumentation spielt eine Anthropologie hinein, die sich eher der protestantischen Theologie (P. Tillich, G. Ebeling) verdankt. Auf diesem Hintergrund gelingt es Klessmann, einmal den heilsamen Zusammenhang zwischen psychischer Struktur und Glaube aufzuweisen, zum andern aber von einer vorschnellen Identifizierung beider Abstand zu nehmen. In der derzeitigen Diskussion über Glaube und Identität ein hilfreiches Buch. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Das allgemeine Zeitbewußtsein legt heute alles Gewicht auf die Forderung, der Mensch müsse sein Leistungsvermögen zügeln; er dürfe nicht alles, was er kann. EUGEN BISER, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München, geht von einer anderen Überzeugung aus: Der Mensch sei größer gedacht und entworfen, als er wahrhaben will. Er fragt daher: Ist der Mensch, was er sein kann?

Am 28. Mai jährt sich zum hundertsten Mal der Geburtstag Kardinal Augustin Beas. OSKAR KÖHLER würdigt das Werk des ersten Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, dem die ökumenische Arbeit in der katholischen Kirche wesentliche Impulse verdankt.

LUDWIG VOLK veröffentlicht und kommentiert einen bisher unbekannten Briefwechsel des Abtes des Benediktinerklosters Grüssau, Albert Schmitt, mit dem früheren Vorsitzenden der Zentrumspartei, Ludwig Kaas. Die vom Januar 1934 stammenden Ausführungen Kaas' enthalten wichtige Aufschlüsse über die von ihm mitbestimmten politischen Entscheidungen der Zentrumspartei im Frühjahr 1933 nach der Machtergreifung Hitlers.

Im Anschluß an seinen Beitrag über die europäische Agrarpolitik (April 1981) befaßt sich EDGAR HARSCHE, Professor für ländliche Soziologie an der Universität Gießen, mit den Problemen der Landbewirtschaftung in einer industrialisierten Gesellschaft. Am Bild der Agrarstruktur in der Bundesrepublik Deutschland zeigt er exemplarisch den industrialisierungsbedingten Strukturwandel der Landwirtschaft.

In den Jahren seit dem Tod Paul Celans (1970) ist das Werk dieses jüdischen Dichters deutscher Sprache nach wie vor lebendig. MATTHIAS LOEWEN macht in einer Gedichtinterpretation deutlich, wie die thematischen Dimensionen dieses Werks immer klarer hervortreten, vor allem im Blick auf das Schicksal des jüdischen Volkes und den christlich-jüdischen Dialog.

Die Kirche und die Politik

Wieder einmal beschäftigt sich die öffentliche Auseinandersetzung mit der Frage, ob Amtsträger der Kirche das Recht haben, zu politischen Themen Stellung zu beziehen, ob sie dafür kompetent sind und ob dies ihrem seelsorglichen Auftrag entspricht.

Niemand kann das Recht dazu bestreiten. Als eine Institution, die in der Botschaft vom Reich Gottes auch ethische Normen repräsentiert, darf sich die Kirche zu Entwicklungen in Staat und Gesellschaft äußern und sie an dem Maßstab messen, zu dem sie sich bekennt. In der Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils: Die Kirche „nimmt das Recht in Anspruch, auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen". Dieses Recht steht in unserer Demokratie ohnedies jedem einzelnen und jeder gesellschaftlichen Gruppe zu, so daß sich jede Diskussion darüber erübrigt.

Zu beachten ist jedoch, daß die Kirche ihre Kompetenz ausdrücklich auf den Bereich des christlichen Glaubens und der sittlichen Normen beschränkt. Ihre Sendung bezieht sich „nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich" (Zweites Vatikanisches Konzil). Sie verfügt nur über religiöse und ethische Maßstäbe und kann daher soziale, wirtschaftliche und politische Institutionen und Verhaltensweisen nur an diesen Maßstäben messen. Sie kann die Grenzen abstecken, was mit dem Glauben und dem Sittengesetz vereinbar ist. Sie kann auch darüber urteilen, ob das Handeln der Gläubigen diesen Maßstäben entspricht. Dafür beansprucht die Kirche Kompetenz, freilich keine Irrtumslosigkeit.

Über diesen Bereich des Glaubens und der sittlichen Normen hinaus erklärt sich die Kirche ausdrücklich für unzuständig. Ethische Maßstäbe allein reichen für die Lösung der konkreten Fragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung nicht aus. Aus diesen Maßstäben ergeben sich die Grundhaltungen und Grundrichtungen, die erst in praktisches Handeln umgesetzt werden müssen. So kann und muß die Kirche etwa die Freiheit, die Gerechtigkeit oder den Schutz des Lebens als Grundlage jeder Gesellschaft herausstellen und ihre Verwirklichung fordern. Wie aber eine gerechte freiheitliche Ordnung in der jeweiligen Situation konkret gestaltet werden muß oder auf welchen Wegen der Schutz des Lebens am wirkungsvollsten gewährleistet wird, dafür hat die Kirche keine besondere Zuständigkeit.

Schon Papst Pius XI. stellte in seiner Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) fest, daß der Kirche die für die konkrete Gesellschaftsordnung erforderliche

Ausstattung fehlt. Sie erklärt sich dazu nicht berufen und nicht imstande. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (1965) dies nochmals bekräftigt. Es verweist die konkreten gesellschaftlichen und politischen Aktivitäten an die Laien und an den Sachverstand der zuständigen Fachleute. Wenn sich also Amtsträger der Kirche zu Fragen von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik äußern, dann gelten ihre Stellungnahmen nur soviel wie die Argumente, die sie beibringen, und wie der Sachverstand, der ihnen unabhängig von ihrem kirchlichen Amt zukommt. Aufgrund ihrer kirchlichen Sendung besitzen sie in diesen Fragen keine Kompetenz, dürften also auch nicht die Autorität ihres Amtes dafür in Anspruch nehmen.

Gewiß sind die Zuständigkeitsbereiche nicht exakt abzugrenzen. Was ist die Verkündigung des Glaubens und der sittlichen Norm, und wo beginnt der Bereich, in dem nur der Sachverstand zählt? Das Konzil gibt hier eine praktische Regel: Wenn die Christen bei ernstem, gewissenhaftem Überlegen zu unterschiedlichen Auffassungen kommen, dann handelt es sich um Fragen, bei denen der Glaube keine zwingende Lösung gebietet. Dann mögen die beteiligten Gruppen immer noch der Meinung sein, gerade ihre Position ergebe sich eindeutig aus dem Evangelium, wie etwa heute bestimmte Abrüstungskonzeptionen als notwendige Konsequenz der Bergpredigt erklärt werden. Aber auch in diesen Urteilen vertreten Christen nur ihre persönliche Meinung, selbst wenn sie Ämter in der Kirche bekleiden. Jeder einzelne hat das Recht und die Pflicht, die Berechtigung dieser Meinung und ihres Bezugs zum Evangelium zu prüfen, und jeder muß selbst entscheiden, ob er sie übernehmen kann oder nicht.

Wenn jemals die deutschen Katholiken politische Empfehlungen ihrer Bischöfe und Seelsorger nur aufgrund der Autorität des geistlichen Amtes als maßgebend erachtet haben sollten, heute sind diese Zeiten vorbei. Die Katholiken wissen längst, daß die Kirche für diesen Bereich keine Zuständigkeit beansprucht, daß also in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen die Meinungen kirchlicher Amtsträger genauso zu bewerten sind wie Äußerungen anderer Persönlichkeiten und Institutionen: als ein Beitrag zur Meinungsbildung, der soviel gilt wie der Sachverstand der Autoren und die Überzeugungskraft ihrer Argumente.

Eine andere Frage ist, ob politische Stellungnahmen kirchlicher Amtsträger sinnvoll und der Aufgabe der Kirche angemessen sind. Seelsorger und Bischöfe sollten über den Gruppen stehen und mit ihrer Botschaft alle ansprechen, unabhängig von der politischen Position des einzelnen. Wenn sie in konkreten Fragen von Politik oder Wirtschaft Stellung beziehen, machen sie sich zu Verfechtern von Gruppeninteressen. Sie schaffen Konflikte, bringen Spannungen in die Gemeinde und schaden dem Ansehen des seelsorglichen Amtes. Aus diesem Grund sollten die Vertreter der Kirche in politischen Stellungnahmen Zurückhaltung üben, auch dann, wenn sie meinen, genügend Sachkenntnisse zu besitzen.

Wolfgang Seibel SJ

Albert Keller SJ

Vom Vorzug, kein Zukunftsbild zu haben

Die Entzauberung der Fortschrittsidee in der heutigen Wissenschaft und im christlichen Glauben

Das Darwinsche Prinzip vom „survival of the fittest", wonach jene Lebewesen am ehesten überleben, die ihrer Umwelt am besten angepaßt sind, scheint eine bare Selbstverständlichkeit zu sein, wenn man unter Anpassung die Fähigkeit eines Organismus versteht, das Lebensförderliche seiner Umgebung gut zu nutzen und das Lebensfeindliche zu meiden oder zu ertragen. Wenn sich jedoch die Umwelt ändert, kann auch eine zuvor sehr gut angepaßte Art aussterben, falls sie sich auf die veränderte Umgebung nicht neu einzustellen vermochte oder in ihrer Anpassung mit der Veränderung nicht Schritt halten konnte.

Wie die übrigen Lebewesen paßt sich auch der Mensch seinem Lebensraum und dessen Wandlungen an. Aber er beschränkt sich nicht darauf; vielmehr versucht er noch weit mehr, umgekehrt diese Umwelt sich und seinen Bedürfnissen anzupassen, nicht nur um zu überleben, sondern um angenehm leben zu können. Gewiß begegnet er auch ständig neuen Bedingungen, die er nicht selbst heraufgeführt hat. Sie können längerfristig sein wie Klimaschwankungen oder Kontinentalverschiebungen, oder sie brechen kurzzeitig herein wie Überschwemmungen, Erdbeben, Heuschreckenschwärme oder – um auch ein günstiges Beispiel anzuführen – wie ein ausnehmend fruchtbares Jahr. Wo dergleichen unbeeinflußbar herankommt, begnügt sich der Mensch dennoch nicht damit, nur nachträglich zu reagieren, sondern er bemüht sich, sich schon im voraus darauf einzustellen. Er ist also bestrebt, sich seiner Umwelt anzupassen, die noch gar nicht vorhanden ist, sondern erst auf ihn zukommt.

Das ist schwierig, weil sich die Umweltveränderungen, die ohne menschliches Zutun auftreten, nicht oder noch nicht mit wünschenswerter Verläßlichkeit und Genauigkeit vorhersagen lassen – man denke nur an Wetterprognosen. So schiene es vorteilhafter, könnte man in „umgekehrter Anpassung" die künftigen Zustände und Ereignisse geplant bestimmen, um sie den Bedürfnissen des Menschen anzupassen.

Die so vom Menschen herbeigeführte Veränderung seiner Umwelt hat jedoch zumindest den Nachteil, daß sie mit einer Geschwindigkeit erfolgt, die weit über der liegt, in der naturbedingte Entwicklungsschritte ablaufen, und die sich zudem noch fortwährend beschleunigt. Versuchte der Mensch daher, in einer nur nachträglichen Anpassung auf diese Veränderung zu reagieren, zunächst also nur

passiv abzuwarten, dann käme er diesen raschen Neuerungen nicht mehr nach und würde von einer Zukunft, die immer schneller auf ihn zukommt, überrollt.

Ein Ausweichen, etwa durch eine umfassende Kehrtwendung „zurück zur Natur", wäre tödlich; denn ohne Anpassung an die von ihr selbst gestaltete Welt ist die Menschheit nicht mehr überlebensfähig. Einzelne „Aussteiger" bestätigen das in der Praxis mehr, als sie es in ihrer Theorie in Frage stellen, da sie von Gnaden einer hochtechnisierten Gesellschaft leben. Und wohin eine zwangsweise Zurückführung der Gesamtgesellschaft in einen angeblich ursprünglicheren Zustand (mit Fremdwörtern gesagt: eine Regression in einen sozialen Infantilismus) fast unvermeidlich gelangt, das belegen drastisch die chinesische und noch brutaler die kambodschanische Kulturrevolution. Dieser Ausweg scheint also nicht gangbar. So ist der Mensch genötigt, sich der Zukunft zuzuwenden; ob er sich für das wappnen möchte, was unausweichlich auf ihn zukommt, oder ob er diesem Herankommenden planend seine Bahn weisen möchte, in jedem Fall muß er die Zukunft vorwegnehmen, um sich auf sie vorzubereiten oder um sie selbst gestalten zu können.

Der wissenschaftliche Ausgriff auf die Zukunft

Diese Notwendigkeit wirft nun ein interessantes Licht auf unser Verständnis vom Menschen. Die Biologie versucht heute nämlich, das Zustandekommen der Lebewesen und ihrer Arten afinal zu erklären. Das Recht dazu ist ihr nicht zu bestreiten; wohl aber scheint es angreifbar, daß sich mit diesem Versuch bisweilen die Neigung verbindet, den Unterschied zwischen Mensch und Tier zu nivellieren. Gerade wenn ich nämlich alles Zweckmäßige in der Natur allein als jenes Ergebnis aus „Gesetzmäßigkeit und Zufall" auffasse, das die Selektion eben deshalb übriggelassen hat, weil das Unangepaßte, das Unzweckmäßige auf der Strecke geblieben ist, dann wird hier alles aus seiner Vergangenheit und nichts von seiner Zukunft her erklärt. Der Mensch hingegen ist in seinem Verhalten unleugbar und unvermeidlich weithin durch das bestimmt, was er sich von der Zukunft erwartet oder was er für sie plant. Aus dieser Sicht könnte man den Menschen geradezu definieren als das Lebewesen, das durch seine bewußte Einstellung zur Zukunft geprägt wird. Wenn der Mensch sich nicht vorausschauend und planend um die Zukunft bemüht, ist er auch biologisch nicht lebensfähig.

Dieses Bemühen hat nun seine Geschichte. Wenn die ersten Jahrhunderttausende der Menschheit ohne längerfristige Zukunftsvoraussichten auskommen mußten und konnten, weil die Menschen als Jäger und Sammler ständig unterschiedlichen und unvorhersehbaren Situationen gegenüberstanden, für die sie eine bewegliche, jeweils den Umständen anzupassende Erfahrung besser gerüstet sein ließ als irgendeine Langzeitplanung, so änderte sich das vor etlichen tausend

Jahren, als die Menschen allmählich seßhaft wurden, Ackerbau und Viehzucht betrieben und die Schrift entwickelten, als daher die Zeit begann, die wir die geschichtliche nennen. Für den Ackerbau vor allem war es nämlich wichtig, die beste Zeit der Saat und Ernte und die Überschwemmungsperioden der Flüsse zu kennen. Dazu mußte die Beobachtung systematisch festgehalten, ein Kalender aufgestellt und die regelmäßigen Naturabläufe registriert werden – eben dazu diente die Schrift; und damit entfaltete sich auch als erste beobachtende Wissenschaft die Astronomie. Sie erlaubte dann bereits bestimmte Voraussagen für die Zukunft, etwa Sonnenfinsternisse oder – alltäglicher – die genauere Datierung des jahreszeitlichen Wechsels. Gewiß entstanden dann im Lauf mehrerer Jahrhunderte neue wissenschaftliche, nämlich Gesetzmäßigkeiten feststellende Formen der Naturkenntnis; aber bis zum Beginn der Neuzeit blieben diese Wissenschaften darauf beschränkt, die Natur und ihre Regeln sorgfältig zu beobachten und zu beschreiben. Damit konnte man bestenfalls die erste der oben genannten Arten der Zukunftsbewältigung betreiben, nämlich die nach starrer Gesetzmäßigkeit eintretenden Ereignisse vorauskennen und sich folglich dafür rüsten oder auch schon dergleichen Regelmäßigkeiten ausnutzen.

Eine entscheidende Änderung trat jedoch mit dem Heraufkommen der *neuzeitlichen Wissenschaften* (mit Männern wie Galilei und Newton) dadurch ein, daß man sich nun nicht länger damit begnügte, die vorliegenden Zustände und Abläufe der Natur zu beobachten; man begann vielmehr zu experimentieren, also die zu beobachtenden Zustände und Prozesse erst herzustellen. Damit war aber der erste wichtige Schritt getan auf einem neuen Weg, der nicht länger nur danach trachtete, das nach verläßlichen Gesetzen Eintretende genau und ohne Irrtum vorauszuberechnen; jetzt ging man daran, diese Gesetze weit mehr selbst in die Hand zu nehmen und dafür einzusetzen, erwünschte Zustände heraufzuführen und andere zu verhindern, eben die Zukunft zu steuern.

Die Konkurrenz der beiden Einstellungen zur Zukunft – die eine könnte man die entdeckende, berechnende, registrierende nennen, die andere die erfindende, entwerfende, konstruierende[1] – ist damit nicht ausgestanden. Die erste, ältere findet im vorigen Jahrhundert ihre radikalste Ausprägung, und sie versucht in diesem Endstadium auch bereits deutlich, Züge der zweiten Richtung in sich aufzunehmen.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte nämlich der Astronom *Laplace* die deterministische Grundauffassung des Wissenschaftsverständnisses in das Bild gefaßt: Für einen Geist, „der in einem bestimmten Augenblick alle Kräfte kennte, von denen die Natur bewegt wird, und die gegenseitige Lage aller Dinge, aus denen die Welt besteht, falls er umfassend genug wäre, dies alles mathematisch zu analysieren,... für den wäre nichts ungewiß, und Zukunft wie Vergangenheit läge offen vor seinen Augen“[2]. Diesem *„Laplaceschen Dämon“* möglichst nahezukommen war das Ideal aller Wissenschaft. Aber es ist deutlich, daß hier die Zukunft

nicht vom Menschen gesteuert werden kann, da alles durch „eiserne Notwendigkeit", um einen Ausdruck von Friedrich Engels zu gebrauchen, vorherbestimmt abläuft.

Obwohl nach *Engels* die Welt in einem „ewigen Kreislauf" sich bewegt, „in dem jede endliche Daseinsweise der Materie... gleicherweise vergänglich, und worin nichts ewig ist als die ewig sich verändernde, ewig sich bewegende Materie und die Gesetze, nach denen sie sich bewegt und verändert"[3], wendet sich der *Marxismus* dann doch gegen den „mechanistischen Determinismus", nach dem im Idealfall jede zukünftige Einzelheit genau vorherbestimmt und voraussagbar wäre. Wegen seiner gesellschaftlichen Absichten ist der Marxismus nämlich daran interessiert, daß der Mensch die Naturgesetze „planmäßig zu bestimmten Zwecken gebraucht". Zwar hält er am großen Rahmen des Determinismus fest, denn sonst könnte er nicht „wissenschaftlich" den unaufhaltsamen Gang der Geschichte zur klassenlosen Gesellschaft des Kommunismus prophezeien. Aber weil Marx für die Welt fordert, „es kommt darauf an, sie zu verändern", muß auch Raum für die Freiheit bleiben; allerdings darf sie nur als „Einsicht in die Notwendigkeit" gelebt werden, und sie entgeht dem lückenlosen Determinismus – ähnlich wie die Evolution im Darwinismus – nur durch Zuhilfenahme des Zufalls. Der bleibende Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit wird mit dem beliebten Kleisterwort „dialektisch" übertüncht, so daß als gewünschtes Ergebnis verkündet werden kann: „Die von Marx und Engels entdeckten Bewegungsgesetze der menschlichen Gesellschaft gestatten, deren Entwicklung zumindest in großen Zügen vorauszusagen... So gibt allein der dialektische Materialismus die Möglichkeit, den Determinismus in allen Bereichen der Realität widerspruchslos durchzuführen."[4]

Hier wird geschickt versucht, die heraufkommende konstruktive Einstellung zur Zukunft, die diese aktiv bestimmen will, in die überkommene deterministische einzubauen, von der die Zukunft vorausberechnet, aber nicht gesteuert wird. Diese zweite bleibt dabei dominant. Und das ist kennzeichnend für die herrschende Geisteshaltung des vorigen Jahrhunderts, die einen ungebrochenen Glauben an einen wissenschaftlichen Determinismus, einen weltanschaulichen Szientismus also, mit einer ebenfalls quasi-religiösen Verehrung für den Fortschrittsgedanken verbindet, für den Hegel, Darwin, Comte, jeder auf seine Weise, Paten stehen.

Diese Mentalität gestattet allerdings – so revolutionär sie sich bisweilen gebärden mag – eine bloß „reaktionäre", nämlich auf die notwendig herankommende Zukunft reagierende, keine sie im ganzen umdirigierende Haltung. Das hat ihrer Publikumswirksamkeit aber keinerlei Abbruch getan. Denn in dem sicheren Wissen einer vorausberechenbaren Zukunft, das es erlaubt, sich nicht nur auf diese Zukunft einzustellen, sondern als ihr Mitläufer sich ihr schon vorsorglich gleichzuschalten und so der Gegenwart vorauszusein, liegt ein behagliches Ideal für sehr viele – und ein wichtiger Grund für die Attraktivität des Marxismus.

Zusammenbruch des Determinismus

Daß diese Geisteshaltung dennoch als überholt gelten muß, liegt nicht so sehr an der Fortentwicklung der philosophischen Geistesgeschichte – obwohl die „Kopernikanische Wende" Kants ihr einen Entwurf vorgegeben hat, den sie noch gar nicht eingeholt hat; vielmehr ist seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zunächst die Naturwissenschaft selbst vielfältig in überraschenden Schritten auf dem Weg weitergegangen, den sie zu Beginn der Neuzeit eingeschlagen hatte. Da hatte sie ja begonnen, die Welt nicht länger nur beobachtend hinzunehmen, wie sie sich gerade zeigte, und die dabei festgestellten Regelmäßigkeiten zu beschreiben, sondern sie stellte bis zu einem gewissen Grad das erst her, was sie beobachten wollte, indem sie nämlich Experimente anstellte. Dabei ließ sie sich – ohne sich dessen zunächst immer bewußt zu sein – von bestimmten Modellvorstellungen leiten, die sie durch die Versuche überprüfte, um sie zu bestätigen, zu korrigieren oder auch zu verwerfen. Ihr Ziel liegt also genau besehen nicht darin, unmittelbar die Welt zu erfassen, sondern darin, das jeweilige Modell zu verbessern, womit sie die Welt erklärt.

Bereits dadurch wird nun das, was man die „Welt der Wissenschaft" nennen kann, in einem hohen Maß „beobachterabhängig", also relativ zum Menschen, zum Wissenschaftler. Und eben damit wird auch der Determinismus grundlos, da er sich auf die Annahme „absoluter" Naturgesetzlichkeit gründet, die also gerade nicht nur innerhalb eines bestimmten Welterklärungsmodells und nicht bloß abhängig vom Beobachter auftaucht. Die Erschütterung dieses „Absolutismus" in der Wissenschaft nahm aber dann durch eine Vielzahl überraschender Stöße vom vorigen Jahrhundert an derart zu, daß er schließlich zusammenbrechen mußte. Hier seien nur einige dieser „Anstöße" aufgeführt.

Die Absolutheit der euklidischen Geometrie als der einzig denkmöglichen wurde durch die Entwicklung einer nichteuklidischen Geometrie erschüttert; die Absolutheit von Raum und Zeit durch die Relativitätstheorie; die Mathematik geriet – unter anderem durch Russells Nachweis der mengentheoretischen Antinomien – in ihre „Grundlagenkrise"; Gödel wies für die Aussagenlogik prinzipiell unentscheidbare Probleme nach; und auf Grund der Heisenbergschen Unschärferelation erwiesen sich die Gesetze der Quantentheorie als unaufhebbar statistisch, so daß ein „Einzelfall" in diesem Bereich grundsätzlich nicht vorherberechnet werden kann, wie es der Determinismus verlangte. Hinzu kommt die wissenschaftstheoretische Erkenntnis, daß die Induktion, mit der alle aus Beobachtung resultierende Gesetzmäßigkeit begründet wird, also der Schluß von einer – immer nur beschränkten – Zahl beobachteter Fälle auf alle gleichartigen, sich nicht „von der beobachteten Sache her" rechtfertigen läßt und von der Logik her unerlaubt ist. Dieser Schluß ließe sich nur legitimieren, wenn man über eine Einsicht in notwendige „Wesenszusammenhänge" zwischen Beobachtungsdaten verfügte;

derartiges zu beanspruchen käme aber der heutigen Naturwissenschaft auch nicht entfernt in den Sinn.

Daher steht man vor der Wahl, entweder im Sinn des „Kritischen Rationalismus" die Naturgesetze ganz ohne induktive Begründung als bloße Hypothesen aufzustellen, die man so lange vertritt, wie sie nicht widerlegt sind, oder man versucht die Induktion nicht „von der Sache her" zu rechtfertigen, von einem vorgefundenen Gesetz her also, sondern indem man von einem Postulat ausgeht, einer Art naturwissenschaftlichen Glaubenssatzes. Tatsächlich scheint etwa die gesamte Beobachtungswissenschaft davon auszugehen, daß in der Natur kein unüberschaubarer Wirrwarr, keine völlige Regellosigkeit herrscht, daß – wie Leibnitz sich ausdrückt – „die Natur niemals Sprünge macht", so daß nicht bald die eine, bald die andere, bald gar keine Regel gelten würde. Daraus folgt aber nicht das andere Extrem, daß nämlich die Regeln nie eine Ausnahme zuließen oder daß alles in eindeutig angebbarer Weise mit allem anderen zusammenhinge. Dazu kommt, daß wir diese unterstellte uneingeschränkte Regelmäßigkeit je nach dem Erklärungsschema oder dem Modell, mit dem wir an die Natur herangehen, anders in den Blick bekommen, so daß bei den selteneren Fällen einer „wissenschaftlichen Revolution" durch „Paradigmawechsel", d. h. durch die Heranziehung ganz neuer Erklärungsmuster, sich auch ungeahnt neuartige Gesetzmäßigkeiten ergeben[5].

Der Glaube an den Determinismus, also daran, daß alles Geschehen nach vorausberechenbaren Gesetzen notwendig abläuft, wie auch daran, daß die Wissenschaft diese Gesetze nur aufzuspüren braucht, um alles gesichert ableiten zu können, dieser Glaube hat inzwischen seine Grundlagen verloren. Aber das hat sich offenbar noch längst nicht überall herumgesprochen, denn er hält sich in manchen Köpfen zäh bis in unsere Tage. Dafür lassen sich mehrere Gründe nennen.

Da ist zunächst die „Sickergeschwindigkeit" zu berücksichtigen, also die Zeit, die es stets braucht, bis eine Erkenntnis in die Breite „durchsickert". Dann aber der Widerstand, den jeweils die Gewohnheit ans Überkommene allem Neuen entgegensetzt; und der Determinismus war langgewohnt. Der englische Wissenschaftstheoretiker D. W. Theobald meint dazu: „Die Vorstellung, daß der Fortschritt der Wissenschaft auf den Gleisen des deduktiven Schlusses rollt, hat eine lange und ehrwürdige Geschichte [nämlich vom Beginn der Wissenschaft vor einigen tausend Jahren bis zum vorigen Jahrhundert]; aber es ist im Grunde doch einigermaßen überraschend, daß sie nach einem Jahrhundert radikaler Neuerungen in den Grundbegriffen der Wissenschaften immer noch verbreitet ist." Und er weist auf die Mühe hin, die es bereitet, eine wissenschaftliche Umwälzung zu akzeptieren, wie sie etwa zu Beginn der Neuzeit die Einführung des kopernikanischen Weltbilds darstellte: „Man braucht bei solchen Dingen eine Beweglichkeit des Vorstellungsvermögens, die nicht lehrbar und nicht auf Regeln reduzierbar ist. Wenn wir das, was wir vor uns haben, in einem ganz neuen Licht sehen, müssen wir gleichzeitig

auch unsere Erwartungen für die Zukunft revidieren und uns über die Vergangenheit erneut Rechenschaft ablegen – ein Prozeß des Umdenkens, der manchmal äußerst schmerzhaft sein kann."[6]

Entzauberung der Fortschrittsidee

Wenn wir aber bereit sein müssen, unsere Zukunftserwartungen jeweils zu überprüfen und zu korrigieren, dann verliert die Zukunft jene absolute Verläßlichkeit, die sie als möglichen Anker einer Weltanschauung tauglich macht, wie wir sie etwa im Historischen Materialismus vorfinden. Ja alle Systeme, die auf Fortschritt bauen, sind durch die Aufgabe des Determinismus gefährdet und leisten demzufolge Widerstand gegen sein Verschwinden. Ich kann nämlich etwas nur dann als Fortschritt ausmachen, wenn ich die Richtung kenne, in der „fortgeschritten" werden soll. Ist mir diese aber nicht mehr vorgegeben, weil die Zukunft nicht mehr deterministisch festgelegt ist, dann bleibt offen, was als Fortschritt gelten könnte und was nicht.

Gerade diese Folge des aufgehobenen Determinismus, nämlich die Entzauberung des Fortschrittsideals, hatte es schwer, sich durchzusetzen. Zu fest hatte man auf eine automatisch auf uns zukommende immer bessere Welt gesetzt, als daß ein bloß innerwissenschaftlicher Umbruch stark genug gewesen wäre, diese oft ungefaßte, manchmal aber auch ideologisch durchgebildete Weltanschauung des Fortschritts zu stürzen.

Erst als auch von anderer Seite der bisherige Fortschrittsoptimismus in Frage gestellt wurde, weil in den letzten zwei Jahrzehnten zunächst durch Bücher wie „Silent Spring" von R. Carson, „World Dynamics" von J. Forrester und Mitarbeitern vom „Club of Rome" oder „Die Grenzen des Wachstums" von Meadows auf die zunehmende Gefährdung der Umwelt, die drohende Übervölkerung und die vorhersehbare Erschöpfung der Rohstoffreserven hingewiesen wurde, gewann die theoretisch schon lange angebotene neue Auffassung der Wissenschaften an Breitenwirksamkeit. Auch daß für Spätbelehrbare deutlich hervortrat, wie der „real existierende Sozialismus" in seinen Herrschaftsbereichen aussah, trug zum Schwinden des Glaubens an eine voraussagbare, gewiß bessere Zukunft bei. Das führte zu so erstaunlich naiven Feststellungen wie daß man nicht alles Machbare machen dürfe, aber auch zu einem generellen Mißtrauen der Wissenschaft und Technik gegenüber, weil sie die hochgespannten in sie gesetzten Erwartungen enttäuschen mußten. Es führte ferner zu Spielarten von „Grünen", die ihre Zukunft in der Vergangenheit suchen, oder im Extremfall zur puren Resignation, die sich im Jugendschlagwort „no future", „keine Zukunft", ausdrückt, bloß weil diese nicht mehr in gesichertem Automatismus immer noch bessere Zustände heraufführte, wie das ein Irrglaube von ihr angenommen hatte.

Diesen verschiedenen Varianten einer in Pessimismus umgekippten enttäuschten Zukunftsgewißheit entgeht man am ehesten, wenn man zunächst eine nüchterne Bestandsaufnahme dessen versucht, was bleibt. Und es bleibt bei weitem nicht nur Beklagenswertes. Vor allem bleibt ein von der Zukunft nun erst freigesetzter, auch der Zukunft gegenüber emanzipierter Mensch. Freilich darf er nicht in trügerischer Sicherheit dem entgegenträumen, was kommt. Er kann es vor allem nicht mehr als ausgemacht gelten lassen, was Fortschritt sei. Das wäre vielmehr erst noch zu klären – und auch zu erarbeiten, wie das geschehen soll, denn es kann nicht einmal als feststehend betrachtet werden, daß sich das ein für allemal angeben läßt. Der Fortschritt wechselt möglicherweise je nach der geschichtlichen Situation sein Gesicht; da genügt es dann auch nicht – so richtig das ist – anzugeben, er müsse darin bestehen, mehr Menschlichkeit zu garantieren; denn es wäre immer noch zu bestimmen, worin die Menschlichkeit der jeweiligen Lage besteht. Größere Wachheit, breites Interesse an weltanschaulichen und ethisch-philosophischen Fragen und vor allem auch daran, wie diese Fragen in einer Demokratie zu lösen seien, das sind Forderungen, die sich von daher ergeben, auch wenn sie weithin noch nicht erkannt sind.

Außerdem bleibt die zwar nicht völlig unangreifbare, aber von den Wissenschaften als hinreichend vernünftig zu erweisende Prognose des weiteren Verlaufs der Naturentwicklung in großen Zügen. Einzelereignisse oder komplexe Verläufe vorherzusagen ist schon hier weit unsicherer. In einem noch größeren Maß jeweils nur vorläufig aufzustellen und in ständiger Kontrolle verbesserungsbedürftig sind hingegen Prognosen auf dem Gebiet gesellschaftlicher Entwicklung wie auch der Abläufe, die sich in der vom Menschen gestalteten und beeinflußten Welt ergeben. Hier ist die Zukunft nur kurzfristig eher vorhervermutbar als vorhersagbar; dennoch oder wohl eher deswegen muß sie unablässig kreativ gesteuert werden.

Christliche Einstellung zur Zukunft

Weil jedoch auch das menschliche Bedürfnis nach gesicherter Zukunft bleibt – die Geschäfte der Astrologen und Zukunftspropheten aller Art belegen das auf ihre Weise –, entsteht eine Lücke, wenn die Zukunft weder von der Wissenschaft noch von verläßlichen Ideologien mit Gewißheit angekündigt werden kann. Ist der Verdacht unbegründet, daß neuerdings manche Theologen das Christentum hier als Lückenbüßer anbieten möchten? Es fällt jedenfalls auf, daß nicht ohne Einfluß des großartigen Nachzüglers des Marxismus, Ernst Bloch, „der die Verflachung des marxistischen Progressismus zu durchbrechen suchte und gleichsam eine atheistisch-religiöse Überhöhung der revolutionären Zukunftshoffnung anstrebte“[7], in den sechziger Jahren bei Protestanten wie Katholiken Titel entstanden wie „Theologie der Hoffnung“, „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis

zum Glauben in dieser Zeit", „Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben". Man könnte sagen, es war wieder modern geworden, zu hoffen. Aber bei Theologen gilt bisweilen das als modern, was im nichttheologischen Bereich gerade am Abtreten ist. Gegen das Herausstellen des Wortes „Hoffnung" als eines zentralen christlichen Begriffs wäre nichts einzuwenden. Wohl aber gegen seine Hinordnung auf eine geschichtliche Zukunft, denn „es kam hierdurch gerade bei manchen christlichen Theologen zu einer Symbiose von verschiedenartig begründeten Heilserwartungen, die die Gegenwart als Herausforderung verstand, nicht aber die säkularisierte Gestalt christlicher Heilsvorstellung"[8].

Es geht hier nun nicht um eine Auseinandersetzung mit einzelnen Theologen. Ich möchte nur die Auffassung vertreten, daß der christliche Glaube nicht auf eine historisch zukünftige Situation hofft und daß dies einer seiner Vorzüge ist, und das nicht nur, weil es zeitgemäß ist.

Natürlich erhofft sich der Christ, eben weil er Mensch ist, auch einiges von der Zukunft. Er plant, und erwartet, daß seinen Plänen Erfolg beschieden ist; er überlegt, was ihm zustoßen könnte, und hofft, daß die Befürchtungen nicht eintreffen; er hegt Wünsche, und das heißt auch, er wünscht sich ihre Erfüllung in – meist recht naher – Zukunft. All das ist eine berechtigte menschliche Haltung, stellt aber nicht die christliche Hoffnung dar.

Die Feststellung, der christliche Glaube hoffe nicht auf die Zukunft, kann deswegen auf begründeten Widerspruch stoßen, weil das Wort „Zukunft" zumindest doppeldeutig ist[9]. Zukunft kann die kommende Zeit bedeuten, die sich, was ihre Zeitlichkeit und Vergänglichkeit angeht, in nichts von der Gegenwart oder Vergangenheit unterscheidet. So wie die Nacht in den Tag und dieser wieder in die Nacht vergeht, so vergeht die Gegenwart in die Zukunft, und diese vergeht, Gegenwart geworden, genauso. Wer auf die Zukunft hofft, hofft also auf Vergängliches. Christliche Hoffnung aber geht auf das Unvergängliche (1 Petr 1, 3), auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes, die Auferstehung, Freiheit vom Tod und ewiges Leben einschließt (Apg 24, 15; Röm 8, 20; 2 Kor 3, 12 etc.); zuletzt ist sie eine Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes selbst (Röm 5, 2). Das „Künftige", auf das die Hoffnung sich richtet, hat mit der Zukunft gemein, daß die zeitliche Gegenwart (wie auch alle zeitliche Zukunft) in dieses Künftige hinein vergeht; aber es unterscheidet sich auch von aller Zukunft dadurch, daß es nicht bloß aussteht, sondern ebenso bereits gegenwärtig ist, jedoch nicht innerhalb des Vorüberflusses rein zeitlicher Gegenwart, sondern weil Ewigkeit „immer schon" besteht; denn sie ist ebensoviel und ebensowenig zeitlich zukünftig, wie sie zeitlich gegenwärtig oder vergangen ist. So lange wir noch in der Zeit sind, müssen wir „in Geduld erwarten" (Röm 8, 25), was wir christlich erhoffen; andererseits ist das Erhoffte bereits Wirklichkeit (vgl. 2 Kor 3, 18–4, 18), allerdings eine Wirklichkeit, in die wir hineinwachsen, ja hineinsterben müssen (Röm 6, 1–11).

Um es noch einmal deutlich zu sagen: Wir hoffen nicht auf irgendeine

geschichtliche Epoche, die etwa im Jahr „2000 + x" mit der Wiederkunft Christi in dieser Welt anbrechen würde; sein Kommen „am Ende der Zeit" steht jenseits der Geschichte, und der "Jüngste Tag" ist auch deshalb nicht datierbar, weil er zu keinem Kalender gehört, sondern der ewige Tag des neuen Himmels und der neuen Erde ist, von dem gesagt ist: „Nacht wird es nicht mehr geben, und sie brauchen nicht das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott wird leuchten über ihnen, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit" (Offb 22, 5).

Worauf richtet sich die christliche Hoffnung?

Ich halte es nun aus vielen Gründen für sehr begrüßenswert, daß das recht verstandene Christentum kein Märchen für Erwachsene erzählt, daß seine Botschaft nicht wie die Kindermärchen mit der Formel „Es war einmal" beginnt, sondern mit: „Es wird einmal sein", daß es also kein Bild einer paradiesischen Zukunft entwirft, daß seine Hoffnung vielmehr durch den Tod und über den Tod hinaus aus dieser Zeit und ihrer Zukunft auf deren unvergänglichen Grund verweist[10].

Erstens scheint das nämlich einer nüchternen Betrachtung der Geschichte zu entsprechen. In ihr gibt es unbestritten Fortschritte in vielerlei Hinsicht. Aber es spricht kaum etwas dafür, daß in ihr ein Fortschritt auf die Verwirklichung des Reiches Gottes hin festgestellt werden kann, aufweisbar etwa an einem Zuwachs an gelebter Mitmenschlichkeit. Möglicherweise verfügen wir über ein entwickelteres Rechtsbewußtsein, ein besseres Verständnis dafür, wie Freiheit gewährt und gesichert werden muß, als das in früheren Zeiten der Fall war; vermutlich sind sogar die entsprechenden nationalen und internationalen Gesetze und Vorschriften klarer und umfassender darauf ausgerichtet, die Würde des Menschen zu garantieren, als je zuvor. Aber wenn wir die Praxis des 20. Jahrhunderts anschauen, so halten doch wohl die unmenschlichen Greuel unserer Zeit den Vergleich mit denen jeder früheren aus; von einer geschichtlichen Zunahme an gelebter Menschlichkeit kann da doch nur ein Wirklichkeitsblinder reden.

Es verhält sich eher so, wie es Paulus im zweiten Kapitel des Römerbriefs über das Verhältnis der Heiden zum (jüdischen) Gesetz beschreibt: Wie die Juden verfehlen die gesetzlosen Heiden sich gegen das Gesetz oder erfüllen es, ohne es zu kennen; und die es kennen, handeln nicht anders. Daß wir vielleicht menschlichere Gesetze besitzen, macht uns nicht schon besser als die Menschen früherer Zeiten, die keine gleichwertigen Gesetze erlassen hatten, eher verantwortungsloser, da unser Tun nicht besser ist. Was das anbelangt, scheint es in der Geschichte weder einen Fortschritt noch einen Rückschritt zu geben. Und das ist auch heilsgeschichtlich eine wichtige Überlegung, denn der Satz des Römerbriefs: „Es gibt keinen Unterschied: alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren" (Röm 3,

22) kann auch für keine kommende Zeit außer Kraft gesetzt werden, ohne den anderen ebenfalls zu entkräften: „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen" (Röm 11, 32).

Mit der Leugnung eines in der zeitlichen Zukunft anzusiedelnden, also innerweltlichen allgemeinen Heilszustands ist aber auch etwas für die Personwürde Entscheidendes über die grundsätzlich gleiche Bedeutsamkeit jedes einzelnen Menschenlebens vor Gott festgehalten, die nicht dadurch zu- oder abnimmt, daß der Mensch zu einer bestimmten geschichtlichen Zeit gehört. In diesem Sinn ist die Aussage Leopold von Rankes richtig und wichtig, daß jede Epoche der Geschichte gleich unmittelbar zu Gott sei. Ein Mensch vor hunderttausend Jahren stand seinem Heil nicht ferner als einer, der in zehntausend Jahren leben wird, falls es dann noch Menschen gibt. Wenn der Römerbrief feststellt: „Jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden", so gilt das für jeden Menschen und jede Gemeinschaft neu, die im Glauben wächst, denn Paulus fährt fort: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe" (Röm 13, 11 f.), und wieder ist es der „Letzte Tag", der nahe ist, der endgültige, der von jedem im Tod zu erreichen ist und an dem für jeden „die Welt untergeht".

Dann wird deutlich, daß nicht das zählt, was einer zum „geschichtlichen Fortschritt" beigetragen hat, so daß die „historische Persönlichkeit" ein größeres Gewicht hätte als die vergessenste Dienstmagd oder das früh verstorbene Kind, daß vielmehr allein der Beitrag zum „Reich Gottes" bleibt, der nicht vom äußeren Erfolg abhängt, sondern der schon dadurch geleistet ist, daß man sich um die Gesinnung Christi, die dienstbereite Liebe müht oder ihr wenigstens keinen Widerstand entgegensetzt. Gewiß gehört es zu dieser Gesinnung auch, daß man sich ehrlich und nach Kräften für eine menschlichere Welt – in diesem Sinn für eine bessere Zukunft – einsetzt und plagt; dennoch richtet sich die Hoffnung nicht auf den Erfolg dieses Bemühens, als ob von diesem Ergebnis Heil oder Unheil abhingen. Hier verfügen wir über eine vernünftige Grundlage für eine „Emanzipation von der Leistungsgesellschaft", die ja richtiger eine Erfolgsgesellschaft genannt werden müßte – und dieser Befreiungsversuch wurzelt weder in einer bequemen Scheu vor der Anstrengung noch in einer Weltverdrossenheit, sondern in der Überzeugung, daß der Wert eines Menschen nicht von seinem Erfolg, seiner „geschichtlichen Leistung" abhängt, vielmehr allein daran gemessen werden kann – wenn auch nicht von uns, weil wir dafür keinen verläßlichen Blick haben –, wie er zu seinen Mitmenschen und damit zu Gott steht.

Wer den Sinn des menschlichen Lebens darin sieht, daß ein Beitrag für das Heraufkommen einer bestimmten geschichtlichen Situation oder Epoche geleistet wurde (ob diese als „klassenlose Gesellschaft" oder als „Reich Gottes" erhofft wird, ist dabei unerheblich), ist nicht nur in der Gefahr, daß er den Erfolglosen, den Versager, die „gescheiterte Existenz" entwertet; er steht auch vor der Versuchung zum Fanatismus und zur Vertröstung – und soweit das Christentum

von beiden Vorwürfen getroffen wird, ist es von seiner Zukunftsfreiheit abgewichen und zu einer innerweltlichen Verheißungsreligion geworden.

Der *Fanatismus* liegt nahe, wenn ein bestimmtes Ziel in der Geschichte absolut gesetzt, sein Erreichen für „heilsnotwendig" gehalten wird; dann wird zu diesem Zweck zu leicht alles andere, auch der Mensch, nur Mittel, dessen Wert völlig davon abhängt, wie weit es diesem Zweck dient oder ihn behindert. Die Geschichte liefert schauerliche Beispiele in genügender Zahl, daß aus derartig verabsolutierten innerweltlichen Zielen, seien sie religiöser oder politischer Art, die massivsten Unmenschlichkeiten der Menschheitsgeschichte resultieren (die gefährlichsten Kriminellen sind stets Täter aus politischer oder religiöser Überzeugung, weil sie noch ein gutes Gewissen bei ihrem Tun haben und unter Umständen sogar von der Gesellschaft – falls sie nur eine ähnliche politische oder religiöse Einstellung besitzt – verharmlost, wenn nicht gar verherrlicht werden).

Die *Vertröstung* liegt nahe, wenn die Heilszeit in der Zukunft angesetzt wird, weil dann alle jetzigen Leiden und Mühen gerechtfertigt werden können, falls sie in dieser seligen Zukunft ihren Lohn oder doch ihren Sinn finden. Eine derartige Vertröstungsideologie findet sich im Marxismus ebenso wie in einem mißverstandenen Christentum und überall dort, wo eine jetzige Anstrengung oder Entbehrung nur deshalb als gut gelten kann, weil sie eine zukünftige schöne Zeit heraufführen hilft. Von hier wird erkennbar, wie eng eine derartige, auf ein bestimmtes Zukunftsbild zusteuernde religiöse oder politische Ideologie mit einer *Lohn- und Strafmoral* verknüpft ist. Nur dürfte ein weniger menschengerechter Aspekt noch bei den Auffassungen liegen, wo die für die gute Tat in Aussicht gestellte „Belohnung" nicht einmal dem Täter selbst zugute kommt, sondern irgendwelchen späteren Generationen (obwohl uns – wahrscheinlich eine Folge des Christentums – ein derartiger Altruismus recht edel vorkommt, ist er dennoch weniger vereinbar mit der Menschenwürde, da er den Menschen noch mehr zum Mittel macht, falls der Sinn der guten Tat wirklich nur in ihrem späteren Erfolg liegt).

Dabei ist es nicht ausschlaggebend, ob man sich den kommenden Erfolg und Lohn, die zukünftige Heilszeit, von einem deterministischen Naturablauf oder von menschlicher Leistung oder von göttlicher Gnade verspricht: falls die jetzigen Entscheidungen ihren letzten Wert nur daraus beziehen, daß sie die Bedingungen für einen rein zukünftigen guten Zustand setzen (dessen „Güte" übrigens auch noch als ethischer Wert aufgewiesen werden müßte, wenn er eine Verpflichtung begründen sollte), dann sind sie in sich gar nicht sittlich bedeutsam im Sinn der klassischen Ethik; denn das „Du sollst" der ethischen Verpflichtung ist nicht bedingt, sondern kategorisch, kann also gar nicht in einer Forderung formuliert werden von der Art: „Wenn du diesen oder jenen zukünftigen Zustand erreichen oder herbeiführen willst, dann mußt du dies tun oder jenes unterlassen!" Noch einmal deutlich gesagt: Wenn die Anweisungen für das menschliche Handeln

dessen Sinn nur davon abhängig machen, ob es zu einer bestimmten zukünftigen Situation beiträgt oder nicht (man könnte auch sagen: ob es einen zukünftigen Lohn nach sich zieht oder nicht), dann stellen derartige Normen keinesfalls ethische Verpflichtungen dar, sondern sie formulieren nur Nützlichkeitserwägungen. Das gilt es zu beachten, denn es läuft vielerlei mit einem ethischen Prestigemantel herum, der nur die Funktion einer Vogelscheuche erfüllt, die der Freiheit Angst einjagen und sie vom Territorium bestimmter Interessen fernhalten soll.

Man mag einwenden, daß doch auch genuin christliche Lehren Lohnverheißungen oder – das negative Äquivalent – Strafandrohungen enthalten. Doch kann man gerade anhand derartiger Aussagen klarstellen, daß es da nicht um einen Verweis auf eine zukünftige Zeit geht. Wenn etwa im Römerbrief gesagt wird: „Ich bin überzeugt, daß die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll" (Röm 8, 18), dann ist damit nicht einfach auf eine spätere Zukunft vertröstet. Eine ähnliche Stelle aus dem zweiten Korintherbrief verdeutlicht das (4, 17 f.): „Denn die kleine Last unserer gegenwärtigen Not schafft uns in maßlosem Übermaß ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit, uns, die wir nicht auf das Sichtbare starren, sondern nach dem Unsichtbaren ausblicken; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig." Wir hoffen nicht auf eine zukünftige Zeit, sondern auf die Ewigkeit. Ewigkeit, ewiges Leben, ist jedoch nicht etwas, was erst in der Zukunft beginnen wird. Es läßt sich nicht von der Zeit her bestimmen. Aber von unserer Zeit, von der Zeit jedes Menschen läßt sich sagen, daß sie nicht nur von der Zukunft abgelöst wird, sondern daß sie in der Ewigkeit endet. Nur in diesem Sinn ist Ewigkeit künftig. Aber sie ist doch auch gegenwärtig. Jetzt schon haben wir ewiges Leben, auch „wenn noch nicht offenbar geworden ist, was wir sein werden" (1 Joh 3, 2).

Diese verheißene Herrlichkeit tritt deshalb auch nicht nachträglich als Lohn zu unserem Gutsein hinzu, sondern wenn wir tun, was wir sollen, genauer: wenn wir sind, wie wir sein sollen, nämlich Gott liebend aus ganzem Herzen und den Nächsten wie uns selbst, dann ist diese Haltung nicht einfach in Vergänglichkeit beheimatet, sondern sie reicht ins Ewige; und sie, die „gute Tat", die entschiedene Liebe, ist gerade Geschenk Gottes, ewiges Leben, Lohn; nur ist sie in dieser Zeit noch nicht in Endgültigkeit gesichert und als Herrlichkeit offenbar; diese Offenbarkeit erreicht sie für uns nur durch den Tod, jenseits unserer und aller Zeit. Darauf hoffen wir, auf diese Unvergänglichkeit, und nicht auf eine noch so ideale Zukunft in dieser Zeit.

Vielmehr ist uns diese Zeit, Gegenwart wie Zukunft, als Aufgabe gestellt. Wir haben uns ganz dafür einzusetzen, daß sie jeweils so menschenwürdig wie nur immer möglich gestaltet wird. Und der Ernst dieses Einsatzes wird nicht dadurch geschwächt, daß wir zuletzt nicht auf diese Zeit, sondern auf die Ewigkeit ausgerichtet sind, im Gegenteil: Während in der Zeit alles vorläufig, weil vergänglich bleibt, auch alle Zukunft, entscheidet sich für uns die endgültige Ewigkeit an

diesem unserem entschiedenen Einsatz für die Zeit und die Umgestaltung von Gegenwart und Zukunft. Nur bietet uns der Glaube kein fertiges Rezept, kein Bild dieser Zukunft. Es bleibt der wachen menschlichen Aufmerksamkeit, dem mühsam erworbenen Wissen, der kreativen Vorausschau überlassen, dieses Bild zu entdecken oder zu entwerfen. Nur das Richtmaß ist uns gegeben: menschengerecht muß sie geformt werden, so daß der Mensch in möglichst uneingeschränkter Freiheit seinem überzeitlichen Ziel entsprechen kann, nämlich den Mitmenschen und so Gott zu lieben. Das Christentum fordert den ehrlichen und rückhaltlosen Einsatz all unserer Kräfte für diese Aufgabe; es gewährt aber keine Garantie, daß sie gelingt. Vielmehr warnt es, unser Bemühen von der Gewißheit des Gelingens abhängig zu machen; die „hoffnungslosen" Umstände bieten uns nie eine zureichende Ausrede, uns nicht unablässig neu anzustrengen für eine Besserung unserer selbst und der Welt.

Damit aber setzt das Christentum uns auch der Zukunft gegenüber frei: wie immer sie aussehen mag, davon hängt der Sinn unseres Lebens, unseres Bemühens nicht ab. Selbst wenn wir in unserer Aufgabe, die bessere Zukunft heraufführen zu helfen, scheitern sollten (an Christus und seinem Kreuz orientiert könnte man sogar sagen: erst recht auch im innerweltlichen Scheitern), können wir gegen alle Hoffnung hoffen auf einen „Reichtum der Herrlichkeit", der durch keine irdische Macht und kein geschichtliches Schicksal zu beeinträchtigen ist. Wenn wir nur nicht schuldhaft aus dieser Hoffnung herausfallen – vielleicht weil wir zu ausschließlich auf eine zeitliche Zukunft hoffen –, dann wird sie ihre Erfüllung finden, für die der Glaube erneut keine genügenden Bilder anzubieten hat, diesmal deswegen, weil diese „ewige Zukunft" alle Bilder maßlos übersteigt.

ANMERKUNGEN

[1] Zwar nicht eine genaue Entsprechung, aber doch ähnlich konkurrierende Auffassungen finden sich in der heutigen Wissenschaftstheorie („Konstruktionen versus Positionen" lautet etwa der Titel zweier Bände, die 1979 von K. Lorenz als Festschrift für Paul Lorenzen herausgegeben wurden); auch in der sprachanalytischen Philosophie gibt es zwei ähnlich einander gegenüberstehende Tendenzen (verkörpert im frühen und späteren Wittgenstein), deren erste auf exakte Beschreibung aus ist, während sich die zweite am Entwurf unterschiedlichster Sprachspiele orientiert.

[2] Pierre Simon de La Place, Essai philosophique sur les probabilités (Paris 1814); vgl. G. Frey, Determinismus II, in: Histor. Wb. der Philosophie, Bd. 2 (Darmstadt 1972).

[3] Zit. nach H. Fleischer, Marx und Engels (Freiburg 1970) 135.

[4] Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr (Leipzig 1964) 107. Vgl. auch: I. T. Frolov, Wissenschaftlicher Fortschritt und Zukunft des Menschen (Berlin 1978).

[5] Vgl. Th. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Frankfurt 1973); Die Entstehung des Neuen (Frankfurt 1978).

[6] D. W. Theobald, Grundzüge der Wissenschaftsphilosophie (Stuttgart 1973) 160, 187.

[7] I. Fetscher, Braucht der Mensch eine außerweltliche Heilserwartung?, in: Zukunft, hrsg. v. R. Schnackenburg (Düsseldorf 1980) 89.

[8] E. Lessing, Säkulare Heilserwartung als Herausforderung des Glaubens in christlicher Sicht: ebd. 118.

[9] Diese Doppeldeutigkeit wird z. B., wie mir scheint, in J. Moltmanns „Theologie der Hoffnung" zu wenig beachtet.

[10] Vgl. zum ganzen: A. Keller, Zeit-Tod-Ewigkeit (Innsbruck 1981).

Jacques Denis SJ

Die Verstädterung am Beispiel Ostasiens

Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts wird vielleicht von den Historikern einmal als die Zeit der Verstädterung der Dritten Welt charakterisiert werden. Es handelt sich hier um die dritte Entwicklungsphase eines Phänomens, das nach und nach unseren ganzen Planeten erfaßt.

Die ältesten Großstädte zählen kaum einige tausend Jahre; sie tauchten in Mesopotamien und an den Ufern des östlichen Mittelmeers auf, aber auch im Fernen Osten und im vorkolumbianischen Amerika, von Mexiko bis Peru. Einige von ihnen verschwanden nach einer kurzen Blütezeit, andere erlebten jahrhundertelang, mit unterschiedlichem Glück, Perioden des Auf- und Niedergangs.

Gegen Mitte des 19. Jahrhunderts setzt eine zweite Phase der Verstädterung ein, die mit der industriellen Revolution zusammenfällt, sich beträchtlich schnell in Europa ausbreitet und Nordamerika und bald auch Japan erreicht. Die Industrialisierung zieht die ländlichen Massen in die Städte und verursacht in vielen Ländern eine Neugliederung der Bevölkerung. Es ist die Epoche der ersten Millionenstädte. In einem Jahrhundert, von 1850 bis 1950, verändert sich das Erscheinungsbild der Welt grundlegend, zumindest in den sogenannten entwickelten, das heißt den reichen und mächtigen Ländern.

Seit Ende des Zweiten Weltkriegs und im Rahmen der Entkolonialisierung erleben wir einen richtigen Städteboom in der gesamten Dritten Welt: in Lateinamerika, Afrika und in fast ganz Asien. Innerhalb von dreißig Jahren entstehen Hunderte von Millionen neuer Städter. Fast überall wird der besonders hohe Bevölkerungszuwachs dieser Länder von den Städten aufgenommen. In dieser Entwicklungsphase fallen Verstädterung und Industrialisierung nicht unbedingt zusammen. Die Bevölkerung wird von den Städten wie von einer Fata Morgana angezogen, und zwar weit über ein reales Bedürfnis hinaus.

Das Phänomen der Städteentwicklung

Wenn dieser Vorgang für diese Länder auch Allgemeingültigkeit besitzt, so entwickelt er sich doch auf sehr unterschiedliche Weise. Um die Probleme besser umschreiben zu können, befaßt sich dieser Artikel mit der Städteentwicklung, wie sie sich in einer gewissen Anzahl von Ländern in Ost- und Südostasien offenbart. Es werden jedoch weder China, trotz seiner Milliarde Einwohner, noch die drei

kommunistischen Länder der indochinesischen Halbinsel behandelt. Der Grund dafür ist einfach: man kann dort weder frei herumreisen noch exakte Angaben erhalten. Hinzu kommt, daß sich in diesen Ländern eine starke Entstädterung herausbildete. Die chinesische Kulturrevolution hat alle der revolutionären Bewegung nicht anpaßbaren Städter in die Volksgemeinden geschickt. Die Behörden von Kambodscha haben die Hauptstadt Phnom Penh buchstäblich entvölkert.

Auch bei einer Begrenzung auf zwölf Länder bleibt Ostasien dank seiner historischen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen außerordentlich vielgestaltig. *Japan* war niemals Kolonie. Es lebte vorher in großer Abgeschiedenheit, und als im Mai 1868 die Revolution ausbrach, hatte seit zwei Jahrhunderten kein Ausländer seinen Boden betreten. Von diesem Augenblick an assimiliert es mit einer überraschenden Schnelligkeit westliche Wirtschaft und Technik; es versucht aber dabei, seine ursprüngliche Kultur beizubehalten. Der Koreakrieg (1950–1953), der die japanische Wirtschaft wiederbelebte, löste eine neue Entwicklungsphase der Verstädterung in Japan aus, die ungefähr 80 Prozent der Bevölkerung erfaßte.

Lange Zeit ein Vasall Chinas, wurde *Korea* am Anfang des Jahrhunderts eine japanische Kolonie. Als Rohstoffquelle und Absatzmarkt der japanischen Industrie ausgebeutet, verstädterte und industrialisierte es sich jedoch kaum. Erst seit 1953 ergreift den Norden und den Süden eine heftige Industrialisierungswelle, begleitet von einem raschen Verstädterungsprozeß, besonders spektakulär im Süden. Seoul wächst von 1 Million Einwohnern 1953 auf fast 8 Millionen 1980. Die anderen Städte des Landes überwinden ihre Lethargie und folgen dieser neuen Entwicklung.

Taiwan, von den Portugiesen Ilha Formosa genannt, blieb jahrhundertelang eine von Landwirten und Fischern bewohnte grüne Insel. Die japanischen Besatzungsjahre hatten sein Erscheinungsbild kaum verändert. Nach der Machtübernahme 1949 durch die Kommunisten in Kontinentalchina wird die Insel ein Zufluchtsort, die letzte Bastion der Besiegten. Aber die plötzliche massenhafte Einwanderung von Militärs, Geschäfts- und Kaufleuten und Industriellen rief eine radikale Neugestaltung des Landes hervor. Um zu überleben, mußte es im Rahmen seiner Möglichkeiten sich auf sich selbst beschränken, das heißt sich industrialisieren. Da die meisten Flüchtlinge Städter waren, wurde der Akzent auf die Entwicklung der Städte gelegt.

Eine Laune der Geschichte, ein politisches Wagnis, ein geographischer Zufall, ein demographisches Paradox, ein Wirtschaftswunder, das ist *Hongkong*, eine ewige Neuschöpfung des menschlichen Erfindungsgeistes, konfrontiert mit immer neuen Herausforderungen. Zusammengepfercht auf einem mikroskopisch kleinen Gebiet ohne Bodenschätze, ohne Energiequellen, ohne Wasser, ohne Ausdehnungsmöglichkeiten beherbergt Hongkong fünf Millionen Städter und bietet ihnen eine ausreichende Unterkunft und genügend zu essen. Die Art und Weise, wie die

städtische Entwicklung gelenkt, organisiert und strukturiert wurde, ist eine der bedeutendsten und beispielhaftesten Städtebauentwicklungen der letzten zehn Jahre[1].

Mehr als drei Jahrhunderte spanischer Anwesenheit auf den *Philippinen* haben eindeutig die Mentalität der Einwohner geprägt. Man hat des öfteren den Eindruck, sich in einer lateinamerikanischen Republik zu befinden, die sich an die Ufer Asiens verirrt hat. Von dieser Epoche sind jedoch nur noch einige Bauwerke übriggeblieben: Kirchen, die Festung San Pedro von Cebu City oder das Viertel Intramuros von Manila, das während des letzten Krieges schwer beschädigt wurde. Der Bevölkerungszustrom in den Städten ist ein neues Phänomen, das kaum oder schlecht gelöst wurde. Manila, Davao, Cebu, Cagayan haben sich wie Ölflecken ausgebreitet, vor allem durch Bodenspekulation und Bauboom oder durch „Squatting" (Ausbreitung der Städte durch nicht genehmigte Ansiedlungen in den Randgebieten: Barackensiedlungen).

Indonesien besteht aus einer ziemlich heterogenen Ansammlung von Inseln, die sich in Größe und Bevölkerung sehr unterscheiden. Zu den bedeutendsten zählen das wenig bevölkerte Sumatra und Südborneo, während Java von Menschen wimmelt. Jedoch haben diese Inseln etwas gemeinsam: einen malayischen Bevölkerungsursprung und drei Jahrhunderte holländische Kolonisation. Die indonesische Wirtschaft stützte sich lange Zeit auf die Nutzung ihrer pflanzlichen Reichtümer: Holz, Kautschukmilch, Tee und Tabak. Nach der politischen Unabhängigkeit setzte das Streben nach einer gewissen Autarkie einen Industrialisierungsprozeß in Gang, der mit einer galoppierenden Bevölkerungszunahme eine Städteexplosion brachte. Djakarta zählt heute mehr als fünf Millionen Einwohner, Surabaja und Bandung mehr als eine Million, drei Städte mehr als 500 000 und ungefähr zwanzig andere Städte mehr als 100 000 Einwohner. Die Eingliederung der Massen, die vom überbevölkerten Land kommen, stellt ein schwieriges Problem dar. Die meisten von ihnen tauschen ein Elend gegen ein anderes ein.

Die Königreiche und Sultanate, die sich zur Föderation *West-Malaysia* zusammengeschlossen haben, sind verhältnismäßig wenig verstädtert; die größte Stadt, Kuala Lumpur, zählt kaum 500 000 Einwohner. Diese Stadt verdankt ihren Aufstieg zwei neuen Funktionen: politisch als Bundeshauptstadt und wirtschaftlich als Anziehungspunkt für bestimmte internationale Industriegesellschaften. Ansonsten stützt sich die Wirtschaft des Landes hauptsächlich auf die Erschließung einiger Rohstoffe, z. B. Kautschuk und Zinn. Auf Borneo bilden die Staaten Sabah und Sarawak *Ost-Malaysia.* Beide haben jeweils nur ein Zentrum, das den Namen Stadt verdient, Kota Kinabalu (60 000 Einwohner) und Kuching (75 000 Einwohner). Zwischen beiden eingezwängt liegt *Brunei,* das sich weigerte, der Föderation beizutreten. Die Ertragszinsen (Royalties), die es durch die Ölförderungen von Shell erhält, verschaffen ihm stattliche Einkommmen. Der Luxus seiner Hauptstadt Bandar Seri Begawan (40 000 Einwohner) zeugt von diesem Reichtum.

Singapur ist nach einigen Jahren mehr oder weniger friedlichen Nebeneinanderlebens aus der malaysischen Föderation ausgeschieden. Zu mehr als drei Vierteln mit Chinesen bevölkert – dynamische Kaufleute und Industrielle –, spielte die Stadt in der Föderation die Rolle einer Wirtschaftsmetropole. Aber durch das Mehrheitsprinzip fühlte sie sich politisch überstimmt. Als Stadtstaat entwickelt und modernisiert sich Singapur in einem fast beängstigenden Rhythmus, den man nur mit Hongkong vergleichen kann. Aber die Natur zeigt sich hier anmutiger; die Stadt scheint in einen unendlich großen Park von schillernden Farben eingebettet zu sein.

Trotz seiner 45 Millionen Einwohner ist *Thailand*, mit einer beachtenswerten Ausnahme allerdings, nämlich der Hauptstadt, ein vom Ackerbau geprägtes Land geblieben. Das Ballungsgebiet von Bangkok-Thonburi mit mehr als fünf Millionen Einwohnern ist geradezu monströs, besonders da im Land keine andere Stadt mehr als 100000 Einwohner zählt, aber eine Vielzahl von kleinen Dörfern und Märkten existiert, die ein zurückgebliebenes Hinterland versorgen.

Ausmaß und Rhythmus der Verstädterung

Dieser kurze Überblick über eine Hälfte Ostasiens zeigt uns, daß die Verstädterung ein allgemeines Phänomen ist, aber sehr unterschiedliche Entwicklungsstufen erreicht. Eine erste Frage stellt sich: In welchem Maß sind diese Länder verstädtert? Die Antwort ist nicht so einfach, wie man meinen könnte, da jedes Land auf seine eigene Art die ländliche von der städtischen Bevölkerung unterscheidet. Eine allgemeingültige Definition von Stadt gibt es nicht, so daß die internationalen Vergleiche sehr fragwürdig sind. Die philippinische Definition ist sehr weitläufig, da sie schon die Einwohner der „Barrios" als Städter bezeichnet, sobald sie 1000 Einwohner zählen, die weder vom Ackerbau noch vom Fischfang leben. In Korea liegt die untere Grenze bei 5000 Einwohnern, in West-Malaysia bei 10000. In Japan dagegen ist die Definition sehr eng: eine Stadt (shi) muß 50000 Einwohner zählen, davon müssen 60 Prozent der Wohnungen in der bebauten Hauptzone liegen und 60 Prozent der Arbeitsplätze auf den sekundären und tertiären Sektor (Industrie, Dienstleistung und Verwaltung) entfallen[2].

Wenn man sich an die offiziellen Angaben der Staaten hält, wie sie im Demoskopischen Jahrbuch der Vereinten Nationen aufgeführt sind[3], stellt man fest, daß die Länder sich in vier klar unterscheidbare Kategorien unterteilen lassen. Zur ersten Kategorie gehören die Länder mit einer vollständigen Verstädterung, das heißt mehr als 97 Prozent: Hongkong, Singapur und Macau, deren Staats- und Stadtgebiet sich decken. Zur zweiten Kategorie mit einem Verstädterungsprozentsatz von 80 bis 50 Prozent zählen Japan, Taiwan und Korea. Eine mittlere Verstädterung von 35 bis 30 Prozent findet sich auf den Philippinen und in West-

Malaysia, während der Verstädterungsgrad in den drei kleineren Staaten Brunei, Sabah und Sarawak und in den zwei großen Staaten Thailand und Indonesien noch sehr gering ist (25–15 Prozent).

Wenn man die besondere Situation der Stadt-Staaten außer acht läßt, stellt man fest, daß die höchsten Verstädterungsprozentsätze mit dem erreichten Industrialisierungsniveau übereinstimmen. Die anderen Faktoren scheinen dagegen unwichtig. Vergleicht man Korea, die Philippinen und Thailand, drei Länder mit einer ungefähr gleich großen Bevölkerung, bemerkt man, daß ihr Verstädterungsprozentsatz – 49, 32 und 13 Prozent – dem Grad ihrer Industrialisierung entspricht.

Man kann die Bedeutung des Phänomens der Verstädterung auch ermessen, wenn man die Bevölkerung der Zentren, die mehr als 100000 Einwohner zählen, die also ohne Zweifel als Städte gelten, ins Auge faßt. In dem berücksichtigten Gebiet kommt man auf fast 300; zusammengenommen umfassen sie eine Bevölkerung von ungefähr 120 Millionen Einwohnern. Hinzu kommt die Bedeutung der sehr großen Städte. Es gibt mehr als 25 Ballungszentren mit jeweils mehr als einer Million Einwohnern.

Wichtiger als der erreichte Verstädterungsgrad in den verschiedenen Ländern ist die Geschwindigkeit, mit der sich dieses Phänomen entwickelt. Dieser Prozeß kann sich langsam vollziehen wie in Indonesien. Dort stieg der Prozentsatz der Städter im Vergleich zur Gesamtbevölkerung in den Jahren 1961 bis 1974 von 15 auf 18 Prozent. In Japan dagegen verdreifachte sich der Anteil der Städter innerhalb eines halben Jahrhunderts, von 1925 bis 1975, von 25 auf 76 Prozent. In Korea vollzog sich die Entwicklung in einem noch schnelleren Tempo: von 1955 bis 1975 nahm die Stadtbevölkerung von 24 auf 48 Prozent zu.

Es muß darauf hingewiesen werden, daß sich die Verstädterung zum Vorteil der großen Zentren entwickelt. Das Beispiel Japans ist typisch: 1925 lebten 44 Prozent der Bevölkerung in Ortschaften, die weniger als 5000 Einwohner zählten, und 14 Prozent in den Städten von mehr als 100000 Einwohnern. Heute wohnen 1,5 Prozent in Orten mit weniger als 5000 Einwohnern, 55 Prozent der Bevölkerung in Städten mit mehr als 100000 Einwohnern.

Die Entwicklung einiger großer Hauptstädte vollzog sich in einem kaum glaublichen Tempo. Von 1949 bis 1977 stieg die Bevölkerung von Taipeh von 484312 auf 2127625 Einwohner in der Stadt selbst und 3989000 in der Agglomeration. Koreas Hauptstadt Seoul zählte 1953 1010416 Einwohner, 1978 bereits 7525629. Gewiß handelt es sich in beiden Fällen um große industrielle Zentren. Aber auch in Djakarta nahm die Bevölkerung in zehn Jahren um 1700000 zu, und Bangkoks Einwohnerzahl erhöhte sich von 1330153 im Jahr 1960 auf 4178000 im Jahr 1975, ohne daß man genaue Gründe für dieses phänomenale Wachstum angeben könnte. Was hier beunruhigt, ist nicht sosehr der Verstädterungsprozeß im allgemeinen, sondern eher die Explosion einiger Großstädte, die unter den Fluten der Zuwanderer geradezu ertrinken.

Die Gründe der Verstädterung

Als erstes stellt sich die Frage, warum Zehntausende, ja Millionen von Menschen in die Städte strömen. In einigen ehemaligen Kolonialgebieten wie Indonesien, Malaysia, Korea und Taiwan, und in einem geringeren Maß auf den Philippinen, wurden mit der politischen Unabhängigkeit alle gesetzlichen Verordnungen, die bis dahin die Binnenwanderung kontrollierten oder lenkten, aufgehoben. Aber erst seit etwa zwanzig Jahren hat dieses Phänomen das jetzige Ausmaß erreicht.

Als eine Hauptursache dieser Binnenmigration wird oft das sehr hohe Bevölkerungswachstum genannt, weil dies eine verhältnismäßige Überbevölkerung auf dem Land herbeiführen würde. Es ist richtig, daß die Zunahme der Bevölkerung um 2 Prozent pro Jahr in der hier berücksichtigten Region beachtenswert bleibt und innerhalb von dreißig Jahren eine Verdoppelung der Bevölkerung zur Folge haben wird. In einer ersten demographischen Übergangsperiode blieb die Geburtenzahl hoch und die Sterblichkeitsrate sank zunehmend, was einen Anstieg der allgemeinen Bevölkerungszahl herbeiführte. In einem zweiten Entwicklungsstadium bemühte man sich, mit einer Politik der Familienplanung den Geburtenüberschuß zu verringern, mit mehr oder weniger großem Erfolg. Japan hatte schon in den fünfziger Jahren eine mit den westlichen Ländern vergleichbare Geburtenziffer erreicht. In den sechziger Jahren begann die Geburtenzahl in Hongkong und Singapur zu fallen, etwas später in Korea, Taiwan und in etwas geringerem Maß auf den Philippinen, in Malaysia und Indonesien. Aber in dieser Periode, in der sich das Bevölkerungswachstum langsam verringerte, schritt die Verstädterung rasch voran. Die Wirkung des Geburtenrückgangs macht sich erst in der folgenden Generation bemerkbar.

Man könnte glauben, daß eine direkte Beziehung zwischen der Bevölkerungsdichte eines Landes und seinem Verstädterungsgrad besteht. Ein gewisser Zusammenhang ist in der Tat unbestreitbar. Mit einer Bevölkerungsdichte von 474, 376 und 309 Einwohnern pro Quadratkilometer im Jahr 1978 sind Taiwan, Korea und Japan auch die Länder mit dem höchsten Verstädterungsgrad, nämlich 66, 48 bzw. 76 Prozent. Das andere Extrem bilden Thailand und Indonesien, die mit einer Bevölkerungsdichte von 88 und 72 Einwohnern pro km^2 auch den schwächsten Verstädterungsprozentsatz haben: 13 und 17 Prozent. Diese allgemeine Feststellung muß jedoch nuanciert werden. Wenn wir das Beispiel Indonesiens nehmen, dann entspricht die durchschnittliche Bevölkerungsdichte von 72 Einwohnern pro km^2 nicht völlig der Wirklichkeit, denn die Bevölkerungsdichte beträgt in Irian Jaya (westliches Neu-Guinea) 2, in Kalimantan (Süd-Borneo) 9, in Sumatra 44 und erreicht in Java, das 65 Prozent der Bevölkerung umfaßt, 576 Einwohner pro km^2. Das ist in all den Ländern der Fall, wo die regionalen Unterschiede deutlich hervortreten.

Die demographischen Faktoren wie das natürliche Bevölkerungswachstum und

die Bevölkerungsdichte spielen nur in dem Maß eine Rolle, wie die ländlichen Wirtschaftsstrukturen den Bevölkerungszuwachs nicht aufnehmen können. Es kann sich dabei um Probleme des Grunderwerbs handeln: In einigen Ländern ist der Kauf von landwirtschaftlich nutzbarem Boden sehr schwierig und teuer und liegt außerhalb der finanziellen Möglichkeiten der ärmeren Bauern. Die Nutzung von einigen Hektar Land kann noch den Mindestunterhalt einer Familie mit 8 oder 10 Kindern gewährleisten, aber die Produktion kann nicht unbegrenzt aufgeteilt werden. Nach ein oder zwei Generationen bedeutet das Erreichen des Erwachsenenalters zugleich den Abschied von der Heimat und die Suche nach einem neuen Lebensunterhalt. Als Möglichkeit bieten sich das Baugewerbe, eine Plantage oder die Stadt. Wo die landwirtschaftliche Technik noch mit der Brache arbeitet, zerstört vorzeitige oder übermäßige Rodung den Boden durch Erschöpfung oder Erosion und verringert somit die landwirtschaftlich nutzbare Fläche. Eine Ertrags- und Produktionssteigerung würde die Investition von Material und Düngemitteln voraussetzen, die für die allermeisten undenkbar ist. Und wenn einige Regierungen wie Korea oder Taiwan Hilfen zur Steigerung der landwirtschaftlichen Erträge geben, so hat diese Politik eine doppelte Wirkung. Sie erhöht in einem bescheidenen Maß die Einkommen der Landwirte und verbessert somit deren Lage, aber zur gleichen Zeit verringert sie die Nachfrage nach Arbeitskräften, und diese müssen somit andere Beschäftigungen finden.

In dieser Situation wird die Anziehungskraft der Städte wirksam. Der häufigste Grund der Zuwanderung ist die Suche nach einem Arbeitsplatz – eine oft enttäuschte Hoffnung. Aber es gibt einen anderen Grund, dessen Bedeutung nicht immer genügend hervorgehoben wird: Die Überzeugung, daß jeglicher sozialer Fortschritt sich nur in der Stadt vollziehen kann. Daher auch die Bedeutung der Zuwanderung junger Leute in die Städte zum Beispiel auf den Philippinen, wo alle mittleren und höheren Schulen in den Städten konzentriert sind. Wenn in einer Familie ein Kind zum Studium geeignet scheint, schreckt diese vor keinem Opfer zurück, um es in die Stadt schicken zu können. Wenn es ein Diplom erlangt und Arbeit findet, so treffen einer nach dem anderen seine Brüder und Schwestern ein, die nun ihrerseits versuchen, hier ihr Glück zu machen. Allmählich befindet sich die ganze junge Generation in der Stadt, bis eines Tages die Eltern nachkommen. Die Abwanderung der Elite vom Land ist ein wesentlicher Grund, warum sich nur die Städte und unter ihnen vor allem die größten entwickeln und nicht das gesamte Land.

Die Eingliederung der Zuwanderer in die Stadt

Die Eingliederung der Zuwanderer in die Stadt, ihre Umformung in wahre Städter, zeigt sich in drei Bereichen: Arbeitsplatz, Unterkunft und soziale Beziehungen. Die meisten Bauern, die in die Stadt kommen, besitzen keine

berufliche Qualifikation für die Industrie oder für den organisierten tertiären Sektor. Da sie nichts als ihre bloße Arbeitskraft anzubieten haben, müssen sie sich mit schlecht bezahlter Handlangerarbeit zufriedengeben, die wenig Sicherheit und keinerlei Aufstiegschance bietet, da die Nachfrage nach Arbeitsplätzen stets größer ist als das Angebot. Bis die neuen Zuwanderer eine Arbeit finden, bilden sie eine Art informellen Sektor, sind „Protoproletarier" (McGee)[4]. Sie sind keine Bauern mehr und noch keine Lohnempfänger, aber sie leben oder versuchen zu leben von einem einfachen Beruf und kleinen Dienstleistungen. Sie sind Zeitungs-, Zigarren-, Teigwaren-, Früchte-, Fisch- und Brennholzverkäufer, Gepäckträger, Schuhputzer, sie sammeln Schrott, Lumpen und alte Reifen – alles Berufe, die ein Minimum an Kapital und Qualifikation voraussetzen, aber viele Arbeitsstunden für einen geringen Ertrag verlangen. Auch illegale Aktivitäten aller Art wie Prostitution, Erpressung und Diebstahl blühen. In zahlreichen großen Städten wie Taipeh, Djakarta oder Bangkok existiert ein „Markt der Diebe", auf dem man billig gestohlenes Gut kaufen kann. Zu diesem informellen Sektor der städtischen Wirtschaft gehört es auch, daß jedes Familienmitglied, auch die Kinder, einen Beitrag zum Unterhalt der Familie leisten muß, und sei er noch so gering.

Die Studien von Milton Santos[5] haben deutlich die Eigenarten des doppelten Wirtschaftskreislaufs in den Städten der Dritten Welt hervorgehoben: Dem formellen Sektor, gekennzeichnet durch Kapital und Produktivität, steht der informelle Sektor gegenüber, der durch das Mißverhältnis von Arbeitsaufwand und Ertrag gekennzeichnet ist. In Japan ist dieser Sektor so gut wie verschwunden. In Hongkong, Singapur und in geringerem Maß in Taiwan wird er langsam vom formellen Sektor absorbiert. Anderswo bleibt er häufig die einzige Zuflucht der großen Masse.

Der Grad der Eingliederung der Zuwanderer in die Städte kann ferner an ihren Wohnverhältnissen gemessen werden. Nur diejenigen, die einen entsprechenden Arbeitsplatz besitzen, können hoffen, manchmal nicht ohne Mühe, eine menschenwürdige Unterkunft zu finden. Die Tatsache, daß eine Stadt in wenigen Jahren Hunderttausende, ja Millionen von neuen Einwohnern aufnehmen muß, stellt schwierige Probleme, selbst im Fall einer Wirtschaftsexpansion. Wenn das Wirtschaftswachstum gering ist, werden diese Probleme schnell unüberwindbar. Ostasiens Städte entgehen nicht einem allgemeinen Phänomen der Dritten Welt, dem „Squatting": Die unbebauten Grundstücke – private, aber auch öffentliche – werden von der armen Bevölkerung in Besitz genommen, die darauf aus allem nur erdenklichem Baumaterial Hütten errichtet. An steilen Abhängen, auf überschwemmungsgefährdeten Grundstücken, entlang der Eisenbahngleise, an den Böschungen der Flüsse leben Massen von entwurzelten Menschen in Unsicherheit, ohne jeden Komfort und ohne die elementarsten hygienischen Einrichtungen. In unregelmäßigen Zeitabständen schieben die Behörden diese Minderbemittelten an den Stadtrand zurück, was das Problem nicht löst, sondern nur verlagert und

kompliziert, da die „Squatters" nun lange Wege zurücklegen müssen, um ihrem Broterwerb nachgehen zu können. Viel zu selten sind die Beispiele, wo die Stadtbehörden, wie in Davao auf den Philippinen, die Barackensiedlungen herrichten und ausstatten. In Korea, Taiwan, Hongkong und Singapur werden große Anstrengungen unternommen, um den Zuwanderern eine geeignete Unterkunft bieten zu können. Aber die Städte wachsen so rapid, daß es schwierig ist, mit dieser Entwicklung Schritt zu halten, trotz der beträchtlichen Mittel, die für diesen Zweck eingesetzt werden.

Ein relativ sicherer Arbeitsplatz im Bereich der modernen Wirtschaft und eine menschenwürdige Unterkunft für die Familie, dies sind die ersten Stufen der Integration in das städtische Leben. Die dritte Stufe beginnt mit der Veränderung der sozialen Beziehungen. Bei der Ankunft in die Stadt spielt die Solidarität der Familie eine wesentliche Rolle: Man sucht zunächst bei einem Verwandten eine Unterkunft, und man zählt auf dessen Hilfe bei der Suche nach Arbeit. Die zunehmenden neuen Verbindungen im Bereich der Arbeit, der Schule und der Wohnung erweitern den Bekanntenkreis und verändern Mentalität und Verhalten. Wenn aus dem Zuwanderer dann ein Städter geworden ist, ist diese Entwicklung im allgemeinen unwiderruflich.

Zusammenfassung

In zahlreichen Ländern herrscht ein ungeheures Mißverhältnis zwischen der Hauptstadt und anderen Städten. Das ist bereits wahrnehmbar in Djakarta, noch ausgeprägter in Taipeh, Seoul und Manila. Die Bevölkerung Bangkoks ist größer als die aller thailändischen Städte mit mehr als 50000 Einwohnern zusammengenommen. Die Zentralisierung der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Funktionen gibt der Hauptstadt eine unvergleichliche Anziehungskraft, so daß sie manchmal als eine Welt für sich dasteht. Diese Verzerrung der Entwicklung verschlimmert die Probleme sowohl für die gewaltig großen Kapitalen als auch für den Rest des Landes.

Das ist der Grund, warum sich einige Staaten bemühen, städtische Systeme zu errichten, indem sie sekundäre Zentren ausbauen und dort neue Städte schaffen[6]. Auf diese Weise wurde Hongkong ein rationelles und strukturiertes Beispiel für Parallelverstädterung, nämlich mit verschiedenen entwickelten Städten innerhalb eines Stadtgebiets. Korea versucht, mit mehr oder weniger Erfolg, ein ausgeglicheneres Stadtnetz zu errichten. Japan gelingt es nicht, seine Situation zu verbessern, eine Folge des Konflikts zwischen der Baupolitik und dem Gewicht der Privatinteressen.

Das Hauptproblem liegt in der Suche nach den Bedingungen und den Mitteln einer humanen Stadtkultur. Es ist unerträglich, daß sich die Armut in den Städten

ausbreitet, daß Prestigeausgaben und die Bereicherung von wenigen die Früchte der Arbeit der Massen aufzehren. J. D. Herbert zeigte[7], daß es möglich ist, sogar mit beschränkten Mitteln die Lage dieser Benachteiligten spürbar zu verbessern. Doch muß die politische Macht bereit sein, diese Mittel einzusetzen.

Eine allgemeine Lösung der Verstädterungsprobleme kann jedoch nicht allein in den Städten gefunden werden. Sie sind keine erratischen Blöcke, sondern leben in Symbiose mit der Gegend, in der sie errichtet wurden und die sie beleben sollen. Gewiß entstehen auch spontane Beziehungen zwischen Stadt und Land, aber dies genügt nicht[8]. In Asien, wie in Lateinamerika und Afrika, sind zahlreiche Verstädterungsprobleme neu entstanden und bisher ohne Lösung geblieben, weil man es zuließ, daß sich die Kluft zwischen Stadt- und Landbevölkerung vertiefte, statt daß man durch eine entsprechende Wirtschafts- und Sozialpolitik die beiden Milieus, deren Reichtum und Verdienste einander ergänzen, in ein besseres Gleichgewicht gebracht hätte[9]. Die Verstädterung ist nicht nur unvermeidbar, sondern auch wünschenswert, solange sich die Entwicklung der Städte in einen umfassenden Plan der Entwicklung des ganzen Landes einfügt.

ANMERKUNGEN

[1] J. Denis, Hong Kong (Paris 1980).
[2] J. Denis, Dynamique de l'urbanisation au Japon. Gent, Société belge d'Etudes géographiques, Mémoire 31 (1978).
[3] Demographic Yearbook 1978 (New York, United Nations, 1979).
[4] T. G. McGee, The Persistence of the Proto-Proletariat: Occupational Structures and Planning of the Future Third World Cities, in: Abu-Lughod and Hay, Third World Urbanization (New York 1979) 257–270.
[5] M. Santos, L.'espace partagé: les deux circuits de l'économie urbaine dans les pays sous-développés (Paris 1975).
[6] J. Denis, Villes nouvelles et organisation de l'espace en Extrême-Orient, in: Bull. Soc. belge d'Etudes géographiques, Gent 49 (1980) Nr. 1, 104–142.
[7] J. D. Herbert, Urban Development in the Third World. Policy Guidelines (New York 1979).
[8] R. A. Hackenberg, New Patterns of Urbanization in Southeast Asia: An Assessment, in: Population and Development Review, New York, 6 (1980) Nr. 3, 391–419.
[9] J. Denis, Le phénomène urbain en Afrique centrale (Bruxelles 1958).

Alois Koch SJ

Sport an der Grenze menschlicher Leistungsfähigkeit

Wie kaum eine andere Zeiterscheinung fasziniert der Sport heute die Menschen und bestimmt ihren Lebensrhythmus, und zwar in einem weiten Bogen vom Zuschauen über ein bloß rekreatives Tun bis hin zu einer Aktivität, die die absolute Maximalleistung im Auge hat und diese in einem systematisierten Training zu realisieren sucht. Es ist nicht verwunderlich, daß eine derartige Höchstleistung nur noch in einer intensiven Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlern aus den Bereichen Medizin, Psychologie und Pädagogik möglich ist. Die Realisierung der sportlichen Maximalleistung ist jedoch – das wird immer offenkundiger – mit hohen gesundheitlichen Risiken verbunden und mit Praktiken erkauft, die bedenklich stimmen. Die weitverbreitete Chemo-Manipulation ist ein besonders auffälliges Symptom dafür. Aber auch die Rekorde, die heute in bestimmten Sportarten schon von Kindern und Jugendlichen aufgestellt werden, gehören zu diesen bedenklichen Symptomen.

All dies führt zur Frage, ob die Realisierung der sportlichen Höchstleistung ethisch noch zu vertreten ist. Die Antwort auf diese Frage – das ist von vornherein zu erwarten – hängt ab von der Antwort auf die tiefergehende Frage: Welcher Werthorizont, welcher Sinnentwurf menschlicher Existenz offenbart sich eigentlich in der Zielsetzung, die sportliche Maximalleistung zu realisieren, insbesondere wenn es sich um noch nicht entscheidungsreife Menschen handelt? Damit ist das Thema der Ausführungen umrissen. Doch wird im folgenden die problematische Chemo-Manipulation nicht behandelt.

Was besagt eigentlich „Hochleistungssport"?

Der Hochleistungssport unterscheidet sich – das wird gerade vom sportlichen Laien übersehen – grundlegend von Spiel und Sport im normalen (pädagogischen) Verständnis. Das Unterscheidende liegt dabei nicht in den jeweiligen Übungsformen, auch nicht in der „subjektiven" Leistung. Den beiden Bereichen liegen vielmehr zwei verschiedene „Prinzipien" zugrunde: das „rekreative" und das „sportliche Prinzip"[1]. Der Hochleistungssport ist nicht mehr nur eine Form körperlicher Aktivität und Übung aus spielerischem Antrieb, auch nicht mehr das „Leistungsspiel des modernen Arbeitsmenschen"[2]. Vielmehr enthält das ihm zugrundeliegende „sportliche Prinzip" das auf den Rekord gerichtete „Höchstlei-

stungsstreben"; es verwirklicht sich „im Leistungsvergleich des Wettkampfes, bestimmt sich durch den Aufwand an Zeit und Geld für ein leistungsorientiertes, spezialisiertes Training, versucht durch Rationalisierungsmaßnahmen vielfacher Art die Effektivität der aufgewendeten Trainingszeit zu erhöhen, ersinnt immer neue Methoden zur Ökonomisierung von technischen Fertigkeiten oder taktischen Verhaltensformen, drängt auf Automation von Bewegungsabläufen, nutzt alle Mittel technischer und wissenschaftlicher Art zur Leistungsverbesserung und unterscheidet sich von dem Arbeitsprinzip lediglich noch hinsichtlich der größeren Möglichkeit freier Entscheidungen"[3]. Dies bedeutet: an die körperlichen und psychischen Fähigkeiten des Sportlers werden höchste Anforderungen gestellt.

Zunächst ist mit dem Ja zum Hochleistungssport der Verzicht auf „Neben-Neigungen" fast unausweichlich verbunden. „Höchstleistungen lassen sich nur nach jahrelangem, viele Stunden täglichem Training erreichen. Das ist im Regelfall ohne Vernachlässigung der beruflichen Ausbildung oder des Berufes nicht durchführbar. Hinzu kommt eine Reihe von persönlichen Verzichtleistungen, ebenfalls über viele Jahre, die dazu noch zu den schönsten des Menschenlebens gehören", so urteilt einer der einflußreichen deutschen Sportführer[4]. Der wirkliche Hochleistungssportler ist „der Sportist, ... der seine ganze Lebenshaltung dem sportlichen Leistungsziel unterordnet"[5], der „alles den sportlichen Zielen" anpaßt und nachordnet[6].

Bei dieser radikalen Ausrichtung auf Leistung, auf den totalen psycho-physischen Einsatz, geht es nicht nur um den zeitlichen Aufwand, der mit einer wöchentlichen Trainingszeit von zwanzig Stunden und mehr eine erhebliche Beanspruchung darstellt[7]. Es geht auch nicht nur um ein entsprechendes Äquivalent der Erholung, insofern also die Erholung ein wesentliches Kalkül in der Belastbarkeit des Athleten darstellt. Vielmehr ist die affektiv-emotionale Bezogenheit auf die sportliche Leistung außerordentlich hoch. Affektiv bestimmt dieser Leistungsbezug weitgehend den Tagesablauf und ragt zum Teil nachhaltig in alle anderen Lebensbereiche hinein, diese hemmend, verändernd, gelegentlich auch beflügelnd. „Den derartig Engagierten bleiben häufig kaum Valenzen, sich andernorts und anderweitig noch eindrucksvoll zu betätigen." Die sportliche Betätigung ist also in keiner Weise mehr ein Ausgleich, ein Feld des freudvollen und lustbetonten körperlichen Übens. Der Hochleistungssportler ist ein „weitgehend vom Sport okkupierter Mann"[8].

Schwerer wiegen jedoch die eigentlichen gesundheitlichen Risiken, die mit dem Hochleistungssport fast zwangsläufig verbunden sind. Sie bestehen nicht so sehr in der Gefährdung der Herz-Kreislauf-Organe. Ein gesundes Herz und ein gesunder Kreislauf erleiden bei planmäßig aufgebautem Training und bei Beachtung der bekannten Anpassungsgesetzmäßigkeiten auch unter sehr hohen Belastungen keinen Schaden. Gemeint sind auch nicht die akuten Sportverletzungen. Das Augenmerk liegt vielmehr auf den Risiken, die sich heute besonders im Bereich des

Halte- und Bewegungsapparates bemerkbar machen. „In den meisten sportlichen Disziplinen sind Höchstleistungen nur noch nach Trainings-Schwerstarbeit über Monate und Jahre zu erbringen, in bestimmten Fällen fühlt man sich unwillkürlich an Materialverschleißprüfungen in der Industrie erinnert", urteilt ein Sportmediziner[9]. Der Halte- und Bewegungsapparat wird also in einer Weise belastet, die seine Anpassungsfähigkeit übersteigt.

Für den Bereich des Hochleistungsturnens läßt sich das noch präzisieren, und zwar anhand von Fakten, die H. P. Schwerdtner, der Verbandsarzt des Deutschen Turnerbunds, vor einigen Jahren in einem Vortrag genannt hat:

„Von den körperlichen Belastungen im Leistungstraining wird sich vielfach überhaupt keine Vorstellung gemacht. Teils liegt dies an dem verantwortungslosen Desinteresse an diesbezüglichen Fragen, teils aber auch an einer dürftigen sportmedizinischen Forschung, die der ganzen Leistungsentwicklung um Jahre hinterherhinkt. So ist die Beanspruchung im Kunstturnen erst seit einigen Jahren, und dann auch nur in Teilbereichen, erforscht, die Ergebnisse jedoch noch nicht so weit verbreitet, daß die in der Konsequenz geforderten Alternativen nicht oder nur schwer zur Ausführung kommen. Verschiedene Untersuchungsreihen... ließen deutlich erkennen, wie kritiklos und leichtfertig in den letzten Jahren im Leistungssport vorgegangen wurde. So ließen sich bei bestimmten Bewegungsabläufen im Kunstturnen, insbesondere bei den Abgängen von den Turngeräten..., Beschleunigungswerte bei der Landung messen, die im Bereich der Hüftgelenke und der Lendenwirbelsäule noch das 6–15fache der Erdbeschleunigung ausmachen, je nach Untergrund der Landefläche; was also etwa dem 6–15fachen des Körpergewichts entspricht. Bei einem 40 kg schweren Sportler bedeutet das eine Belastung der unteren Lendenbandscheibe von 150–300 kp, bei einem 60 kg schweren Sportler würde die maximale Belastung bei ungünstigem Untergrund schon 900 kp betragen, ein Wert, der nur unwesentlich unter der kritischen, noch tolerierbaren Bandscheiben-Belastungsgrenze von etwa 1000–1200 kp liegt. Hier ist wesentlich das Gesetz der Serie, d. h. nicht die einzelne körperliche Maximalbelastung wird sich schädigend auswirken können, sondern die ständige Wiederholung gleicher Bewegungsabläufe bis zur Perfektion. Die Stützkraft bei den Pferdsprüngen entspricht dem 5–7fachen des Körpergewichtes, was bei unzureichender technischer Vorbereitung und fehlerhafter Trainingsplanung zur massiven Überbelastung besonders der Handgelenke führen muß. Die Absprungkraft beider Füße bei akrobatischen Bahnen im Bodenturnen beträgt etwa das 10fache des Körpergewichtes, was ja bei den kindlichen und jugendlichen Leistungssportlern von einem im Wachstum befindlichen Organismus bewältigt werden muß."[10]

Diese Ausführungen Schwerdtners bedeuten doch im Klartext: Es besteht nicht nur eine vage, rein theoretische, sondern eine akute Gefahr, daß der Hochleistungsturner einen gesundheitlichen Schaden davonträgt und infolgedessen für das spätere Leben nicht mehr voll belastungsfähig ist, ja daß er zum Invaliden wird. Besondere Gefahren bestehen aber nicht nur im Turnen, sondern auch im Eiskunstlaufen, im Skisport und in verschiedenen Sprungarten der Leichtathletik.

Hier ist auf ein spezielles Problem hinzuweisen, und zwar auf den Hochleistungssport im Kindes- und Jugendalter. Eine perfekte Beherrschung der großen Übungsschwierigkeiten ist nur möglich, wenn schon im frühen Kindesalter mit einem intensiven Training begonnen wird. Das gilt vor allem für Turnerinnen. Sie sind in der vorpubertären Phase für die Erlernung schwieriger Bewegungsabläufe und für die Schulung der Koordination besonders geeignet. Um jedoch die Stufe

der höchsten Fertigkeit zu erreichen, müssen Turnerinnen fünf bis acht Jahre lang täglich vier und mehr Stunden trainieren. Auf einem derartigen Hintergrund wird nur zu verständlich, „daß im Hochleistungssport Belastungen des Halte- und Stützapparates vorliegen, die fast zwangsläufig zu Verletzungen und Schäden dieser Organsysteme führen müssen“[11]. Von hierher sind aber auch die vielen anderen Warnungen und Hinweise auf Gefahren seitens der Sportmedizin zu verstehen; ihnen wird jedoch in der Praxis kaum Bedeutung beigemessen.

Angesichts dieser Fakten und Tendenzen ist die Frage berechtigt, wer überhaupt die Verantwortung dafür übernehmen kann, die oft selbst kaum entscheidungsreifen jungen Sportler solchen Extremsituationen auszusetzen und sie durch jahrelange Streßsituationen zu belasten. Ist es zu rechtfertigen, nicht nur Erwachsene, sondern auch schon Kinder und Jugendliche viele Jahre hindurch ausschließlich in die Richtung einer Chance sportlichen Erfolgs zu lenken und sie dem Streß eines Dauertrainings auszusetzen? Darf und kann der kurzfristig erreichbare Erfolg in Gestalt eines sportlichen Sieges eine Beeinträchtigung der körperlichen Leistungsfähigkeit für das weitere Leben rechtfertigen?

Der Werthorizont des Hochleistungssports

Der Hochleistungssport mit seiner oft bedingungslosen Bejahung der Maximalleistung führt zwangsläufig zu unheilvollen Auswirkungen gesundheitlicher Art. Wo liegen die eigentlichen Gründe für diese unheilvolle Entwicklung? Wie werden die zweifellos bedenklichen Auswirkungen ethisch gerechtfertigt? Von welchem Werthorizont, von welchem Sinnentwurf menschlicher Existenz her läßt sich dieser unheilvolle Trend ethisch als erlaubt oder gar erwünscht erweisen? Diese Fragen zielen auf das den Hochleistungssport tragende Menschenbild. Die Antworten auf diese Fragen sind zunächst Vermutungen; sie sind darüber hinaus Aufforderungen, die anstehenden Probleme ethisch zu reflektieren bzw. nach dem entsprechenden Werthorizont zu fragen.

Vorausgesetzt wird, daß von einem marxistischen Verständnis des Menschen her der Hochleistungssport – auch im Kindesalter – ethisch gerechtfertigt, ja sogar erwünscht ist. Zu beachten ist jedoch: Für den Marxismus ist der Hochleistungssport (und jede andere sportliche Aktivität) in keiner Weise Selbstzweck; er steht also auf der marxistischen Werteskala nicht an oberster Stelle. Er ist nur ein Mittel, mit dem etwas anderes, das unbedingten Vorrang hat, erreicht werden soll. Dieses andere, das eindeutigen Vorrang hat, ist die Herbeiführung der leid-, unrechts- und herrschaftsfreien Welt, in der die ganze Menschheit glücklich leben kann. Aller Sport, auch der Hochleistungssport, auch der Hochleistungssport im Kindes- und Jugendalter hat diesem Gesamtziel zu dienen, sich ihm unterzuordnen. Das einzelne Glied der Gesellschaft hat sich für dieses große Gesamtziel in

Dienst nehmen zu lassen. Von diesem Gesamtziel her lassen sich auch die möglichen gesundheitlichen Risiken des einzelnen Glieds der Gesellschaft rechtfertigen.

Damit stehen wir bei der Frage: Von welchem Sinnentwurf menschlicher Existenz, von welchem Werthorizont her werden in unserer Gesellschaftsordnung die gleichen hohen gesundheitlichen Risiken gerechtfertigt? Das fraglos geltende Ziel der sportlichen Aktivitäten ist für den Deutschen Sportbund der internationale Leistungsvergleich. Darf man jedoch um dieser Zielsetzung willen (hinter der sich ein nationalistisches Prestigedenken verbirgt) die gesundheitlichen Gefahren bei sich oder bei anderen in Kauf nehmen? Hat ein Leistungssportler, ob volljährig oder noch ein Kind, ein Recht auf Selbstverwirklichung um diesen Preis, wie immer wieder behauptet wird? Ist der gesellschaftliche Aufstieg oder die materielle Existenzsicherung ein derartiger Rechtfertigungsgrund? Darf man gegebenenfalls um der medizinischen Forschung willen eine derartige Entwicklung billigen oder gar unterstützen?

Darüber hinaus ist zu fragen: Selbst wenn alle Schädigungsmöglichkeiten ausgeschlossen wären, wenn also die Betreuung in pädagogischer, sozialer, psychologischer und medizinischer Hinsicht optimal wäre, dürfte man einen Menschen, dürfte man Kinder und Jugendliche zum Hochleistungssport hinführen und auf ihn – wenigstens zeitweise – festlegen? Rechtfertigt der eingetretene Erfolg, die errungene Medaille, der erreichte Rekord die Fixierung auf den Hochleistungssport? Auf welche Bedürfnisse wird der Hochleistungssportler eigentlich reduziert? Verbirgt sich nicht hinter der wissenschaftlichen Fassade unseres Sportbetriebs jenes unheilvolle biologistische bzw. darwinistische Menschenbild vergangener Zeiten, für das der Mensch nur eine beliebig auswechselbare Größe ist, weil der einzelne hinter die Gattung Mensch zu stehen kommt? Sind diese „Leitbilder" nicht zu wenig für den Menschen? Liegt hier nicht eine „Reduktion des Humanum" vor, gegen die man sich wehren muß?

Der christliche Werthorizont als Bewertungsmaßstab

Im folgenden werden Bewertungsmaßstäbe aufgestellt, mit deren Hilfe der unheilvolle Trend erkannt werden kann. Sie sind einem bestimmten Menschenbild – dem christlichen – und einem bestimmten Sinnentwurf des menschlichen Lebens zugeordnet. Diese Kriterien ermöglichen die Erkenntnis, daß die oben beschriebenen Tendenzen im modernen Hochleistungssport zur Inhumanität führen. Vom christlichen Menschenbild her läßt sich der heutige Hochleistungssport kaum noch rechtfertigen. Darüber hinaus sollten die gefundenen Maßstäbe dazu führen, daß im Bereich des Sports heute die Frage nach dem ihm zugrundeliegenden jeweiligen Menschenbild, nach dem entsprechenden Werthorizont überhaupt gestellt wird:

Welche Wertvorstellungen, welche Sinnzusammenhänge rechtfertigen es, einen jungen Menschen auf den Hochleistungssport festzulegen mit seinen erheblichen Konsequenzen in vieler Hinsicht?

Die christliche Theologie hat von Anfang an gewußt, daß man den Menschen nur in seiner Bezogenheit auf ein transzendentes Absolutum richtig verstehen kann. Der Mensch trägt die Verwiesenheit auf den unendlichen Gott in sich. Die Bibel spricht vom Menschen als dem „Bild Gottes". Damit ist aber gesagt: Der Mensch darf und kann sich nicht nur von sich selbst her verstehen und entwerfen, sondern von einem Bezugspunkt, der ihn transzendiert und ihm nicht verfügbar ist. Jede Anthropologie hat einen derartigen Bezugspunkt absoluter Art, von dem her alles gesehen und auch relativiert wird. Die Frage ist nur, was als Bezugspunkt absoluter Art angesehen wird. Wer sich nur von sich selbst, vom Dinglichen und Materiellen, von einer selbst entworfenen, innerweltlichen Zukunft her versteht und sich davon in seinem Handeln ausschließlich bestimmen läßt, der macht diese Größen für sich zu Bezugspunkten absoluter Art. Er begibt sich damit aber auch seiner Freiheit diesen Gegebenheiten gegenüber; sie haben nämlich für ihn den Charakter des Absoluten, dem er sich unterordnen muß.

Von hierher läßt sich folgender Bewertungsmaßstab für den Bereich des Hochleistungssports allgemein formulieren: Wie weit gelingt es dem Hochleistungssportler, die übrigen Werte menschlicher Existenz (wie z. B. Beruf, Berufsausbildung, Familie etc.) zur Geltung zu bringen? Inwieweit macht sich im Hochleistungssport ein Sinnentwurf des menschlichen Lebens geltend, der die Tendenz hat, die übrigen Werte menschlicher Existenz abzuwerten, sie der sportlichen Leistung unterzuordnen oder gar unmöglich zu machen, ja sogar die sportliche Leistung in die Nähe eines absoluten Werts zu rücken?

Ein zweites Kriterium ergibt sich aus der sportlichen Betätigung selbst. Als innere Zielsetzungen bzw. Wirkungen der sportlichen Aktivität werden allgemein genannt die Gesundheit und die schöpferische Selbstverwirklichung des sporttreibenden Menschen. Besonders die zuletzt genannte Wirkung wird heute herausgestellt. Im Gegensatz zur automatisierten und programmierten Arbeitswelt stelle er einen Bereich dar, wo eine schöpferische und erlebbare Selbstverwirklichung gegeben sei. „Sportliche Leistung stellt geradezu den Prototyp selbst bestimmten Handelns dar."[12] „Die große, objektiv ‚überflüssige' Leistung ist als Zeichen der Freiheit zugleich Ausdruck menschlicher Würde... In unserer Gesellschaft sind nicht zuletzt sportliche Höchstleistungen Symbole des Überflüssigen, und auch darauf beruht wohl ein wesentlicher Teil ihrer Faszinationskraft... Insgesamt wird man wohl sagen dürfen, daß der Sport mindestens in höherem Maße als die meisten anderen Lebensbereiche Möglichkeiten dafür eröffnet, durch eigenbestimmte, persönlich zurechenbare Leistungen Könnens- und ‚Ansehens'-Erfahrungen ins Selbstbewußtsein zu vermitteln."[13]

Diese Überzeugung, daß mit dem Sport normalerweise verbundene Wirkungen

die Förderung der Gesundheit, die Erschließung der Vital- und Erlebnissphäre und die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit sind, liegt der selbstverständlichen pädagogischen Zielsetzung zugrunde, dem Sport – wie den Leibesübungen überhaupt – einen wichtigen Platz in der Erziehung zuzuweisen. Wenn aber feststeht, daß diese Wirkungen nicht erst aufgrund einer willkürlichen Zielsetzung zustande kommen, sondern dem Sport und den Leibesübungen „immanent" sind, dann läßt sich daraus folgern, daß der Sport nicht in einer Weise betrieben werden darf, die zur Aufhebung dieser unbestritten positiven Wirkungen führt, und zwar auf die Dauer und aufs Ganze der menschlichen Existenz gesehen. Von hierher läßt sich folgendes Kriterium formulieren: Inwieweit dient der Hochleistungssport der Gesundheit und der schöpferischen Selbstverwirklichung des Sportlers? Inwieweit führt etwa der Hochleistungssport zwangsläufig zu einer Schädigung der Gesundheit und damit zu einer Verkümmerung der menschlichen Persönlichkeit?

Eine ethische Bewertung des Hochleistungssports

Wenn nun die gefundenen Kriterien auf den Hochleistungssport angewendet werden, dann geht es nicht um die Formulierung von Verboten oder gar um Verurteilungen. Das ist besonders in bezug auf konkrete Menschen und Situationen kaum möglich. Die genannten Kriterien leisten aber wohl die Erkenntnis von Grundtendenzen und Trends, die nicht unbedenklich sind. Sie ermöglichen daher ein Urteil darüber, ob ein konkreter Vollzug des Hochleistungssports sich in die Richtung bedenklicher, ja inhumaner Folgen bewegt.

Der Hochleistungssport als „das auf Rekord gerichtete Höchstleistungsstreben"[14] und mit seinem Prinzip der „Überbietung" ist längst kein Ausgleiche schaffendes Hobby mehr. Das Ziel der absoluten Höchstleistung läßt sich nur nach einem intensiven Training erreichen, wenn also die ganze Lebensweise dem Ziel der sportlichen Höchstleistung untergeordnet wird. Wie immer dann die jeweiligen rechtfertigenden Zielsetzungen heißen mögen – internationaler Leistungsvergleich, materielle Existenzsicherung, personale Selbstverwirklichung –, sie nehmen mit einer gewissen Notwendigkeit den Charakter absoluter Werte an. Von hierher erklärt sich ohne weiteres, daß im Dienst der Erreichung dieser „Höchstwerte" alle anderen zurückstehen und zurückstehen müssen, z. B. die körperliche Gesundheit oder die sportliche Fairneß. Sie haben eine untergeordnete Bedeutung und können bei Konflikten also grundsätzlich vernachlässigt werden. „Wenn der Erfolg eines Sportlers zum Maßstab seines gesellschaftlichen Wertes stilisiert wird und damit nur das Produkt seiner Bemühungen, weniger die dazu aufgewendeten Mittel von Bedeutung sind, so entwickelt sich seine Einstellung zum Fairneß-Gebot, d. h. zur Chancengleichheit, zum ehrlichen, anständigen, ritterlichen Wettkampf, umgekehrt proportional."[15]

In diesem Zusammenhang ist auf die „Olympische Idee" hinzuweisen. Wenn von kompetenter Seite die „Olympische Idee" in die Nähe, ja an die Stelle von Weltanschauung und Religion gerückt und als eine „Religion der Menschheit" hingestellt wird, dann wird doch hier eine Sinngebung der sportlichen Leistung sichtbar, der mit innerer Folgerichtigkeit alle anderen menschlichen Werte untergeordnet werden. Hier reiht sich die Äußerung Coubertins ein, des Gründers der neuzeitlichen olympischen Bewegung, in der er von der „Ungezügeltheit", ja von der „Freiheit des Austobens" spricht; „der Versuch, dem Kampfsport eine Leitlinie verbindlicher Mäßigung aufzuerlegen, bedeutet eine Utopie. Seine Anhänger brauchen ungehemmte Freiheit. Darum hat man ihnen den Wahlspruch: Citius, altius, fortius gegeben,... der Wahlspruch für alle diejenigen, die es wagen wollen, Rekorde zu brechen." [16]

Daß der Hochleistungssport mit einer Vernachlässigung des Berufs, bzw. der beruflichen Ausbildung, und der Familie erkauft werden muß, ist unbestritten. Als Äquivalent dieses Nachteils wird allenthalben die Sicherstellung und Unterstützung des Athleten durch Staat und Gesellschaft gefordert. Damit wird aber eine Zielsetzung für den Hochleistungssport deutlich, die bedenkenswert ist: der Hochleistungssport, besser: der Hochleistungssportler als Instrument, das dazu dient, das jeweilige gesellschaftliche System zu repräsentieren oder gar zu rechtfertigen. Dabei wird kaum danach gefragt, ob diese Instrumentalisierung des Sports und des sporttreibenden Menschen das Wohl dieses Menschen im Auge hat, nicht zuletzt seine Gesundheit. Der Dienst an Gesellschaft und Staat, zu dem der einzelne durchaus verpflichtet ist, darf nicht auf Kosten der Gesundheit und damit auf Kosten der personalen Selbstverwirklichung des Athleten gehen.

Die unbestreitbare Tendenz einer Instrumentalisierung und Fremdbestimmung tritt noch deutlicher zutage in der wachsenden Abhängigkeit des Hochleistungssportlers von Trainern, Funktionären und Medizinern. Vorgänge und Zusammenhänge des systematisierten Trainings sind heute in der Regel nur noch von ausgebildeten Spezialisten durchschaubar. Die „personale Zuschreibbarkeit" der sportlichen Leistung und die selbstverantwortliche Mitgestaltung des Trainings durch den mündigen Athleten trifft daher auch nur bedingt zu. Gewiß ist diese Abhängigkeit meist selbst- und freigewollt. Sie ist aber in jedem Fall – auch dann, wenn es sich nicht um Kinder und Jugendliche handelt – sittlich bedenklich, vor allem im Hinblick auf die Folgewirkungen.

Die gesundheitlichen Risiken, ja die eindeutigen Schäden für das spätere Leben sind grundsätzlich zwar bekannt; sie werden aber oft verschleiert, totgeschwiegen oder verharmlost. Hier ist eine genaue Information des Sporttreibenden über die möglichen gesundheitlichen Risiken eine selbstverständliche Forderung. Sie betrifft in erster Linie den Sportmediziner, darüber hinaus auch den Trainer und Funktionär. Hier ist außerdem die selbstverständliche Verpflichtung zu nennen, bei eingetretenen Schädigungen ein Verbot von Training und Wettkampf auszu-

sprechen. Doch ist mit Recht zu bezweifeln, daß mit einer besseren sportmedizinischen Aufklärung und Betreuung die Problematik einer Gesundheitsschädigung im Hochleistungssport beseitigt werden kann.

Der Einwand, die Inkaufnahme der gesundheitlichen Risiken und einer gesundheitlichen Beeinträchtigung für die Zukunft sei in der Regel dem Leistungssportler bekannt und von ihm frei gewollt; es müsse ihm trotz der Fragwürdigkeit seines Tuns die Freiheit zugestanden werden, „alle Möglichkeiten der eigenen Darstellung selbstverantwortlich zu nutzen“ [17], berücksichtigt nicht, daß eine bewußte Schädigung der Gesundheit gerade im Interesse der Gesellschaft verhindert werden muß, weil eben diese Gesellschaft letzten Endes für die entstehenden Schäden aufkommen muß. Es wäre also eine merkwürdige, ja schizophrene Argumentation, für den Bereich des Hochleistungssports gesellschaftlich etwas zu billigen, was sonst strikt abgelehnt wird. Hinzuweisen ist auf den unter dieser Rücksicht vergleichbaren Bereich der Suchtkrankheiten.

Gibt es aber möglicherweise schwerwiegende Gründe, die ein derartiges gesundheitliches Risiko und tatsächliche Schäden rechtfertigen? Als Gründe kommen nur in Frage: die materielle Existenzsicherung des Sportlers, sein höherer gesellschaftlicher Status und der Dienst an Staat und Gesellschaft. Können diese Gründe einen gesundheitlichen Schaden und damit die Zerstörung der natürlichen Grundlage jeder personalen Selbstverwirklichung rechtfertigen? Für die materielle Existenzsicherung träfe dies zu, wenn der Hochleistungssport auf die Dauer die mit weniger Risiken verbundene Form dieser materiellen Existenzsicherung wäre, was in der Regel kaum behauptet werden kann. Dieses Argument, die mit weniger Risiken verbundene Form zu sein, gilt auch für die Erreichung eines höheren gesellschaftlichen Status, zu dem der Sport verhelfen soll. Der zuletzt genannte Grund, der Dienst an Staat und Gesellschaft, könnte das gesundheitliche Risiko des Sportlers nur rechtfertigen, wenn es um wichtige Werte oder gar um die Existenz von Staat und Gesellschaft ginge. Das trifft jedoch in keiner Weise zu. Staat und Gesellschaft haben daher kein Recht, einen derart hohen Preis zu fordern.

Was den Hochleistungssport speziell von Kindern und Jugendlichen betrifft, so geht es in der Hauptsache um zwei Aspekte. Zunächst ist es der gesundheitliche. Es gibt kaum schwerwiegende Gründe, ein dermaßen vermehrtes gesundheitliches Risiko mit den noch unübersehbaren Spätfolgen zu rechtfertigen. Dieser Vorbehalt ist auch nicht durch eine verbesserte sportmedizinische Vorsorge und Betreuung allein auszuräumen; diese ist sowieso eine indiskutable Voraussetzung. Wenn Groher darauf hinweist, „daß im Hochleistungssport Belastungen des Halte- und Stützapparates vorliegen, die fast zwangsläufig zu Verletzungen und Schäden dieser Organsysteme führen müssen“ [18], so deutet dies doch darauf hin, daß die Ursache der gesundheitlichen Schäden sehr oft in der hohen Belastung selbst liegt und nicht nur in vorhandenen organischen Dispositionen oder sogenannten „Vorschäden“.

Zu fragen ist außerdem, wieweit Kinder und Jugendliche überhaupt in der Lage sind, die Tragweite einer frühzeitigen Festlegung zu erkennen und dementsprechend zu entscheiden. Sie befinden sich ja in einer weitgehenden Abhängigkeit und darum in der Gefahr der Fremdbestimmung durch Eltern, Trainer, Funktionäre und vielleicht Mediziner. Von einer wirklich freien Entscheidung kann auf keinen Fall gesprochen werden. „Das Alter, in dem heute mit dem Leistungssport begonnen wird, rutscht immer tiefer in jene Sphäre prä-pubertärer Naivität, wo sich unrealistische Wunschvorstellungen, auch seitens der Eltern, mit dem Gehorsam gegenüber der elterlichen Autorität vermengen."[19] Die Festlegung von Kindern und Jugendlichen auf den Hochleistungssport mit seinen enormen Belastungen, mit seinen gesundheitlichen Risiken und Gefahren für die Persönlichkeitsentfaltung ist daher ethisch nicht zu rechtfertigen. Auf die Dauer werden die immer wieder genannten immanenten Zielsetzungen der Gesundheit und der personalen Selbstverwirklichung nicht nur nicht erreicht, sondern in ihr Gegenteil verkehrt.

Der Hochleistungssport – ein Irrweg

Der Trend zur Perfektionierung der sportlichen Leistung ist unübersehbar. Symptome dafür sind die heutigen Trainingsmethoden, die für den Laien kaum vorstellbare Trainingsintensität, nicht zuletzt die Notwendigkeit einer umfassenden sportmedizinischen und psychologischen Betreuung des oft noch jugendlichen, ja kindlichen Hochleistungssportlers. Mit dem Ja zum internationalen Leistungsvergleich ist das Ja zu diesem Training und zur umfassenden Betreuung gegeben, aber auch das Ja zu den mannigfachen gesundheitlichen Risiken und zu den Beeinträchtigungen einer ganzheitlichen personalen Entfaltung. Angesichts dieser Fakten drängt sich die Frage auf, ob nicht mit der grundsätzlichen Bejahung des Hochleistungssports und mit dem damit verbundenen Ja zu einem bedingungslosen Rekordstreben im internationalen Leistungsvergleich der Boden des sittlich Vertretbaren schon verlassen ist. Eine Betrachtung der verschiedenen Gesichtspunkte und der negativen Folgewirkungen wird zu dem Schluß kommen, daß der Hochleistungssport in sich, so wie er sich heute präsentiert, ethisch nicht mehr vertretbar ist.

Gibt es eine Umkehr aus dieser unheilvollen Entwicklung? Die notwendigen Konsequenzen bestehen nicht nur in der kategorischen Ablehnung und dem strikten Verbot der Chemo-Manipulation. Die Konsequenzen können auch nicht nur in der Forderung nach einer besseren sportmedizinischen Betreuung und Beratung der Athleten bestehen; all dies ist sowieso eine indiskutable Voraussetzung. Der entscheidende Ansatzpunkt für eine Rückkehr aus dieser unheilvollen Entwicklung ist die Änderung des gesellschaftlichen Bewußtseins und die Entschlossenheit, wirksam gegen die offensichtlichen Fehlentwicklungen anzugehen,

gegebenenfalls sogar die Bereitschaft, auf den internationalen Leistungsvergleich im Bereich des Spitzensports zu verzichten. So ist z. B. die Chemo-Manipulation nach Auffassung vieler Sportmediziner eine Voraussetzung für den internationalen Leistungsvergleich, wenigstens in einigen Sportarten. Die Chemo-Manipulation ablehnen und den internationalen Leistungsvergleich fordern, das sind unvereinbare Dinge. Die Grundsatzerklärung des Deutschen Sportbunds zum Spitzensport kann man darum nur als den Versuch der Quadratur des Kreises empfinden.

Es ist keine Frage, daß sich im Bereich des Sports inhumane Tendenzen geltend machen. Die Etablierung von quasi-religiösen Systemen und Riten, die totale Verplanung des Spontanen und die staatliche „Verordnung" der Leibesübungen, die Degradierung des Sportlers zum Roboter und seine Opferung auf dem Altar des Molochs „Leistung", nicht zuletzt das Diktat des Geldes sind Symptome dieser Inhumanität. Von einem christlichen Menschenbild her, von einem christlichen Verständnis menschlicher Existenz her läßt sich diese Inhumanität erkennen und lassen sich Wege zu ihrer Überwindung aufzeigen. Ja, die christliche Theologie und Verkündigung muß – von ihrem eigenen Selbstverständnis her – auf den Plan treten, ob gelegen oder ungelegen, wenn der Mensch in Gefahr ist, irgendwelchen Zielsetzungen, irgendwelchen Ideologien oder Götzen geopfert zu werden.

ANMERKUNGEN

[1] J. Dieckert, Probleme des Sports und der Leibeserziehung (Frankfurt 1976) 126.
[2] H. Westerhaus, Pädagogik des Sports, in: Studium Generale 13 (1960) 83.
[3] J. Dieckert, a.a.O. 126 f.
[4] W. Daume, Quo vadis, deutscher Sport? in: Leistungssport 2 (1972) 242.
[5] A. Krüger, Von Unternehmertum und Leistungssport, in: Leistungssport 2 (1972) 386.
[6] H. Lenk, Sport als Existential des authentischen Selbst, in: Sportwissenschaft 2 (1972) 324.
[7] Vgl. C. Tütsch und S. P. Ulrich, Wirbelsäule und Hochleistungsturnen, in: Sportarzt und Sportmedizin 25 (1974) 206. Sie gehen bei Hochleistungsturnern von einer jährlichen Trainingszeit von ca. 2000 Übungsstunden aus.
[8] M. Steinbach, Der Leistungssport, in: Sport – kritisch, hrsg. v. A. Natan (Bern 1972) 52 f.
[9] H. Krahl, Orthopädie und Sportmedizin, in: Sportärztliche und sportpädagogische Betreuung, hrsg. v. A. Clauß (Erlangen 1978) 209.
[10] H. P. Schwerdtner, Leistungssport im Kindes- und Jugendalter (Vortrag vor dem Arbeitskreis „Kirche und Sport", 20.–21. 2. 1978).
[11] W. Groher, Die Bedeutung des Leistungssports für den Bewegungsapparat, in: Leistungssport 4 (1974) 481.
[12] K. Adam, Leistungssport. Sinn und Unsinn (München 1975) 33.
[13] C. v. Krockow, Sieben Thesen zur Leistungsdiskussion, in: Sport, Leistung, Gesellschaft, hrsg. v. K. H. Gieseler (München 1975) 95.
[14] J. Dieckert, a. a. O. 126.
[15] H. E. Ulrich, Leistungsdruck und Fair play. Zum Widerspruch zwischen dem Postulat der Fairneß und dem Erfolgsbedürfnis des professionalisierten Leistungssportlers, in: Leistungssport 4 (1974) 491.
[16] P. de Coubertin, Der Olympische Gedanke (Schorndorf 1967) 151.
[17] J. Keul, Physiologische Grundlagen menschlicher Höchstleistung, in: K. H. Gieseler, a. a. O. 92.
[18] W. Groher, a. a. O. 481.
[19] H. E. Ulrich, Zur sozialen Situation des professionalisierten Leistungssportlers, in: Leistungssport 5 (1975) 390.

Matthias Lutz-Bachmann

Nietzsches „Fluch auf das Christentum"

„Das Eis, das heute noch trägt", schreibt Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft", „ist schon sehr dünn geworden: der Tauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind Etwas, das Eis und andre allzudünne ‚Realitäten' aufbricht." Erwägungen wie diese sind es, die Friedrich Nietzsche erneut zu einem der meistgelesenen Autoren der Gegenwart machen. Sein Versuch einer Umwertung aller abendländischen Werte korrespondiert einem zeitgenössischen Unbehagen in der Kultur und Zivilisation. Die Rezeption Nietzsches, wie sie von Italien und Frankreich herkommend nun auch in der deutschen Öffentlichkeit beginnt, erscheint als „stets neue Begleiterin" der großen politischen und ökonomischen Krisen unseres Jahrhunderts. Wie schon im Vorfeld der beiden Weltkriege, so ergreift auch jetzt wieder eine begeisterte Lektüre Nietzsches den akademisch-bürgerlichen Nachwuchs. Daß damit mancherorts eine Abkehr von zentralen Einsichten der Marxschen Theorie einhergeht, zeigen die Arbeiten von Gilles Deleuze, Michel Foucault oder Jean Michel Rey in Frankreich. Die deutsche Nietzsche-Renaissance dürfte durch die erst jüngst fertiggestellte kritische Gesamtausgabe der Werke Nietzsches, die von den Italienern Colli und Montinari besorgt wurde, neue Impulse erhalten, zumal es hier in vorbildlicher Weise gelungen ist, erstmals den gesamten Nachlaß Nietzsches in unverfälschter Weise der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Vor dem Hintergrund dieser neuen Nietzsche-Rezeption möchte ich mich mit der Problematik des Christentums bei Nietzsche beschäftigen, das von ihm als Hauptagent der untergehenden abendländischen Kultur betrachtet wird. Die Beschäftigung mit dem Christentum durchzieht wie ein roter Faden Nietzsches Werk. Sie zählt zu den wichtigsten Themen, die der Autor, unbeschadet seiner schon früh formulierten Distanz, niemals als erledigt betrachtet hat. Als eines der aufschlußreichsten Dokumente hierfür erscheint die mit dem Titel „Der Antichrist. Fluch auf das Christentum" versehene späte Schrift des Jahres 1888, in der Nietzsche, der protestantische Pfarrersohn, gleichsam die Summe seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit dem Christentum zieht.

Nietzsches Entzauberungsangriff auf die Religion bedient sich der genealogischen Methode. Den positiven Gehalt der Religion führt er zurück auf die psychophysische Verfassung ihres Stifters. „Wer allein hat Gründe, sich wegzulügen aus der Wirklichkeit? Wer an ihr leidet. Aber an der Wirklichkeit leiden heißt eine verunglückte Wirklichkeit sein."[1]

Die Religion der Décadence

Das Christentum ist für Nietzsche, ebenso wie das Judentum, ein Phänomen der Décadence. Hierfür führt er die religionsgeschichtliche Überlegung an, daß ein Volk, das auf der Höhe seiner Macht steht, seine Vitalität und ungetrübte Lebensfreude in die Gestalt einer machtvollen Gottheit projiziert. „Ein solcher Gott muß nützen und schaden können – man bewundert ihn im Guten wie im Schlimmen" (1176). Mit dem Niedergang der Macht schwindet der Glaube des Volkes an seine Zukunft. Es lernt sich stärkeren Mächten zu unterwerfen, wenn es überleben will. Der ehemals starke Gott verändert nun seinen Charakter.

Im Gottesverständnis des Judentums meint Nietzsche einen solchen Wandel in der Zeit zwischen der Königsherrschaft und der babylonischen Gefangenschaft feststellen zu können. Der alte Gott konnte im Exil nicht mehr sinnvoll die Ideale des Königs, des Soldaten und Richters verkörpern. Deshalb mußten die Priester den alten Gottesbegriff umdeuten, um ihn überhaupt noch festhalten zu können. Hierbei bedienten sie sich der Vorstellungen von Lohn und Strafe, in deren Folge eine ganze theologische Konzeption von „Glück", „Sünde" und „sittlicher Weltordnung" entwickelt wurde. Das Gegensatzpaar „gut" und „schlecht" wird transformiert in eine neue Opposition von „gut" und „böse". „Die Moral nicht mehr der Ausdruck der Lebens- und Wachstumsbedingungen eines Volks, nicht mehr sein unterster Instinkt des Lebens, sondern abstrakt geworden, Gegensatz zum Leben geworden – Moral als grundsätzliche Verschlechterung der Phantasie, als ‚böser Blick für alle Dinge'" (1186). Aus dem niedergehenden Leben, dem nachlassenden Willen zur Macht entstehen eine schwache, moralisierende Gottheit und eine sittliche Interpretation der Welt – beides Verkehrungen der ursprünglichen Religion und Moralität von starken lebensbejahenden Geschlechtern.

Im Christentum steigerte sich das jüdische Ressentiment zu einem solchen Grad von Weltverneinung, daß selbst noch das auserwählte Volk, seine Priesterschaft und Hierarchie als Realität negiert wurde. Doch dies stellt Nietzsche als Akt der Selbstverleugnung zum Zweck der subtileren Herrschaftsausübung dar. Die sich in der Welt- und Selbstverleugnung artikulierende Décadence ist nur ein Mittel in den Händen der Priester. „Diese Art von Mensch hat ein Lebens-Interesse daran, die Menschheit *krank* zu machen, und die Begriffe ‚gut' und ‚böse', ‚wahr' und ‚falsch' in einen lebensgefährlichen und weltverleumderischen Sinn umzudrehn" (1185).

Ziel dieser Manipulation ist es, alles Mächtige, Herrschende und, wie Nietzsche auch glaubt, Gelungene herabzusetzen, ihm mit List die Kraft auszusaugen, ihm ein schlechtes Gewissen zu geben, um sich so dem Stärkeren gegenüber zu behaupten. Das Jüdische im Christentum sei ein einziger anarchistischer, herrschaftszersetzender Angriff auf die in natürlicher Weise vorgegebene Aristokratie, getarnt als der Einwand gegen jegliche Despotie, um sich selbst zur Herrschaft im Verborgenen aufzuschwingen. „Christlich ist die Todfeindschaft gegen die Herren

der Erde, gegen die ‚Vornehmen' – und zugleich ein versteckter heimlicher Wettbewerb (– man läßt ihnen den ‚Leib', man will *nur* die ‚Seele'...)" (1181).

Nihilismus im Christentum

Den größten Skandal des Christentums erblickt Nietzsche in der Predigt des gekreuzigten Gottes. „Das ist es nicht, was *uns* abscheidet, daß wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur – sondern daß wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als ‚göttlich', sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich empfinden, nicht als Irrtum, sondern als *Verbrechen am Leben*... Wir leugnen Gott als Gott" (1212).

Nietzsches Atheismus geht über eine simple Negation der Existenz Gottes hinaus. Im „Gott am Kreuz" (1217) begegnet ihm das Paradoxon, das als „Torheit" schon Paulus den Griechen verkündigt hatte: Die Umwertung aller Werte. Das Höchste, nämlich Gott, wird als Niedriger, Leidender, Hinfälliger, Sterbender verehrt. Dieser revolutionären Umstülpung aller „natürlichen Werte" gilt Nietzsches Kampf. In diesem Gottesbegriff kommt für ihn alles Unehrenwerte, Pöbelhafte, Verworfene zu höchstem Ansehen. Gegen diesen Gott bietet Nietzsche Dionysos auf: „Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen, – der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine *Verheißung* des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen."[2]

Nietzsches Intention ist orientiert am ewigen Kreislauf der Natur, wie ihn in voller Unschuld die griechische Antike gedacht hatte. Der gequälte Gott Dionysos steht ein für eine heroische Bejahung des Lebens samt seiner Fruchtbarkeit, aber auch seiner Qualen, Zerstörungen und Tragik. „Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden; er ist stark, voll und vergöttlichend genug dazu; der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden."[3] Die christliche Religion gilt Nietzsche als „nihilistische Religion"[4], da in ihr der Wille zu Leben und Macht geschwächt und „in Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen" wird (1178).

Im Gottesbegriff tritt für Nietzsche exemplarisch hervor, welche Funktion andere Glaubensartikel wie „Jenseits", „unsterbliche Seele", „freier Wille", „Sünde", „Selbstverleugnung" besitzen: nämlich das machtvolle und gesundnatürliche Leben schlechtzumachen, anzuschwärzen, zu leugnen. An die Stelle der alten Götter und natürlichen Herrschaftswerte treten mit dem Ereignis der Verbreitung des Christentums ein nihilistischer Gott und ihm entsprechende Wertsetzungen. Der Nihilismus ist nicht, wie oft mißverstanden, eine von Nietzsche vorgetragene Leugnung von Sinn oder Religion, keine *gegen* das

christliche Bekenntnis gesetzte Weltanschauung, sondern eine *innere* Verfassung des Christentums selbst, die in der Opposition zur Realität des Lebens als des Willens zur Macht gründet.

Die nihilistische Grundverfassung des Christentums besteht für Nietzsche nicht allein in seiner Negation aller natürlichen und ursprünglichen, weil lebens- und machtbejahenden Werte, sie zeigt sich auch an der inneren Widersprüchlichkeit des Christlichen selbst. Diese treibt mit innerer Notwendigkeit in einen Prozeß zunehmender Aufklärung, wie er sich in der europäischen Neuzeit ereignet hat. Von der theologischen Dogmatik bleibt in den Philosophien des aufgeklärten Bürgertums nur noch eine allgemeine Moralität übrig, deren Streben nach Redlichkeit und Wahrhaftigkeit sich gegen den mehr und mehr seine Plausibilität verlierenden Glauben an den dreifaltigen Gott wendet. Am Ende dieses nihilistischen Zersetzungsprozesses, den Nietzsche nicht als rein ideengeschichtliches Phänomen, sondern als realgeschichtliches Ereignis begreift, steht der „Rückschlag von ‚Gott ist die Wahrheit' in den fanatischen Glauben ‚Alles ist falsch'"[5].

Diese Deutung der europäischen Geschichte als Entwicklungsgeschichte des Nihilismus ist, vor dem Hintergrund von Nietzsches positiver Philosophie des „Lebens als Wille zur Macht", nur unter zwei Voraussetzungen möglich, die einer ausführlichen Diskussion bedürfen. Diese sind zum einen die von Nietzsche vorgenommene Gleichsetzung des jüdisch-christlichen Gottesbegriffs mit Platos Begriff der Wahrheit und zum anderen eine gewisse Blindheit Nietzsches gegenüber dem spezifisch bürgerlichen Mißverständnis der christlichen Tradition, das keineswegs das letzte Wort über die Wahrheit deren messianischen Gehalts gesprochen zu haben scheint.

Paulus gegen Jesus

Nach einem solch massiven Angriff auf das Christentum muß der Leser überrascht sein, im Zentrum des „Antichrist" ein Loblied des Autors auf Jesus zu hören. Nietzsche geht dabei von einer „starken Einstellung" der Person Jesu in den Evangelien aus. „Der Prophet, der Messias, der zukünftige Richter, der Morallehrer, der Wundermann, Johannes der Täufer – eben so viele Gelegenheiten, den Typus zu verkennen" (1192). Jesus ist in Wahrheit dagegen der „interessanteste décadent" (1192), der je gelebt hat, ein „Idiot" (1191) im Sinn Dostojewskis, dessen „ergreifender Reiz" in der „Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem" liegt (1194).

Als das Proprium Jesu erscheint seine Innerlichkeit, die sich als eine psychologische Folge seiner „extremen Leid- und Reizfähigkeit" (1191) und seines Rückzugs aus der Welt ergibt. Nietzsche zeichnet ein Jesusbild, das an einen kindlichen Buddha erinnert, in dessen Realitätsflucht und Absage an jede Form von Feindse-

ligkeit sich schon seine Sendung erfüllt. „Was heißt ‚frohe Botschaft'? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden, – es wird nicht verheißen, es ist da, es ist *in euch*: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluß, ohne Distanz. Jeder ist das Kind Gottes" (1191). Jesus verkündigt in Nietzsches Darstellung einen Glauben, der frei von jeglicher Fixierung ist, von inhaltlichen Dogmen, von Lohn, Strafe und Angst. „Er selbst ist jeden Augenblick sein Wunder, sein Lohn, sein Beweis, sein ‚Reich Gottes'" (1194).

Während der Titel der Schrift vermuten läßt, daß sich Nietzsche selbst als den „Antichristen" begreift, belehren die dem bis dato offensichtlich mißverstandenen Jesus gewidmeten Aphorismen darüber, daß Nietzsche in Jesus einen, wenn nicht gar *den* „Antichristen" erblickt. Jedenfalls sieht sich Nietzsche in einer Nachfolge Jesu, den er nicht zufällig einen „freien Geist" nennt (1194). Die unter dem Ausbruch der Krankheit im Januar 1889 erfolgte Selbstidentifikation Nietzsches mit dem „Gekreuzigten"[6] mutet so weniger als Ausdruck puren Wahnsinns an; sie könnte vielmehr ein radikaler Schritt in der „Logik" seiner Lobreden auf Jesus sein[7].

Dieser „frohe Botschafter" steht jenseits aller Moral („jenseits von gut und böse"), „außerhalb aller Religion, aller Kult-Begriffe, ... aller Welterfahrung" (1194). Seine frohe Botschaft betrifft allein das „Innerste", und sie besagt, daß die Distanz zwischen Mensch und Gott, die Sünde, beseitigt ist. Die Seligkeit, das „Reich Gottes", wird als Realität des Herzens hic et nunc verkündigt. Dies artikuliert sich nicht in einer theologischen Dogmatik, sondern in einer „evangelischen Praktik". Auch „eine Christlichkeit ohne die absurden Dogmen"[8] bliebe noch immer eine nihilistische Religion, welche die vornehmen Ideale wie Macht, Gesundheit und Weisheit negiert. Denn auch ein solches „gelungenes Christentum" veranlaßte den Menschen zum Rückzug aus den Handlungsspielräumen von Politik, Ökonomie, Kultur und Nation, innerhalb deren es sich aber für Nietzsche zu bewähren gilt. Dieses christliche Ideal „bleibt eine Konsequenz des Willens zur Lust – und zu nichts weiter! Die ‚Seligkeit' gilt als etwas, das sich selbst beweist, das keine Rechtfertigung mehr braucht, – alles übrige ist nur Mittel zum Zweck."[9]

Doch dieses von Jesus gelebte Christentum ist ein reines Ideal. Seine wirkliche, empirische Geschichte schaut, Nietzsche zufolge, anders aus. „Das Wort schon ‚Christentum' ist ein Mißverständnis –, im Grunde gab es nur einen Christen, und der *starb* am Kreuz. Was von diesem Augenblick an ‚Evangelium' heißt, war bereits der Gegensatz dessen, was er gelebt: eine *‚schlimme* Botschaft', ein Dysangelium" (1200). Jesus wird für Nietzsche auf dieser Ebene des Diskurses zum Einwand gegen die Geschichte der Christenheit. „Die Kirche gehört so gut zum Triumph des Antichristlichen wie der moderne Staat, der moderne Nationalismus... Die Kirche ist die Barbarisierung des Christentums."[10] Diese Tendenz sieht Nietzsche in der Öffnung begründet, die Paulus gegenüber dem Proletariat (Nietzsche nennt es schlicht „Pöbel") der Antike vollzog.

Nietzsche verurteilt also, wenn er am Ende seines „Antichrist" seinen „Schuldspruch" spricht, das kirchliche Christentum, das er u. a. auch des Verrats an seinem Stifter für schuldig befindet. „Man soll das Christentum als *historische Realität* nicht mit jener einen Wurzel verwechseln, an welche es mit seinem Namen erinnert: die *andern* Wurzeln, aus denen es gewachsen ist, sind bei weitem mächtiger gewesen. Es ist ein Mißbrauch ohnegleichen, wenn solche Verfalls-Gebilde und Mißformen, die ‚christliche Kirche', ‚christlicher Glaube' und ‚christliches Leben' heißen, sich mit jenem heiligen Namen abzeichnen. Was hat Christus *verneint*? – Alles, was heute christlich heißt."[11]

Paulus wird mit dem ganzen Eifer und Ressentiment, dessen Nietzsche fähig ist, attackiert. „Der ‚frohen Botschaft' folgte auf dem Fuß die allerschlimmste: die des Paulus. In Paulus verkörpert sich der ganze Gegensatz-Typus zum ‚frohen Botschafter', das Genie im Haß, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses. *Was* hat dieser Dysangelist alles dem Hasse zum Opfer gebracht! Vor allem den Erlöser: er schlug ihn an *sein* Kreuz" (1204).

Nietzsche vertieft hier den erstmals im Aphorismus 68 der „Morgenröte" in dieser Klarheit formulierten Gedanken, daß es Paulus war, der, die Person Jesu benutzend, ja mißbrauchend, das Christentum in seiner jetzt 2000 Jahre bestehenden Gestalt geprägt hat. Seine Leistung war es, eine kleine jüdische Sekte zu einer weltverändernden Kraft entwickelt zu haben. Damit spricht er Paulus eine geniale Größe zu, die sich in der Aufhebung des jüdischen Gesetzes mittels des Symbols vom „Gott am Kreuz" ausdrückt, das alle kleinen und niedrigen Personen und Klassen unendlich aufgewertet habe. Durch den Tod Jesu am Kreuz sei das jüdische Gesetz erfüllt und aufgehoben worden. In diesem Gedanken der paulinischen Theologie erblickt Nietzsche die Grundlage der folgenreichen Abwertung des Herrschaftsanspruchs der Mächtigen und Gesunden, des Siegs des „Sklavenaufstandes in der Moral", der Décadence-Bewegung in der europäischen Geschichte. Paulus ist für Nietzsche die Inkarnation des rachsüchtigen Priesters. Er will Rache üben an der Hierarchie seiner Gesellschaft für den Tod Jesu. Mit diesem Angriff auf das herrschende Judentum, mit dem Aufruhr gegen die Ordnung kam das Ressentiment zur Herrschaft in der kleinen christlichen Bewegung und in eins damit der Priestertypus. „Mit Paulus wollte nochmals der Priester zur Macht – er konnte nur Begriffe, Lehren, Symbole brauchen, mit denen man Massen tyrannisiert, Herden bildet" (1204)[12].

Politische Konsequenzen

Nietzsche lastet Paulus die entscheidende Wende im Prozeß der Konstituierung des Christentums an. Diese besteht in der Konzeption einer Dogmatik, in der Predigt des auferstandenen Erlösers, in der Wiederherstellung der jüdischen

Sündenlehre, im Kampf gegen „die Welt", in der Auffassung eines hinter der Welt liegenden Jenseits und in dem Begriff der unsterblichen Seele, kraft derer alle Menschen vor Gott gleich sind. Nietzsches Kampf gegen das Christentum gilt nicht allein der von ihm empfundenen Entwertung des Lebens durch den Glauben an ein Leben nach dem Tod, sondern auch und insbesondere dem „Gift der Lehre, *gleiche* Rechte für alle – das Christentum hat es am grundsätzlichsten ausgesät; das Christentum hat jedem Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch, das heißt der *Voraussetzung* zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachstum der Kultur einen Todkrieg aus den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkte gemacht – es hat aus dem *Ressentiment* der Massen sich seine *Hauptwaffe* geschmiedet gegen *uns*, gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden, gegen unser Glück auf Erden" (1205).

An dieser Stelle wird deutlich, daß man Nietzsche nicht halbieren kann. Seine psychologische Aufklärung, seine genealogischen Entlarvungen, seine Kritik stehen nicht allein im Dienst einer Neufassung der Kultur, sie gründen vielmehr in einer positiven Deutung der hierarchischen Ordnung des Lebens. Die Kritik am Christentum und die Problematik der antidemokratischen, ja antiaufklärerischen Option Nietzsches bilden ein systematisches Ganzes. Die Vorbehalte Nietzsches gegen das Christentum wurzeln eben in seiner Auffassung vom natürlichen Unterschied der wenigen Herrschenden zu der Masse der Beherrschten. „Und unterschätzen wir das Verhängnis nicht, das vom Christentum aus sich bis in die Politik eingeschlichen hat! Niemand hat heute mehr Mut zu Sonderrechten, zu Herrschaftsrechten, zu einem Ehrfurchtsgefühl vor sich und seinesgleichen – zu einem *Pathos der Distanz*" (1205).

Nietzsches Vorstellung einer neuen Kultur basiert auf einer Gesellschaftsordnung, die die Geltung des im Christentum fußenden Gedankens der Gleichheit der Rechte, der Demokratie und des Sozialismus aussetzt. Die Gesellschaft soll Natur sein dürfen, wie sie es „an sich" ja auch ist. Die modernen Gesellschaften, insbesondere diejenigen, die der Idee des Sozialismus nachstreben, bilden in Nietzsches Sicht keine natürlichen Gesellschaftskörper. Die Masse, der Pöbel, die Schlechtweggekommenen unterbinden, in der Folge des christlichen Postulats der realen Gleichheit aller vor Gott, die Chance einer aristokratisch gestalteten Kultur und hierarchisch verfaßten Gesellschaft. „Das Evangelium: die Nachricht, daß den Niedrigen und Armen ein Zugang zum Glück offensteht, – daß man nichts zu tun hat als sich von der Institution, der Tradition, der Bevormundung der oberen Stände loszumachen: insofern ist die Heraufkunft des Christentums nichts weiter als die *typische Sozialisten-Lehre*."[13]

Rückfragen an Nietzsche

Nietzsches Kampf gegen das Christentum steht im Zusammenhang eines heroischen Versuchs, an die Deutung des Kosmos der vorklassischen Antike wieder anzuknüpfen. Der gleichen Aufgabe dient seine Polemik gegen Platos Ideenlehre, Kants Kritik der praktischen Vernunft oder die neuzeitliche Idee eines möglichen Fortschritts in der Geschichte. Nietzsche ist in dem Sinn Antiidealist, daß er die Figuren der menschlichen Selbstinterpretation über Ideen, Ideale oder Bewußtseinsakte als Fälschungen brandmarkt und hinter diesen die ursprüngliche Instinktsicherheit des Lebens als den einzigen und zu fördernden Bereich des Seins bestimmt. Das Leben ist in seinem Wesen „Wille zur Macht", als dessen Existenzweise die „ewige Wiederkunft des Gleichen" definiert ist.

Heideggers Nietzsche-Interpretation hat sich bemüht nachzuweisen, daß Nietzsche hier nichts anderes als einen metaphysischen Diskurs vorträgt, indem er das Sein eines Seienden zur letzten Bestimmung erhebt[14]. Der „Wille" ist für Nietzsche zwar kein einheitliches Weltsubstrat, wie ihn Schopenhauer versteht; als physiologisch in verschiedenartigsten Konstellationen zusammengesetzter besitzt er dennoch die Eigenschaft, Prinzip allen Lebens und damit Essentia des Seienden zu sein. Nietzsche versucht eine metaphysische Position zu vermeiden, indem er das Leben selbst in die stetige Bewegtheit des heraklitischen Fließens übersetzt. Damit sucht er der ersten Bedingung aller Ontologie, der Fixierung statisch gedachter Substanzen und der Feststellung von Identitäten, zu entgehen, was sich auf der Ebene der Erkenntniskritik als prinzipieller Perspektivismus unseres Erkennens artikuliert. „Wahrheit", „Identität", „Objektivität" werden ersetzt durch die Idee „lebensdienlicher Nützlichkeit".

Unversehens verstrickt Nietzsche sich hier jedoch in die Aporien eines radikalpragmatischen Positivismus-Phänomenalismus, der, wenn er sich auch physiologisch gebärdet, ein gutes Stück in der Traditionslinie eines kritizistisch nicht aufgeklärten Idealismus steht. Wenn jedwede Erkenntnis nur als ein strategischer Bemächtigungsakt erklärbar ist, welchen „Erkenntniswert" hat dann eben dieses Argument selbst noch? Nietzsche reklamiert für sich das Recht der Ausnahme, dort, wo „wahr" und „falsch" keine sachliche Differenz mehr bezeichnen sollen, das Prinzip des Seienden als „Wille zur Macht" durchschaut zu haben. Wie kann er das, ohne in der Sache für seine Erkenntnis eine Form von Wahrheit zu beanspruchen? Wie kann er ferner unter dieser Voraussetzung die Falschheit der von ihm kritisierten Gegenpositionen auch nur behaupten?

Heideggers Einwand gegen Nietzsche faßt die Aporie zusammen: Nietzsches Versuch einer umgestülpten Metaphysik ist selbst nochmals als *Metaphysik* zu qualifizieren. Anders formuliert: Nietzsche muß das, was er leugnet, nämlich den sachlichen Gehalt der Begriffe „Wahrheit", „Subjekt", „Identität", „Objektivität" im Akt der Negation selbst noch als gültig voraussetzen. Denn das, was Nietzsche

gegen die gehaltlosen und daher nihilistischen Positionen des abendländischen Denkens setzt, kann nicht in demselben Sinn fiktional, zurechtgemacht, perspektivisch bedingt sein wie die kritisierten Positionen selbst. Die im anderen Fall von Nietzsche erreichte Immunisierung jeder Kritik an seiner Position (= Setzung, nicht „Erkenntnis") erwiese sich jedoch nur einem ersten oberflächlichen Blick als Vorteil. Ein zweiter Blick müßte wahrnehmen, daß dann Nietzsches Philosophie selbst schutzlos einer völligen Reduktion auf den psychosomatischen Habitus seines Autors ausgeliefert wäre. Nichts wäre dann aber leichter zu „entlarven" als Nietzsches Feier der heiteren Stärke, des ressentimentfreien Blicks, der gesunden Leiblichkeit, des Willens zur Macht. Alle Interpretationsversuche Nietzsches auf dem Hintergrund seines Wahnsinns sind aber (zu recht) zurückgewiesen worden mit dem Hinweis auf den „sachlichen Gehalt" seiner Philosophie. Wenn zwischen „Überzeugung", „Wahrheit" und „Lüge" nur eine Differenz subjektiver Redlichkeit bestehen sollte, wie Nietzsche es meint (1220), dann verlieren auch seine Aphorismen ihren „sachlichen Gehalt". In dieser für jeden phänomenalistisch-positivistisch argumentierenden Skeptizismus typischen Aporie bleibt Nietzsche, so scheint es, befangen.

Einer ähnlichen Konstellation begegnet man in Nietzsches Kritik des christlichen *Gottesbegriffs*. Wie im Fall der ontologisch-erkenntnistheoretischen Aporetik scheint auch hier Nietzsche von dem Kritisierten noch in dessen Negation bestimmt. Wie die Jugendschriften bezeugen, steht Nietzsche in der Tradition *protestantischer Rechtfertigungstheologie*, deren Lehre vom dunklen übermächtigen Gott (deus absconditus) und dessen durch keine Werke des Menschen beeinflußbare willkürliche Gnadenwahl ihn bis in die Aphorismen des „Antichrist" erkennbar beeinflußt.

Bis in die Vehemenz seiner Ablehnung hinein bleibt dieses Verständnis des Christentums, wie es Nietzsche im bürgerlich-protestantischen Milieu seiner Jugend kennenlernte, bestimmend. Gott wurde vorgestellt als Ferner, Allmächtiger und willkürlich Handelnder. Die menschliche Natur, insbesondere der Leib, galt als a priori sündig, verderbt, widergöttlich. Der wissenschaftlichen Vernunft schlug das von Luther ausgesprochene Verdikt entgegen. Allein ein a-rationaler, der Vernunft entgegengesetzter Glaube, nicht aber irgendwelche Werke des Menschen sollten zu seiner Rechtfertigung vor Gott beitragen. Die dieser religiösen Haltung entsprechenden moralischen Forderungen konnte nur eine asketische, weltverneinende, leibverachtende, kategorisch-rigorose, gesetzliche Sittlichkeit erfüllen. Diese Überlieferung lastete offensichtlich wie ein Alp auf Nietzsche. Seine Befreiung von dieser Art Religiosität konnte nur in einer Wendung ins Entgegengesetzte gelingen. Nietzsche mußte dabei jedoch übersehen, daß seine Kritik des Christentums nur eine zum damaligen Zeitpunkt erst 350 Jahre alte, zudem konfessionell höchst beschränkt gültige Interpretation traf, keineswegs aber das Christentum erledigte.

Die im Gefolge des Nominalismus von der Theologie akzentuierte Lehre von der „potentia dei absoluta" rückt in Gott das Moment seines dunklen Willens und seiner unbegrenzten Allmacht in den Mittelpunkt. Nietzsches Deutung des „Lebens als Willen zur Macht" entnimmt, wie es scheint, diese Bestimmungen der im Protestantismus weiterentwickelten, nominalistisch begründeten Tradition der Theologie und zeigt im Zug seiner Umbesetzung deren unleugbare Unfähigkeit, zwischen den Gegensätzen „Gott" und „böse Welt der Menschen" noch eine Vermittlung zu finden. Nietzsches Proklamation des Todes Gottes könnte so gesehen noch als ein *in* der Theologie stehender Versuch gewertet werden, eine aporetische Interpretation des Christentums zu ihrem Abschluß zu bringen. „Gott ist tot" wäre dann die Einsicht in die Unhaltbarkeit einer bürgerlich-nominalistischen Theologie, die aufgrund ihres abstrakt gewordenen Gegensatzes zur „Welt" in eben dieser Welt geschäftiger Bürgerlichkeit keine Rolle mehr spielt. Daß Nietzsche jedoch über diese bürgerliche Theologie hinaus keine Alternative sah, zeigt, wie sehr sein Denkhorizont noch an das *bürgerliche Zeitalter* gebunden war, über das er ja auch nicht eigentlich hinaus, sondern hinter das er zurückstrebt in die „unzeitgemäße" Welt der vorklassischen Antike.

Auch seine Sicht der *Person Jesu* steckt voller Ambivalenzen; eine Zuneigung Nietzsches ist unverkennbar. J. Nolte geht so weit zu behaupten, sie trage Züge einer mystischen „imitatio Jesu", die Nietzsche veranlaßt habe, sich selbst für den Gekreuzigten und zugleich (welch ein Zwiespalt!) für dessen Widerpart Dionysos zu halten. Nietzsches Darstellung von Jesus erweist sich aber, gemessen an den evangelischen Texten, eher als ein Produkt Schopenhauerscher Phantasie. Doch auch hier führt Nietzsche eine Konsequenz der liberal-protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts vor. Es war die von dieser betriebene Leben-Jesu-Forschung, die von dem Problem einer Verfälschung bzw. Entstellung des ursprünglichen Jesus durch die Evangelisten und die frühe Kirche ausging. Dieselbe Fragestellung findet sich auch, in einer allerdings radikalisierten Version, bei Nietzsche. Sie entsprang jedoch einer sachlichen Unfähigkeit der liberalen Theologie, Gott und Welt, Heilsgeschichte und Weltgeschehen zusammendenken zu können. Daher wurde dieser Theologie die Einsicht in die Tatsache, daß die biblischen Texte aus der Redaktionsgeschichte der jungen Gemeinde hervorgegangen sind, zum Einwand gegen deren Authentizität und damit, nimmt man Luthers Orientierung des Glaubens allein an der Schrift ernst, gegen den Glauben selbst. Daß der Philologe Nietzsche die Abkehr vom theologischen Historismus und die Neubewertung der Bibel durch die Exegese des 20. Jahrhunderts nicht mehr zur Kenntnis nehmen konnte, darf nicht zum Vorwurf erhoben werden. Sein mit Sympathie gezeichnetes Bild Jesu erscheint jedoch im Licht heutiger Ergebnisse der Bibelexegese als wenig übereinstimmungsfähig. Auch dies mag die zeitlich-sachliche Bedingtheit seines Blicks auf das Gesamtphänomen „christliche Religion" verdeutlichen.

Einem häufig anzutreffenden Mißverständnis scheint Nietzsche aufzusitzen,

wenn er den *platonischen Wahrheitsbegriff* dem *christlichen Gottesbegriff* gleichsetzt. Dies mag sich ihm auf dem Hintergrund seiner Generalthese von der abzuschaffenden „Hinterwelt" so ausgenommen haben, zumal eine rationalistische Tradition der Theologie diesem Verständnis Vorschub geleistet hat. Dennoch will die These nicht recht einleuchten, denn der platonische Wahrheitsbegriff bezieht sich auf die Relation von Begriff und Sachverhalt, der erst durch die Idee fundiert wird. Nietzsche könnte also sinnvollerweise eigentlich nur eine Entsprechung zwischen platonischer Idee, genauer der höchsten Idee, also der Idee des Guten, und dem christlichen Gottesbegriff meinen, deren Übereinstimmung für Nietzsche in beider Transzendenz, zeitloser Ewigkeit, ontologischer Unentbehrlichkeit und immaterieller Idealität besteht. Doch abgesehen davon übersteigt der jüdisch-christliche Gottesbegriff diese begrifflichen Definitionsversuche, er steht seinem Selbstverständnis nach jenseits der Differenzen Transzendenz – Immanenz, Geist – Materie, zeitlos – zeitlich, Idealismus – Materialismus.

Es scheint in diesem Zusammenhang entscheidend, auf den Grundzug von *„negativer Theologie"* in aller jüdisch-christlichen Überlieferung hinzuweisen. Diese verbietet jegliche Verwechslung Gottes mit den obersten Begriffen einer Ontologie, deren Systemnotwendigkeiten sich der Gottesbegriff sonst unterordnen müßte. Der Gottesbegriff enthält keine metaphysische Allgemeinheit, keine Synthesis von Gattungsbestimmungen, er ist kein „positiver Begriff". In ihm ist ein nicht kategorisierbares anderes intendiert, das gerade den Totalitätsanspruch absoluten Wissens und ontologischer Systeme zerstört, das als ein messianisch Zukünftiges den kreisförmig geschlossenen Kosmos der griechischen Denkform durchbricht, zu dem Nietzsche (darin völlig konsequent) wieder zurückzukehren sich bemüht. Der jüdisch-christliche Gottesbegriff ist am ehesten noch beschreibbar im Prozeß des Scheiterns positiver Begriffe und Analogien, wie er – säkular – noch in dem Bemühen der „Negativen Dialektik" Adornos enthalten ist, ein prinzipiell Nichtbegriffliches ohne den Zwang identitätslogischen Denkens philosophisch zu vergegenwärtigen.

ANMERKUNGEN

[1] Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, in: Werke, hrsg. v. K. Schlechta (München 1969) Bd. 2, 1175.– Die Zahlen in Klammern bei den Zitaten bezeichnen die Seiten dieser Ausgabe.

[2] Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre: Werke, Bd. 3, 773.

[3] Ebd. [4] Ebd. 638. [5] Ebd. 881. [6] Briefe an Peter Gast und Georg Brandes vom 4. 1. 1889 aus Turin.

[7] J. Nolte spricht sogar von versteckten „laudes Christi des ‚Antichrist'", in: J. Nolte, Wahrheit und Freiheit (Düsseldorf 1973) 12. [8] Aus dem Nachlaß, 640. [9] Ebd. 641. [10] Ebd. [11] Ebd. 830.

[12] J. Salaquarda weist darauf hin, daß Nietzsche zwischen der Aufhebung des jüdischen Gesetzes durch Paulus sowie dessen Abwertung aller natürlichen Werte und seiner eigenen „Umwertung aller Werte" eine dialektische Entsprechung sieht. In Paulus sehe Nietzsche seinen eigentlichen Gegenspieler, dem er insgeheim hohe Anerkennung zolle: J. Salaquarda, Dionysos gegen den Gekreuzigten, in: ders., Nietzsche (Darmstadt 1980) 311 f.

[13] Aus dem Nachlaß, 636. [14] Vgl. M. Heidegger, Nietzsche II (Pfullingen 1961) 257 ff.

Josef Stimpfle

Die Freimaurerei und die Deutsche Bischofskonferenz

Zu dem Artikel von Reinhold Sebott*

Reinhold Sebott SJ tritt in dieser Zeitschrift (H. 2, 1981, 75–87) dafür ein, daß im Verhältnis von katholischer Kirche und Freimaurerei an die Stelle von Feindschaft ein vertrauensvoller Dialog, an die Stelle von Verleumdungen eine offene Verständigung und an die Stelle von Verdächtigungen sachliche Auseinandersetzungen treten müssen. Genau das hat die offiziellen Gespräche, Kontakte und Verhandlungen der katholischen Kirche mit der Freimaurerei in den Jahren 1974 bis 1980 gekennzeichnet. Diese Tatsache wurde ebenso von der freimaurerischen wie von der kirchlichen Seite öfters und uneingeschränkt bezeugt. Die über dieses Anliegen Sebotts hinausgehenden Forderungen und unrichtigen Behauptungen verkennen jedoch die Arbeit der Kommission total und kritisieren die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz ohne ausreichende Kenntnis.

Sebott wird keiner der beiden Seiten der *Kommission* gerecht. Tatsächlich ist von beiden Seiten, sowohl der freimaurerischen als auch der katholischen, festgestellt worden, daß die Kommissionsarbeit von höchster Verantwortlichkeit, Objektivität und gründlicher Sachlichkeit geprägt war, daß erschöpfend gearbeitet und vor allem mit völliger Offenheit und Vorurteilslosigkeit an die Gespräche herangegangen wurde.

In den ersten Gesprächen stellte sich die Freimaurerei in einer Weise dar, die den Eindruck erwecken konnte, die Freimaurerei sei eine humanitäre Gemeinschaft ohne Zugehörigkeitsschwierigkeiten für einen Katholiken. Das entsprach etwa dem Kenntnisstand, der die üblichen und wohlbekannten Ausführungen kennzeichnet, wie sie auf Tagungen etwa in der „Loge zur Einigkeit" in Frankfurt a. Main im Jahr 1976, bei den Tagungen in Aachen 1977, 1978, 1979 und 1980, bei dem Treffen in der Katholischen Akademie Trier vom 28. bis zum 30. März 1980 und schließlich bei der jüngsten Veranstaltung in der Loge zu Frankfurt am 21. März dieses Jahres sowie in vielfältigen Publikationen zu hören sind.

Die Kommission konnte aber diese wohlbekannte, in der veröffentlichten Meinung weithin gegenwärtige Auffassung nicht übernehmen, ohne eine tragfähige Begründung dafür gefunden zu haben. Aus diesem Grund wurde Einsicht in die eigentlichen Akten der Freimaurerei erbeten. Über die „Andersonschen Konstitutionen", „Die Alten Pflichten von 1723" hinaus wurde das Studium der freimaurerischen Rituale für erforderlich gehalten, nach denen sich allwöchentlich

die Tempelarbeit vollzieht und von denen die Brüder sehr nachhaltig geprägt werden. Die Gespräche wurden auf diese Weise umfassender, so daß es zu einem unvergleichlich tieferen Erkenntnisstand und zu besserer Beurteilungsmöglichkeit kam. Der wiederholt an mich gerichteten Mahnung Kardinal Döpfners entsprechend, „ja gründlich zu arbeiten und keine Mühe und Zeit zu scheuen", wurden die Themen des Grundverständnisses von katholischer Kirche und Freimaurerei von immer neuen Seiten angegangen. So wurden die Gesprächsteilnehmer davor bewahrt, an der Oberfläche zu verbleiben. Naturgemäß war es nicht möglich, in die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz alles aufzunehmen, was in der Kommissionsarbeit besprochen und geklärt worden ist.

Die Ausgangsposition

1. *Mißverständnisse hinsichtlich des Konzils und der nachkonziliaren Kirche.* Das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Freimaurerei hat sich nach Sebotts Auffassung dadurch grundlegend gewandelt, daß die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil eine wesentliche Änderung erfahren habe. Diese bestehe darin, daß die Wahrheit als zentraler Leitbegriff der Kirche in einer wahrhaft kopernikanischen Wende beseitigt und durch den Begriff der menschlichen Würde ersetzt worden sei[1]. Da die Menschenwürde in der Freimaurerei ein zentraler Begriff sei, seien sich katholische Kirche und Freimaurerei nähergerückt. Dies scheint die Basis aller weiteren Ausführungen Sebotts zu sein.

Hier liegt ein Mißverständnis des Konzils, der nachkonziliaren Kirche und des unveränderlichen Wesens der Kirche vor. Kein Konzil ändert das Wesen der Kirche. Zu diesem Wesen gehört die verbindliche Offenbarungswahrheit, die in Christus und durch ihn ein für allemal festgelegt ist. Erlösung, Nachfolge Christi, Liebe aus dem Glauben sind Konsequenzen dieser Wahrheit[2]. Andererseits ist der Begriff der menschlichen Würde im kirchlichen Sprachgebrauch nicht mit dem identisch, was im freimaurerischen Verständnis damit gemeint wird. Die Kirche denkt an die Würde aus Schöpfung und Erlösung, letztlich aus der Ebenbildlichkeit Gottes. Die Freimaurer sprechen von der „Würde, die der Mensch sich selbst gibt"[3].

Auf diesen Unterschied ist bei allen Berührungspunkten zu achten. Dies wird dann besonders deutlich, wenn Begriffe wie Selbstbestimmung des Menschen, Autonomie des Gewissens, Verbindlichkeit sittlicher Normen und ähnliches zu diskutieren sind. Die von Sebott verkündete Wende in der Kirche hat nicht stattgefunden und kann auch nicht stattfinden.

Ohne die zentrale Stellung der Offenbarungswahrheit ist katholische Kirche nicht denkbar. Das biblische Zeugnis Jesu: „Ich bin dazu geboren und in die Welt

gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege" (Joh 18, 37), setzt sich im Zeugnis der Kirche fort. Dazu könnten unzählige Aussagen der Kirche herangezogen werden. Unser jetziger Papst sagte es den Bischöfen von Lateinamerika und mit ihnen den Bischöfen der ganzen Welt mit folgenden Worten: „Eure Hirtenaufgabe ist, Meister der Wahrheit zu sein, nicht einer rein menschlichen und rationalen Wahrheit, sondern einer Wahrheit, die von Gott kommt und das Prinzip der authentischen Befreiung in sich enthält. ‚Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen' (Joh 8, 32). Diese Wahrheit ist die einzige, die die Grundlage für die richtige Praxis bietet." Da der Glaube die Basis allen christlichen Handelns und Strebens bildet, ist der Inhalt dieses Glaubens, die Wahrheit Gottes, ja Gott selbst, in der Kirche unverzichtbar zentral und fundamental. Das erklärte der Papst in Medellin folgendermaßen: „Zu wachen über die Reinheit der Lehre, der Grundlage für den Aufbau der christlichen Gemeinschaft, bildet zusammen mit der Verkündigung der Frohen Botschaft die erste und unersetzliche Pflicht des Hirten, des Meisters im Glauben."[4]

Die Toleranz gegenüber Personen begründet kein Recht auf Irrtum. Recht und Pflicht des Menschen ist es, sich frei für die Wahrheit zu entscheiden. Von Recht auf Irrtum zu reden, ist irreführend, wenn damit gemeint ist, daß jemand das Recht habe, den Irrtum, das Falsche, direkt anzuzielen. Das Gewissen bindet an die erkannte Wahrheit; wenn es gutgläubig irrt, so bindet es an das irrtümlicherweise als Wahrheit Erachtete. Dieser Sachverhalt ist nicht neu. Es war stete Lehre der Kirche, daß man dem Gewissen, auch dem gutgläubig irrenden, zu folgen habe.

Wenn das Konzil die Freiheit der Religionsausübung mit der menschlichen Würde begründet, ist das am Ende wesentlich nichts Neues, sondern stimmt mit den früheren Begründungen derselben Sache aus dem Wesen des Menschen überein. Denn die Würde des Menschen, die nicht gegen das Wesen des Menschen ausgespielt werden kann, besteht darin, daß der mit Verstand und freiem Willen begabte Mensch fähig und verpflichtet ist, seiner Erkenntnis zu folgen. Für die Beurteilung der Zugehörigkeit eines Katholiken zu einer Freimaurerloge trägt die Begründung der Religionsfreiheit aus der Würde des Menschen nichts bei. Von nicht geringem Belang ist aber, was das Konzil zur Abwehr möglicher Irrtümer über die Religionsfreiheit einleitend sagt: „Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, hat ihre konkrete Existenzform in der katholischen, apostolischen Kirche."[5]

2. *Mißverständnis hinsichtlich der Freimaurerei.* Sebott hat sich in seinem Artikel und in Äußerungen auf Veranstaltungen weithin auf Sekundärliteratur beschränkt, und zwar vor allem auf die Werke von Appel-Vorgrimler, von Esposito und Dierickx, von Kehl und Caprile, von Mellor und einigen andern. Die eigentlichen Texte der Rituale hat er nicht zugrunde gelegt. Jedenfalls bleibt seine Kenntnis weithin und sehr wesentlich hinter dem zurück, was der Kommission bezüglich der Freimaurerei bekannt wurde. Auch die freimaurerischen Gesprächspartner in

der Kommission waren der Überzeugung, daß die erwähnten Tagungsdiskussionen ungeeignet sind, die eigentlichen Probleme aufzuarbeiten, weil dabei in einem gewissen Vorfeld und in einer gewissen Unverbindlichkeit verblieben werde. Selbstverständlich war die aufgeführte Literatur, die Sebott verwendet hat, der Kommission bekannt.

Irrtümer

1. *„Lichtenauer Erklärung"*[6]. Manche meinen, die Gesprächskommission und die Deutsche Bischofskonferenz hätten eigentlich nur die „Lichtenauer Erklärung" übernehmen müssen. Sebott bedauert, daß die „Lichtenauer Erklärung" in dem Text der Deutschen Bischofskonferenz nicht einmal erwähnt wird. Über diese Erklärung gibt es vielseitige Irrtümer.

a) Es wird behauptet, die Mitglieder der Kommission, welche die „Lichtenauer Erklärung" am Ende unterschrieben haben, seien von der Glaubenskongregation ernannt worden. Eine diesbezügliche Auskunft wurde beim Präfekten der Glaubenskongregation zusammen mit einem Urteil über diese Erklärung vor Beginn der Gespräche eingeholt. Resultat: Keiner der Vertreter der Kirche war von der Glaubenskongregation ernannt. Die „Lichtenauer Erklärung" wurde von ihr nicht anerkannt.

b) Auch der beteiligte Prälat Johannes de Toth hat nach wiederholter Auskunft des genannten Kardinalpräfekten niemals eine Ernennung für diese Tätigkeit von ihm erhalten. Weil er seinen Sitz in Rom hat und Kanonikus der Lateranbasilika war, glaubten manche irrtümlicherweise, er habe im Namen und Auftrag des Hl. Stuhles gehandelt. Die „Lichtenauer Erklärung" ist kein offizielles Dokument; sie erhielt niemals eine amtliche Anerkennung durch die Kirche. Auch Kardinal Döpfner, dem sie vorgelegt wurde, hat sie nicht gutgeheißen. Kardinal König hat sie nie unterschrieben.

c) Die „Lichtenauer Erklärung" lag von Anfang an der Kommission vor. Ja, der hauptsächlichste Verfasser der „Lichtenauer Erklärung" war selbst Mitglied unserer Gesprächskommission auf freimaurerischer Seite. Er erkannte und nannte die Schwächen dieser Erklärung.

Man kann der Deutschen Bischofskonferenz nicht vorwerfen, sie habe die „Lichtenauer Erklärung" nicht berücksichtigt. Ebenso unrichtig ist, diese Erklärung als ein amtliches Dokument aufzufassen.

2. *Brief Kardinal Šepers vom 19. Juli 1974.* Eine Kehrtwendung der römischen Kurie gegenüber den früheren Verurteilungen der Freimaurerei sahen viele in dem Brief des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Šeper, vom 19. Juli 1974. Sebott wirft der Deutschen Bischofskonferenz vor, diesen Brief nicht gewürdigt zu haben; denn sonst wäre sie zu einem anderen Resultat gekommen.

Die Formulierung dieses Briefes hat oftmals eine ganz andere Auslegung erfahren, als Kardinal Šeper beabsichtigt hatte. Tatsache ist, daß im gemeinsamen Interesse und Auftrag der beiden Kommissionsseiten sofort nach Erscheinen dieses Briefes eine klare und unmißverständliche Erklärung in Rom bei Kardinal Šeper von der Kommission erbeten wurde. Diese Erklärung des Briefes vom Herbst 1974 ist mit dem inhaltlich identisch, was die Glaubenskongregation zum richtigen Verständnis am 2. März 1981 öffentlich in einer amtlichen Erklärung bekanntgegeben hat[7]. Diese Auslegung war der Kommission schon von 1974 an bekannt. Daraus wird deutlich, daß die Kommission der Deutschen Bischofskonferenz keineswegs an diesem Brief achtlos vorbeigegangen ist. Er war auch später öfters Gegenstand von Gesprächen in Rom, wenn wieder Auslegungen auftauchten, die dem eigentlichen Sinn widersprechen, den die Glaubenskongregation beabsichtigt hatte.

Was Sebott, Caprile, Esposito und viele andere diesem Brief unterstellen, ist nicht zu halten. 1974 hat Kardinal Šeper zu diesem Brief dasselbe erklärt wie die öffentliche Erklärung der Glaubenskongregation vom 11. Februar 1981, die so dokumentiert wurde: „Ohne möglichen Verfügungen des Kirchenrechts vorgreifen zu wollen, ist die diesbezügliche kirchenrechtliche Regelung in keiner Weise verändert worden und bleibt voll in Kraft." Wie es in der Erklärung weiter heißt, „sind demnach weder die Exkommunikation noch andere vorgesehene Kirchenstrafen" bei der Einschreibung von Katholiken in freimaurerische Vereinigungen außer Kraft gesetzt. Schließlich weist die Glaubenskongregation darauf hin, daß es nicht ihre Absicht gewesen ist, „es den Bischofskonferenzen anheimzustellen, öffentlich mit einem Urteil allgemeiner Art über die Natur der freimaurerischen Vereinigungen hervorzutreten, das Abweichungen von der bestehenden Norm miteinbezieht".[8] Mit dieser Klarstellung ist den Handlungen und Veröffentlichungen von Caprile und vielen anderen der Boden entzogen. Inzwischen hat Caprile seine Meinung geändert und der Erklärung der Glaubenskongregation voll zugestimmt[9].

3. *Radiosendungen von Caprile und Esposito.* Die Anfang 1980 von Radio Vaticana ausgestrahlten Sendungen dieser Autoren, welche eine Zulassung von Katholiken in der Freimaurerei vor allem auf der Basis des Briefes von Kardinal Šeper vom 19. Juli 1974 vertraten, trugen die Gefahr in sich, als kirchenamtlich angesehen zu werden, da sie im vatikanischen Rundfunk ausgestrahlt wurden. Das veranlaßte Kardinal Šeper zu einer Richtigstellung. Sofort nach diesen Radiosendungen wurde Kardinal Šeper seitens der Kommission befragt, was davon zu halten sei. Er war sehr unglücklich über diese Sendungen und widersprach ihrem Inhalt uneingeschränkt.

4. *Verlautbarungen anderer Bischofskonferenzen.* Sorgfältig wurden von der Kommission auch die Erklärungen anderer Bischofskonferenzen verfolgt und geprüft. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte aber nicht die Erklärung anderer

Bischofskonferenzen zu kopieren. Sie hatte die Verhältnisse hier in Deutschland zu untersuchen und dementsprechenden Auftrag erteilt[10]. Sowohl Kardinal Döpfner als auch die römischen Stellen wurden nicht müde, eindringlich auf tiefgehenden und bis zu einer echten Klärung andauernden Gesprächen zu bestehen. Selbstverständlich waren die Entscheidungen anderer Bischofskonferenzen auch Gegenstand unserer Gespräche. Mehrere Unterredungen zu dieser Frage wurden mit Kardinal Šeper geführt.

Die Deutsche Bischofskonferenz kann für sich in Anspruch nehmen, daß sich ihre Beauftragten in genauer, gemeinsam mit den Beauftragten der Freimaurerei durchgeführter Analyse der Rituale des ersten, zweiten und dritten Grades Einsicht verschafft haben. Der Entscheid jeder anderen Bischofskonferenz – übrigens auch jede Autorenmeinung – muß sich daran messen lassen, ob man bis zu dieser wesentlichen Erforschung vorgedrungen ist.

5. *Angaben zu den Kommissionsmitgliedern.* Sebott nennt einen Teil der Namen der Kommissionsmitglieder. Zu Beginn der Gespräche wurde von beiden Seiten der Kommission vereinbart, keine Publizierung der Namen der Kommissionsmitglieder vorzunehmen. Sebott ist offenbar darüber nicht informiert. Auf der freimaurerischen Kommissionsseite läßt er drei nicht unbedeutende Namen aus, darunter auch den Namen des Großmeisters, der seit vielen Jahren in Österreich, in der Schweiz und in Deutschland als Motor von Gesprächen zwischen katholischer Kirche und Freimaurerei angesehen wurde. Auch der Name eines weiteren Großmeisters, der ebenfalls leider nicht bis zum Schluß an den Gesprächen teilnehmen konnte, bleibt unerwähnt. Es ist nicht unwichtig darauf hinzuweisen, daß die freimaurerischen Gesprächspartner nicht nur die drei im Artikel von Sebott erwähnten Persönlichkeiten, sondern insgesamt sechs Freimaurer waren.

6. *„Internationales Freimaurer-Lexikon"*. Sebott kritisiert, daß die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz gelegentlich auf das Internationale Freimaurer-Lexikon zurückgreift. Die Erklärung zitiert zwar das Internationale Freimaurer-Lexikon von Lennhoff-Posner[11], stützt sich aber auf das Wesen der Freimaurerei, wie es in den Gesprächen, Akten, Ritualen sowie in den theoretischen und praktischen Einführungen seitens der freimaurerischen Gesprächspartner sichtbar wurde. Das Lexikon ist nur insofern angeführt, als es eine ausgezeichnete, prägnante und haarscharfe Kurzzusammenfassung verschiedener, in den Gesprächen wiederholt behandelter wichtiger Punkte und Antworten bietet.

Selbstverständlich sind die Abfassungszeit und die Neuauflage des Lexikons sowie die hohe freimaurerische Qualifikation der Verfasser usw. allen Kommissionsmitgliedern bekannt gewesen. In keinem Punkt wich das Buch von den Erklärungen, Antworten und Argumentationen der freimaurerischen Gesprächspartner ab. Die Bemerkung des Internationalen Freimaurer-Lexikons selbst, nicht offiziell im Namen der Freimaurerei zu sprechen, ist für die Zitate bedeutungslos, da die offiziellen Aussagen der freimaurerischen Gesprächspartner dahinterstehen.

Auch die Behauptung, das Buch sei völlig veraltet, ist nicht zutreffend, da die Aussagen der Gesprächspartner mit denen des Lexikons übereinstimmten. Hätten die Freimaurer das Werk für völlig veraltet gehalten, wäre es sicher nicht im Jahre 1975 – während unserer offiziellen Gespräche – neu aufgelegt worden. Das genannte Lexikon wurde von den freimaurerischen Gesprächspartnern in der Kommission als qualifizierte Quelle benannt und zur Vertiefung sowie Ergänzung ihrer Antworten empfohlen. Erst daraufhin wurde es zugezogen.

Bemerkungen zu einigen Argumenten

1. *Relativismus.* Das Problem des freimaurerischen Relativismus versucht Sebott gar nicht zu widerlegen, sondern stellt geradezu leichtfertig fest: „Heute werden die meisten Freimaurer unter dem ihnen unterstellten Relativismus nichts anderes verstehen als was das Zweite Vatikanische Konzil Religionsfreiheit nennt" (82).

Die Kommission hat andere Einsichten in die Geistigkeit der Freimaurerei gewonnen aufgrund ihrer sechsjährigen Arbeit, aus der Fülle von eingesehenen Texten, vor allem aus den entscheidenden Dokumenten einschließlich der Rituale. Im Internationalen Freimaurer-Lexikon steht: „Ihre (die freimaurerische) Auffassung ist aus den Symbolen, Ritualien usw. induktiv ableitbar und steht der Auffassung der neueren Philosophie nahe. Ihre Grundeinstellung ist relativistisch. Dies hat Lessing wohl gemeint, wenn er sagt, daß es für den Menschen niemals eine volle Wahrheit geben kann." [12] Das deckt sich genau mit dem, was sich auch bei den Gesprächen in der Kommission gezeigt hat. An anderer Stelle heißt es: „Aus dem Relativismus läßt sich der Standpunkt der Freimaurerei zu den Problemen der Welt und der Menschheit ableiten. In ihrer Symbolik und ihren Ritualen tritt die relativistische Einstellung klar zutage." [13]

2. *Wahrheitsbegriff.* Sebott hält der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vor, ihr Wahrheitsbegriff der Freimaurerei sei ungenau. Dagegen ist auf den inneren Zusammenhang von Relativismus und Wahrheitsbegriff bei den Freimaurern zu verweisen. Richtig zitiert Sebott: „Die Freimaurerei kennt keine Dogmen, nimmt aber die Anhänger der verschiedensten religiösen, politischen und nationalen Dogmen auf, insofern sie sich der Pflicht zur Toleranz unterwerfen. Sie ist adogmatisch, nicht antidogmatisch, wie vielfach behauptet wird." [14]

Hier ist der Unterschied zwischen Toleranz Personen gegenüber und Toleranz gegenüber Ideen von entscheidender Bedeutung. Wenn nämlich alles unter den Vorbehalt der Toleranz gestellt wird, dann ist damit Toleranz gegen Ideen um den Preis der Relativierung derselben gefordert. Dem liegt ein Wahrheitsbegriff zugrunde, der weder vom Standpunkt der natürlichen Theologie noch der Offenbarungstheologie mit dem katholischen Wahrheitsbegriff vereinbar ist. Dies

bestätigen Aussagen wie die folgenden: „Neuhumanismus und Pragmatismus sind der Freimaurerei in vielen Belangen wesensverwandt, insbesondere ihr relativistischer Wahrheitsbegriff, der jeglicher Intoleranz den Boden entzieht und der Duldsamkeit zum Siege verhelfen will." Oder: „Absolute Wahrheit würde den Weg des Fortschrittes verrammeln." [15]

In diesem Zusammenhang ist hilfreich, was Paul VI. erklärt hat: „Gewiß, die Unveränderlichkeit des Glaubens wird heute von dem Relativismus bedroht, dem einige Autoren verfallen sind. Doch gegen diese Einstellung haben wir mit Entschiedenheit hervorgehoben, daß die göttliche Offenbarung einen genau bestimmten Sinn hat. Es geht um eine unveränderliche Wahrheit, die uns Christus, die Überlieferung der Apostel und der Äußerungen des Lehramtes zu glauben vorgelegt haben. Wir haben mahnend darauf aufmerksam gemacht, daß keine Auslegungsmethode – in der Absicht, die Frohbotschaft dem sich wandelnden Denken verschiedener Epochen und Kulturstämme zugänglich zu machen – das Recht hat, diese Bedeutung durch andere, vermeintlich gleichartige Bedeutungen zu ersetzen, denn diese sagen statt dessen teilweise das Gegenteil aus oder verkürzen die Wahrheit in unheilvoller Weise." [16] Auch Johannes Paul II. hat hinsichtlich der Relativierung der Wahrheit beklagt, „daß mit vollen Händen Ideen ausgestreut worden sind, die mit der geoffenbarten und immer verpflichtenden Wahrheit im Widerspruch stehen", und „die Umwelt weitgehend vom intellektuellen und moralischen Relativismus geprägt ist" [17].

3. *Toleranz.* Bezüglich der Darstellung der freimaurerischen Toleranzidee, wie sie die Erklärung der Bischöfe von den Freimaurern übernommen hat, meint Sebott, die Freimaurer hätten sich hier selbst nicht richtig wiedergegeben. Das, was hier von Freimaurern gesagt würde, ginge am Wesen der Freimaurerei vorbei.

Hier ist auf all das zurückzuverweisen, was bereits zum Wahrheitsbegriff und Relativismus der Freimaurerei gesagt wurde. Wiederum wird der Versuch unternommen, den Begriff der katholischen Toleranz – Duldsamkeit und Liebe gegenüber Menschen, nicht Toleranz im Sinne einer Relativierung aller Auffassungen – der Freimaurerei zu unterstellen. Die Freimaurerei ist wesentlich und fundamental geprägt durch die relativierende Toleranz gegenüber verschiedenen Ideen und Auffassungen, wie widersprüchlich sie auch zueinander sein mögen. Auch die „Thesen bis zum Jahr 2000" [18] stehen ganz und gar in dieser geistigen Linie, was wiederum die Erkenntnisse bestätigt, die die bischöfliche Kommission gewonnen hat.

Sebott bedauert, daß der Freimaurerei ein Philosoph schlechthin fehle. Immerhin ist hier die überragende Stellung Kants in der Auffassung der Freimaurerei erwähnenswert. Dazu sagt das Internationale Freimaurer-Lexikon: „Kant wurde der Alles-Zermalmer genannt, da er mit dem Dogmatismus und der Theologie und zugleich der empirischen sowie rationalistischen Philosophie ins Gericht ging . . . Das wahre Wesen der Welt, das ‚Ding an sich', können wir niemals erklären. Die Welt des Scheins ist unsere Welt. Er verwarf die Theologie, die Zauberlaterne der Hirngespinste, ebenso wie auch die dogmatische Metaphysik, die über die Erfahrung hinausgeht . . . Die Autonomie des Sittengesetzes (Loslösung von religiöser Begründung) kann ‚als Grundgedanke aller Grundgedanken der Freimaurerei bezeichnet werden' (Heinichen). Die Auffassungen Kants bezüglich der Moral zeigen uns, daß er seinem tiefsten Wesen nach Freimaurer war (Caspari)." Und von daher ist verständlich, was Schinkel sagt, den das Lexikon an dieser Stelle zitiert: „Wenn er (Kant) dem Bunde persönlich auch

nicht angehörte, so lebt doch die Gedankenwelt Kants wohl nirgends im gebildeten Bürgertum so stark fort als in den deutschen Logen“[19]. Geistigkeit und Toleranz, die auf diesem Gedankengut aufbauen, sind nicht jene des Zweiten Vatikanischen Konzils.

4. *Zur Frage der Religion.* Selbstverständlich wurde gerade diese Frage in der Kommission ausführlich und intensiv behandelt. Völlig unzutreffend meint Sebott der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vorwerfen zu können, sie mache „den Fehler, die Freimaurerei als eine Religion zu betrachten“ (82). Dieser Vorwurf muß zurückgewiesen werden. Davon spricht die Erklärung nicht.

Einen ganzen Tag lang versuchte man uns aus dem Kreis der freimaurerischen Gesprächspartner zu erklären, die Freimaurerei verhalte sich zur Kirche „wie der Vorhof zum Tempel“, „wie ein katechumenaler Vorgang zur Taufe“, „wie eine Hausandacht zur Eucharistiefeier“. Die Mors Mystica in der Freimaurerei sei eine gewisse Voraussetzung zur Unio Mystica in der Eucharistie. Die Freimaurerei sei religiös, aber selbst keine Religion. Trotz dieser Ausführungen hat die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz diese Aussagen nirgends in die Nähe der Religion gerückt[20].

Wiederum völlig unbegründet wiederholt Sebott diese Behauptung, wo er auf Punkt 9 – die Spiritualität der Freimaurerei – zu sprechen kommt (82f.). Die bischöfliche Erklärung sagt: „Die Freimaurerei stellt an ihre Mitglieder einen Totalitätsanspruch, der eine Zugehörigkeit auf Leben und Tod abfordert.“ Sebott meint, die Kirche werfe damit der Loge vor, „wie eine Religion“ zu handeln.

Hier liegt ein Irrtum vor. Gerade an diesem Punkt scheinen sich überdies leicht Irrtümer einzuschleichen. Das zeigt auch die in mancherlei Hinsicht ungenaue und fehlerhafte „Dokumentation zum Ergebnis des Dialogs Deutsche Bischofskonferenz – Vereinigte Großlogen von Deutschland 1974–1980“, welche die freimaurerische Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati e.V. Bayreuth herausgegeben hat. Es ist anzunehmen, daß Sebott diese Dokumentation kennt, welche in diesem Punkt wie auch in etlichen anderen grob fehlerhaft ist.

Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz (IV, 9) erwähnt den Totalitätsanspruch der Freimaurerei, also die Zugehörigkeit auf Leben und Tod. Dagegen sagt nun der freimaurerische Gesprächspartner: „Wir erklären, daß keines der freimaurerischen Mitglieder der Dialogkommission die zitierte Zugehörigkeit auf Leben und Tod je behauptet hat, es ist hierüber nie gesprochen worden. Woher die katholischen Partner diesen Begriff genommen haben, ist nicht bekannt.“[21] Dagegen wird der Schreiber an die schlichte Tatsache erinnert: die freimaurerischen Gesprächspartner hatten auf Bitten hin den katholischen Partnern die Ritualbücher der untersten drei Grade überreicht und dazu Erklärungen gegeben. Im Ritual III ist nämlich zu finden, worauf die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz Bezug (IV, 9) nimmt. In besonders eindringlicher Weise wird im Angesicht eines Totenschädels und nach vorausgehendem nachdrücklichen Hinweis auf den großen Ernst der Stunde dem Adepten wortwörtlich u.a. erklärt:

„Erst heute werden Sie ganz verstehen, daß Sie sich uns auf Leben und Tod geweiht haben." [22]

Wie wollen denn angesichts dieses Sachverhalts die freimaurerischen Dialogpartner in völliger Unkenntnis sein? Noch nachdenklicher stimmt, daß die freimaurerischen Gesprächsteilnehmer diese bedeutsame Textstelle, die sie selbst der katholischen Gesprächsseite zur Kenntnis gebracht haben, weder im Gedächtnis bewahren, noch sich des so ernsten und so wichtigen Augenblickes entsinnen, in welchem sie ja selbst (nach eigener Bestätigung) genau diese Ritualstelle erlebt und mitvollzogen haben! Wenn sie die Kenntnis dieses Textes in Abrede stellen, erweist sich, wie richtig die katholischen Gesprächspartner handelten, als sie sich nicht mit den Aussagen der freimaurerischen Partner allein begnügten, sondern die Rituale selbst einsehen wollten.

Beurteilung des Abschlusses der Kommissionsarbeit

Sebott behauptet, weil man sich in der Sache nicht habe einigen können, sei es zu einem Abbruch der Gespräche und zu getrennten Erklärungen gekommen. Beides ist unrichtig. Es gab keinen Abbruch der Gespräche, die Kommission beendete ihre Aufgabe nach getaner Arbeit. Die getrennten Erklärungen waren unabhängig vom Ausgang der Gespräche geplant. Nur aus Ahnungslosigkeit kann Sebott den Vorwurf erheben, daß „der Dialog auf der sachlichen Ebene eigentlich noch gar nicht stattgefunden hat" (84). Dieser Vorwurf muß im Namen der gesamten Kommission energisch zurückgewiesen werden.

Beide Kommissionsseiten haben erklärt, alle anstehenden Fragen, über die die Freimaurer zu reden bereit waren, seien ausführlich behandelt worden. Was immer sollte denn in den sechs Jahren geschehen sein! Sollte die Kommission in sechs Jahren nicht an die eigentlichen Probleme herangegangen sein? Das müßte selbst für einen noch so argwöhnischen Beobachter unwahrscheinlich sein. Hier kamen existentielle Probleme zur Sprache. Es ging wirklich nicht um kirchenrechtliche Fragen, sondern um die fundamentale Frage der Vereinbarkeit der freimaurerischen Wesenheit mit der Existenz aus dem Offenbarungsglauben. Und hier muß eben gesagt werden, daß trotz aller Freundlichkeit zwei unvereinbare Gemeinschaften vorliegen. Das kann nicht jeder Katholik selbst erforschen. Da wäre er weit überfordert. Die Kirche hat die Aufgabe, ihren Gläubigen zu zeigen, wo die Gefahren für den Glauben verborgen liegen. Das kann auch zu kirchenrechtlichen Festlegungen führen, wie es die Geschichte zeigt. Das führt aber zuerst zu weltanschaulicher Abgrenzung.

Die „Thesen bis zum Jahr 2000"

Nach Abschluß der Gespräche und nach dem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz wurden den katholischen Kommissionsmitgliedern erst die freimaurerischen „Thesen bis zum Jahr 2000" bekannt[23]. Der zugeordnete Großmeister Großmann, der zusammen mit Sebott am 21. März 1981 in Frankfurt am Main über die Vereinbarkeit von katholischer Kirche und Freimaurerei gesprochen hat, stellt in diesen Thesen die unüberwindliche Opposition der Freimaurerei zur Kirche dar. Schon die erste These sagt: „Systeme weltanschaulich-religiöser Art, die alleinige Verbindlichkeit beanspruchen können, gibt es nicht."

Auch wenn danach aus verschiedenen Gründen versucht wurde, die Bedeutung dieser Thesen herabzuspielen, so gilt doch, daß die Abfassung durch den zugeordneten Großmeister und den Großredner, das positive Urteil des amtierenden Großmeisters und sein öffentliches Eintreten für dieselben im offiziellen Organ seiner Großloge doch nicht einfach wegzudiskutieren sind. Der Großlogentag hat diese Thesen nicht verworfen, sondern einem Ausschuß übergeben. Entscheidend ist aber letztlich doch, daß sich in diesen Thesen genau das findet, was der amtierende Großmeister Dr. Otto Trawny in seinem Artikel über sie sagte: „Sie sollen unsere (die freimaurerische) in 250 Jahren geformte Weltansicht ‚zum Sprechen bringen' in unserer Alltagssprache und abgestellt auf die großen, oft bangen Fragen zu Gegenwart und Zukunft."[24]

Es ist unmöglich zu glauben, daß der Großmeister, der zugeordnete Großmeister, der Großredner, gewissermaßen der ganze Großlogenvorstand in ihrem Urteil weniger kompetent seien als Nichtmaurer, die diese Thesen als nichtmaurerisch ansehen. Es hat sich unabweislich herausgestellt, daß dieselbe Geistigkeit, mit der sich die Kommission in den sechs Jahren befaßt hat, in diesen Thesen tatsächlich zum Sprechen kommt. Und so kam es, daß das abschließende Urteil, das diesen Thesen zeitlich vorauslag, durch dieselben nachgerade eine Bestätigung erfuhr, und zwar auch nach Meinung der freimaurerischen Seite.

Zum „Geheimnis" der Freimaurerei

In der „Humanität", einem offiziellen freimaurerischen Organ, wird auch über das so oft totgeglaubte Freimaurergeheimnis gesprochen und eine Verstärkung desselben gefordert[25]. Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz erwähnt das Freimaurergeheimnis überhaupt nicht. Sie wirft der Freimaurerei keine Geheimnistuerei vor. In den Sitzungen erklärte uns die freimaurerische Seite, strenggenommen gäbe es kein Geheimnis außer dem Schutz der Riten. Als eigenartig und außerordentlich unverständlich mußte es auf diesem Hintergrund

erscheinen, daß die freimaurerischen Gesprächspartner jede Auskunft über die Hochgrade, angefangen beim 4. Grad, radikal ins Geheimnis hüllten. Auch nach Rückfrage bei ihren Oberen blieb jede Auskunft verweigert.

Hier legen sich die Fragen nahe: Wenn das alles so sehr mit dem Christentum vereinbar ist, warum haben sich die offiziellen Vertreter der Vereinigten Großlogen von Deutschland so radikal geweigert, etwas über die Hochgrade auszusagen? Warum wurde die Aussageverweigerung noch unerbittlicher, nachdem die Gesprächspartner bei ihren Vorgesetzten vergeblich um eine Aussageerlaubnis nachgefragt hatten? Warum spielten sie die Hochgrade bis zur völligen Bedeutungslosigkeit herunter und behaupteten, das ganze Wesen der Freimaurerei sei vollkommen in den untersten drei Graden enthalten, obwohl Albert Pike sagt: „Die trivialste Behauptung besteht darin, daß der Lehrinhalt der Freimaurerei in den drei Grundgraden völlig enthalten sei"?[26] Tatsächlich ist A. Pike einer der größten Kenner der Freimaurerei und insbesondere des Hochgradsystems des A.A.S.R., das er mitgeprägt hat, und gerade von diesem Hochgradsystem sagt auch Miers: „Die gesamte geistige Elite der Freimaurerei begleitet heute die Grade dieses Systems."[27]

Wenn die Freimaurer das Gesprächsthema „Hochgrade" abgelehnt haben, war ihnen dabei wohl von vornherein bewußt, daß für die Hochgrade, was sie über die Vereinbarkeit von katholischer Kirche und Freimaurerei sagten, nicht gelten konnte. Von den sechs freimaurerischen Gesprächspartnern hatte nämlich die Mehrzahl hohe, ja höchste Freimaurergrade inne. Die Untersuchung blieb auf die unteren drei Grade beschränkt. Trotz des erwähnten unerbittlichen Nein zu irgendwelchen Aussagen über die Hochgrade haben die Gespräche ausreichende Erkenntnisse erbracht, die die erfolgte Beurteilung rechtfertigten. Wenn schon die Untersuchung der untersten drei Grade die Unvereinbarkeit aufzuzeigen und die unüberwindlichen Hindernisse sichtbar zu machen geeignet war, war am Ende die Verweigerung jeglicher Auskünfte über die höheren Grade nicht mehr so bedeutend.

Wie kommt Sebott zu seiner Interpretation des Verhältnisses Freimaurerei – katholische Kirche und der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz? Das läßt sich nur so erklären: Wer zu der obengenannten Fehldeutung des Konzils gelangt, kann kein Verständnis für die Erklärung der Bischofskonferenz haben, die gerade den Wahrheitsbegriff in die Mitte stellt. Wer die Wahrheitsfrage freigibt, endet in jener Art von Humanismus, die das freimaurerische Ideal bildet.

Feindschaft zwischen katholischer Kirche und Freimaurerei?

Bei Sebott ist immer wieder von Feindschaft zwischen Kirche und Freimaurerei die Rede. Dies verrät völlig unzureichende Kenntnis der Verhältnisse in Deutschland. Es kann gesagt werden, daß zumindest schon seit einer Generation dieses Feindesdenken verschwunden ist.

Einen Markstein bildet in diesem Zusammenhang die Aachener Konferenz von 1928. Damals fand in Aachen eine Konferenz zwischen dem Jesuitenpater Hermann Gruber und den Freimaurern Dr. Kurt Reichel (Wien) und Eugen Lennhoff (Wien) sowie Ossian Lang (New York) statt. Sie war die Folge eines vorausgegangenen zweijährigen umfangreichen Briefwechsels zwischen P. Gruber und Dr. Reichel. Er hatte der grundsätzlichen Auseinandersetzung über die beiderseitigen Weltanschauungen und der Möglichkeit einer Stilisierung des Kampfes gegolten. In der Korrespondenz, in diesbezüglichen Aufsätzen in der „Wiener Freimaurer-Zeitung" und bei der Konferenz selbst kam die Anschauung zum Ausdruck, daß es sich bei dem Widerstreit Katholizismus und Freimaurerei um einen Gegensatz weltanschaulicher Fragen (religiöses Dogma und philosophische Toleranz) handle, die nicht zur Deckung gebracht werden könnten, daß sich aber naturgemäß daraus die Forderung ergäbe, die Austragung der Gegensätze aus dem Gebiet der Lügen und Verleumdungen auf die höhere Ebene der kritisch wissenschaftlichen Auseinandersetzung zu heben, ein Standpunkt, dem beide Seiten voll beipflichteten[28].

Seit jener Konferenz hat sich diese sachliche Haltung immer mehr durchgesetzt, welche P. Gruber schon einige Zeit zuvor auch nach dem Urteil der Freimaurer gezeigt hatte. Was will also der von Sebott mehrfach gebrauchte Ausdruck „Feindschaft"?

Sebott glaubt, die Gespräche zwischen katholischer Kirche und den Vereinigten Großlogen von Deutschland hätten mit einem Bruch geendet, nach der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz sei der Dialog vorbei (84). Das ist unrichtig. Zum einen sind die Kontakte faktisch durch den von der Freimaurerei Beauftragten mit der katholischen Kirche unablässig weitergegangen; zum andern muß eine Unterscheidung festgehalten werden, die gerade das Zweite Vatikanum eingeführt hat: von der grundsätzlichen Sicht (Verschiedenheit, Unvereinbarkeit) ist die Bereitschaft zu unterscheiden, mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten. Darüber spricht die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz ausdrücklich (I, 2). Ohne Umschweife kann gesagt werden, daß das selbstverständlich auch für jeden gesprächswilligen Freimaurer gilt.

ANMERKUNGEN

* Der Bischof von Augsburg, Dr. Josef Stimpfle, bat um die Veröffentlichung dieses Artikels, in dem er zu den Ausführungen von Reinhold Sebott im Februarheft dieser Zeitschrift (199, 1981, 75–87) Stellung nimmt. Bischof Stimpfle war Vorsitzender der Dialogkommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Großlogen von Deutschland, die von 1974-1980 tagte.
Prof. Sebott verzichtet im Augenblick auf eine Replik. Er wird auf den Beitrag von Herrn Bischof Stimpfle zurückkommen, sobald die vom Vatikan angekündigte endgültige Entscheidung über das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der Freimaurerei im neuen kirchlichen Rechtsbuch veröffentlicht ist. Auf eines aber möchte Pater Sebott im voraus hinweisen: Die ihm von Bischof Stimpfle unterschobene Behauptung, daß vom Zweiten Vatikanischen Konzil „die Wahrheit als zentraler Leitbegriff der Kirche in einer wahrhaft kopernikanischen Wende beseitigt und durch den Begriff der menschlichen Würde ersetzt worden sei", ist falsch und eine völlig irreführende Zusammenfassung eines Journalisten der FAZ. P. Sebott hat solchen Unsinn niemals geäußert. Dies wurde ihm mit Brief vom 22. Juni 1977 durch Bischof W. Kempf bestätigt, nachdem dieser Einsicht in das Manuskript des Vortrags genommen hatte. (Anmerkung der Redaktion.)

[1] Ausführungen von Prof. Dr. Sebott SJ in der Frankfurter Loge „Zur Einigkeit" 1976, vgl. Bericht der FAZ, 27. 11. 1976.

[2] Vgl. „Lumen Gentium" Nr. 41, „Gaudium et spes" Nr. 43.

[3] Ritual III A. F. u. A. M., S. 29.

[4] Osservatore Romano Deutsch 1979, Nr. 3, S. 8.

[5] Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" Nr. 1.

[6] R. Appel, H. Vorgrimler, Kirche und Freimaurerei im Dialog (Frankfurt 1975) 80–85.

[7] Erklärung vom 17. 2. 1981, veröffentlicht: Osservatore Romano, 2. 3. 1981.

[8] KNA, 3. 3. 1981.

[9] La Civiltà Cattolica 132 (1981) I 576–579.

[10] Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei I, 2.

[11] E. Lennhoff, O. Posner, Internationales Freimaurer-Lexikon (Wien ^{2}1975).

[12] Ebd. 1666.

[13] Ebd. 1300.

[14] Ebd. 374.

[15] Ebd. 1207, 1665.

[16] Generalaudienz v. 20. 12. 1976, in: Wort und Weisung 1976, 385f.

[17] Ansprache an die italien. Volksmissionare, in OR, 7. 2. 1981, 1.

[18] Vgl. das Deutsche Freimaurer Magazin Humanität Nr. 1, 1980.

[19] Internationales Freimaurer-Lexikon, 813f.

[20] Freilich gibt es auch Äußerungen der Freimaurerei selbst, welche dieselbe als Religion verstehen. Vgl. Herder-Korrespondenz (1953) 568.

[21] Dokumentation zum Ergebnis des Dialogs Deutsche Bischofskonferenz – Vereinigte Großlogen von Deutschland 1974–1980 (Quellenkundliche Arbeit Nr. 14 der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati e.V. Bayreuth; Hamburg 1980) 46.

[22] Ritual III, A. F. u. A. M. S., in: Ritual II/IV, von Fr. L. Schröder (Hamburg ^{4}1975) 46.

[23] Humanität Nr. 1, 1981 (Einlage nach S. 20).

[24] Ebd. 5.

[25] Ebd. 7.

[26] Morals and Dogma (Charleston 1871), zit. nach H. E. Miers, Lexikon des Geheimwissens (Freiburg 1970) 197.

[27] Ebd. 320.

[28] Vgl. Internationales Freimaurer-Lexikon, 2.

UMSCHAU

Internate – zeitgemäße Bildungsinstitutionen?

In den letzten Jahren wurde das Internat als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung neu entdeckt, wie die vielen Dissertationen und Diplomarbeiten beweisen. Ist das nun ein Signal dafür, daß das Internat ein „pädagogisches Krisenfeld" ausmacht? Oder werden dadurch auch Wege aus der Krise gewiesen? Neue Orientierungen auf dem Hintergrund des neuen innerkirchlichen Selbstverständnisses der erziehungswissenschaftlichen Diskussion entdeckt?

Gerade das kirchlich verantwortete Internat läßt sich heute – wie es scheint – schwer legitimieren. Zumindest legen eine solche Vermutung die recht gegensätzlichen Aussagen zur Aufgabe eines Internats in der heutigen Welt nahe. Die einen sprechen dem Internat eine sozialpädagogische Aufgabe zu, sehen primär seine kompensatorische Funktion. Doch es erhebt sich sofort die Frage: Wie läßt sich das Internat dann von Heimen für schwererziehbare, für sozialgeschädigte, für behinderte Kinder und Jugendliche abgrenzen? Und ist jeder Erzieher für die jeweils spezifischen Aufgaben dann qualifiziert?

Eine andere Aussage will das Internat unmittelbar der kirchlichen Seelsorge zuordnen, fordert seine Einfügung in die kirchliche Jugendarbeit: es sei eine Institution der Jugendpastoral. Vermutlich als letzte Nachwehen früherer berufsorientierter Konvikte wird dann in diesem Zusammenhang bedauert, daß im Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" nicht von den Internaten in kirchlicher Trägerschaft die Rede ist. Aber müßten dann nicht auch die Gymnasien oder die Fachhochschulen in kirchlicher Trägerschaft der „Jugendpastoral" zugerechnet werden, von den Tausenden von kirchlichen Kindergärten gar nicht zu reden? Gehören Internate nicht eher dem Bildungssektor an?

In dieser Situation des Fragwürdigen bietet die Publikation von *Franz Voith*[1] die angemessenen Hilfen zur Unterscheidung, die notwendigen Anstöße zur Neuorientierung.

Ein erstes Problem stellt sich bei der Frage, ob ein Internat eine „totale Institution" im Sinn E. Goffmanns sei, bei der „alle Angelegenheiten des Lebens an ein und derselben Stelle, unter ein und derselben Autorität stattfinden". Neben der Überwachung und den Feindbildmerkmalen, die zwischen Insassen und Aufsichtspersonal entwikkelt werden, nennt Goffmann Strategien einer „sekundären Anpassung", die sich gewiß immer wieder in Internaten (leider) „bewähren". F. Voith sieht im Stil mancher Internate entsprechende Phänomene und bringt deshalb Forderungen an eine katholische Internatserziehung, die einer totalen Institution gegensteuern. Er nennt: Individuelle Lebensbedingungen, überschaubare Gruppen, Präsenz des Erziehers, individuelle Betreuung, Transparenz und Diskursfähigkeit der Internatsordnung, Öffnung zur Außenwelt (61–78).

Im gleichen Zusammenhang muß man fragen, ob die Chance eines Internats, daß es mit dem Elternhaus zusammen ein homogeneres Erziehungsfeld ausmacht, nicht zugleich ein Mangel sei, nämlich im Verdacht des Totalitären. *G. Gonschorek* unterstellt dies.[2] Er polemisiert gegen die Forderung nach einem Minimalkonsens zwischen Eltern und Internatserziehung (135f.).

Nun ist jedoch die Gefahr nicht gering zu schätzen, daß der Jugendliche bei divergierenden oder gar widerstreitenden Wertsetzungen von Elternhaus und Internat nur schwerlich ein stabiles Wertbewußtsein aufbauen kann. Geht man nicht von der (inzwischen fragwürdigen) Unterstellung aus, das Erlebnis von Wertdifferenzen, von Kritik und Negation sei der beste Weg zur Identität eines jungen Menschen, dann wird sich dieser Wertkonsens zugunsten eines Jugendlichen auswirken. Diese Feststellung enthält nicht die Forderung, derart von jeder Begegnung mit der Außenwelt und von jeder Erfahrung des Negativen abzuschließen, daß die Pseudo-Harmonie einer „allzu heilen" Welt entstehen könnte. Eine

solche Erziehung würde spätestens dann als (selbst-)trügerisch entlarvt, wenn ein Jugendlicher nach dem Verlassen des Internats an der Realität scheiterte. Er hätte dann weder Unterscheidung noch Entscheidung gelernt. Beides aber soll gerade durch ein homogeneres Erziehungsfeld ermöglicht werden.

Ein weiteres Problem stellt sich, wenn nach der Zielnorm einer christlichen Erziehung gefragt wird, die dann auch in der Internatserziehung zu gelten hätte. F. Voith sieht sich nicht imstande, „Mündigkeit" oder „Emanzipation" als solche Zielnormen zu akzeptieren. Er schreibt: „Die extremen Interpretationsmöglichkeiten von ‚Mündigkeit', wie sie sich bei Adorno und Langeveld paradigmatisch zeigten, verweisen erneut darauf, daß ‚Mündigkeit' – de facto eine ‚Leerformel' – ohne Ideologisierung schwerlich für pädagogisches Handeln relevant werden kann" (133). Ähnlich urteilt er über „Emanzipation": „In Anbetracht des Emanzipationsverständnisses der ‚Kritischen Theorie' ist eine Legitimation religiöser Erziehung als emanzipatorischer nur unter dem Vorzeichen ihrer Selbstannullierung denkbar" (159).

Voith greift deshalb auf den (durch den „kritischen Interaktionismus" vermittelten) Begriff einer christlichen Identität zurück, deren Wesen er in einer „christlichen Freiheit" (141) festmacht. Gerade die an K. Rahner ausgerichtete inhaltliche Füllung dieser Zielnorm beweist ein Doppeltes: einmal wie die Auseinandersetzung mit der modernen Erziehungswissenschaft den Blick für die mögliche Rezipierbarkeit moderner Theoreme und Modelle schärft, und dann wie eine theologische Anthropologie beim Entwurf erziehungswissenschaftlicher Kategorien hilfreich sein kann. Nach Voith wird die christliche Freiheit durch vier Thesen bestimmt: 1. Zur Freiheit gehört der Wille zum Notwendigen. 2. Freiheit ist Wille zur Wahrheit. 3. Christliche Freiheit ist Freiheit, die die Freiheit des anderen freigibt. 4. Freiheit ist Mut zum Wagnis ins Offene der Zukunft (206–209).

Auf diese Weise wird nicht nur die Sackgasse einer allzu unbedachten Rezeption der Emanzipationsideologie vermieden. Es wird auch die respektable Zielnorm einer Internatserziehung gewonnen. Man kann Voith nur zustimmen, wenn er sagt: „Aus den Perspektiven dieser Freiheit zu leben und zu erziehen, müßte für Christen wie Nichtchristen befreiend wirken" (210).

Es bleibt übrig, der Frage nachzugehen, wieweit die „religiöse" Erziehung das eigentliche Charakteristikum einer Internatserziehung ausmacht. Man wird nur dann zu einer befriedigenden Antwort kommen, wenn man zwischen einer christlichen Erziehung und einer religiös-christlichen Erziehung unterscheidet. Ersteres meint dann eine Erziehung, die sich an der eben genannten Zielnorm „christliche Freiheit" ausrichtet und fundamental das ganze Erziehungsgeschehen bestimmt. Religiös-christliche Erziehung dient zur Bezeichnung jener religiösen Einübungen und Vollzüge, die – wie Gebet, Eucharistiefeier, Buße, soziales Engagement aus dem Glauben – auf der christlichen Erziehung aufruhen und diese zugleich wieder (theoretisch wie praktisch) tragen.

Eine solche Unterscheidung ermöglicht es, den variablen Entwicklungsstufen einer christlichen Existenz im Jugendlichen gerecht zu werden, auch und vor allem in unterschiedlicher Kirchlichkeit. Charakteristisch für ein Internat in kirchlicher Trägerschaft sollte sein, daß es ein Raum ist, „in dem der Geist der Freiheit und der Liebe des Evangeliums lebendig ist" (Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die christliche Erziehung, 7). Daß in ihm auch in den Glauben eingeführt und die Praxis eines kirchlichen Christen eingeübt werden kann, macht einen weiteren Zielpunkt innerhalb der Gesamterziehung aus (und ergibt sich notwendigerweise aus dem „personalen Angebot" der Erzieher).

Im Konfliktfall sollte die genannte fundamentale christliche Erziehung den Vorrang besitzen. Auf ihr ruht alles weitere auf. Selbstverständlich bedarf ein Erzieher, der diese Zielnorm im Mitleben und im Diskurs mit Jugendlichen anstreben will, jener „spirituellen Kompetenz", wie sie im persönlichen religiösen Vollzug erworben wird und wie sie in alltäglichen erzieherischen Situationen unter Beweis zu stellen ist.

Die Frage, welchen Platz Internate in der heutigen Bildungsszene innehätten, kann man mit Voiths Definition beantworten, sie seien „intermediäre Bildungsinstitutionen" zwischen Familie, Schule und Kirche (92–100). Sie sind insoweit

eigenständige Bildungseinrichtungen (und damit weder sozialkompensatorisch noch jugendpastoral zu definieren), als in ihnen ein möglichst homogenes Erziehungsfeld zwischen Elternhaus und Internat (unter Umständen auch zuzüglich der Schule) errichtet und darin mit spezifischen Erziehungsmethoden eine christliche Identität angestrebt wird. Weder der Verdacht des Elitären noch der Vorwurf des Antiquiertseins sollten die Aufgabe der Internate in Frage stellen können. Sie haben sich seit Jahrhunderten bewährt (es sei nur an die Jesuitenkollegien erinnert). Sie haben – trotz mancher möglicher Mängel – auch ihren festen Platz gerade innerhalb einer Bildungspolitik, die A. Flitner schon vor Jahren als „mißratenen Fortschritt" (1977) qualifizierte – eine Bewertung, die der Lauf der Dinge inzwischen nur zu sehr bestätigte.

Roman Bleistein SJ

[1] F. Voith, Probleme der Legitimation kirchlicher Erziehungseinrichtungen. Untersucht am Beispiel katholischer Internate. Düsseldorf: Patmos 1980. 238 S. Kart. 24, 80.

[2] G. Gonschorek, Erziehung und Sozialisation im Internat. München: Minerva 1979. 515 S. Kart. 60,–.

Zwei neue Joseph-Görres-Editionen

Jean Paul, der wortgewaltige Menschenkenner, hat Joseph Görres einmal als einen Mann bezeichnet, „der aus Männern besteht". Das Wort zielt einerseits auf die ungewöhnliche Kraft, Aufrichtigkeit und Militanz dieses ersten großen deutschen Publizisten, andererseits auf die Vielgestalt seiner Lebensformen, Interessen und geistespolitischen Optionen. Der 1776, im Jahr der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, in Koblenz geborene und im europäischen Revolutionsjahr 1848 in München verstorbene „Odysseus der deutschen Romantiker" (Arnold Ruge) war Weltbürger und Nationalist, Aufklärer und Mystiker, Republikaner und Monarchist, Liberaler und Konservativer, Revolutionär und Traditionalist, Volkstribun und Kirchenmann, Katholik und Liebhaber orientalischer Esoterik. Er war Prediger, Prophet und Visionär, vor allem aber ein Mann des Wortes oder – genauer gesagt – ein Rhetoriker der Feder, ein Demagog im ursprünglichen Sinn. Und er war all dies mit Entschiedenheit. Die Wandlungen, die er durchgemacht hat, sind niemals das Ergebnis von Anpassung, Unterwürfigkeit oder Opportunismus gewesen.

Daß diese Kämpfernatur, die man mit dem heiligen Drachentöter Georg verglichen hat, zu keiner Zeit das Mäntelchen nach dem Winde gerichtet hat, ist auch von Görres' Gegnern immer wieder anerkannt worden. So sehr sich seine Überzeugungen und Neigungen gewandelt haben mögen, so wenig wirkt sein Charakter zerrissen und brüchig. Auch äußerlich erscheint, worauf Wolfgang Frühwald hinweist, Görres' kampfbewegtes Leben merkwürdig ruhig, kontinuierlich und überdies auf engem Raum begrenzt. Mit Ausnahme der Heidelberger Jahre (1806–1808) lebt er bis zur Flucht nach Straßburg (im Oktober 1819) in seiner Vaterstadt Koblenz; nach den Jahren des Exils im Elsaß und in Aarau wohnt er zwanzig Jahre lang in München. Seine Biographie ermangelt, ungeachtet der mehreren „Leben", von denen Görres selber sprach, jener schroffen Brüche, wie sie die Entwicklung so vieler seiner romantischen Zeitgenossen kennzeichnen.

Görres' umfangreiches Werk ist heute nur wenigen bekannt. Die große 1926, zum 150. Geburtstag, begonnene historisch-kritische Gesamtausgabe wendet sich an wissenschaftlich Interessierte; sie ist überwiegend für Bibliotheken und Institute bestimmt, nicht jedoch für den Hausgebrauch. Was bislang fehlte, war eine Edition, die einem breiteren Kreis das vielseitge Oeuvre des politischen Publizisten, Universalhistorikers, Naturphilosophen, Mythenforschers und Interpreten der christlichen Mystik erschließt. Einige Jahre nach dem Görres-Jubiläum von 1976 liegen nun zwei Ausgaben vor, die beide geeignet sind, Leben und Werk des großen Rheinländers neu zugänglich zu machen[1].

Da ist zunächst die zweibändige Auswahl, die der Münchner Literaturwissenschaftler *Wolfgang Frühwald* im Herder-Verlag herausgebracht hat. Sie berücksichtigt alle Entwicklungs- und Schaffensepochen: den von der Französischen Revolution ergriffenen Republikaner, den mit Arnim und Brentano befreundeten Parteigänger der Ro-

mantik, den Herausgeber des gegen die Napoleonische Fremdherrschaft und für nationale Erneuerung streitenden „Rheinischen Merkurs", den Kritiker der Restauration und den Führer der katholischen Bewegung im Vormärz. Der Leser findet in Frühwalds Edition Görres' von Herder, Kant und Fichte inspirierte Jugendschrift „Der allgemeine Frieden, ein Ideal"; seine literaturpolitischen Auseinandersetzungen mit Lessing, Kleist, Jean Paul; Aufsätze aus dem „Rheinischen Merkur", wie „Der Dom zu Köln", „Napoleon in Paris" und „Die Übergabe von Paris"; das Manifest „Teutschland und die Revolution" von 1819; schließlich Auszüge aus dem Riesenwerk „Die christliche Mystik", den „Athanasius", die eine Emanzipation der Kirche vom absolutistischen Staat verfechtende Kampfschrift aus dem Jahr 1838, und den in den „Historisch-politischen Blättern" erschienenen Neujahrsartikel „Die Aspecten an der Zeitenwende", den letzten, unvollendet gebliebenen Aufsatz des alten Görres. Hinzu kommen (im zweiten Band) umfangreiche Erläuterungen, die den zeitgeschichtlichen und biographischen Kontext der einzelnen Werke sowie deren Wirkungsgeschichte offenlegen und auch Görres selbst in häufigen Zitaten zu Wort kommen lassen; ferner bibliographische Hinweise, eine Zeittafel, ein biographisches Nachwort und ein Personenregister.

Die einbändige Auswahl, die der Historiker *Heribert Raab* im Schöningh-Verlag erscheinen ließ, ist weniger umfangreich, kostete aber auch erheblich weniger als die Edition des Herder-Verlags. Sie bringt manche Arbeiten – meist nur im Auszug –, die sich auch in der Frühwaldschen Anthologie finden; manche Texte sind leider so stark gekürzt, daß der Band stellenweise mehr den Charakter einer Aphorismen- oder Sentenzensammlung hat. Doch dieses Manko wird wieder wettgemacht durch einige Vorzüge. Dazu zählt die fast siebzig Seiten umfassende Einleitung des Herausgebers, die unter der Überschrift „Ein Leben für Freiheit und Recht" einen vorzüglichen Überblick über Leben und Schaffen Joseph Görres' vermittelt. Außerdem ist jedem der ausgewählten Texte eine Vorbemerkung vorangestellt, die knapp über die Umstände der Entstehungszeit, geistesgeschichtliche Einflüsse, Wirkung und maßgebende Sekundärliteratur informiert. Besonders hervorzuheben sind die mehr als vierzig Seiten mit Stellungnahmen von Zeitgenossen zu dem Phänomen Görres. Der Chor der Stimmen reicht von Joseph von Eichendorff, der Görres einen „einsiedlerischen Zauberer" und „in Bildern denkenden Propheten" nennt, über Friedrich Hebbel („Sein Gesicht ist eine Walstatt erschlagener Gedanken...") bis zu Metternich („... Görres gehörte zu den Geistern, denen der gute Zweck nie entschwindet...") und Karl Immermann (der dem Herausgeber des „Rheinischen Merkur" eine Shakespearesche Statur zuerkennt). Den Abschluß bilden eine Bibliographie sowie eine über Görres' Leben und Werk im Zusammenhang mit der politischen sowie Geistesgeschichte orientierende Zeittafel, die beide umfangreicher sind als bei Frühwald.

Görres ist somit wieder zugänglich, und jede der beiden Editionen hat ihre eigenen Verdienste. Es ist aus verschiedenen Gründen lohnend, in den Schriften dieses sowohl grenzenlos empfänglichen wie durch und durch kämpferischen Mannes zu lesen, der einmal gesagt hat, es stehe in niemandes Macht, nicht Partei zu ergreifen – nur Gott sehe über alle Parteien hinweg und vergebe ihnen das Parteiliche, nicht aber Heuchelei und Verlogenheit.

Zuvörderst ist Görres einer der ganz großen Redner und Polemiker deutscher Zunge. Er ist Redner auch dann, wenn er schreibt: Wie kein Deutscher vor ihm hat er die Rolle der öffentlichen Meinung in einem Zeitalter der Revolutionen erkannt. Napoleon tat ihm die Ehre an, den „Rheinischen Merkur" als fünfte Weltmacht zu bezeichnen. Von diesem streitbaren Magier der Sprache gilt, was Trakl in einem Karl Kraus gewidmeten Gedicht sagt: „Weißer Hohepriester der Wahrheit, dem unter flammendem Mantel der blaue Panzer des Kriegers klirrt."

Görres hat seinem Zeitalter die Welt des Mythos neu erschlossen und den Blick über die griechisch-römische Antike hinweg nach Asien gelenkt, nach Iran, Indien und China. Hinter der bunten Fülle der verschiedenen Überlieferungen ahnte er eine durchgängige Symbolik, die der Entzifferung harrt, ja eine gesamtmenschheitliche Uroffenbarung. Was Görres in dieser Richtung auf zum Teil rhapsodisch-dilettantische Weise unternommen hat, ist auch heute noch eine Auf-

gabe ersten Ranges, an der mitzuwirken Religionsphilosophen, Religionshistoriker, Symbolforscher, Ethnologen und Tiefenpsychologen berufen sind.

Erwähnt sei auch des mittleren Görres' Vision eines planetarischen, ja Kosmosfrommen, sich der Heiligung der Erde und der Evolution des Lebens verpflichtet wissenden Christentums. Diese Dimension von Görres ist heute ebenso aktuell wie sein Torso gebliebener Versuch, die Erscheinungen der Mystik theologisch und anthropologisch zu durchdringen.

Schließlich finden sich bei ihm Passagen über Revolution und Tyrannei, über die dämonischen, ja satanischen Züge mancher geschichtlicher Verirrungen und Krisen, die ihn als einen tiefblickenden Diagnostiker nicht nur seines Zeitalters, sondern der Weltgeschichte überhaupt erweisen.

Ob man nun den politischen Publizisten, den Mythenforscher, den Lebensphilosophen, den Interpreten christlicher Mystik oder den visionären Geschichtsdenker bevorzugen mag – es ist allemal ein Gewinn, in den Werken von Görres zu lesen. *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*

[1] Joseph Görres: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Hrsg. v. Wolfgang Frühwald. Freiburg: Herder 1978. 456, 958 S. Lw. 98,–; Heribert Raab: Joseph Görres. Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk. Urteile von Zeitgenossen. Einführung und Bibliographie. Paderborn: Schöningh 1978. 293 S. Kart. 28,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

KÖHLER, Oskar: *Johann Peter Hebel.* Freiburg, Hamburg: Imba, Wittig 1980. 53 S. (Gelebtes Christentum.) Kart. 5,–.

Johann Peter Hebel (1760–1826), dessen „Alemannische Gedichte" (1803) der heimatlichen Sprache Rang und Ansehen in der deutschen Literatur verschafften und zugleich unbewußt den Begriff des Alemannischen eingrenzten, und dessen Geschichten aus dem „Rheinischen Hausfreund" (1807–1815) bzw. „Schatzkästlein" (1811) ihrer konkreten Unmittelbarkeit wegen zum Volkstümlichsten gehören, was je geschrieben wurde, war evangelischer Theologe, schließlich sogar Prälat der Evangelischen Landeskirche Badens – und dies in dem Augenblick, da das junge Großherzogtum die evangelische Minderheit durch die Union zwischen Reformierten und Lutheranern in eine gemeinsame Kirche zusammenzuschließen verstand (1821). Jeder, der sich intensiver mit Hebel befaßt, muß sich einmal die Frage stellen, welchen Glaubens eigentlich dieser ranghöchste Mann der evangelischen Kirche Badens gewesen ist, der zugleich leichtweg Vorstellungen zu Hilfe nimmt, die einem Pantheisten nicht ferne liegen. Diese Frage beantwortet Köhler, die Dichtung und die Briefe Hebels verwertend, in einer sehr überzeugenden Weise. Er löst sich von all den schematischen Beurteilungen, die bisher Hebels Religiosität erfahren hat, und spürt seiner Eigenart nach. Er bezeichnet ihn als einen diskreten Christen, der offen ist für das stille Weben in der Welt, der weiß um die Unheimlichkeit der heimeligen Welt, schöpfungsfromm, in einer dichterischen Union zwischen Natur und Engel, erfüllt von einem offenen Warten. Das Vorbehaltliche und Einstweilen Hebels ist auf des Verfassers Darstellung selbst übergegangen und teilt sich so dem Leser unmittelbar mit. *W. Müller*

MARXER, Fridolin: *Die Infragestellung Gottes.* Antwort auf die Provokation des Atheismus. Freiburg: Imba 1980. 143 S. (Imba Impulse. 15.) Kart. 9,80.

Der zeitgenössische Atheismus hat den überlieferten Glauben an Gott in Frage gestellt. Nicht nur durch sein argumentatives Auftreten, sondern gerade auch durch seine weite Verbreitung wurde der Atheismus zu einer „der ernstesten Gegebenheiten" (II. Vatikanum) unserer Zeit, die der gläubige Christ zunächst einmal als Tatsache hinnehmen sollte, um dann der Herausforderung seines Glaubens durch den Atheismus im Aufweis von Gottes Existenz und Wirken in der Welt zu begegnen.

Entsprechend stellt F. Marxer zuerst die Position des Atheismus objektiv dar; der atheistischen Kritik wird eine vom christlichen Glauben ausgehende Gegenkritik entgegengestellt, so daß wir am Ende „im Glauben vertieft und neu bestärkt aus der Auseinandersetzung hervorgehen" (5). Im Lauf der Ausführungen wird immer deutlicher, daß sich der Anspruch des Atheismus, die Nichtexistenz Gottes beweisen zu können, nicht halten läßt. Denn Atheismus wie Glaube ist eine persönliche Entscheidung, die zwar „vor der Instanz der Vernunft begründet werden können" muß, aber als Akt der Freiheit „ein Geheimnis" (59) bleibt. Es ergäbe sich eine Pattsituation zwischen Glaube und Unglaube, wären weder Atheismus noch Glaube zu beweisen oder zu widerlegen. Über diese Situation will der Jesuit Marxer jedoch hinaus zugunsten einer rationalen Begründung des Glaubens (vgl. 1 Petr 3, 15) zwischen den Extremen des Fideismus und Rationalismus, indem er die Religionskritik ihrerseits einer Kritik unterzieht.

Der Verfasser erhebt nicht den Anspruch, Neues zur wissenschaftlichen Atheismusforschung beizutragen. Das Bändchen, entstanden aus der Unterrichtsarbeit unter Gymnasiasten und Studenten und der Erwachsenenbildung, wendet sich an Religionslehrer, Erwachsenenbildner, Seelsorger, aber auch an alle, denen ihr Glaube etwas bedeutet und die ihn bedroht sehen. Angesichts dieser Zielgruppe ist die Darstellung des Atheismus nicht vollständig, sondern auswahlhaft und allgemeinverständlich gehalten.

Zunächst wird versucht, Entstehungsgeschichte und heutige Erscheinungsformen des Atheismus zu erfassen. Neben dem modernen Bewußtsein vom Tod Gottes und der Wissenschafts-, Machbarkeits- und Vernunftgläubigkeit kommen die bedeutendsten Zweige der argumentativen Religionskritik referierend und wertend zur Sprache: Naturwissenschaft, Humanwissenschaft, Existentialismus, Nihilismus, Sprachphilosophie. Breiten Raum nimmt die rationale Glaubensbegründung ein: Gott ist nicht nur aus der Offenbarung, sondern auch durch die Vernunft zu erkennen; die traditionellen Gottesbeweise konnte auch Kants Kritik nicht zu Fall bringen. Ausführlich stellt sich der Verfasser die Frage nach der Heilsmöglichkeit des Atheisten und muß dabei auf verschiedene Weisen des Kirchenverständnisses zu sprechen kommen. Sehr aktuell fällt das letzte Kapitel aus, das sich mit dem praktischen Massenatheismus befaßt, der sich im Unterschied zum argumentativen, oft militanten Atheismus früherer Zeiten in Wissenschaftsgläubigkeit, Säkularismus und religiöser Gleichgültigkeit äußert.

Die geraffte Darstellungsweise bringt es mit sich, daß vieles nur angetippt wird, das Verständnis des Lesers damit bisweilen arg beansprucht wird bzw. gewisse Grundkenntnisse der Religionskritik schon mitzubringen sind. Die Belesenheit des Autors mag für den einen Leser anstrengend, für den anderen anregend wirken. Schwierige Gedanken werden eingänglicher durch den Mut der Wiederholung. Trotz der angegebenen Beschränkung auf die bedeutendsten Atheismen vermißt man den modernen Agnostizismus, der neben der religiösen Gleichgültigkeit heute am meisten verbreitet ist und jene Unentschiedenheit zwischen Glaube und Unglaube vertritt, von der der Autor hofft, sie sei überwunden. Diese Einwände wollten nicht die Nützlichkeit dieser Handreichung schmälern, die in der Tat dem in Zeitnot stehenden Leser knapp und präzise die wichtigsten Probleme des Atheismus und dessen christliche Entgegnung vermitteln. *K. Bossong*

Fröhlich, Roland: *Grundkurs Kirchengeschichte.* Freiburg: Herder 1980. 174 S. Kart. 24,80.

An Hand- und Studienbüchern zur Kirchengeschichte, an historischen Nachschlagewerken und (Kirchen-)Geschichtsatlanten besteht gewiß kein Mangel. Ist also der „Grundkurs Kirchengeschichte" lediglich ein Buch mehr auf dem Markt? Gewiß nicht, denn durch seine Konzeption hebt er sich von den üblichen Erzeugnissen wohltuend ab. Hier greifen ein – oftmals leider wenig übersichtliches — Kartenwerk, Tabellen und (übersetzte) Originaltexte auf der linken und eine kurze Tendenzanalyse sowie ein auf das Wesentliche beschränktes Zahlenwerk auf der rechten Buchseite, sich gegenseitig erläuternd, ineinander.

Jedem Jahrhundert wird ein eigenes Kapitel von etwa 6–8 Seiten gewidmet; besonders ausführlich dargestellt wird das 16. Jahrhundert, dem der Verf. 12 Seiten einräumt (Reformation und Reform). Erfreulich fand der Rezensent auch den relativ breiten Raum, der dem christlichen Altertum zugestanden wurde, so daß eine – oftmals zu beklagende – Verzerrung der historischen Perspektive unterbleibt (einzige, allerdings gewichtige Ausnahme: der viereinhalb Seiten umfassende Abdruck der Rede Pauls VI. vor den UN). Jedes Kapitel zerfällt in die beiden Punkte „Kirche und Umwelt" und „Innerkirchliche Entwicklung", eine Unterscheidung, die sich allerdings gerade für das Mittelalter nicht problemlos durchhalten läßt.

Dieser Band in der Herder-Reihe „Grundkurs" dient nicht nur zur raschen Auffindung relevanter Daten und Fakten (wobei das Register gute Dienste leistet), sondern er erweist seinen besonderen Nutzen dadurch, daß er einzelne Ereignisse und Personen in den Rahmen vielfältiger Beziehungen und Interaktionen stellt – und das auf knappstem Raum.

Sicher bleiben Wünsche an das Kartenwerk offen, das großenteils H. Jedins „Atlas zur Kirchengeschichte" entnommen ist (leider nur in schwarzweißer Wiedergabe), nicht nur was die Übersichtlichkeit angeht; auch zur Auswahl der Karten ließe sich manches sagen (z. B. fehlt eine Karte zur katholischen Reform; ebenso fragt man sich, wofür die protestantische Mission gerade in der südlichen Hälfte Afrikas besonders signifikant ist). Hier macht sich die Abhängigkeit von schon vorhandenen Atlanten unangenehm bemerkbar. Auch die Auswahl der Originaltexte muß infolge des begrenzten Raumes notwendig

oft willkürlich erscheinen. Die einprägsame Kürze und die übersichtliche Textgestaltung verleihen aber insgesamt dem „Grundkurs Kirchengeschichte" seinen Wert als konzises und dabei relativ umfassendes Nachschlagewerk.

B. Kriegbaum SJ

Erziehung und Bildung

Becker, Hellmut: *Auf dem Weg zur lernenden Gesellschaft.* Personen, Analysen, Vorschläge für die Zukunft. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 352 S. Lw. 32,–.

Einer, der dabeigewesen ist und der die Bildungsszene in der Bundesrepublik von Anfang an mitgestaltet hat, bietet den Zeitgenossen die Chance einer Rückschau. Hellmut Becker, Direktor des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung und Honorarprofessor für Soziologie des Bildungswesens an der FU Berlin, legt in diesem Buch Beiträge vor, die von „Begegnungen", etwa mit Kurt Hahn, Margret Boveri u. a., berichten und die „Wege und Umwege" innerhalb der Bildungspolitik festhalten. Bedeutsam sind dabei die Ausführungen über den „Bildungsrat" (179–243); denn nach dem Urteil von Andreas Flitner über die Bildungsreform – „Mißratener Fortschritt" (1977) – wird es von Tag zu Tag nötiger, sich die ersten Ansätze der Bildungsreform vorzuführen und sich ihrer auch gesellschaftlich bedingten Modifikationen bewußt zu werden.

Die Beiträge, in den Jahren 1969 bis 1980 verfaßt, behielten auch ihre stilistische Charakteristik, die durch den ersten Erscheinungsort in Wochenzeitungen, Monatszeitschriften oder Büchern verursacht ist. Dies bringt eine erfreuliche Abwechslung mit sich, einen Schuß von Kurzweil.

Die Grundthese Beckers wird in seinem Beitrag „Von der Eliteerziehung zur lernenden Gesellschaft" (13–27) entfaltet. Trotz mancher enttäuschter Erwartungen – Becker spricht von „Vision" und „emotionalem Vorschuß" – haben wir heute „mehr und bessere Schulbildung, aber die Schüler sind immer weniger glücklich in der Schule" (26). Ist dies ein Problem der Inhalte der schulischen „Bildung"? Eine Folge der Schulorganisation? Ein Ergebnis des Rollenverständnisses junger Menschen? Eine Frage nach der Gesellschaft und den Prinzipien ihrer Alltagsethik? Nach dem Begriff der Bildung, in der ja „Bild" (also imago dei) enthalten ist? Dieser Frage wird man intensiver nachgehen müssen. H. Becker skizziert am Schluß, wie statt eines „Systems der Elitebildung" ein offenes Bildungssystem, die „Entwicklung einer lernenden Gesellschaft" eine neue, einen langwierigen Prozeß einschließende Aufgabe sei. Man wird fragen dürfen, ob „Elitebildung" und „Lerngesellschaft" Alternativen sind. Oder wird hier erneut das Problem offenbar, das im Widerspruch zwischen „besseren Schulen" und „unglücklicheren Schülern" enthalten ist? Also doch – in diesem wie in jenem Fall – ein Problem der Bildung?

R. Bleistein SJ

Alternative Schulen? Gestalt und Funktion nichtstaatlicher Schulen im Rahmen öffentlicher Bildungssysteme. Hrsg. v. Dietrich Goldschmidt und Peter Martin Roeder. Stuttgart: Klett-Cotta 1979. 623 S. Lw. 49,–.

Der suggestive Begriff der „alternativen Schule" wird zusehends zu einer gesellschaftskritischen Vokabel – und jede nichtstaatliche Schule versucht, sich im Windschatten einer solchen Suggestion erstmals zu etablieren bzw. erneut zu rechtfertigen. Nun ist der Begriff des „Alternativen" erst Mitte der siebziger Jahre in der Öffentlichkeit rundum gegangen. Die erstmals unter diesem Begriff gegründeten Schulen führen jene Gesellschaftsveränderung, die 1968 programmiert wurde, und jene Bildungsreform, die sich unter Schlagworten wie „emanzipatorisch" und „antiautoritär" eine neue, psychoanalytisch begründete Definition des Verhältnisses von einzelnem und Gesellschaft vornahm, im Raum der Schule weiter. Zuerst wäre da an die Freie Schule in Essen und an die Freie Schule Glocksee in Hannover zu denken. Den Charakter des Experimentellen trägt auch die „Laborschule Bielefeld" an

sich, deren fortschreitende Ideologisierung – nach dem Aufweis eines Taschenbuchs – nicht nur ihre Effizienz, sondern ebenso ihre Exemplarität erheblich beeinträchtigte. Aber die Laborschule stand ebensowenig von Anfang an unter dem Imperativ „alternativ" wie die Waldorfschule, die Landerziehungsheime und die kirchlichen Schulen in freier Trägerschaft; denn zur Zeit ihrer Gründung gab es noch gar nicht die psychoanalytische Theorie, die „Freie Schulen" begründet (vgl. Th. Ziehe, 299–314).

Wenn in diesem Band, der Prof. Hellmut Becker (Berlin) zum 65. Geburtstag gewidmet ist, alle genannten nichtstaatlichen Schulen unter den Begriff „alternativ" gebracht werden sollen, kann dies nur unter Aufblähung des Begriffsinhalts von „alternativ" gelingen. Weniger diese Frage als die einer überkommenen „freien" Schule problematisiert P. M. Roeder in seinem einleitenden Beitrag. Auch dort kommen zu Recht manche begriffliche Unklarheiten an den Tag. Weitere Beiträge beschäftigen sich mit der Situation nichtstaatlicher Schulen in der Bundesrepublik. Die Praxisberichte aus „freien Schulen" in der Bundesrepublik und aus dem Ausland ergänzen die theoretischen Ausführungen wohltuend.

Festzuhalten wäre zweierlei: 1. Die freie Schule begrenzt nach Art. 7, Abs. 4 GG das Schulmonopol des Staates und sichert damit jedem Bürger einen Freiheitsraum. Freie Schulen verdienen damit zu Recht den Titel „Bürgerinitiativen". Diese beachtenswerte Funktion ist ihnen schon sicher, selbst wenn sie im weiteren keine Modell- oder Musterschulen wären (was sie allerdings sein sollten). 2. Man kann D. Knab und F. Messerschmid in ihrem Beitrag über das „Profil von Schulen in katholischer Trägerschaft" (363–389) nur zustimmen, wenn sie sagen, „Katholische Schulen treten selten als Vorreiter tiefgreifender, insbesondere struktureller Schulreformen auf" (376). Was sie dann über „Schule als Lebensraum" und „Sach- und Sinnfragen" ausführen, wird sich in dem Moment auch als Reform auswirken, in dem sich die christliche Schule ihrer „Sinn-Vorgabe" vergewissert und dann alle Möglichkeiten ausschöpft, die die staatliche Schulordung anbietet.

Das Buch sollte vor allem von christlichen Erziehern und Bildungstheoretikern mit Aufmerksamkeit studiert werden. Es lohnt sich – auch dort, wo man im Widerspruch den eigenen Standpunkt klärt. *R. Bleistein SJ*

Gelis, Jacques – Laget, Mireille – Morel, Marie-France: *Der Weg ins Leben.* Geburt und Kindheit in früherer Zeit. München: Kösel 1980. 263 S. Kart. 38,–.

Innerhalb von fünf Jahren drei Bücher aus Frankreich zum Thema Kindheit: 1975 Ph. Ariès, Geschichte der Kindheit (Paris 1960), 1978 J.-L. Flandrin, Familien (Paris 1976), 1980 Der Weg ins Leben (Paris 1978). Ob diese Bände auch für deutsche Leser von Interesse sind, wird von der Präzision der geschichtlichen Forschung und von dem jeweils andersgearteten Aspekt abhängen. Als Ergänzung gleichsam zu den anderen Büchern werden im vorliegenden Band eher medizinisch bedeutsame Tatsachen der Kindheit vorgelegt. „Medizinhistorische Studien zu Geburt und Kindheit aus dem Frankreich des 16.–19. Jahrhunderts, aus den ‚klassischen Jahrhunderten' (211)", müßte eigentlich der Untertitel des Buchs lauten.

Die historischen Befunde zum Thema Geburt und Kindheit werden entsprechend der Lebensentwicklung des Kindes vorgetragen, und dabei werden geschichtliche Entwicklungen nicht wenig eingeebnet. Manche Berichte müssen den modernen Menschen notwendigerweise schockieren. Aber ist dieser Schock nicht die Auswirkung einer ungeschichtlichen Geschichtsbetrachtung? Und was tragen die Autoren zum Verständnis der damaligen Einstellungen und Verhaltensweisen bei? Wie helfen sie dem heutigen Menschen zur Einsicht in sein auch geschichtlich bedingtes Selbstverständnis?

Über die ausführlichen und auch interessanten Berichte aus dem 16.–19. Jahrhundert in Frankreich hinaus kommt es medizinisch gesehen zu Rückgriffen auf Hippokrates (53) oder Galen (111), christlich gesehen auf die für die Autoren imaginäre Größe „Urchristentum" (11, 23–24). Wie überhaupt das Buch

von Verallgemeinerungen strotzt: „In früheren Gesellschaften" (53), „in allen anderen Ländern deutscher Zunge" (85), „im Frankreich früherer Jahrhunderte" (161), „in früheren Zeiten" (169). Das „Wann" und „Wo" bleibt bei solchen Aussagen nebulös. Leider lassen sich aufgrund einer solchen Methode pauschalierende Aussagen über Kirche und christliche Moral (90) nicht nachprüfen. Dabei sollen fragwürdige Aussagen „der" Kirche zur Sexualität keineswegs bestritten oder in ihren Auswirkungen herabgespielt werden.

Das letzte Kapitel trägt den provozierenden Titel „Um die Kindheit betrogen" (244). In diesem Kapitel wird richtig gesehen, daß die Persönlichkeit des Kindes inzwischen erkannt wurde; als Therapie gegen die Vereinsamung des Kindes wird die „Hausgeburt" (247) empfohlen und damit die Bedeutung „der Wohn- und Lebensgemeinschaft früherer Zeiten" für das Kind unterstrichen. Angesichts der aufgewiesenen Mängel des Buchs kann man den am Thema interessierten deutschen Leser eher auf M.-P. Plessen, P. von Zahn, Zwei Jahrtausende Kindheit (Köln 1979) und: Deutsche Kindheiten 1700–1900, hrsg. v. J. Hardach-Pinke und G. Hardach (Kronberg 1978) hinweisen. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Obwohl der Glaube an einen ständigen Fortschritt zusammengebrochen ist, muß der Mensch nach wie vor in die Zukunft blicken und diese planen. Gilt dies auch für den christlichen Glauben? Was heißt für den Christen Zukunft, und worauf richtet sich die christliche Hoffnung? Albert Keller, Professor an der Hochschule für Philosophie in München, versucht eine Antwort.

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Beginn der Entkolonialisierung wachsen in der Dritten Welt die Städte sprunghaft an. Jacques Denis, Professor an der Universität Notre Dame de la Paix in Namur (Belgien), zeigt das Ausmaß dieser Entwicklung und ihre Probleme am Beispiel Ostasiens.

Der Hochleistungssport ist mit großen gesundheitlichen Risiken verbunden und wird mit Praktiken erkauft, die bedenklich stimmen. Alois Koch fragt: Ist das Streben nach der sportlichen Höchstleistung ethisch zu vertreten, oder ist der Hochleistungssport ein Irrweg?

Nach Italien und Frankreich ist nun auch in der deutschen Öffentlichkeit Nietzsche einer der meistgelesenen Autoren. Matthias Lutz-Bachmann hebt hervor, welche zentrale Bedeutung im Werk Nietzsches der Auseinandersetzung mit dem Christentum zukommt.

Der Bischof von Augsburg, Josef Stimpfle, bat um die Veröffentlichung eines Beitrags, in dem er zu dem Aufsatz von Reinhold Sebott im Februarheft dieses Jahres über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Freimaurerei Stellung bezieht. Bischof Stimpfle war Vorsitzender der Dialogkommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Großlogen von Deutschland, die von 1974 bis 1980 tagte (vgl. auch die erste Anmerkung des Beitrags).

Kirche und Medien

„Communio et progressio", „Gemeinschaft und Fortschritt", sind die Anfangsworte der Pastoralinstruktion, die vor zehn Jahren, am 23. Mai 1971, im Auftrag Papst Pauls VI. veröffentlicht wurde. Sie formulieren die Grundthese, mit der das päpstliche Schreiben nach dem nicht sehr geglückten Massenmediendekret des Zweiten Vatikanischen Konzils den Weg zu einem neuen, sachgerechten Verständnis der sozialen Kommunikation sucht: Die Medien stehen im Dienst der menschlichen Gemeinschaft und ihres Fortschritts. Indem sie die Vorgänge in der Welt sowie die Meinungen, Probleme und Erwartungen der Menschen allen mitteilen, ermöglichen sie das „öffentliche Gespräch der Gesellschaft" und schaffen so die Voraussetzungen, daß die Menschen einander näherkommen, einander besser verstehen und zu einer Gemeinschaft werden. Sie „versammeln die Zeitgenossen sozusagen um einen runden Tisch", „bilden gewissermaßen ein öffentliches Forum", auf dem die Menschen „in dem Streben nach Brüderlichkeit und gemeinsamem Handeln miteinander ins Gespräch kommen".

Die Konsequenzen dieses Medienverständnisses lassen sich auf zwei Begriffe bringen: Kommunikationsfreiheit und Informationsrecht. Das öffentliche Gespräch, in dem sich öffentliche Meinung bildet, setzt die Freiheit der Meinungsäußerung aller voraus. Die einzelnen und die verschiedenen Gruppen müssen ihre Standpunkte und Auffassungen ungehindert äußern können. Auf der anderen Seite haben die Menschen ein striktes Recht auf umfassende Information. Die Medien dürfen nicht nur das „Wahre" und „Gute" verbreiten, wie es gerade kirchliche Kreise oft erwarten. Sie müssen ein möglichst vollständiges, unverkürztes und unverzerrtes Bild der Ereignisse und der in der Gesellschaft vertretenen Meinungen geben. Nur dadurch ermöglichen sie den Menschen Orientierung über die Wirklichkeit und damit ein eigenständiges Urteil.

Die Kommunikations- und Meinungsfreiheit wird von allen Verfassungen der freiheitlichen Demokratien als Grundrecht geschützt. Für das Informationsrecht sind in erster Linie die Journalisten verantwortlich. Gleichsam als „Gesprächsleiter am großen runden Tisch", wie sie das Pastoralschreiben nennt, haben sie darauf zu achten, daß kein wesentlicher Beitrag zur öffentlichen Meinung verschwiegen wird und daß niemand die Medien als Mittel der Manipulation oder der Indoktrinierung mißbraucht.

Für „Communio et progressio" ist also die öffentliche Kommunikation kein vertikaler, von oben nach unten verlaufender Prozeß, bei dem der Kommunikator die führende Rolle innehat, der Rezipient hingegen nur Objekt und Opfer der Einflüsse ist, die von den Medien ausgehen. Partner des öffentlichen Gesprächs

sind vielmehr alle Glieder der Gesellschaft, und die Medien haben die Aufgabe, diesen „ständigen Austausch zwischen den einzelnen und den Gruppen" durch umfassende Information zu ermöglichen und zu vermitteln.

Welche Rolle spielt die Kirche in diesem Prozeß? Das Pastoralschreiben betont zunächst, daß sie für die Kommunikation in der Gesellschaft mitverantwortlich ist. In ihrem öffentlichen Wirken darf sie nicht zuerst ihre eigenen Interessen verfolgen, sondern muß für die Kommunikationsfreiheit und das Informationsrecht aller eintreten.

Was „Communio et progressio" über die soziale Kommunikation sagt, gilt aber auch für die Kirche selbst. Deshalb wendet sich das Schreiben zunächst an die Verantwortlichen in der Kirche und will sie dazu bewegen, das kirchliche Informations- und Kommunikationswesen sachgerecht zu gestalten. „Meinungs- und Redefreiheit" und ein „ungehinderter Prozeß der Meinungsbildung" sind auch für die Kirche wesentlich. Ebenso haben alle das Recht auf umfassende Information – nicht nur über die Positionen des kirchlichen Leitungsamts, sondern über alle Vorkommnisse, Meinungen und Bewegungen im Raum der Kirche.

Hat sich diese Neuorientierung durchgesetzt? Entspricht die Kommunikation in der Kirche den Forderungen von „Communio et progressio"? Im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz wurden seit der Gemeinsamen Synode (1972–1975) die institutionellen Voraussetzungen – zum Beispiel Pressestellen und Pressedienste – so ausgebaut, daß kaum noch Wünsche offen sind. Auch ist die Informationsbereitschaft der kirchenamtlichen Stellen wesentlich größer geworden (zumindest in Deutschland; in Rom ist eher das Gegenteil der Fall). Aber das Denken in den Kategorien von Macht und Einfluß ist noch nicht verschwunden. Viele Katholiken – Amtsträger und Laien – betrachten die Medien noch vorwiegend unter dem Gesichtspunkt, welche Werte sie verbreiten, welche Wirkungen sie erzielen und ob sie die Interessen der Kirche vertreten. Vor allem von den katholischen Organen wird allzu häufig erwartet, daß sie in ihrer Berichterstattung nur das wiedergeben, was mit der „offiziellen" Lehre und Praxis der Kirche übereinstimmt.

Kommunikationsfreiheit und Informationsrecht sind aber nach „Communio et progressio" erst dann erreicht, wenn auch die Medien in der Kirche über alle Vorgänge und alle Meinungsgruppen vollständig informieren, unabhängig davon, wie das kirchliche Amt darüber urteilt. Das Pastoralschreiben fügt hinzu, in genauer Kenntnis der Befürchtungen, auf die man häufig trifft: „Diese Freiheit des Gesprächs in der Kirche belastet den Zusammenhalt und die Einheit in ihr keineswegs; im Gegenteil, gerade im ungehinderten Prozeß öffentlicher Meinungsbildung vermag sie Einmütigkeit und Gemeinsamkeit des Handelns herbeizuführen."

Wolfgang Seibel SJ

Helmut Schorr

Jugend im Abseits?

Erinnerung an einige grundlegende Kriterien des Generationskonflikts

Der gesellschaftliche Wandel in einer Industriegesellschaft ist seit jeher von der berechtigten Sorge begleitet, daß Einstellungen und Verhalten der Bürger allzusehr hinter der raschen technischen Entwicklung und ihren organisatorischen Folgewirkungen zurückbleiben und dadurch die notwendige Innovation gesellschaftlicher Strukturen nicht hinreichend tragen. Eine nie ganz genügende Fülle von Informationen, gereicht von starken Interessengruppen und hochqualifizierten Spezialisten und PR-Experten, wird bemüht, um den Abstand zu den Objekten zu verringern und einen wenn auch begrenzten Einblick in ihre Wesensmerkmale zu vermitteln. Die Reflexion des Neuen braucht nun einmal Zeit. Menschen müssen lernen, veränderte Situationen in ihrer Umwelt zu begreifen und mit ihren bewegenden Kräften sinnvoll umzugehen. Im Umgang mit den materiellen Veränderungen unserer Umwelt scheint dies zu gelingen, wenn auch solche Anpassungsprozesse oft Jahre in Anspruch nehmen.

Ist es daher nicht erstaunlich, wenn nicht gar verdächtig, wenn man bei großen Teilen unserer Gesellschaft beobachtet, wie behende anscheinend Lernprozesse ablaufen, wenn „die Jugend" ins Gerede kommt? Begegnete man nicht noch vor wenigen Monaten in der öffentlichen Diskussion überwiegend der Befürchtung, es wachse unter dem Druck von Streßsituationen und Frustrationen in Schule und Universität und auch im Bereich der knapper werdenden Lehrstellen und Arbeitsplätze eine Generation von Duckmäusern heran? Kaum aber gingen etliche Scheiben zu Bruch, wurden Häuser besetzt – und dies oft ohne nachgewiesenen Eigenbedarf –, wuchs die Beteiligung von Angehörigen der jungen Generation an zweifelsfrei von Älteren initiierten und getragenen Demonstrationen von Bürgerinitiativen, und wurde Gewalt gegen Ordnungshüter offenkundig, da erschien „die Jugend" plötzlich wieder in der aufgeregt-hektischen Optik eines fernsehgerechten, aber verhängnisvollen Ablaufschemas wie „Demonstranten, Hausbesetzer, Gewalttäter, Terroristen".

Wie berechtigt oder gar achtbar die Motive auch immer sein mögen, am bedenklichsten sind die beiden widersprüchlichsten Reaktionsmodelle von Politikern: Das mehr oder weniger ratlose Zuwarten mit verbalen Gesprächsangeboten auf der einen Seite und die heftige, auf Institutionenschutz etwas einseitig ausgerichtete Abschreckungstaktik auf der anderen.

Beide Reaktionsweisen setzen auf das Abflauen rein äußerlicher aggressiver Aktivitäten. Sie spekulieren darauf, daß sich durch Einsicht in die Aussichtslosigkeit, ungenaue Ziele zu erreichen, oder durch Furcht vor Repressalien die Akteure im Halbdunkel ungeklärter sozialer Prozesse verlaufen.

Jugend und Gesellschaft – dauerhafte Symptome und Kriterien

Offenbar wollen sich weite Teile der Bevölkerung, soweit sie der mittleren und älteren Generation angehören, und die weithin von ihnen getragenen Politiker gar nicht ernsthaft mit der jungen Generation auseinandersetzen, sondern sich mit der grundsätzlichen Abqualifizierung von Unruhe und Protest und der Suche nach motivierenden Teilproblemen wie Wohnungsnot und Jugendarbeitslosigkeit begnügen. Dies erinnert an die unzureichende Aufarbeitung des Jugendprotestes in den späten sechziger Jahren, als man der Unruhe unter der Signatur „Studentenunruhen" mit der demokratischen Reform der Universitäts- und Hochschulorganisation begegnete, ohne Bedarfskalkulationen auf mehr Abiturienten und Hochschulabsolventen setzte und damit eine unlustig-mißgelaunte, gesellschaftlich schlecht orientierte Masse von Studenten, aber auch Terroristen und ihr Umfeld an Sympathisanten hinnehmen mußte. Damals bemerkte man nicht und sieht es auch heute noch nicht ein, daß man einem großen, noch nicht integrierten Teil der jungen Generation lediglich mit den Mitteln und Methoden der Vollintegrierten begegnete.

Noch bedenklicher aber sind die auf Furcht und Enttäuschung beruhenden generalisierenden Urteile über die unruhigen Teile der Jugend, die in dem Unwillen und teilweise in dem Unvermögen gipfeln, genauer zu differenzieren. Dabei ist die Reifungsphase des Industriebürgers weit mehr als jede spätere Altersphase durch extreme Unterschiedlichkeit gekennzeichnet. Unsere Kultur, vor allem mit ihrer Ernährungsweise und Reizüberflutung, erzeugt bei Jugendlichen eine Tendenz zu früher körperlicher Reifung bei gleichzeitigen Verzögerungen der seelischen Reifungsprozesse. Da dies weitgehend konstitutionsbedingt auftritt, ergibt sich eine ausgeprägte Ungleichheit des Reifungstempos[1].

Besonders zu beachten ist aber die höchst unterschiedliche Struktur und Integration von Rollen, die junge Menschen in der Gesellschaft einnehmen. Max Kaase hat bereits Ende der sechziger Jahre in umfangreichen Untersuchungen festgestellt, wie unterschiedlich sich politische Einstellungen und politisches Engagement jeweils bei der arbeitenden und bei der studierenden Jugend entwikkeln[2]. Die Rolle des Auszubildenden im Betrieb bringt den Jugendlichen zwar einige ausgewählte Realitäten des Lebensalltags näher, läßt aber hinreichende Beurteilungskriterien zur Einschätzung der eigenen Situation weitgehend aus. Dieses Unvermögen begünstigt nach meiner langjährigen Beobachtung die Ten-

denz zur Resignation und zum Privatismus. Die Studierenden entsprechender Fachgebiete dagegen verfügen über eine in der Regel reichhaltige Fülle von Kriterien und Theorien zur Beurteilung gesellschaftlicher Prozesse, sind aber ohne Berufsrolle nur eingeschränkt in der Lage, bestimmte Realisierungsmöglichkeiten zu prüfen oder die Ideologieträchtigkeit bestimmter Deutungen zu erkennen. Weitere entscheidende Differenzierungen ergeben sich aus tradierten Gruppenzugehörigkeiten und den dort eingenommenen Rollen und aus der von der Gesellschaft noch keineswegs voll akzeptierten Rollenkombination von Studierendem und Ehepartner oder gar Vater und Mutter, obwohl die Länge und die Abfolge der Einfach- und Mehrfachstudiengänge dies allein schon aus medizinischen Gründen naheliegend erscheinen lassen.

Die beträchtliche Unterschiedlichkeit in den Entwicklungsabläufen und ihren Zwischenergebnissen zeigt sich aber auch in den Widersprüchen zur TV-Optik und zur Darstellung anderer Kommunikationsmedien. 1963 berichtet H. Schelsky in seinem Buch „Die skeptische Generation" über eine Jugend, die Distanz hält, sich nicht engagieren will und deshalb nach seiner Auffassung unpolitisch ist. Zur gleichen Zeit war die Beteiligung an außerschulischen Bildungsmaßnahmen ungewöhnlich hoch, obwohl die Thematik wesentlich stärker politisch ausgerichtet war als heute. Ein Drittel der Mitglieder eines Verbandes (rd. 20000 Personen) nahmen damals, das heißt von 1955–1965, an politischen Kursen und Seminaren teil. Wo erreicht man heute noch solche Zahlen? Ohne diese Teile der jungen Generation hätte die APO und die Protestbewegung der Straße die Diskussion in Parteien und Verbänden allein nicht zu beleben vermocht. Nur Insider waren in der Lage, den Druck der Straße aufzufangen und zu nutzen und dadurch eine Belebung der demokratischen Strukturen zu bewirken, die aus Repräsentationsparteitagen aller Ebenen wieder Diskussionsparteitage machte.

1967, ein halbes Jahr vor Ausbruch der „Studentenunruhen", veröffentlicht der „Spiegel" eine Untersuchung des Instituts für Demoskopie Allensbach an den Universitäten und zieht aus den Ergebnissen den Schluß: Die junge Akademiker-Generation ist an wenig mehr interessiert als an ihrer Karriere. 1967–1969, auf dem Höhepunkt der Unruhen, ist die Beteiligung an den Wahlen zu den Hochschulgremien kaum höher als vorher.

Auf dem Höhepunkt der Studentenunruhen in den USA belegen auf die Frage nach den größten Vorbildern in der Jugend John Wayne, Neil Armstrong und Robert Kennedy, bekannt als besonders energischer Verfechter von Law and Order, die ersten Plätze. Auf dem Höhepunkt der Vietnam–Proteste findet die überwiegende Mehrheit der jungen Amerikaner laut einer Untersuchung des Survey Research Centre im Auftrag von General Electric nichts dabei, in dieser Firma zu arbeiten, obwohl sie in großem Umfang Kriegsmaterial herstellte.

Der Einfluß der unmittelbaren Lebensumwelt

„Jugend" ist also ein sehr schwer faßbares Phänomen, relativ unberechenbar im Verhältnis zu anderen Generationen in einer Gesellschaft, die in der Berechenbarkeit der Lebensvorgänge weitgehend ihr „Heil" sucht.

Sucht man im Bereich der politisch aktiven Jugendlichen nach den Motiven aktiven Handelns, so trifft man auf konkrete Antworten. Den integrierten Fragern erscheint dies aus ihrer Erfahrungswelt ausreichend, um mit Vorschlägen und Maßnahmen zu reagieren. Sie halten in der Regel die Spitze für den ganzen Eisberg, ohne zu erkennen, daß sich junge Menschen erst langsam aus den Innenbezirken ihrer Lebensumwelt in die äußeren vorarbeiten, wenn sie nicht durch besondere Umstände über die Barrieren geworfen werden, und dies meist durch sehr persönliche und daher einseitige Erlebnisse, die als Erfahrungen gewertet werden.

Welche Bedeutung die vertraute hautnahe Erfahrung der unmittelbaren intensiven Beziehungssysteme im Verhältnis zu den weiterreichenden Bezirken hat, zeigt die Häufigkeitsrangfolge auf die Frage nach den persönlichen Lebenswünschen und Zielen bei 18–25jährigen in der Bundesrepublik: Wahrhaftigkeit und Liebe zwischen mir und meinen Mitmenschen; Verdienst und berufliche, soziale Position (viel höher als bei der Jugend anderer Länder); eine Arbeit, die es wert ist, daß man sich ihr widmet. Und mit Abstand auf den unteren Plätzen: Freiheit von Beschränkungen; Hingabe an Nation und Gesellschaft; Hingabe an internationale Zusammenarbeit; Erfüllung durch religiösen Glauben[3].

Die Interpretation dieses Ergebnisses ist jedoch nicht einfach, weil zum Beispiel auf den ersten Rangplätzen Sachverhalte erwähnenswert sein können, denen man täglich begegnet als Alltagserscheinung, während ein entfernterer Bereich Kritik auszulösen vermag, weil er auf eine aktualisierte Sensibilität stößt. Einschränkungen, die der in diesem Forschungsbereich sehr erfahrene Walter Jaide formuliert, haben ihre Ursache in der Schwierigkeit, menschliche Einstellungen und Verhaltensweisen vor allem im Bereich von Quantitäten und Qualitäten richtig zu beurteilen.

Für die Bedeutung der inneren Bezirke der Lebensumwelt der Jugendlichen sprechen die Ergebnisse einer Untersuchung des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr vom Januar 1981, aus denen sich ergibt, daß der Einfluß der Eltern auf die Entstehung des eigenen Engagements bei den politisch und sozial Engagierten weit im Vordergrund steht, wo das Erziehungsverhalten der Eltern eine offene Diskussion begünstigte, wobei „Konflikte zwischen Eltern und Kindern, zwischen den Geschwistern und Konflikte der Eltern untereinander, Auseinandersetzungen und Diskussionen" häufiger genannt werden, während zum Beispiel „die Schule als Anreger selten genannt wird". Die Inaktiv-Apathischen vermitteln dagegen den „Eindruck, daß ein weitgehend konfliktfreies Zusammenleben der Familienmitglieder angestrebt und realisiert wurde. Diskussionen, kontroverse

Einschätzungen, Unterhaltungen über Probleme – insbesondere über nichtfamiliäre – waren selten."[4]

In welchem Umfang der innere Lebenskreis der Familie die Perspektiven im Blick auf die tatsächlichen politischen Bedingungen eines Landes teils unmittelbar, teils kompensativ zu beeinflussen scheinen, sei es durch größere Einsichtigkeit der Erwachsenenwelt und ihrer Nöte, sei es durch unterschiedlich hohe Barrieren im Übergang von der Jugend- zur Erwachsenenwelt, zeigt das Ergebnis einer weltweiten Untersuchung der Gallup–Kette Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre. Sie ergab folgendes Bild[5]:

18–25jährige Jugendliche, mit ihrer Gesellschaft

	zufrieden	*unzufrieden*
Brasilien	87,4 %	12,3 %
Indien	83,7 %	16,2 %
Philippinen	74,7 %	23,9 %
Schweden	64,0 %	34,7 %
USA	63,5 %	35,7 %
BR Deutschland	60,9 %	34,0 %
Japan	25,9 %	73,5 %

So problematisch Vergleiche in unterschiedlich strukturierten Gesellschaften mit Bevölkerungen vorindustrieller und industrieller Mentalität auch immer sein mögen, Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit der jeweiligen Gesellschaft sind offenbar keine unmittelbaren Reflexionen der tatsächlichen Situation einer Gesellschaft. So unterschiedlich die Vergleichsmöglichkeiten, der Gewöhnungsgrad, die durch Bildung gefestigte Urteilsfähigkeit der Befragten zu bewerten sein mögen, die Sozialisationsleistungen der Erwachsenen, vor allem im familiären Bereich, scheinen es auch zu sein, wertet man das Ergebnis als „Erfolg".

Die dauerhaften Ausdrucksformen

Generationenkonflikte gab es, soweit sich dies untersuchen läßt, in allen Hochkulturen und gibt es in allen Industriegesellschaften. Seit es Hochschulen und Universitäten gibt, ist der Ruf der Studenten zumindest ambivalent. Auch die meist jungen wandernden Gesellen erfreuten sich keineswegs eines hohen Ansehens. So schreibt im Jahr 1858 Theodor Stumpf in einem Artikel über den Gesellenvater Adolf Kolping in der Leipziger Illustrierten Zeitung, daß „Kolping nicht der Gedanke, ‚als Geistlicher für den verkommenen Gesellenstand... dereinst tätig sein zu können', bewogen habe, den Beruf zu wechseln"[6]. Abgesehen von der biografischen Richtigkeit oder Unrichtigkeit ist allein das hier ausgesprochene Werturteil interessant, dessen Veröffentlichung in einer Zeit mit wesentlich höherem Anpassungsgrad wohl kaum umfangreiche Proteste zu gewärtigen hatte.

Jugend bedeutet seit jeher eine ausgeprägte Bereitschaft für das Neue oder neu Erscheinende. Da der Übergang in die Erwachsenenwelt mit zahlreichen Unbequemlichkeiten und Einengungen nicht nur seitens der Eltern, sondern nun auch zusätzlicher gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Institutionen mit relativ hoher Organisationsintensität verbunden ist, entwickelt sich leicht eine Abneigung gegenüber eingefahrenen Wegen und Verfahren, die man als nicht mehr passend ansieht. Eben diese Verfahren sind jedoch in der Welt der Erwachsenen weitgehend verinnerlicht und werden daher von ihren ursprünglichen Ursachen und Bedeutungen her nicht mehr bewußt wahrgenommen und erst recht nur selten reflektiert. Die Redewendung „das war schon immer so" ist daher oft kein Signal fehlender Auskunftswilligkeit, sondern eher ein Zeichen der aktuellen Unfähigkeit, eine Verhaltensnorm an ihren Ursprung zurückzuverfolgen.

Junge Leute haben ein ungeheuer großes Stück Zukunft vor sich. Was sie heute negativ bewerten, empfinden sie als eine existentielle Bedrohung, die sich auf ihr nahezu ganzes Leben bezieht, das in ihrer Vorstellung vor Abschluß ihrer Emanzipation noch gar nicht so recht begonnen hat. So gilt auch im positiven Sinn alles, was in die Zukunft deutet, als Teil der eigenen Existenzsicherung.

In keiner Phase des Lebensweges empfindet man so sehr das Bedürfnis, mit eigenen Meinungen und Vorstellungen ernst genommen zu werden. Dies ruft zwangsläufig eine starke Verletzlichkeit hervor, wenn ihnen Gegenpositionen begegnen, die meist mit dem Anspruch auf Selbstverständlichkeit vertreten werden. Die Erwachsenenposition beruft sich dabei meist auf Erfahrungen, die von den Jungen um so leidiger aufgenommen werden, als sie dieselben nicht haben sammeln und dabei die Richtigkeit kaum überprüfen können. Einfach hinnehmen aber ist in diesem Lebensalter nicht gerade beliebt. Außerdem wird, wie ihnen bald einsichtig ist, unter der Bezeichnung „Erfahrungen" viel kleine Münze gewechselt, indem man sehr persönliche Erlebnisse ungeprüft verallgemeinert und als Erfahrungen ausgibt.

Für viele bedeutet es eine notwendige Form der Kräfteoptimierung und Kräfterationalisierung, wenn sie manche Verfahren der Lebensbewältigung, die einer starken Veränderung ausgesetzt sind, besonders intensiv bedenken und erproben, während andere längere Zeit ohne Überprüfung routinemäßig weiterlaufen. In diesen Bereichen sinkt natürlich auch die Auskunfts- und Begründungswilligkeit. Gewiß gibt es auch allgemeine Ausfälle an begründeten Antworten Jüngeren gegenüber. Jung sein bedeutet daher auch Widerspruch, der Auskünfte provoziert. Das ist in diesem Lebensalter die natürliche Form der Weltorientierung. Ein junger Mensch, der nie widerspricht, bewegt sich am Rand des Pathologischen. In einer Untersuchung über den Selbstmord bei Jugendlichen benutzten nur vier von 31 Jugendlichen, die einen Selbstmordversuch unternommen hatten, eine Verhaltensweise, die unter die Kategorie „Auflehnung" fiel, unter den Kontrolljugendlichen dagegen 13 von 31, um bestehende Konflikte zu lösen[7].

Widerspruch ist auch nötig zum Aufbau der eigenen Person und zur Befriedigung eines ganz normalen Selbstbestätigungsdranges. Unbestreitbar ist darüber hinaus seine soziale Funktion zur Limitierung eigener Verhaltensregeln in den zwischenmenschlichen Beziehungssystemen.

Gebundenheit und Ungebundenheit, Freizügigkeit und Seßhaftigkeit waren schon immer konfliktträchtige Gegensatzpaare. Sie beeinträchtigen auch das Beziehungssystem zwischen älterer und junger Generation.

Bleibt die ältere Generation dabei, die junge nur nach ihren eigenen Maßstäben zu beurteilen, so sind antagonistische Konflikte, die fast unlösbar sind, bereits vorgeplant. Solche Meinungsraster übersehen einfach, daß die Jugend noch nicht in die sozialen Strukturen der Gesellschaft eingeordnet ist, und ihre Interessen noch nicht jene oft unausweichlichen Bindungen aufweisen, die für die älteren Generationen allzu selbstverständlich sind. Der Teil der Jugend, der bereits ein relativ ambivalentes Veränderungspotential aufweist und daher aktiv in Erscheinung tritt, lebt immer ein wenig am Rand der Gesellschaft. Diese ungenaue Lokalisierung und die Suche nach neuen Ufern machen sie offener für Außenseitergruppen und Außenseiterpersonen, Schriftsteller, Wissenschaftler, Künstler und Unterdrückte, die es gelegentlich sind oder sich auch nur so empfinden, deren Motive jedoch meist anderer Art sind, die viel konkreter bestimmte gesellschaftliche Erfahrungsbereiche reflektieren und wesentlich sensibler sind als der Durchschnitt ihrer Altersgenossen. Diese Sensibilität schlägt Brücken zu jener der jungen Generation, die in dieser Phase ihres Lebens die Verletzung von Prinzipien besonders hart empfindet, nicht zuletzt deshalb, weil ihnen die Älteren, vor allem die politischen Zukunftsträumer, eifrig Maßstäbe einer perfekten Welt an die Hand gaben, einer Gesellschaft, an der man nicht zu leiden brauche.

Der Umfang jener Normen, auf die sich eine pluralistische Gesellschaft nicht nur nach dem Wortlaut, sondern auch interpretativ zu einigen vermag, ist jenseits wortreicher Bekundungen viel geringer als man annehmen sollte. Kompromisse und daher Abweichungen von Prinzipien gehören daher zum Alltag eines demokratischen Gemeinwesens. Sie bilden aber nicht allein den Stein des Anstoßes. In der nahen Lebensumwelt junger Menschen begegnet ihnen als Alltagserscheinung die Abweichung von Prinzipien mit Motiven des eigenen Nutzens und der Rücksichtnahme gegenüber Dritten, etwa der Sorge für Ehepartner und Familie. Solche Bindungen sind ihnen weniger vertraut, ihr Stellenwert ist nur unzureichend zugänglich, wenn unser aller mehr oder weniger schlechtes Gewissen zu aggressiver Abwehrhaltung verleitet statt zu der wahren Stärke des Eingeständnisses der Schwächen und Zwänge zwischenmenschlicher Beziehungssysteme. Dies alles sind Spannungen und Einstellungskonstellationen, die vor allem in den entwickelten Gesellschaften seit Jahrhunderten leidvoll erfahren werden, aber eigentümlicherweise immer wieder in Vergessenheit geraten[8].

Aktuelle Spannungen

Sieht man die Sprache von ihrer sozialen Funktion her, so erscheint unsere Gesellschaft bei all ihrer Geschwätzigkeit als ein relativ sprachloses Gemeinwesen. Die Selbstdarstellung von Personen und Gruppen steht angesichts der Öffentlichkeit fast aller Lebensvorgänge weit im Vordergrund. Vor allem die in der Regel fast unerträgliche politische Standardsprache wirkt wie hinter schußsicherem Glas formuliert. Jugend sucht nach Identifikation mit Personen und meist über sie mit Zielvorstellungen und Orientierungen. Die Erfolge der „Grünen" bei der jungen Generation in den letzten Wahlgängen hatten vielleicht weniger mit den unausgereiften Zielen dieser Gruppe zu tun, die eher chaotisch anmuteten, als vielmehr mit einer Sprache, „wie frisch von der grünen Wiese" von Menschen geprägt, die sprechen wie jedermann. Die herkömmlichen Parteien jedoch pflegen einen Kommunikationsstil, der fast ausschließlich die Debatte bevorzugt, das heißt jene Gesprächsform, in der man den Gegner niederringt und vor Dritten den Sieg davonträgt.

Dieser Stil ist so zur Gewohnheit geworden, daß er weitgehend auch die Aussprache zwischen der jungen und den älteren Generationen an der Basis beherrscht. Das „beliebte" Ablaufmodell hierzu: Ein älterer Mandatsträger trägt zu einer politischen Problemlösung einige Argumente vor, gestützt auf seinen Informationsvorsprung und seine Erfahrung. Ein junges Mitglied stellt eine Frage und macht einige Einwendungen. Der Mandatsträger geht nur halb auf die Frage ein und noch weniger auf die Einwände. Stattdessen zieht er noch einige sorgsam gehütete zusätzliche Argumente aus dem Ärmel, um seine eigene Position zu bekräftigen, und dies sogar mit leicht gereizter Stimme. Von der Seite der Jüngeren Schweigen. Hier findet kein Gespräch statt, sondern ein Grabenkrieg. Macht wird behauptet und nicht Einsicht gewährt in die Gründe oder gar die Wertbezüge politischer Entscheidungen. Und geht es in der näheren Umgebung des Jugendlichen nicht ähnlich zu?

Der Übergang vom Jugendalter zur Erwachsenenwelt ist ein Vorgang der Verselbständigung, der Emanzipation. Geschieht dies wie nahezu üblich im Widerspruch, welchen Werten soll denn nun eigentlich widersprochen werden, wenn man sie nur selten oder halbherzig zur Begründung eigenen Handelns ins Feld führt? Vielen Angehörigen der jungen Generation fehlt heute der wertkritische Widerpart in der Familie und in der Gesellschaft, an dem man eigene Erkenntnisse überprüft, und der den Blick weitet für die Vielfalt der Möglichkeiten der Ideen und des Handelns.

Oft erscheint es so, als würde die ältere Generation in ihrem Drang nach Perfektheit sich selbst überfordern, so daß aus der Spannung zwischen selbstgesetzter Norm und Wirklichkeit sich immer mehr Unsicherheiten breitmachen und schließlich ein schlechtes Gewissen entsteht. Es bewirkt eine ziemlich ausgeprägte

Abneigung, den Abstand zwischen begründeter Norm und Wirklichkeit offenkundig werden zu lassen. Vielen jungen Menschen bleibt jedoch angesichts fehlender oder unzureichender Vergleichsmöglichkeiten keine andere Wahl, als die vorgegebenen Ziele und Normen, wie es auch der wechselseitigen Kritik der Parteien und Interessenverbände entspricht, für ohne weiteres erreichbar zu halten. So wird aus ihren Erkenntnismöglichkeiten kaum wahrnehmbar, ob die Gesellschaft zum Beispiel unterhalb der straffen Verhaltenserwartung des gesetzten Rechts dessen wertbezogene normative Konventionen innerlich überhaupt sanktioniert. Schon in den späten sechziger Jahren richtete sich die weltweite Opposition in der jungen Generation gegen „law and order" weniger gegen diese selbst als vielmehr gegen deren fragwürdige gesellschaftsimmanente Glaubwürdigkeit.

Die gesetzte Ordnung hat auf die Dauer nur Autorität, wenn sie durch ein Netz von Konventionen getragen wird, in welchem die Integrierten den Nicht- oder Teilintegrierten die innere Sanktionierung der Ordnung deutlich machen. Ihre Autorität schwindet, wenn sie fast ausschließlich zum Zweck des eigenen Nutzens berufen und in diesem Sinn auch noch als nahezu unabänderlich tabuisiert wird.

Integrationsprobleme in einer Industriegesellschaft

Ein Industrieland wie die Bundesrepublik ist auf die Qualifikation der Produzenten aller Verantwortungsebenen und Spezialitäten existentiell angewiesen. Dadurch werden die Ausbildungsgänge länger, vor allem für die studierende Jugend. Dies wird zunächst einmal verursacht durch die Ausweitung des für die Beherrschung eines Fachgebiets nötigen Wissensumfangs. Dieser Entwicklung durch Spezialisierung zu begegnen, wäre angesichts eines rasch sich verändernden Arbeitsmarkts und der damit verbundenen Beschäftigungsrisiken und wegen der fast unvermeidlichen Verengung des beruflichen Horizonts nicht zu verantworten. Ein weiterer Grund ist der unzureichende Informationsstand der Studienanfänger und in der Folge Fehlentwicklungen und Wechsel des Studiengangs. Hier wie auch in der Organisation der Studiengänge sind Verbesserungen möglich und wenigstens teilweise auf dem Wege. Die Ausdehnung des Zeitraums, in dem der inzwischen Erwachsene in der Regel ohne oder mit wenig sozialer Verantwortung lebt, ist sehr problematisch. Die Überleitung noch relativ ungerichteter Emotionalität in zielgerichtetes, auf persönlichen Erfolg bedachtes Handeln wird unnatürlich lange verzögert. In einer Industriegesellschaft, die den Wert eines Menschen vorwiegend nach seiner ökonomischen Rolle und seiner meist berufsbezogenen sozialen Wertschätzung beurteilt, bedeutet die Tatsache, daß Studierende außerhalb des gesellschaftlichen Bewertungsschemas bleiben, geradezu eine Herausforderung dazu, sich durch politisches und soziales Engagement einen Status außer-

halb oder am Rand des vorgegebenen gesellschaftlichen Ordnungssystems zu erringen.

Die Ausrichtung der Industriementalität auf Berechenbarkeit des Lebens und auf Kosten-Nutzen-Optimierung bewirkt Organisationsgebilde, die in großer Vielfalt eine jeweils ausgefeilte Form von Normen und Zeitabläufen entwickelt haben. Sie bestimmen nicht nur die wirtschaftlich geprägten Rollen des Menschen, sondern auch die Rollen in Ausbildung und Freizeit. In den Ausbildungsinstitutionen bleibt für das Ego junger Menschen wenig Raum, teilen sie doch ihre Rollen als Auszubildende und Studierende mit vielen anderen Gleichgestellten. Sind sie in diesem System nicht bereits in Lethargie verfallen, so antizipieren sie ihre künftige Berufsrolle als Chance, die innere Berechtigung und Bedeutung ihres Daseins in einer konkreten Position mit Aktivitäten nachzuweisen, die aus den Ergebnissen eigener Denkprozesse abgeleitet sind. Dies setzt voraus, daß ein wenig Zeit bleibt, dieses Neuland suchend zu erforschen. Eine auf Perfektion ausgerichtete Gesellschaft begegnet diesem Bemühen mit ihrer Organisationsintensivität von hohen Graden und läßt dem Suchenden allzuwenig Zeit zur Orientierung. In der Regel fordert sie rasche nahtlose Anpassung, und zwar weniger zur Ausübung von Herrschaft als vielmehr im Sinn simpler, im einzelnen nicht oder wenig begründeter Routine, die schon weit vor der Aufnahme einer Berufsrolle bezogen auf ein langes Leben Unbehagen hervorruft.

Soziale Ansprüche aus der jungen Generation richten sich meist auf den ganzen Menschen im Sinn selbsterfahrener familiärer Rollenerwartung. Glaubwürdigkeit, Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit von Personen haben einen hohen Rang. Die Industriegesellschaft beruht jedoch auf vertraglicher und gesetzlicher Ordnung. Die dadurch ausgeprägten Systeme zwischenmenschlicher Ordnung sind interessendurchsetzt, versachlicht und letztlich unpersönlich. Ihre auf Vernunft und Rationalität beruhenden Verhaltensnormen sollen Emotionalität vermeiden.

Zumindest in der Zeit der Anpassung sind jedoch junge Menschen durch eine Erwartungshaltung geprägt, die auf das ganze Rollenspektrum der Bezugsperson ausgerichtet ist. Schon unsere heutigen Schulen genügen nach der deutlichen Schwächung der Rolle des Klassenlehrers und des Ordinarius diesem Anspruch nicht mehr. Erst recht aber ist der Betrieb auf eine relativ unpersönliche Funktionserfüllung eingestellt. Persönliche Beziehungen sind mit Ausnahme der informellen nicht gefragt, die auf das berufliche Rollensystem beschränkt sind. So wird also die relativ totale Erwartungshaltung und ihre im Ganzen wesentlich befriedigendere Beantwortung durch Rolleninhaber in der Familie auf Personen bezogen, die weder willens noch fähig sind, entsprechend zu reagieren oder auch nur diese Erwartung zu erkennen.

Die bisher genannten Übergangscharakteristiken setzen in der jungen Generation Aggressionspotential frei. Da das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt in einer pluralistischen Gesellschaft industrieller Prägung ständig zur Vertretung

persönlicher und Gruppeninteressen herausfordert, ergibt sich eine starke Konfliktorientierung. Konfliktbeherrschung und Konfliktregelung ist einübbar und erziehbar, aber nicht angeboren. Sosehr man unserer Gesellschaft geregelte Konflikte zu ihrer Erneuerung und zur Belebung von Lernprozessen wünschen mag, sie sind auch belastend, vor allem für die Jungen in ihrer Übergangssituation. Viele sind nach wie vor durch Einsicht und Erfahrung in Familie, Schule und anderen Bildungsinstitutionen auf Konflikte und ihre Lösung schlecht vorbereitet.

Junge Menschen sind entwicklungsbedingt und aufgrund ihrer geringen Rollenvielfalt abhängig von Phänomenen eines allgemeinen Lebensgefühls, die sie nur unzureichend durch rationale Reflexion bewältigen oder gar steuern können, so etwa Lust und Unlust, Ekstase und depressive Anwandlungen, Unsicherheit, Ängste und Reizbarkeit, Übermut und Entmutigung. Für solche Erscheinungsformen haben die Funktionsmechanismen einer stark arbeitsteiligen Wirtschaft nur wenige korrespondierende Möglichkeiten anzubieten.

Unsere Industriegesellschaft bietet aber auch Chancen für die Bewältigung der Übergangssituation. So ist meist in der letzte Phase von Ausbildungsprozessen zu beobachten, wie sehr es die kommenden Absolventen drängt, Wissen und Erkenntnisse und die aus ihnen abgeleiteten Verfahren in der Praxis zu erproben und durch persönliche Leistungen Ansehen zu gewinnen. Diese Erwartung korrespondiert immer dann mit den vielfältigen Möglichkeiten einer Leistungsgesellschaft, wenn die eingangs dargestellten Einseitigkeiten nicht zu einer Verkümmerung des sozialen Leistungsvermögens führen, und dies haben Integrierte wie Neuankömmlinge weitgehend selbst in der Hand.

Die Selbstidentifikation und damit die Frage nach dem Sinn des eigenen höchst persönlichen Lebens, in dieser Lebensphase ein wichtiges Regulativ, führt in der Folge des in der europäisch geprägten Geistesgeschichte manchmal etwas überbewerteten Individualismus und bestimmter Erscheinungsformen der Massengesellschaft zu der Suche danach, worin man sich von anderen unterscheide. Die hohe Produktivität der westlichen Leistungsgesellschaften ermöglicht in ständiger Wechselwirkung zu dieser Grundeinstellung eine so vielfältige Offerte an materiellen und geistigen Gütern, daß man von einem reichhaltigen Angebot von Identifikationsmöglichkeiten und Identifikationszugängen ausgehen kann. Beide Bereiche von Gütern schließen einander nicht etwa grundsätzlich aus, sondern eröffnen wechselseitige Entwicklungsmöglichkeiten. Ich denke hier vor allem an die Pop-Musik-Bewegung mit ihrem großen Spektrum. Sprach Hans Heinrich Muchow noch 1959 von der Empfänglichkeit der Jugend für Jazz, „daß ihr Ohr darauf abgestimmt und daß ihr Wesen für fließende, verschwimmende Formen, für entstaltete, diffuse ‚Gestalten'" offen sei, so erscheint uns dies heute angesichts der ungeheuren Fülle von Klangfarben und Klangmöglichkeiten und der wachsenden Fähigkeit junger Menschen, neue Qualitäten zu entwickeln und vorhandene nach ihrem Wert zu unterscheiden, als vorurteilhaft und realitätsfern[9].

Marginalien politischen Engagements

Als der Bundestag 1972 das Mündigkeits- und damit auch das Wahlalter auf 18 Jahre herabsetzte, bedeutete dies nicht nur die Öffnung des Wahlsystems für eine neue Wählerschicht, sondern auch einen tiefen Eingriff in die Sozialstruktur. Die am häufigsten gehandelten Argumente wie früherer Abschluß des Reifungsprozesses, Angleichung an das Mindestalter der Wehrpflicht und vorhandene Unabhängigkeit, vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht, waren gewiß nicht nur vordergründig gemeint. Man versprach sich jedoch von dieser Entscheidung vor allem die Erhaltung neugewonnener Macht und, auf der anderen Seite des Parlaments, in der Folge deren Wiedergewinnung.

Diese Erwartung schien sich auch zunächst zu erfüllen. Bei einem Bevölkerungsanteil der 18–24jährigen von 8,2 % beteiligten sich an der Wahl von 1972 11,5 % und an der Wahl von 1976 11,7 %[10]. Angesichts der schlechten Datenbasis sei in der weiteren Entwicklung des Wahlverhaltens auf den altersbezogenen Anteil der Nichtwähler bei der bayerischen Kommunalwahl von 1978 hingewiesen, bezogen auf die Städte Nürnberg, Erlangen und München[11], wo die Nichtwähler am stärksten in der Altersgruppe der 18–24jährigen vertreten sind. Der Nichtwähleranteil betrug dort von den 18–24jährigen 44,3 %, den 25–34jährigen 42,1 %, den 35–44jährigen 30,8 %, den 45–59jährigen 23,6 % und den 60jährigen und älteren 22,3 %.

Die Grünen spielten bei dieser Wahl kaum eine Rolle, wodurch die Wahlenthaltung einen besonderen Stellenwert erhält, vor allem, wenn man bedenkt, daß bei den 16–29jährigen die Frage nach den Präferenzen beim Lesen von Tageszeitungen ein erstrangiges Interesse für „Lokale Berichte hier aus dem Ort und Umgebung" ergibt, und zwar mit 77 % vor „Sportberichten, Sportnachrichten" mit 52 %, „Politische Meldungen und Berichte aus Deutschland" mit 51 % und Anzeigen mit 51 %[12].

Ein Indiz für die Abnahme des Vertrauensvorschusses von 1972 und 1976 gegenüber den Autoren der Herabsetzung des Wahlalters, den Bundestagsfraktionen und damit den Bundestagsparteien, sind die ebenfalls aus dem Jahr 1978 stammenden Wahlergebnisse von Niedersachsen und Hamburg. In Niedersachsen erreichten die Grünen bei den 18–25jährigen 14 % der Stimmen bei einem Gesamtergebnis von 3,9 % und in Hamburg sogar, Bunte und Grüne zusammengefaßt, 24 % bei einem Gesamtergebnis von 4,5 %[13]. Bezogen auf das Ergebnis der SPD lautete die Relation Jungwähler zum Gesamtergebnis in Hamburg 42,2 : 51,5 %, für die CDU 22 : 37,4%.

Sowohl aus diesen Ergebnissen als auch aus der Umfrage des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr von Ende 1980 und Januar 1981 scheint sich eine zunehmende Tendenz der Distanzierung von den Bundestagsparteien zu ergeben. Stehen schon bei der Gesamtbevölkerung die Problembereiche Umweltschutz und

Energieversorgung bei den Engagierten an der Spitze und sogar bei den Nichtengagierten auf den Plätzen 3 und 1, so versteht man angesichts der ausgeprägten Zukunftsorientierung dieser Anliegen die Verunsicherung größerer Teile der jungen Generation[14]. Sie sensibilisieren das Grundgefühl dieser Altersgruppe, eben weil sie nicht zum unmittelbaren Erfahrungsbereich gehören, sondern relativ unbestimmbare oder zumindest nicht genau berechenbare Komplexe im Bereich der Zukunftsängste wecken. Die Grünen stoßen daher bei der Jugend auf kompatible Bedürfnissituationen im Verhältnis zu ihren Aktionen und eröffnen zugleich im Unterschied zu den herkömmlichen Parteien die Chance, etwas Sichtbares tun zu können, zumindest die Füße zu bewegen. Sie und andere Aktionsgruppen artikulieren eben nichts Konkretes, sondern mit groben Signaturen vorhandene Ängste, während die Parteien schmollend und grollend ihre alten, meist restriktiven Sprachgewohnheiten „kultivieren".

Daß hierunter die junge Generation bei den sowieso bereits ziemlich hohen Barrieren zwischen Jugend- und Erwachsenenalter besonders zu leiden hat, ergibt sich nicht nur aus der aktuellen politischen Situation. Die hieraus sich ergebenden und im Vorgenannten dargestellten Konflikte lassen sich nur lösen, wenn es gelingt, die Konfliktparteien auf eine gemeinsam weitgehend akzeptierte Wertekonstellation – die sich ständig verändernde und zu verändernde gesellschaftliche und staatliche Ordnung – hin zu orientieren, die Welt und ihre Zukunft auch aus den Übergangsgefährdungen der jungen Generation zu sehen, und die Verständigungsschwierigkeiten nicht vom hohen Roß oder aus der Perspektive der Fernseh-Demokratie zu bewältigen, sondern im überschaubaren Bereich an der Basis, sei es in der Familie oder/und in den örtlichen Parteivereinigungen und Gruppen, deren angebliche Perfektheit leichter zu durchschauen ist.

ANMERKUNGEN

[1] A. Mitscherlich, Pubertät und Tradition, in: Friedeburg, Jugend in der modernen Gesellschaft (Köln 1976) 295 ff.
[2] M. Kaase, in: H. u. H. Reimann, Die Jugend (München 1975) 79.
[3] Internationale EMNID-Untersuchung 1973.
[4] Vorabdruck SOWI-Institut der Bundeswehr, Soziales Engagement, politisches Engagement, soziopolitische Inaktivität/Apathie (1981) S. 5.
[5] E. K. Scheuch, Die Jugend gibt es nicht, in: Jugend in der Gesellschaft (dtv 1975).
[6] J. Wothe, Adolf Kolping (Bonn o. J.) 89.
[7] J. Jakobs, Selbstmord bei Jugendlichen (München 1974) 123.
[8] K. Mannheim, Diagnose unserer Zeit (Zürich 1951) 56 f.
[9] H. H. Muchow, Sexualreife und Sozialstruktur der Jugend (rororo-enz. 1968) 106.
[10] Stat. Bundesamt, Fachserie 1, Heft 1, 10–15.
[11] E. Hübner, Kommunales Wahlverhalten in Bayern 1966–1978, 69.
[12] Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1976–77 (München 1977) 265.
[13] C. H. Evers, Wahlverhalten Jugendlicher. Die Dialektik des Mißtrauens, in: Betrifft: Erziehung, H. 9 (1978); Politogramm, Infas-Report 1980, S. 91: Frage nach Wahl der „Grünen", „Bunten" und „Alternativen Listen": Sichere Absicht/Eventuelle Absicht: Alter: Bis 24 Jahre 4 %/15 %; 25–34 J.: 2 %/9 %; 35–49 J.: 2 %/5 %; 50–64 J.: 1 %/3 %; 65 und älter: 1 %/4 %. [14] SOWI, Tabelle 2.

Karl-Heinz Weger SJ

Gott im Denken Hans Alberts

Stellungnahme zur Erkennbarkeit Gottes im kritischen Rationalismus

Wenn sich der kritische Rationalismus, dessen Vater Sir Karl Popper und dessen Hauptvertreter in Deutschland Hans Albert sind, *kritischer* Rationalismus nennt, so will er sich durch dieses Beiwort bewußt vom „klassischen" Rationalismus abheben. Dieser war noch der Meinung, der Mensch könne zu evidenten Einsichten oder letzten Gewißheiten kommen, um von da aus in logischer Folgerung Theorien zu entfalten. Descartes mag als Musterbeispiel jenes klassischen Rationalismus angeführt werden: „Und ich will so lange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses... erkenne... Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich nur das Geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist."[1]

Die Voraussetzungen des Albertschen Agnostizismus

Hier und an dieser Stelle kann am ehesten das Anliegen des kritischen Rationalismus gesehen werden, und sein alles entscheidender Ausgangspunkt. Denn im Gegensatz zum klassischen Rationalismus leugnet Albert (und mit ihm natürlich auch Popper) einen solchen „archimedischen" Ausgangspunkt unserer Erkenntnis. Konkret: Es gibt in der menschlichen Erkenntnis keine Evidenz, keine unbezweifelbaren Gewißheiten, aus denen sich dann Theorien oder Problemlösungen entfalten ließen. Albert geht also davon aus – und auf den ersten Blick scheint ihm die Geschichte recht zu geben –, daß die menschliche Vernunft fehlbar ist, fehlbar, nicht nur hie und da einmal, sondern in grundsätzlicher Weise. Menschen haben sich in Einsichten getäuscht, die ihnen als unbezweifelbar evident erschienen, und aus dieser Einsicht gewitzigt, lehnt Albert jeden archimedischen Punkt in der Erkenntnis ab. Ja, die Annahme eines solchen würde nur den Fortschritt der Wissenschaften hemmen, da ein solcher nach Albert nur dann möglich ist, wenn alle auf natur- oder geisteswissenschaftlichem Gebiet aufgestellten Hypothesen dem „Falsifikationsprinzip" unterworfen werden, d. h. wenn immer wieder versucht wird, die Falschheit solcher Hypothesen zu erweisen. Erst so ist es möglich, der Wahrheit näherzukommen, auch wenn diese in letztgültiger Gewißheit nie erreichbar ist.

Man solle, so meint Albert, die Suche nach Letztbegründung von Theorien oder Sätzen aufgeben und an deren Stelle das Prinzip der kritischen Prüfung setzen, wonach alle „theoretischen Konstruktionen des menschlichen Denkens" so zu gestalten sind, „daß man durch geeignete methodische Prinzipien die Möglichkeit des Scheiterns unserer theoretischen Konstruktionen schafft". Dann habe man „Aussicht, durch Versuch und Irrtum – durch versuchsweise Konstruktionen prüfbarer Theorien und ihrer kritischen Diskussion an Hand relevanter Gesichtspunkte – der Wahrheit näherzukommen, ohne allerdings jemals Gewißheit zu erreichen"[2].

Albert weiß natürlich, daß die Entscheidung für den kritischen Rationalismus nicht noch einmal durch Argumente der Vernunft begründet werden kann, daß hier also eine Art Glaubensentscheidung für den Rationalismus und gegen den Irrationalismus getroffen ist. Er betrachtet deshalb diese Entscheidung auch als eine *moralische*, als einer „Moral des Denkens"[3] zugehörig. Aus diesem geforderten Engagement für die kritische Vernunft spricht eine moralisch anerkennenswerte Forderung, eben nach Möglichkeit „auf nichts hereinzufallen", der Wahrheit näherzukommen.

Allerdings muß auch gesehen werden, daß dann, wenn es um das Verhältnis von Leben und Lehre geht, auch Albert eine Entscheidung postuliert, die nicht in Zweifel gezogen werden darf: „So muß auch der kritische Rationalismus der Tatsache seinen Tribut zollen, daß das Leben als solches affirmativen Charakter hat, daß also eine philosophische Konzeption, die sich nicht nur innerhalb ihrer eigenen Theorie bewegt, sondern das Verhältnis Leben – Lehre ausdrücklich thematisiert, um die Statuierung von Behauptungen oder, wenn von der Ethik die Rede sein soll, von Entscheidungen nicht herumkommt. Die a priori feststehende, einer Diskussion nicht zugängliche Basis sichert den Sinn der kritisch rationalistischen Lebenshaltung."[4] Dies soll nicht als Kritik am kritischen Rationalismus gewertet werden. Denn niemand kann ernsthaft gegen den kritischen Gebrauch der Vernunft sein; niemand wird sich in seinem Leben von dumpfen Gefühlen oder blinden Emotionen leiten lassen wollen. Die entscheidende Frage ist dann aber: Welche Methode der kritischen Prüfung hat sich der kritische Rationalismus zu eigen gemacht; welche sind dessen erkenntnistheoretische Grundsätze?

Die Idee der Kritik entstand nach Albert aus der Erfahrung, „daß unser Denken und Handeln der Irrtumsmöglichkeit unterworfen ist, so daß derjenige, der ein echtes Interesse an der Wahrheit hat, daran interessiert sein muß, die Schwächen und Schwierigkeiten seiner Denkresultate und Problemlösungen kennenzulernen, Gegenargumente zu hören und seine Ideen mit Alternativen konfrontiert zu sehen, um sie vergleichen, modifizieren und revidieren zu können."[5] Aus diesem Grund auch ist der Ausgangspunkt des kritischen Rationalismus die Bestreitung jeder Gewißheit im Denken. *„Alle Sicherheiten in der Erkenntnis sind selbstfabriziert und damit für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos"* (30).

Natürlich gibt es nach Albert immer die Möglichkeit, „sich Gewißheit zu verschaffen", indem man Überzeugungen oder Bestandteile davon entweder dogmatisiert, d. h. sie als unfehlbar erklärt (ohne sich auf Argumente der Vernunft einzulassen), oder aber sie immunisiert, d. h. sie in ihrem Aussageinhalt so entleert, daß sie mit keiner möglichen Tatsache mehr kollidieren können. Vor allem theologische Aussagen, auch solche über die Erkennbarkeit und Existenz Gottes, werden nach Albert mit Vorliebe „dogmatisiert" und „immunisiert" d. h. als über jeden Zweifel erhaben sicher erklärt wie auch so entleert, daß sie sich durch keine Tatsache widerlegen lassen.

Damit kann die Philosophie eines kritischen Rationalismus primär als eine *Methode* des Denkens charakterisiert werden, die als solche eigentlich gar keine inhaltlichen Aussagen aufzustellen behauptet. Als eine Methode kritischen Prüfens werden nur erkenntnistheoretische Grundsätze aufgestellt, mit deren Hilfe sich Positionen und Theorien (anderer) kritisieren lassen, während umgekehrt der kritische Rationalismus aufgrund eben dieser Methodik sich selbst leicht jeder Kritik entziehen kann, da er entweder erklärt, gar nichts zu behaupten, oder aber, wo im praktischen Leben doch Entscheidungen getroffen werden müssen, eine grundsätzliche Revidierbarkeit aller Hypothesen zugestanden wird, verbunden mit der Bereitschaft, sich aus guten Gründen heraus eines Besseren belehren zu lassen. So jedenfalls die Theorie.

Wie dem aber auch sei: Albert ist davon überzeugt, daß die Ausgangslage heutigen Philosophierens nur die Einsicht in die immer gegebene und damit grundsätzliche Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft sein kann. Rational gerechtfertigt und möglich ist allein die Aufstellung von Hypothesen, die dann auch mit all den sich daraus ergebenden Konsequenzen als solche zu betrachten sind.

Der eigentliche Grund für diese Behauptung Alberts ist dessen Überzeugung, daß sich Theorien und Problemlösungen *nicht begründen* lassen, was verständlicherweise für die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes von erheblichem, wenn nicht entscheidendem Gewicht ist. Albert untermauert seine Ablehnung des Begründungsdenkens durch das von ihm selbst so betitulierte *„Münchhausen-Trilemma"*; denn wer alles begründen will, gerät nach Albert so oder so in eine Zwangslage, der sich nicht entrinnen läßt. Alberts Münchhausen-Trilemma lautet folgendermaßen:

„Wenn man für *alles* eine Begründung verlangt, muß man auch für die Erkenntnisse, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung – bzw. die betreffende Aussage-Menge – zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Das führt zu einer Situation mit drei Alternativen, die alle drei unakzeptabel erscheinen, also: zu einem Trilemma, das ich angesichts der Analogie, die zwischen unserer Problematik und dem Problem besteht, das der bekannte Lügenbaron einmal zu lösen hatte, das *Münchhausen-Trilemma* nennen möchte. Man hat hier offenbar nämlich nur die Wahl zwischen: 1. einem *infiniten Regreß*, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchführbar ist und daher keine sichere

Grundlage liefert; 2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der, weil logisch fehlerhaft, ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt; und schließlich: 3. einem *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde. Da sowohl ein infiniter Regreß als auch ein logischer Zirkel offensichtlich unakzeptabel zu sein scheint, besteht die Neigung, die dritte Möglichkeit, den Abbruch des Verfahrens schon deshalb zu akzeptieren, weil ein anderer Ausweg aus dieser Situation für unmöglich gehalten wird" (13).

Das also sind die Grundlagen und die Ausgangsposition des kritischen Rationalismus: Nichts kann in endgültiger Weise begründet werden, weil jede Begründung eine neue Begründung verlangt, jede Wirklichkeit eine neue Ursache, und so eben die drei genannten, unakzeptablen Weisen des Begründungsprinzips sich als einzig denkbare, aber eben abzulehnende Möglichkeiten anbieten. Wie wirkt sich nun dieser philosophische oder erkenntnistheoretische Ausgangspunkt des kritischen Rationalismus auf die Frage der Erkennbarkeit Gottes aus?

Ablehnung einer Erkennbarkeit der Existenz Gottes

Aus diesen Voraussetzungen heraus lassen sich die Argumente verstehen, die Alberts Agnostizismus begründen, seine Ablehnung einer Erkennbarkeit der Existenz Gottes. In seinem jüngsten Buch „Das Elend der Theologie" (in dem sich Albert kritisch mit dem Buch Küngs „Existiert Gott?" auseinandersetzt)[6], illustriert Albert aus dem Leben des englischen Agnostikers Bertrand Russell anschaulich, wie sich das Münchhausen-Trilemma auf den Gottesglauben auswirkt. Bertrand Russell war mit 18 Jahren, während der Lektüre der Autobiographie John Stuart Mills, auf die Bemerkung gestoßen, daß Mills Vater seinem Sohn beigebracht habe, die Frage: Wer hat mich erschaffen? sei nicht zu beantworten, weil sie unweigerlich die andere Frage nach sich ziehe: Und wer hat Gott geschaffen? Daran anschließend erklärt Albert: „Die Frage nach dem Realgrund – nach der Verursachung – führt zu ähnlichen Überlegungen wie die nach dem Erkenntnisgrund. Wer für alles eine Ursache verlangt, ist zum infiniten Regreß verurteilt. Er kann daher zu keiner ersten Ursache... kommen. Wer aber in dieser Hinsicht Ausnahmen zuläßt, kann die Forderung nach Aufweis einer ersten Ursache auch schon suspendieren, ehe er bei Gott angekommen ist."[7]

Dieses Letztgenannte stellt die Theologie tatsächlich vor ein Problem. Sie muß sich ja fragen lassen, warum sie nicht gewillt ist, die „Welt" oder das „Weltganze" (was immer das bedeuten mag!) als letztes, nicht mehr hinterfragbares Faktum hinzunehmen, sondern warum dieses nicht mehr Hinterfragbare seins- und wesensmäßig anderer Natur sein muß als der Mensch oder seine Welt[8]. Allerdings drängt sich – umgekehrt – sofort auch der Gedanke auf, wieweit für Albert und

wahrscheinlich viele andere Atheisten oder Agnostiker der Unterschied zwischen Gott und Welt bereits so verwischt ist, daß eine solche Frage überhaupt gestellt werden kann! Doch dieser Gedanke eher nebenbei. Der erste und vielleicht wichtigste Grund für den Agnostizismus Alberts ist das eben genannte Problem, nämlich der *Abbruch des Begründungsdenkens,* indem man erklärt, Gott brauche keine Ursache, er sei selbst Grund seiner eigenen Existenz. Ein solcher Abbruch aber ist, wie gesehen, aus Albertscher Sicht willkürlich und kann genausogut an einer beliebig anderen Stelle geschehen.

Ein *zweiter Grund* für den Agnostizismus Alberts ist die von ihm sogenannte *„Zwei-Sphären-Metaphysik"*, innerhalb deren Wissen einerseits und Glaube andererseits wie zwei verschiedene Bereiche der Vernunft oder des Wissens behandelt werden, was jedoch unzulässig ist, da sich auch der Glaube den Prinzipien einer kritischen Vernunft zu stellen und zu unterwerfen hat, jedenfalls in seiner Begründung. Nach Albert geht sogar der Theologe in nichttheologischen Bereichen wissenschaftlich vernünftig vor. In Glaubensfragen oder weltanschaulichen Überzeugungen dagegen scheint die Vernunft eine ganz andere Funktion zu haben: die Logik wird außer Gefecht gesetzt, um echte Widersprüche akzeptabel werden zu lassen, und man beruft sich dabei oft auf „dialektisches" Denken, was „zwar in gewissen Fällen äußerst bequem sein mag", aber eben auch beliebige Konsequenzen ableitbar macht (105).

Daraus leitet sich dann für Albert ein *weiterer Einwand* ab. Von Theologen und Glaubenden wird nicht selten erklärt, daß sich Glaubensinhalte nur dem Glaubenden eröffnen, und daß – auf Gott bezogen – Gott ein *Geheimnis* sei. Dem hält Albert entgegen, daß mit solchen Aussagen natürlich nichts begründet wird, sondern offensichtlich nur eine Grenze für andere gezogen werden soll. Wer also Glauben und Wissen trennt, wer Gott als ein – letztlich – der Vernunft unzugängliches Geheimnis betrachtet, spricht sich ein Erkenntnisprivileg zu, das anderen offensichtlich nicht gegeben ist. Er entzieht sich mit anderen Worten von vornherein einer möglichen Kritik durch andere, auch der Kritik einer kritischen Vernunft. „Der Verfechter einer solchen These kann hinfort unbefangen und ungestört weiter über Gott reden, weil er offenbar über das begriffliche Erkennen hinaus ist, aber er verbindet mit dieser Rede keine Behauptungen, die auch nur eine Spur von Gehalt haben" (119).

Auf *weitere Argumente,* die Alberts Agnostizismus stützen, soll nur noch kurz eingegangen werden. Im einzelnen ist zu nennen: Die Funktionslosigkeit Gottes im heutigen Weltbild; weiter der Wunsch als Vater des Gedankens, und schließlich noch die Problematik von „Existenzbehauptungen", wie Albert sie versteht.

Was den ersten Punkt angeht – die Funktionslosigkeit Gottes im heutigen Weltbild –, so hat Gott nach Albert im heutigen Weltbild keine „Erklärungsleistung" mehr zu bieten. Die Annahme einer Existenz Gottes ist eben nicht in jedem Weltbild aufrechtzuerhalten, sondern sie läßt sich nur dann rechtfertigen, wenn

dieser Gott in einem Weltbild auch eine bestimmte Funktion erfüllt. Die Infragestellung der Existenz Gottes hier beruht also eindeutig auf einer funktionalen Vorstellung Gottes: Entweder Gott erklärt etwas (was natürlich anderweitig nicht erklärbar wäre), dann mag seine Existenz – vorläufig – akzeptiert werden; oder aber er erklärt nichts mehr, dann ist auch kein Grund mehr vorhanden, an die Existenz eines Gottes zu glauben. Diese Einstellung Alberts wird deutlich in seinem Traktat über kritische Vernunft:

„Es gibt in der Wissenschaft immer wieder Existenzprobleme, die durch die Entwicklung prüfbarer und bewährter erklärender Theorien gelöst zu werden pflegen. Wenn man über akzeptable Theorien dieser Art verfügt, die das wirkliche Geschehen ausreichend erklären, dann wird man im allgemeinen annehmen dürfen, daß die in diesen Theorien auftretenden Faktoren auch wirklich existieren. Dagegen wird man den Glauben an die Existenz von Wesenheiten, die nur in gescheiterten und überwundenen Theorien eine wesentliche Rolle spielen, zusammen mit diesen Theorien aufgeben müssen, wenn anders man den Anspruch machen will, sich an kritische Methoden zu halten. So wird man heute weder an die Existenz von Phlogiston, noch an die des Äthers oder an eine spezielle Lebenskraft glauben, und zwar nicht deshalb, weil dieser Glaube *an sich* sinnlos wäre, sondern deshalb, weil die theoretischen Auffassungen, mit denen er verbunden war, sich als nicht haltbar erwiesen haben" (117).

Albert räumt ein, daß Gott in der früheren, „soziokosmischen Auffassung" durchaus eine Erklärungsfunktion hatte. Diese aber sei durch den Fortschritt der neuzeitlichen Wissenschaften überholt und unhaltbar. Erinnert man sich daran, daß für Albert Gott bestenfalls eine Hypothese ist, dann läßt sich auch der folgende Satz verstehen: Es hat „keinen vernünftigen Sinn, an dieser Hypothese festzuhalten, wenn der Kontext, innerhalb dessen sie Erklärungswert besitzt, aufgegeben wurde" (117).

In der schon erwähnten Schrift Alberts „Das Elend der Theologie" wirft Albert zunächst Küng, aber mit ihm sicher auch allen, die an Gott glauben, *Wunschdenken* vor. Der Glaubende glaubt, weil der die Existenz Gottes wünscht, und nicht etwa, weil er hinreichende Gründe der Vernunft für diesen Glauben aufweisen kann. Auch an dieser Stelle soll Albert selbst zu Wort kommen:

„Auch seine *Wünsche* hat Küng dabei in geeigneter Weise zum Zuge kommen lassen. Er hatte ja schon vorher die Wirklichkeit selbst so ausgestattet, daß sie seinen Wünschen entgegenkam... Dementsprechend hat er dann auch seinen Gottesbegriff bestimmt, so daß er sich imstande fühlen konnte, mit seiner Hilfe eine solche Wirklichkeit zu ‚begründen'. Aus dem sinn- und werthaften ‚Grund' kann, wie man leicht sieht, eine ebenso sinn- und werthafte Wirklichkeit ‚folgen'. In dieser Hinsicht hat er, ebenso wie Kant, *die Erfüllbarkeit menschlicher Wünsche vorausgesetzt.*"[9]

Der Einwand des Wunschdenkens als Grund des Glaubens an Gott ist spätestens seit Freuds „Die Zukunft einer Illusion" ein vertrautes Argument der Religionskritik. Aus diesem Grund bedarf es auch keiner weiteren Ausführung, denn Gott, der Glaube an ihn, wird als eine vom Wunschdenken motivierte Illusion gekennzeichnet – und damit auch schon abgetan.

Albert spricht dann auch mit Vorliebe von einer *„Existenzbehauptung"* Gottes, wobei er die Beweislast für diese Existenzbehauptung dem Glaubenden aufbürdet.

Dagegen ist heute nichts mehr einzuwenden. Und trotzdem erweckt der bloße Ausdruck „Existenzbehauptung" ein ungutes Gefühl. Nicht, weil der Glaubende tatsächlich die Behauptung der Existenz Gottes aufstellt, sondern weil dieser Terminus den Eindruck entstehen läßt, Gott müsse wie ein Ding unter anderen Dingen, wie ein Objekt unter Objekten aufweisbar sein. Dahinter jedoch steht ein falsches Gottesbild (ob Gott existiert oder nicht!). Wenn es Gott gibt oder gäbe, dann kann er sicher nicht wie ein Ding unter Dingen, wie ein Objekt unter Objekten aufgewiesen werden. Dann ist er – in unserem reflektierenden Denken erkennbar – die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vollzüge, infolgedessen aber auch unbenennbar, eine Wirklichkeit von seins- und wesensmäßig anderer Natur als der Mensch und seine Welt, die in unserem Denken gerade nicht auf einen Begriff gebracht werden kann, weil Begriffe das eine von einem anderen abgrenzen, Gott hingegen das Unabgrenzbare ist. Wer das nicht sieht, fährt von allem Anfang an auf dem falschen Dampfer, auch wenn ich mir der Problematik von Immanenz und Transzendenz Gottes vollauf bewußt bin, deutlicher wahrscheinlich als Albert.

Es geht hier noch nicht um eine Kritik Alberts. Diese wird sich an diese eben angeführten Argumente Alberts gegen die Erkennbarkeit der Existenz Gottes anschließen. Ich frage mich allerdings, welche Gottesvorstellung Albert – und mit ihm viele andere atheistische oder agnostische Religionskritiker – mitbringen, und ob solche Gottesvorstellungen nicht tatsächlich die Nicht-Aufweisbarkeit der Existenz Gottes beträchtlich erleichtern, unter Umständen sogar erzwingen[10].

Kritische Anmerkungen zu Alberts Agnostizismus

Im kritischen Rationalismus stecken, trotz des eigentlich verheißungsvollen Namens, nun aber echte Denkfehler, zumindest hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes. Darüber und dazu noch einige Bemerkungen.

Zunächst einmal scheint das *Münchhausen-Trilemma* anfechtbar, anfechtbar deshalb, weil durchaus die Möglichkeit gegeben sein kann und wohl auch gegeben ist, daß es über die drei von Albert genannten Möglichkeiten des Begründungsdenkens hinaus noch zumindest eine weitere, wenn nicht mehrere weitere gibt. Denn wenngleich Albert vehement evidente Gewißheiten bestreitet, so hält mich dies nicht davon ab, in – wenigstens – *einer* Sache Gewißheit zu behaupten. Diese Gewißheit erschließt sich aus folgender einfacher Überlegung: Wenn einmal die Tatsache anerkannt wird, daß überhaupt etwas existiert, dann muß auch nach allen Regeln der Vernunft und Logik ein Absolutes existieren. „Absolut" bedeutet hier eine Wirklichkeit (die auch Person sein kann), die den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat und damit keiner Ursache bedarf. Sie ist dann auch nicht relativ, d. h. auf nichts anderes bezogen und existiert notwendig.

Diese Einsicht behaupte ich, auch gegen Albert, als evident. Allerdings, und das muß sogleich ergänzend hinzugefügt werden, ist mit dieser evidenten Einsicht noch nicht gesagt, wer oder was diese absolute Wirklichkeit ist. Es handelt sich hier ja, in Albertscher Formulierung, um den Realgrund aller Wirklichkeit, nicht um deren Erkenntnisgrund. Es muß, anders gesagt, im Rahmen dieser Überlegungen offenbleiben, ob der Mensch fähig ist, diese absolute Wirklichkeit in seiner Erkenntnis zu erfassen und zu benennen. Da läßt sich Albert zustimmen. Jedoch ist das Münchhausen-Trilemma durch eine „vierte Alternative" aus den Angeln gehoben, da es alles andere als unkritisch illegitim ist, eine Wirklichkeit zu postulieren, die absolut und real-existent ist. Es ist demnach falsch, neben dem logischen Zirkel (den ich wie Albert ablehne) als Rechtfertigung des Begründungsdenkens nur noch entweder den infiniten Regreß oder aber den willkürlichen Abbruch des Begründungsdenkens gelten zu lassen. Albert tut doch so, als müßte das Begründungsdenken von Ursache zu Ursache fortschreiten, übersieht aber (oder will es nicht wahrhaben), daß, wenn aus Nichts nichts wird, es eine Wirklichkeit geben muß, die sich selbst ihr eigener Grund ist.

Ursache und Bedingung der Möglichkeit

Eine weitere Fehlerquelle Alberts findet sich in der Verwechslung, oder besser noch: im gar nicht Zur-Kenntnis-Nehmen des Unterschieds von Ursache einerseits und Bedingung der Möglichkeit andererseits. Beide Begriffe, Ursache und Bedingung der Möglichkeit, haben natürlich miteinander zu tun, sind aber nicht identisch. Zum Vorhandensein einer *Ursache* gelangt man durch schlußfolgerndes Denken von einer bestimmten Wirkung oder einem Bewirkten her. Albert unterstellt nun offensichtlich (man erinnere sich an die sog. „Existenzbehauptung"), daß Gott durch solches schlußfolgerndes Denken aufweisbar sein müsse. Wäre dem so, dann wäre tatsächlich der Aufweis der Existenz Gottes ein zwingender Beweis. Aber so ist es nicht. Das Ursache-Wirkung-Denken spiegelt nicht die Eigentümlichkeit der Methode eines Gottesbeweises wider, wenn diese sich richtig versteht. Es geht, wie Karl Rahner dies formuliert, nicht um ein rationales Kalkül, das in einem Kausalschluß wie vom Ei auf die Henne, wie vom Donner auf den Blitz oder von der Welt auf einen Verursacher schließt. Ginge der Aufweis der Existenz Gottes *so*, dann könnte man wirklich mit Albert fragen, ob der Abbruch des Begründungsdenkens nicht beliebig sein könne, ob es nicht egal sei, das Begründungsdenken bei der Unbegreiflichkeit der Welt oder bei der Gottes abzubrechen.

Was meint demgegenüber die *Bedingung der Möglichkeit?* Zunächst einmal ist sie, im Gegensatz zu vielen Ursachen, etwas, das ständig und unausweichlich in den bewußten Vollzügen des menschlichen Daseins mitgegeben und mitgewußt

ist. Der Bedingung der Möglichkeit läßt sich nicht entfliehen, auch wenn sie als *Mit*gegebenes und *Mit*bewußtes (wie eine Art „Horizont") nicht unmittelbar in der Erkenntnis als gewußte präsent ist, sondern erst in der Reflexion erfaßt wird.

„Ich meine", so nochmals Rahner, „daß der heutige Aufweis Gottes sich gar nicht durch die Frage nach der Legitimität eines solchen Gedankenschemas, in dem von einer Wirkung nach einer Ursache gefragt wird, beunruhigen lassen müsse. Dieses Schema setzt ja voraus, daß man im Prozeß des Denkens zunächst einmal bei ‚Welt' oder ‚Subjekt' ankommt, um dann in einer ganz neu anhebenden Frage nach einem hinreichenden Grund des zunächst in seiner selbstverständlichen Existenz Angetroffenen fragt, in einer neuen Frage, bei der man ebensogut sich das Recht zuschreiben kann, sie zu unterlassen. Wie aber, wenn dieses stillschweigend als selbstverständlich vorausgesetzte Schema gar nicht die Eigentümlichkeit des Aufweises der Existenz Gottes wiedergibt? Wie, wenn der stillschweigende und unreflektierte Vorgriff auf das, was wir Gott nennen, die Bedingung der Möglichkeit der Welt als solcher und des Subjekts wäre und so die Reihenfolge, die meist als selbstverständlich vorausgesetzt wird, gar nicht bestünde?"[11]

Wenn der nachweisliche Vorgriff etwa unseres Erkennens und unserer Freiheit auf eine unendliche Weite schon immer sagt, was mit Gott gemeint ist, wenn dieser Verweis auf Gott gar nicht abgeschafft werden kann (das meint ja „Bedingung der Möglichkeit"), dann stimmt auch das Albertsche Münchhausen-Trilemma an anderer Stelle nicht. Es gibt dann eben nicht nur den logischen Zirkel, der tatsächlich nichts taugt, sondern es gibt einen hermeneutischen Zirkel, der in den Worten Heideggers kein „circulus vitiosus" ist, sondern eher spiralenförmig zu verstehen ist, indem er „nur" erhellt, was man ohnehin schon „weiß". Wenn Albert von der Hermeneutik nichts hält, ist das seine Privatangelegenheit.

Existenzbehauptung und Immunisierung

In dieser nicht ersichtlichen Unterscheidung von Ursache und Bedingung der Möglichkeit bei Albert sehe ich auch den Grund für das oben schon erwähnte „ungute" Gefühl, wenn Albert von der *„Existenzbehauptung"* Gottes spricht. Wenn Gott Gott sein soll, dann kann er, wie schon gesagt, sicher nicht wie ein Ding unter Dingen aufgewiesen werden. Gott ist vielmehr schon immer als der Horizont oder Vorgriff, als die Bedingung der Möglichkeit menschlich-geistiger, personaler Vollzüge mitgewußt und miterfahren. Wo das nicht gesehen wird, bleibt freilich ein Beweis der Existenz Gottes vielleicht nicht unbedingt ein hoffnungsloses, aber doch ein höchst bestreitbares Unterfangen.

Was die *„Immunisierungsstrategie"* angeht, so läßt sich zunächst einmal ruhig eingestehen, daß es so etwas gibt und geben kann und gegeben hat. Man braucht sich ja nur an das lange, heute fast unbegreifliche Festhalten des kirchlichen Lehramts an einer wörtlichen Auslegung der ersten Genesis-Kapitel zu erinnern. Nur bleibt, und das scheint Albert nicht einräumen zu wollen, auch die Möglichkeit, eine bestimmte religiöse Aussage zu modifizieren, zu ergänzen, sie zu

aktualisieren. „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt."[12] Und weiter läßt sich an Albert die Gegenfrage richten, mit welchen Tatsachen Gott eigentlich kollidieren soll. Weiß Albert so gut, wer oder was Gott ist? Gott ist eben doch das Geheimnis, das bleibende Geheimnis unseres Lebens. Aus diesem Grund auch bedeutet dieser Hinweis auf den Geheimnischarakter Gottes nicht eine Grenzziehung gegenüber anderen, sondern viel eher eine Einladung, über die Bedingung der Möglichkeit aller Wirklichkeit und vor allem der menschlichen Vollzüge so zu reflektieren, wie es dieser gebührt.

Die fehlende Erklärungsleistung Gottes

Was die *fehlende Erklärungsleistung Gottes* im heutigen Weltbild angeht, so ist nur zu sagen: Selbstverständlich ist heute vieles anders geworden als früher. Wo der Mensch früherer Zeiten – nach unserem heutigen Wissen – zu schnell auf Gott und dessen Eingreifen rekurrierte, wo er Sinn und Absicht Gottes sah, da sehen wir heute, ob zu Recht oder zu Unrecht, nur noch Gesetze und Gesetzmäßigkeiten. Aber heißt das wirklich, daß es nichts mehr zu erklären gibt? Heißt es, daß die Wissenschaften Antworten geben wollen auf die letzten Fragen eines Menschenlebens?

Die Frage nach dem Woher und Wohin der Welt, der Menschheit und des einzelnen, die Frage nach der apriorischen Bedingung der Möglichkeit unserer menschlich-personalen Vollzüge, eine Erklärung des Absolutheitsanspruchs von Wahrheit und moralischer Verpflichtung etwa: dieses und manch anderes mehr verlangt nach wie vor eine Erklärung (es sei denn, man stellt sich von Anfang an auf den Standpunkt, darauf gäbe es keine Antworten und könne es keine geben). Wenn diese Erklärung aber nicht das mit Gott Gemeinte ist, wenn konsequenterweise der Mensch dann nur ein blinder Zufallstreffer der Natur ist (was immer „Natur" da bedeuten mag), dann lassen sich zwar, wie Albert sagt, noch immer sinnvolle Ziele des Lebens setzen, das Leben als Ganzes aber hat keinen Sinn; und es läßt sich weiterhin für „natürliche Grundlagen der Moral" plädieren, selbst wenn dann nicht mehr einsichtig gemacht werden kann, wie solche biologischen Grundlagen moralischen Verhaltens den Charakter einer unbedingten Verpflichtung haben sollten.

Da in dieser Zeitschrift schon früher zum angeblichen *Wunschdenken* als Grund für den Glauben an Gott referiert wurde[13], nur kurz zur genannten Thematik dies: Es versteht sich von selbst – und um das einzusehen, kann man auf Alberts Belehrungen verzichten –, daß der bloße Wunsch, Gott möge existieren, damit die Welt und das Leben sinnvoll seien, die Existenz Gottes noch lange nicht beweist. Aber darum geht es wahrhaftig nicht. Es geht nicht um die Erfüllung oder

Erfüllbarkeit von Einzelwünschen, die als erfüllte noch immer überstiegen werden und werden müssen, sondern es geht um den *Vollzug* des Wünschen-Könnens und Wünschen-Müssens überhaupt. Es geht um die Erfahrung und das Wissen, daß auch die Erfüllung noch so vieler, ja aller Einzelwünsche (was natürlich gar nicht möglich ist), immer überstiegen wird auf eine nicht mehr übersteigbare Erfüllung. Die Bedingung der Möglichkeit dieses ständigen und unausweichlichen Überstiegs kann aber nicht ein Einzelwunsch sein, der eben selbst wieder transzendiert wird. Wie aber soll dann dieser Überstieg über alles konkret Wünschbare anders erklärt werden als durch die Annahme einer Wirklichkeit, die als Totalerfüllung seins- und wesensmäßig von anderer Natur ist als der Mensch und seine Welt, durch die Annahme jener Wirklichkeit, die der Glaubende Gott nennt? Albert verwechselt auch hier die Erfüllbarkeit konkreter Einzelwünsche mit dem Vollzug des Wünschens; aber gerade nach dessen Bedingung der Möglichkeit wäre zu fragen.

Aus diesen kritischen Anfragen zu Alberts Agnostizismus geht hervor, daß Alberts Methodenmonismus durchbrochen werden kann. Innerhalb seiner Methode ist der kritische Rationalismus praktisch unanfechtbar. Er wird aber bezweifelbar, wenn es gelingt, diesen Methodenmonismus aufzubrechen, was hier nur anhand der Frage der Erkennbarkeit Gottes getan wurde.

ANMERKUNGEN

* Der vorliegende Beitrag ist eine Zusammenfassung wesentlicher Gedanken eines Buchs des Verfassers, das im Herbst dieses Jahres beim Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, unter dem Titel „Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert" erscheinen wird.

[1] R. Descartes, Meditationes. Über die Grundlagen der Philosophie (Hamburg 1977) 45.

[2] H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen [3]1975) 35. – Die Seitenzahlen in Klammern verweisen auf dieses Werk.

[3] Diese Ausdrücke finden sich in der angeführten Reihenfolge ebd., 40 und H. Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus (München [4]1975) 29.

[4] R. Leuze, Das Problem des Agnostizismus bei Hegel, in: Der moderne Agnostizismus, hrsg. v. H. R. Schlette (Düsseldorf 1979) 47.

[5] H. Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus, 16.

[6] H. Albert, Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng (Hamburg 1979); H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit (München 1978).

[7] H. Albert, Das Elend der Theologie (Hamburg 1979) 142 f.

[8] Vgl. dazu: K. Rahner, K.-H. Weger, Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation (Freiburg [3]1979) 49–68.

[9] H. Albert, Das Elend der Theologie, 138.

[10] Es ist für den Theologen eine traurige, aber des öfteren feststellbare Tatsache, daß die Gottesvorstellung vieler Leute auch für ihn, den Theologen selbst, inakzeptabel wäre.

[11] K. Rahner, K.-H. Weger, Was sollen wir noch glauben? 58.

[12] Zweites Vatikanisches Konzil, Offenbarungskonstitution, 8.

[13] K.-H. Weger, Die Religionskritik Sigmund Freuds, in dieser Zschr. 196 (1978) 533–542.

Hans Kramer

Von zweistufiger zu dreistufiger Moral

Der Streit um die Moral scheint zu einem Jahrhundertstreit zu werden. Schon 1901 konnte ein Buchtitel lauten: Die katholische Moral als Angeklagte. Von da ab fragt man in der engagierten Diskussion bis heute, oft mit identischen Überschriften: Ist die katholische Moraltheologie reformbedürftig? Daß sie es ist, haben ihr die Bischöfe der Welt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil attestiert. Im Dekret über die Ausbildung der Priester wird eine Erneuerung der Moraltheologie – oder wie man heute sagt, um sich leichter verständlich zu machen, der katholisch-theologischen Ethik – gefordert: „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll" (Nr. 16). Diese und andere kritische Forderungen der Konzilsväter können auf eine kurze Formel gebracht werden: Die Moraltheologie muß ein Mehr an humanen und christlichen Begründungen bereitstellen und einsichtig machen.

Die Bischöfe kannten, was sie überwinden wollten. Wurde doch auch in Deutschland noch nach 1960 in Priesterseminaren die Ausbildung der Diakone zum Beichtvater anhand einer kurzgefaßten Kasuistik wie der „Katholischen Moraltheologie auf das Leben angewandt" von H. Jone vorgenommen. Eklatanter konnte die Begründungsschwäche in einem starken Tendenzstrang katholischer Moraltheologie nicht demonstriert werden. Kein Wunder, daß manche sittliche Praxis gerade auch unter den gutwilligen Katholiken diesen Vorlagen spiegelbildlich entsprach.

Die überkommene zweistufige Moral und Moraltheologie

Was die Konzilsväter als kritikwürdig befanden und deshalb verändert und grundlegend verbessert sehen wollten, war die überkommene zweistufige Moral und Moraltheologie. Sie ist gekennzeichnet durch die zwei Stufen oder zwei Pole: Norm und Gehorsam. Norm wird dabei verstanden als Gesetz oder gesetzesähnliche Vorschrift. Gehorsam meint die folgsame Haltung, für Anweisungen bereit zu sein, und das prompte Ausführen dessen, was angeordnet ist.

Die zweistufige Moral ist nicht nur von historischem Interesse für Fachleute der Ethik oder der Moralpädagogik. Diese Art von Normierung und Gehorsamslei-

stung kann als Stil überall und zu jeder Zeit wieder praktiziert werden – auch nachdem das Konzil sich so überaus klar geäußert hat –, weil psychische Dispositionen und soziale Gegebenheiten diese Haltungen immer wieder und neu begünstigen können.

Was bei einer zweigliedrigen Moral, Ethik oder kirchlichen Praxis die Verhältnisse und Beziehungen so klar und unkompliziert arrangiert, sind die Normen und Gesetze, also Gebote und Verbote von oben und Gehorsam oder Ungehorsam von unten. Die Aufteilung ist perfekt und undiskutiert. Es wird einerseits massiv und klar angesagt, was für den Gläubigen gilt, was richtig und zu tun ist. Gegenüber dieser imponierenden Ansage in der sittlichen Lehre oder der kirchlich-disziplinarischen Praxis gibt es andererseits, vom angeredeten Christen her gesehen, nur Folgsamkeit oder Übertretung, christlich handeln oder sündigen.

Was zunächst nicht in den Blick kommt und besonders den in dem zweistufigen System Befangenen verdeckt bleibt, ist die Tatsache, daß hinter den Normen oder Gesetzen immer Autoritäten stehen, die mit Vollmacht, wenn nicht gar mit Gewaltdrohung diese Anordnungen verkünden. Diese hintergründige Tatsache ist der Grund, warum eine latente Bereitschaft für dieses System der Ethik immer und stets neu gegeben ist. Dabei ist vielleicht nicht einmal die Autoritätsanmaßung als die größte Gefahr zu sehen, sondern mehr noch der Ruf nach der starken Autorität.

Psychische Positionen in einer Ethik des Normen-Gehorsams

In einer zweistufigen Ethik haben die normgebenden Instanzen auf den psychischen Gehalt gesehen elterliche, das heißt väterliche und mütterliche Ausrüstung. Die ersten Normgeber im Leben eines Menschen sind seine *Eltern.* Notwendigerweise geschehen deren früheste und einprägsamste Normierungen beim Kind nicht mit einsichtigen Begründungen und ausführlichen Erklärungen. Aus den Früherfahrungen seines Lebens und den dadurch geformten psychischen Strukturen ist jeder Mensch, auch der Erwachsene, sehr schnell bereit, eine als Autorität auftretende Person oder Instanz in einer Art mechanischer Schaltung mit väterlichen oder mütterlichen Attributen zu versehen – und dann als *Kind* zu gehorchen oder trotzig aufzubegehren. Dem elterlichen Status der normgebenden Autorität entspricht psychisch der Status des Kindes bei dem, der zum Gehorsam aufgefordert wird.

Diese lebensgeschichtliche und psychische Grundtatsache hat Folgen für die interne Kräfteverteilung im individuellen und sozialen Leben. Eltern haben aus den frühen Erfahrungen des Kindes das Attribut der *Allmacht.* Vater und Mutter können aus der Sicht des Kindes alles und tun unbegrenzt alles, was sie nur wollen. Das Kind macht diesen allmächtigen Wesen gegenüber die Erfahrung der *Ohnmacht.* Aus sich kann es nichts Positives, es sei denn, es folgt den von den

Allmächtigen vorgegebenen Direktiven und Anordnungen. Erst dann kann sich das ohnmächtige Kind innerlich positiv fühlen. Diese frühen Assoziationsbahnen können in der Ethik auch des Erwachsenenlebens voll lebendig bleiben oder reaktiviert werden in bestimmten ethischen Schemata.

Ein besonders beeindruckendes Erlebnis an den allmächtigen Elterninstanzen ist, daß sie *Gewalt* haben. Sie können strafen, verletzen und vernichten. Von den Eltern verneint zu werden, heißt für das Kind versinken zu müssen. Die Antwort auf die elterliche Gewalt, die reale oder mögliche, ist auf seiten des Kindes eine diffuse, aber stets beengende *Angst.* Die ängstlichen Beklemmungen befördern sehr den Gehorsam, die Willfährigkeit und Promptheit.

Normalerweise werden Eltern ihren Kindern gegenüber nicht nackte Gewalt walten lassen. Allzusehr ginge das schon gegen die Reste von Pflege- und Fürsorgeinstinkten, die beim Menschen noch geblieben sind und die durch das bekannte Kindchenschema, das heißt die offensichtliche Hilfsbedürftigkeit und verlockende Harmlosigkeit des Kindes, automatisch geweckt und aktiviert werden. Aber es gibt eine Art von Liebe, die nahe bei der Gewaltanwendung und Vergewaltigung liegt: die *totalitäre Liebe.* Wer totalitär liebt, läßt seine Zuwendung zum Geliebten gesteuert sein von Besitzenwollen und einem ausnahmslosen Überzeugtsein von der eigenen Güte und dem eigenen Wohlwollen. Dem totalitären Liebesdiktat der Erwachsenen muß das Kind, teils gezwungenermaßen, teils aus einer lebensnotwendigen Anpassungstechnik, von seiner Seite aus *Ehrfurcht* entgegenbringen. Wem fielen da nicht die Kurzfassungen des vierten Gebots ein, mit denen Kinder und Gläubige zu „Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam" aufgefordert werden. Es wurde und wird verlangt, diese Haltung den Eltern, aber auch allen Autoritäten, selbst im Staat, entgegenzubringen. In welcher Weise Verbindungslinien laufen von früh eingeübten Haltungen bis in die sittliche Lebensgestaltung des so geprägten Erwachsenen, das läßt sich in vielen Anschauungsfällen leicht diagnostizieren.

Es war eine scharfsichtige Beobachtung der Psychoanalyse und eine sehr treffende Kennzeichnung, als herausgestellt wurde, daß die Eltern mit ihrer Weisungskompetenz *„Über-Ich-Instanzen"* für die noch unentfaltete Psyche des Kindes sind. Ihre Gebote und Verbote werden von außen in das Über-Ich des Kindes als eine interne Zensurinstanz des Kindes hineingenommen. Die konkreten Normen der Eltern und das Erlebnis ihrer Autorität werden vom Kind verinnerlicht. Es ist dann nicht mehr nur von außen angeleitet, sondern viel treffsicherer von innen dirigiert. Im extremsten Fall befolgt das Kind aufgrund seiner Prägbarkeit und hilflosen Willfährigkeit das Über-Ich-Diktat mit einem *Dressurgehorsam.* Für die erste Lebenszeit ist dieser notwendig und hilfreich. Man wird sich aber unschwer erinnern, eine solche blinde, faszinierte Gehorsamshaltung bei manchen Erwachsenen, bestimmten Menschentypen und bevorzugt in bestimmten Staatsformen beobachten zu können.

Die hier einmal mit extremer Ausleuchtung vorgenommenen Kennzeichnungen der psychischen Kräftefelder und Beziehungen, in denen Menschen stehen, die einen Normen-Gehorsam fraglos leben, lassen sich zusammenfassen, indem man feststellt: Der Geber von Normen und Gesetzen ist für sie und von ihnen umfassend und allseitig mit den Attributen von *Autorität* ausgestattet. Autorität ist dabei im ganz ursprünglichen Sinn verstanden gemäß der lateinischen Konzeption von „auctoritas": einerseits als machtvolle Urheberschaft, andererseits auch als Kennerschaft und darüber hinaus als Könnerschaft. Gegenüber allem, dem in dieser Weise Schöpfertum, Kenntnisfülle und Machtausrüstung zugeschrieben wird, bleibt dem Adressaten der Normierungen als Antwort nur die Haltung der *Infantilität*, der Unmündigkeit, so wie im Lateinischen mit „infans" das nicht sprechen könnende unmündige Kind bezeichnet wird.

Insgesamt stellt sich das Verhältnis von Normgeber und Gehorsamleistendem dar als eine Schloß-Schlüssel-Situation, in der das eine zum anderen automatisch paßt. Die Besonderheit der Verhaltensweisen, die von beiden Seiten praktiziert werden, bleiben oft im Halbdunkel. Nicht selten sind sie sogar denjenigen, die in solchen gegenseitigen Interaktionen stehen, gar nicht bewußt. Kein Wunder, daß ihre Reaktionen von betroffen bis abwehrend reichen, wenn ihnen etwas von der psychischen Qualität ihrer Aktionsweisen offengelegt wird.

Gesellschaftliche Muster, die Normen-Gehorsam fördern

Das zweistufige Ethikmodell, in dem es nur die polare Spannungseinheit von Norm und Gehorsam gibt, wird nicht nur begünstigt durch psychische Strukturen und Verhaltensbereitschaften, die sich aus den Grunderlebnissen eines jeden Menschen auf seinem Werde-Weg herleiten. Alles, was psychisch ist, wird auch ins Soziale übersetzt. Es wird dort offenbar und entfaltet seine Wirkmacht.

Im sozialen Bereich ist infolgedessen die Rede vom *Vater Staat* kein Zufall und keine Willkür. Als die oberste weltliche Instanz hat er umfassend väterliche Züge. Er ist die Institution, die vor der Person da war, ihr den Lebensraum und die Lebensmöglichkeiten zuteilt und zur Verfügung stellt, wie es die Eltern einmal waren. Der regulativen Gewalt des Staats muß man sich beugen, wenn man nicht Einbußen an Freiheit, Besitz oder gar Leben gewärtig sein will. Gleichzeitig ist er in seiner väterlichen Disposition bereit, Sicherheit, Schutz und Verteidigung des einzelnen und der Gruppen zu leisten. Der umfänglich väterlichen Instanz gegenüber ist der einzelne „einfache Bürger", wobei in dieser Kennzeichnung noch anderes mitschwingt, als es im französischen „citoyen" oder „bourgeois" anklingt. Der einfache Bürger ist der zugleich Angewiesene und Bedürftige, der Machtlose und Ausgelieferte, schlicht: die *kindliche Kleinexistenz* vor der väterlichen Machtfigur Staat.

Die Position der Allmacht ist im gesellschaftlichen Bereich am reinsten dargestellt im autokratischen *König*, gar noch von Gottes Gnaden, aber letztlich auch in jedem politischen Macher und dem mit sozialer Macht ausgestatteten Boß, ob er sich nun legitimiert durch seine Herkunft aus der herrschenden Sippe, der Partei, dem Kapital oder der Gewerkschaft. Diejenigen, die zu diesen Gestalten oder Figuren, die nicht zufällig alle männlich sind, in der Position der Gefolgsleute stehen, sind die kleinen *Untergebenen,* die als Nicht-Mächtige zu folgen haben. Wer das Sagen hat, und wem das Hören und Gehorchen zukommt, ist eindeutig geregelt. Die Instrumente der Reglementierung und Disziplinierung stehen für die mächtigen Königs- und Führergestalten bereit. Sie werden vom Betroffenen kaum anders erlebt, als sie ihm in der Primärgruppe der Familie bekannt wurden.

Gewalt wird im gesellschaftlichen Bereich vor allem durch den *Gesetzgeber* ausgeübt, von dem auch für die Zuwiderhandlung die fällige Strafe festgelegt wird. Vom „Gesetzgeber", der als eine abstrakte Größe fast mythisch apostrophiert wird, bis zum Ordnungsbeamten und Verkehrspolizisten reicht die Skala derer, die Gewalt anwenden können. Ihnen gegenüber ist der kleine Mann auf der Straße – die Bezeichnung offenbart ihn als ein kindliches Wesen – nur Betroffener und Reglementierter. Und aus dieser Position reagiert er auch auf die Weisungsgewalt derer, die festlegen, was gilt und was unerlaubt ist.

Selbst die totalitäre Liebe, das mehr mütterliche Element, bei dem die Macht durch Sorge verdeckt wird, ist in den Autoritätsinstanzen gegeben. Dort, wo sich Aspekte der staatlichen und gesellschaftlichen *Fürsorge*, gar des Versorgungsstaats zeigen, ist das Zwingen und Oktroyieren unter den Gesten des Liebens und Gewährens verborgen. Fürsorgende Barmherzigkeit packt im öffentlichen Bereich nur zu oft mit einer gnadenlosen Reglementierung und Bevormundung zu. Den Bedürftigen und in irgendeiner Weise auf Hilfe Angewiesenen bleibt nichts anderes, als sich als der *Angepaßte* zu erweisen und in der verordneten Weise zu bitten. Die Ehrfurchts- und Demutshaltung ist gefordert, klinkt aber fast immer auch mechanisch ein denjenigen gegenüber, die einen im sozialen Netz auffangen oder durch die Maschen fallen lassen können.

Die elterliche Über-Ich-Instanz und das Über-Ich-Diktat nimmt gesellschaftlich am deutlichsten Gestalt an und wird vernehmlich im gottgesalbten König oder Kaiser, grober im weniger verschämten *Diktator* oder Junta-Chef. Sie sind männlich und militärisch, empfindlich, rigoros und willkürlich. Sie zeigen nach außen wie nach innen drohend ihre Brutalität. Für die faschistischen Führer und Führungssysteme gibt es als Adressaten nur Untertane, die genauerhin als *Unterdrückte* zu kennzeichnen sind. Mit ihrem beschränkten Untertanenverstand haben sie Ruhe und Ordnung zu bewahren und die Edikte von oben beifällig auszuführen.

Wo das gesellschaftliche oder staatliche Leben in einer Zweier-Polarität gestaltet ist, einem Verhältnis, in dem von oben die Funktionen des Anordnens wahrge-

nommen werden und man unten den Weisungen nachzukommen hat, liegt das duale Grundmuster vom *Herrscher* und *Beherrschten* zugrunde. Sobald eine Gewaltenteilung vorgenommen wird, wie sie eingeführt worden ist, um eine unbeschränkte Machtfülle im Staat zu verhindern, das heißt, wenn die gesetzgebende Funktion abgetrennt wird von der Exekutive und eine richterliche Instanz Kontrollfunktionen ausübt, wird die Herrscher-Untertanen-Situation im staatlichen und gesellschaftlichen Bereich gelockert. Es können mehr aus der Person selbst entwickelte und nicht nur aus der Rolle sich mechanisch ergebende Verhaltensweisen praktiziert werden. Es ist anderes möglich als nur zu kommandieren, kommandiert zu werden und zu parieren. Der Angeredete darf denken, fragen, Begründungen verlangen und Legitimationen prüfen. Neue psychische Strukturen, erwachsene und bewußte Verhaltensweisen, andere Sitten und ein anderes Ethos werden praktiziert. Schematisiert läßt sich die zweistufige Moral- und Lebensorganisation in folgender Weise darstellen:

Ethische Polarität:	Korrespondenz in psychischen Strukturen:	Stützung in gesellschaftl. Positionen:
I. *Normen/Gesetze*	1. Eltern/Vater	Vater Staat
Gebote/Verbote	2. Allmacht	König/Boß
	3. Gewalt	Gesetzgeber
	4. totalitäre Liebe/Mutter	Fürsorge
	5. Über-Ich-Diktat	Diktator
	6. Autorität	Herrscher
sie verlangen:	*ihnen entsprechen:*	*sie bewirken:*
II. *Befolgung*	1. Kindlichkeit	Kleinexistenz
Gehorsam	2. Ohnmacht	Untergebener
	3. Angst	Reglementierter
	4. Ehrfurcht	Angepaßter
	5. Dressurgehorsam	Unterdrückter
	6. Infantilität	Beherrschter

Kirchliche Lebensformen, die eine zweigliedrige Moral fördern

Wenn in der Vergangenheit weit verbreitete psychische Strukturen und gesellschaftliche Organisationsformen eine zweitstufige Sitte, Moral, Ethik und Lebenspraxis begünstigten, nimmt es in gar keiner Weise wunder, daß gleiche Gegebenheiten ebenfalls in der Kirche zu finden sind. Kirche in ihren Organisationsformen und ihrer Praxis ist mit abhängig vom Bewußtseins- und Kulturstand der jeweiligen Welt. Allerdings muß in Hinsicht auf die überkommene zweistufige Befehls-Gehorsams-Moral doch das Maß erstaunen, in dem die Kirche die psychischen Zustände und gesellschaftlichen Organisationsformen fast total widerspiegelt.

Die elterliche Vaterinstanz ist in der Kirche in überhöhter Weise im *„Heiligen Vater"* gegeben, der besonders dadurch zu einer Über-Instanz wird, daß er als Stellvertreter Christi auf Erden gewertet wird. Die dann von ihm insgesamt als „geliebte *Söhne und Töchter"* angesprochen werden, finden sich nicht nur psychisch, sondern auch organisatorisch in der Stellung der Kindlichkeit und der Kleinexistenz gegenüber der Vatergestalt, die größer nicht gedacht werden kann.

Die umfängliche Macht, wie sie von König und Führer repräsentiert wird, stellt sich dar in den *Hirten* der Kirche, als welche die Bischöfe angesprochen werden, welche die nicht mit Macht ausgestatteten Untergebenen sich als *Herde* fühlen lassen, zumal sie mit Hirtenbriefen als solche angesprochen werden.

Gesetzgeberische Gewalt findet sich sehr offensichtlich in der Kirche, weil sie mit *unfehlbaren Lehren* für Glaube und Sitten auftritt. Ihre Lehre setzt sie um den Preis des Ausschlusses aus der Gemeinschaft in der Deklarierung als Sünder, Irrlehrer oder Exkommunizierter durch. Den unfehlbaren Lehrinstanzen gegenüber ordnet der Gläubige in der Kirche sich ein als Hörer, als der unbedingt *Verpflichtete,* als Adressat unbezweifelbarer und unkorrigierbarer Weisungen.

Die Mutterkirche praktiziert in ihrer weit verstandenen Fürsorge eine totalitäre Liebe in der *Ausspendung von Gnaden, Sakramenten, Riten, Seelsorge und Caritas.* Diejenigen Mitglieder der Kirche, die nicht als Dienstleistende in diesen geistlichen und materiellen Verteilungsorganisationen zentral und höchstamtlich beauftragt sind, fungieren als *Empfänger* der auszuteilenden Gaben, in denen sich die mütterliche Liebe fürsorgend zum Ausdruck bringt.

Die Funktionen des wachenden, mahnenden und anklagenden Über-Ichs wie auch des diktierenden Sagens wurden in der Kirchenzeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil vom *„Klerus"* wahrgenommen. Er wurde so mit Kompetenz ausgestattet gewertet, daß der *„Laie"* mit Verweis auf ihn definiert wurde. Das Wort Laie, das ursprünglich heißt „zum Volk gehörig", und somit auch Priester und Hierarchen umfaßt, wurde zum Synonym für den Unwissenden, Unerfahrenen und Nichtkönnenden, der der kompetenten Leitung bedurfte.

Insgesamt ist in dieser kritischen Sicht auf die Organisations- und Verständnisformen einer früheren Kirche festzustellen: Vom *Amt* her, das als herrscherliche Autorität gewertet wurde, erging die Leitung, Bestimmung und Verwaltung der *Gläubigen.* Gläubiger zu sein heißt in diesem, ins Unreflektierte abgesunkenen Verständnis, ein zum Gehorsam eingeforderter Adressat von Versorgung, Verwaltungsanordnungen und Direktiven zu sein.

Charakteristik der zweistufigen Ethik des Gesetzes-Gehorsams

Die zweistufige Moral und Ethik des Gesetzes-Gehorsams ist von außen gesehen zunächst als autoritär zu bezeichnen. Die Beobachtungen aus dem psychischen

und sozialen Bereich sind von einer geradezu erdrückenden Fülle und Vielfalt. Es interessieren darüber hinaus aber innere Gesetzmäßigkeiten und Vorgänge.

In der zweistufigen Ethik wird, ganz wie es für den Staat das entlarvende preußische Königswort vom beschränkten Untertanenverstand zum Ausdruck bringt, dem mit Anordnungen Angeredeten keinerlei Kompetenz zugestanden. In eins damit zeigt dieses Ethikmodell für den Christen mehr als bedenkliche Ausfälle von Erfahrung, von Denken und schließlich von Gewissen.

Dazu noch zeigt sich, daß insgesamt auf redliche, das heißt auf Einsicht gründende und Einsicht weckende Begründungen für die Gebote und Verbote verzichtet wird. Mit der heute gewachsenen neuen Sensibilität für pädagogische Vorgänge und Fehler ist man auch hellsichtiger geworden für die dürftigen Scheinargumentationen mit Alibifunktion in der zweistufigen Ethik. Es wurde dort nicht abgehoben auf den begründenden Sinn und Wert. Eine eher vordergründige Plausibilität wurde hergestellt. Dabei berief man sich einerseits auf die *Tradition*: was die Alten, die Weisen oder Heiligen schon immer gesagt und praktiziert haben, das muß doch weiter gelten. Andererseits war man um die *Prävention* besorgt: was reißt nicht alles ein an Unbotmäßigkeit und Unsittlichkeit, wenn man nur den kleinsten Freiraum läßt oder der geringsten Lockerung Raum gibt. Als drittes wurde die *Natur* beschworen: was sich einfachhin als menschlich, praktisch und plausibel zeigt, das ist das mit naturgesetzlicher Stringenz unausweichlich zu Fordernde. Das, was natürlich ist, gehorsam zu vernehmen, dazu hat der Mensch ja seinen Verstand erhalten.

In der pädagogischen oder administrativen Trivialisierung, die so sehr selten nicht ist, zeigen diese drei Behauptungen, die fernab von Begründungen liegen, ihre kurze Reichweite und die beherrschende Absicht. Denn umgeformt und oft formuliert lauten die drei Hinweise auf Tradition, Prävention und Natur ganz schlicht: Das ist schon immer so gewesen! Wo kämen wir denn da hin! Und: Das ist doch einfach selbstverständlich. Die geschichts- und oft gedankenlose Tagesaktualität des sogenannten gesunden Menschenverstands, wenn nicht gar des gesunden Volksempfindens wird in manipulativer Intention angesprochen.

Da man viele Elemente der apostrophierten zweistufigen Moral in der überkommenen katholischen Moraltheologie findet, fragt es sich, wie und auf welchen Wegen die Gesinnungs- und Verantwortungsethik, die Jesus von Nazareth verkündet hat, der radikal gegen den Gesetzes-Gehorsam der zweifellos bemühten Pharisäer polemisierte, in eine so divergierende Form gebracht werden konnte. Es geschah in der sittlichen Unterweisung zum Teil vermittels des einprägsamen „Du sollst" und „Du sollst nicht" der alttestamentlichen Zehn Gebote, die je nach den Zeitlagen inhaltlich aufgefüllt wurden. Das zweistufige Schema konnte dabei fast perfekt gehandhabt werden. Eine juristische Denkweise setzte sich durch, weil man überzeugt war, es auch im Bereich des Sittlichen mit Gesetzen zu tun zu haben. Das beförderte effektiv die zweistufige Moral und Sittenlehre.

Dreigliedrige Moral: Werte – Normen – Gewissen

Nach Aussage des Konzils in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute machen die entfalteten Geistesanlagen vor allem die Würde der Person aus. Die Geistigkeit, die so entscheidend ist als Grundlage für die Personwürde, wird in den Artikeln 15 bis 17 dargestellt erstens als Intellekt, das heißt als Befähigung des Menschen zur Wahrheit, zweitens als Gewissen, das heißt als Befähigung zum Guten, und schließlich als Freiheit. Wenn dann in Nr. 16 die „Würde des sittlichen Gewissens" ausführlich erörtert und ohne Einschränkung bejaht wird, ergibt sich mit nicht mehr zu überbietender Deutlichkeit: Das zweistufige Moral- und Ethiksystem mit den alleinigen Bezugsgrößen *Norm* und *Gehorsam* ist durch das Konzil überschritten. Dem Gewissen, dem Entscheiden und, beiden voraufgehend, dem Einsehen ist unverzichtbare Qualität zugesprochen. Wenn die fundamentalen Klarstellungen kritisch an die überkommene zweistufige Moral herangebracht werden, ergibt sich folgerichtig daraus die Forderung nach einer dreistufigen Moral mit den entscheidenden Instanzen *Wert, Norm* und *Gewissen.*

Schon auf den ersten Blick zeigt sich, daß dies offenbar der Ethik Jesu mehr entspricht als frühere Theorien und vor allem Praktiken. Jesus hat keine Gesetzesethik verkündet und keinen Gesetzesgehorsam gefordert. Zweifellos hat er anspruchsvolle Weisungen gegeben und höchste Forderungen angemeldet. Aufschlußreich ist aber, daß die Schrift den Terminus „Norm" nicht kennt und daß Jesus in der Darstellung der Evangelisten zwar die Gesetzessprache verwendet, etwa in der Bergpredigt; das geschieht aber, um einen verfremdenden Effekt zu erreichen und die Gesetzesebene zu durchstoßen. Zwei Intentionen sind damit verbunden: Erstens soll das Gute selbst und letztlich der gute Gott mit ihren Ansprüchen an den Menschen zur Sprache gebracht werden. Und zweitens wird der Hörer in seinem „Herzen", in seinem innerlichen Entscheidungszentrum, das wir heute Gewissen nennen, informiert und dringendst zu Entscheidung und Tat aufgerufen. Nicht eine Gehorsamsethik, gar mit einem Zuschnitt aus preußischer Mentalität, wird von Jesus verkündet, vielmehr eine *Gesinnungs- und Verantwortungsethik,* in der das Gute und Werthafte einsichtig gemacht wird, die Normen eine Hinweis- und Aufruffunktion bekommen und eine Stellungnahme aus dem Gewissen gefordert wird. Aus dem Geist Christi, den das Vatikanische Konzil neu freigelegt hat, ergibt sich daher eine dreistufig abgezielte ethische Lehre oder eine dreipolige ethische Praxis: Das Gute und die Werte – die Normen – das Gewissen.

In dem dreistufigen Ethikschema nehmen *Normen* eine Mittelstellung ein. Sie sind offen geworden und haben weniger gesetzhaft zwingende, dafür aber mehr aufdeckende und hinweisende Funktion erhalten. Normen haben nicht sich selbst anzusagen, sondern fordernd weisen sie auf etwas hin, das vor ihnen liegt: ein aufrufender Wert, ein Gutes, das mit Einsicht verwirklicht werden soll.

Die hochdifferenzierte Diskussion der letzten Zeit um Normen und ethische Begründungsverfahren, die in der Moraltheologie eine neue Klärung der Grundsachverhalte brachte, hat für alle einsichtig herausgestellt, daß Normen sprachliche Kurzfassungen sind, von Menschen für Menschen formuliert. In der sprachlichen Aufforderung „Du sollst" oder „Du sollst nicht" wird für den Hörer vernehmlich gemacht, was der Fordernde denkend eingesehen hat, was also auch ihm vorgegeben ist und von dessen fordernder Werthaftigkeit er selbst betroffen wurde.

Der gläubige Christ vor der Wirklichkeit und den Autoritäten

Autoritäten stehen auch im dreistufigen Ethikmodell hinter den Normen. Bei dieser Ethik geschieht es indessen nicht so schnell wie in dem abgelösten Modell, daß die Autoritäten versteckt oder offen despotisch, beherrschend oder verführend auftreten. Weil hier aus dem Gewissen und mit Zielrichtung auf die interpretierte Wirklichkeit gefragt wird, werden die Autoritäten genötigt, sich offen zu zeigen und ihre Kompetenz vorzuweisen. Das heißt, sie geraten notwendig in die Diskussion und müssen in der Lage sein nachzuweisen, daß sie in angemessener Weise kennen, auch wissenschaftlich fundiert kennen, wozu sie Normen formulieren. Gerade in der Kirche und bei ihren ethischen Weisungen ist das Alleinentscheidende nicht das rationale Argument. Es ist die Botschaft des Glaubens auszulegen, gerade auch wo sie über nur menschliche Rationalität hinausgeht. Dabei haben die Gläubigen die Instanzen, die sittliche Weisung geben, auf die Weite und Authentizität ihrer *Kompetenz* zu befragen. Es besteht augenscheinlich ein Unterschied im Können zwischen den auf einem Konzil mit dem Papst einigen Bischöfen und einer kirchlichen Behörde, die eine Weisung ergehen läßt. Weiterhin werden die Autoritäten noch nach der Reinheit ihres *Helfenwollens* zu fragen sein. Menschliche und sündige Schwäche gibt es nicht nur bei den Hörern von Vorschriften, sondern auch bei Weisungsgebern, die zum Beispiel mit Normen ihre soziale oder psychische Überlegenheit zu festigen suchen.

Das Menschenbild in der dreistufigen Moral ist in höchstem Maße anspruchsvoll, es ist gläubig-kritisch, in christlich georteter Weise aufgeklärt und demokratisch. Gegen diese Auffassung vom Menschen und die daraus sich ergebende Konzeption der erneuerten Sittlichkeit in der Kirche werden die fragenden Einwände erhoben: Wer ist schon so reif? Und weiter: Wer so gereift ist, wird der auch immer in der geforderten Weise wach sein? Und schließlich: Der sündige Mensch strebt nicht so sehr, schon gar nicht so bemüht zum Guten.

Der letzte Einwand greift nicht. Die Freiheit zum Guten oder zum Bösen darf niemandem durch eine Gesetzes-Gehorsams-Moral genommen werden. Das Risiko der Freiheit ist christlich.

Es gibt gute Beispiele für die gewandelte Moralkonzeption. Im Bereich von

Liebe und Partnerschaft ist die zweistufige Ethik und Moral von einer dreistufigen abgelöst und durch sie ersetzt worden. Das zeigt sich besonders klar in dem Problembereich, den die Würzburger Synode 1975 nüchtern überschreibt: Zur vorehelichen Sexualität.

Ein Echo der alten zweistufigen Verbotsmoral findet sich noch in dem Katechismus „Botschaft des Glaubens" von 1978. Von Bekanntschaften wird nicht positiv im Umfeld des Ehesakraments gehandelt, sondern vornehmlich verbietend unter dem sechsten Gebot. Dort heißt es lapidar: „Damit die Ehe als gottgewollte Lebensgemeinschaft gelingen kann, müssen die künftigen Partner sich gründlich darauf vorbereiten. Dazu gehört: Einübung in Selbstbeherrschung, Verzicht und Rücksichtnahme sowie Bewahrung und Bereitung für den Partner, mit dem man den gemeinsamen Lebensweg gehen wird. – Wer sein Leben nur auf die Geschlechtskraft einengt, der erniedrigt und entwürdigt sich. Denn der Mensch soll seine Geschlechtskraft in den größeren Dienst schenkender und selbstloser Liebe nehmen, anstatt sich von ihr treiben und beherrschen zu lassen. – Die gottgewollte Beherrschung des Geschlechtstriebes vor und in der Ehe heißt Keuschheit."

Die andere Denk- und Redeweise wird von der Würzburger Synode bevorzugt. Sie will in ihrem Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie" die Wirklichkeit menschlich und christlich zur Sprache bringen, um das Gute für die sittliche Entscheidung herauszustellen. Es wird gesagt: Partnersuche und Korrektur einer als verfehlt erkannten Partnerwahl gelingen am besten, „wenn die Art der Beziehungen zwischen den Partnern dem noch nicht endgültigen Charakter der Verbindung entspricht. Die Aufnahme voller sexueller Beziehungen vor der Ehe erschwert durch vorzeitige Bindung die freie Wahl und macht sie unter Umständen sogar unmöglich... Im Vorraum der vollen sexuellen Gemeinschaft gibt es ein breites Spektrum sexueller, das heißt aus der geschlechtlichen Bestimmtheit des ganzen Menschen erwachsender Beziehungen unterschiedlicher Intensität und Ausdrucksformen, auch eine Stufenleiter der Zärtlichkeiten. Diese Beziehungen können als gut und richtig gelten, solange sie Ausdruck der Vorläufigkeit sind und nicht intensiver gestaltet werden, als es dem Grad der zwischen den Partnern bestehenden personalen Bindung und der daraus resultierenden Vertrautheit entspricht." Aus dieser Sicht auf die partnerschaftliche Wirklichkeit und ihre Werte werden dann auch Einzelfragen angegangen.

In diesem hochrangigen Dokument der deutschen Kirche ist ein Modell dafür gegeben, wie eine christliche Ethik und Moral vor die Aufgabe gestellt ist, die Wirklichkeit zu erheben, deutend zur Sprache zu bringen, um das zusammen mit einer Normformulierung zu einer Gewissensinformation werden zu lassen. Der vom Konzil verpflichtend aufgezeigte Weg zu einer dreistufigen Moral ist schon in sympathischer Weise begangen worden.

Ernst Feil

Verstehen und Verständigung

Zur Problematik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses

Wenn „Verstehen und Verständigung" als Thema im theologischen Kontext auftaucht, mögen sich widersprüchliche Gefühle einstellen; es mag nämlich der Verdacht aufkommen, als würden hier Selbstverständlichkeiten zum Problem gemacht. Ist nicht Verstehen einfach Verstehen einer Mitteilung? Und sind nicht Mißverständnis oder Unverständnis mögliche Störungen in einem eher technischen Sinn, wie eine Telefonverbindung gestört sein kann? Verstehen wäre demnach eine Frage des Sprachverständnisses und Verständigung der zum Verstehen führende Kommunikationsvorgang in einem eher technischen Sinn, wozu auch der gute Wille gehört.

Wer dieser Meinung ist, muß sich an jene bekannte Geschichte Sören Kierkegaards vom Zirkus-Clown erinnern lassen. Geschminkt, wie er für seinen Auftritt ist, wird der Clown beim Ausbruch eines Feuers im Zelt hinausgeschickt, Hilfe zu holen und vor dem Übergreifen des Feuers auf das Dorf zu warnen; je intensiver er mitzuteilen versucht, daß es brennt, um so mehr erntet er Applaus und Gelächter – glaubt doch niemand, daß es tatsächlich brennt, sondern daß es sich um einen glänzenden Werbetrick handelt. Erst als es zu spät ist und das Feuer schon auf das Dorf übergegriffen hat, gehen den Zuhörern die Augen auf.

Was ist also, wenn ein Clown tatsächlich um Hilfe ruft? Wovon hängt ab, daß wir ihn richtig verstehen? Jedenfalls ist Verstehen mehr als Erfassen einer verbalen Mitteilung, es ist Erfassen einer Situation, einer Realität, einer Person, ohne daß dieses Erfassen eindeutig aus den Worten allein erfolgt. Es ist daher nicht zufällig, daß wir von Verstehen in sehr verschiedenen Ebenen sprechen. „Verstehen und verstehen ist also zweierlei?" fragt Kierkegaard völlig zu Recht:

„Es ist gleichzeitig zum Lachen und zum Weinen, sowohl alle diese Versicherungen, das Höchste verstanden und begriffen zu haben, als auch die Virtuosität, mit der viele in abstracto es darzustellen wissen, in einem gewissen Sinn ganz richtig – es ist gleichzeitig zum Lachen und zum Weinen, wenn man zusieht, daß all dieses Wissen und Verstehen gar keine Macht über das Leben der Menschen ausübt, so daß dieses nicht entfernt ausdrückt, was sie verstanden haben, sondern eher das Gegenteil davon."[1]

Einem solchen Verstehen entsprechend ist Verständigung in unserem Zusammenhang nicht allein als verbale oder intellektuelle Bemühung verstanden, sondern

als Versuch, der uns im ganzen betrifft, hautnäher und unausweichlicher als jene oft angesprochene „Völkerverständigung", die wichtig ist, über die aber um so leichter zu sprechen ist, je weniger wir sie alltäglich realisieren können, wie ja auch jene Solidarität mit den „Unterdrückten" um so leichter angesprochen werden kann, je weiter diese von uns entfernt sind. Verständigung meint dies auch, zuvor aber das schwierige, nie endgültig gelingende, gleichsam alltägliche Bemühen um Verständigung, auch und gerade dann, wenn Verstehen schwer oder gar unmöglich erscheint oder tatsächlich ist.

Die Problematik von Verstehen und Verständigung zeigt sich, wenn Menschen einander mit Worten nicht mehr erreichen, wenn sie miteinander nicht mehr sprechen können. Jeder dürfte hier seine Erfahrungen gemacht haben, sowohl als Beobachter wie auch als Betroffener. Wenn Partner einer Freundschaft und erst recht einer Ehe, wenn Mitglieder einer Familie, aber auch einer Ordensgemeinschaft oder der Glaubensgemeinschaft der Kirche einander nicht mehr verstehen und mit Worten nicht mehr erreichen können, stehen wir vor dem Problem, um das es hier geht.

Kommunikationskonflikte dieser Art sind bis zu einem gewissen Grad unvermeidlich und infolgedessen normal, da sie sich aus menschlichen Entwicklungs- und Reifungsvorgängen ergeben. In diesem Sinn normal sind daher vor allem Konflikte, die als Generationskonflikte bezeichnet werden können. Wachstums-, Entwicklungs- und Reifungs„krisen" geben daher Anlaß zu der Annahme, daß sie sich überwinden lassen.

Verständigungsprobleme im christlichen Glauben

Nachhaltig erschwert und nicht selten unlösbar werden diese Konflikte, wenn sie nicht nur in der Auseinandersetzung verschiedener Positionen bzw. Generationen bestehen, die im Grund in derselben Welt leben, sondern darüber hinaus in einer grundlegenden Lebens- und Verstehensdifferenz, die ebensowohl rationale wie emotionale Aspekte hat. Diese Differenz ergibt sich vor allem, wenn die nachfolgende Generation zugleich in eine andere Welt hineinwächst, die von der älteren Generation, abgesehen von den wenigen Protagonisten, die sie mit herbeigeführt haben, nicht mehr verstanden wird, es sei denn als Untergang, als Katastrophe. In einem so verschärften grundlegenden Konflikt befinden sich gegenwärtig viele, und das nicht zuletzt im Bereich des christlichen Glaubens, in dem verschiedene Weisen des Glaubensverständnisses und auch der Glaubenserfahrung nebeneinander bestehen und nicht selten miteinander im Widerstreit liegen. Es ist schon viel erreicht, wenn wir ein Stück weit diese Auseinandersetzung verstehen und uns in ihr miteinander zu verständigen suchen, auch wenn wir eine volle Übereinstimmung verschiedener Verstehensweisen nicht mehr erreichen

können. Es versteht sich, daß diese Auseinandersetzung nicht selten sehr schmerzlich ist, vor allem für die, die sich immer mehr unterlegen und isoliert fühlen.

Es ist daher wohl mehr für die Vertreter einer nachwachsenden Position bzw. Generation ein Trost, wenn folgende Erfahrung zutrifft: „Dabei hatte ich Gelegenheit, eine, wie ich glaube, bemerkenswerte Tatsache festzustellen. Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß ihre Gegner allmählich aussterben und daß die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist."[2]

Diese Erfahrung des Naturwissenschaftlers Max Planck dient uns in doppelter Hinsicht als Motto: Einmal drückt sie eine generelle, also auch für die Theologie und sogar für den Glauben zutreffende Erfahrung aus. Zum anderen ist sie Veranlassung, unser Thema aus einer besonderen theologischen Zuspitzung herauszunehmen und als generelles Phänomen zu würdigen.

Diese Hinweise sollten die Ausgangsthese illustrieren, daß Verstehen mehr ist als ein bloß verbaler, argumentativer Kommunikationsvorgang. Grundlegend neue Erfahrungen und Erkenntnisse, die den Menschen zu einer Korrektur fundamentaler Anschauungen zwingen, lösen normalerweise eine beträchtliche Verunsicherung aus, zumal sie ebensowohl sein Denken wie sein Empfinden betreffen. Die Reaktion auf eine grundlegende Infragestellung kann sehr verschieden sein: Annahme, Überprüfung, Abweisung oder Verdrängung. Die eigentliche Verstehensproblematik liegt nicht auf der Ebene der Argumentation. Nicht Argumentationen, sondern unausweichlich erscheinende Infragestellungen gewohnter, für das Leben insgesamt tragender Ansichten und Einsichten führen zur Erschütterung bisheriger Geborgenheit und Sicherheit. Sich in einer solchen Phase zurechtzufinden ist eine Aufgabe, die über verstandesmäßige Anforderungen weit hinausgeht. Es ist also keine Frage des Intellekts allein, sondern eine Frage an den Menschen überhaupt, ob er sich einer tiefgreifenden Wandlung von Vorstellungen und Überzeugungen öffnen, neue Vorschläge aufgreifen und mögliche Irrtümer überwinden kann, ohne sich durch ihre Feststellung schon automatisch in seiner bisherigen Ansicht bestätigt zu sehen; denn Irrtümer, theologisch gesprochen Häresien, können ein wichtiges Stück Wahrheit enthalten.

Wie wenig fundamentale Umorientierungsvorschläge aus einer rein argumentativen Ebene stammen, läßt sich auch daraus ablesen, daß die „Neuerer" argumentativen Rückfragen gegenüber meist ebensowenig offen sind wie ihrer Meinung nach diejenigen, die sie in Frage stellen. In den Auseinandersetzungen geht es ja schließlich nicht um Argumente, sondern um Positionen. Daß das Neue jeweils das „Alte von morgen" ist, oder, um mit Hegel zu sprechen, daß die Füße derer, die es hinaustragen, schon vor der Tür stehen, wird allenthalben übersehen. Zum Hochmut wegen inzwischen erreichter Überlegenheit eines Neuen über ein Altes besteht kein Grund.

Daß bei allen grundlegenden Meinungs- und Erfahrungsunterschieden Argumentationen von Emotionen begleitet und nicht selten getragen sind, wird weithin übersehen. Emotionsfreie Argumentationen gibt es um so leichter, je peripherer das Thema ist. Emotionen aus den Bemühungen um einen Dialog herauszuhalten, kann nicht Emotionslosigkeit, sondern nur deren Integration meinen, die sich durch Diskussionen nicht erreichen läßt.

Es ist verständlich, daß Umorientierungsvorschläge und Umorientierungsforderungen besonders prekär erfahren werden, wenn sie sich auf letzte Überzeugungen beziehen, als deren Instanz in unserer gesellschaftlichen Umwelt das Gewissen genannt wird, und für Christen auf den Glauben, der sich auf Gott richtet. Wenn solche Überzeugungen und ihre Vorstellungen betroffen werden, ist tatsächlich der feste Grund erschüttert, auf dem ein Mensch steht. Bemerkenswert ist, daß Albert Einstein mit diesem Bild auch Erfahrungen eines Naturwissenschaftlers wiedergegeben hat, der sich in seinen letzten naturwissenschaftlichen Überzeugungen in Frage gestellt sieht. Um so größere Vorsicht und Toleranz ist daher geboten, wenn es um Umorientierungen auf dieser Ebene geht.

Zur Demonstration hierfür sollen nun gegenwärtige Problemsituationen angesprochen werden. Es geht auch heute um die Aufgabe einer Vermittlung christlichen Glaubens in unserer Zeit mit ihrer Veränderung fundamentaler Vorstellungen der Menschen und mit ihrer Begegnung fremder Kulturen. Es kann nicht wundern, daß es im Bereich des Glaubens ebensowohl nennenswerte Ergebnisse wie ungelöste Probleme gibt.

Lediglich auf dem Gebiet der Liturgie hat es einen gewissen Abschluß von Bemühungen um eine Erneuerung gegeben durch eine amtliche Rezeption, nämlich durch die Liturgiereform. Aber auch durch sie sind nicht alle Probleme einfachhin gelöst: Weder hat sie automatisch eine Förderung der Beteiligung an der Liturgie noch eine Intensivierung liturgischer Frömmigkeit bewirkt, was übrigens auch nicht zu erwarten war, so daß eine negative Beurteilung fehl am Platz sein dürfte. Überdies zeigt sich inzwischen deutlich, was von allem Anfang an mehr Berücksichtigung hätte finden müssen, daß nämlich der Abschied von der lateinischen Liturgie um so mehr als Verlust empfunden werden kann, je mehr jemand in der liturgischen Bewegung in diese Liturgie hineingewachsen war und in ihr lebte. Hier zeigt sich, daß das Verständnis über argumentatives Verstehen weit hinausgeht und durch Bestimmungen allein keinesfalls bewirkt werden kann.

Verständnis der Bibel

Im Verständnis des Alten und Neuen Testaments dürften die Probleme gravierender sein als im liturgischen Bereich. Denn hier stehen in beträchtlichem Ausmaß zwei Weisen des Verständnisses nebeneinander, eine, für die zur Wahrheit der

Schrift die Historizität der in ihr als historisch dargestellten Geschehnisse gehört, während für die andere die Wahrheit der Schrift in ihrer Glaubensbedeutung besteht, die Historizität der berichteten Geschehnisse aber jeweils zu überprüfen ist.

Daß diese beiden Weisen noch so sehr nebeneinander bzw. gegeneinander stehen, liegt darin, daß die Fragestellung überhaupt erst sehr spät im katholischen Bereich offen diskutiert werden konnte. Denn daß die Bibelkritik maßgeblich durch einen katholischen Theologen, nämlich Richard Simon (1638–1712), mitinitiiert worden ist, blieb nach dessen Ausschluß aus dem Oratorium, der wegen eben dieser Thesen erfolgte, nicht nur eine Episode, sondern auch eine Warnung; diese Warnung wurde zu Beginn unseres Jahrhunderts durch die Beanstandung der Versuche, wie sie etwa Alfred Loisy (1857–1940) unternommen hatte, und die folgenden Entscheidungen der Bibelkommission nachhaltig erneuert. So wurde die lange, in unserem Jahrhundert sehr intensive Diskussion um die Bibelkritik im katholischen Bereich bis weit in die fünfziger Jahre hinein auch in Universitätsvorlesungen normalerweise nicht konstruktiv aufgenommen, wann immer auch nur der Anschein eines Widerspruchs zu den Entscheidungen der 1903 gegründeten Päpstlichen Bibelkommission hätte entstehen können. Exegese war hier für die einschlägigen Evangelientexte eher Paraphrase; ob etwa die Kindheitserzählungen oder sämtliche Wunderberichte als historische Berichte zu verstehen sind oder, wenn sie dies nicht sind, welchen Sinn sie dann haben, mußte in dieser Situation unerörtert bleiben.

Es zeigte sich erst im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, in welchem Maß die Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" (30. 9. 1943), bestätigt durch eine Erklärung der Bibelkommission an Kardinal Suhard (16. 1. 1948), die Verwendung neuzeitlicher Methoden in der Exegese zuließ. Erst jetzt setzte sich nämlich die Annahme durch, daß historische ebensowenig wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden den christlichen Glauben widerlegen und zerstören können. Es galt also zunächst, einen erheblichen Nachholbedarf der Exegese zu füllen, was zu Unrecht als „Protestantisierung" katholischer Exegeten bezeichnet wurde, wenn diese sich zwangsläufig mit evangelischer Literatur auseinandersetzen mußten, um den Anschluß an den inzwischen erreichten Stand der Exegese zu erreichen.

Wie dieser Umorientierungsvorgang nicht nur von Laien, sondern auch von Fachleuten empfunden werden kann, zeigt sich in einem Dokument, das übrigens auch das Alter dieser Fragestellung in helles Licht rückt. Der Frankfurter Rabbiner Samson Raphael Hirsch schrieb 1854 an den neu gewählten Direktor des Breslauer Jüdisch-theologischen Seminars:

„Was wird Offenbarung im künftigen Seminar bedeuten? Dem orthodoxen Judentum ist es das wirkliche unmittelbare Wort des persönlichen einzigen Gottes an den Menschen, ihm ist das ‚Gott sprach zu Mose' ein übernatürliches einfaches Faktum, wie ein Mensch zum anderen spricht... Was

wird die Bibel im künftigen Seminar bedeuten? Das orthodoxe Judentum glaubt an die göttliche Authentizität der ganzen Bibel und weiß weder von verschiedenen Verfassern des Pentateuch noch von Pseudojesajas... Was halten die Leiter des Seminars von der Authentizität der Bibel...? Was wird Tradition im künftigen Seminar bedeuten? Dem orthodoxen Judentum ist sie das von Gott stammende Wort, nicht minder als das schriftliche, und was im Talmud als mosaisch gelehrt wird, hat dem orthodoxen Judentum gleichen Ursprung, den gleichen Wert mit dem Wort der Bibel. Das orthodoxe Judentum weiß nichts von einer historisch im Lauf der Zeit gewonnenen und von deren Urhebern als Tradition, als göttliche Überlieferung ausgegebenen Gesetzeserweiterung..."[3]

Hier wird deutlich zum Ausdruck gebracht, wie sehr die Erkenntnis der geschichtlichen Entstehung des Alten Testaments zugleich als Relativierung seiner Glaubensaussagen empfunden und entsprechend abgelehnt wird. Daß die Geschichtlichkeit des jüdischen und des christlichen Glaubens so empfunden wird, ist verständlich; gelingt es nicht, die Ineinssetzung von Geschichtlichkeit und Relativismus aufzulösen und den Glauben an die Offenbarung Gottes selbst als geschichtlich und zugleich nicht relativistisch aufzufassen, entsteht tatsächlich eine Gefährdung des Glaubens; denn die Geschichtlichkeit der Glaubenszeugnisse ist schlechterdings nicht zu bestreiten.

Wer im tradierten historisierenden Verständnis der Schrift aufgewachsen ist, wird in ihm ein Fundament des Glaubens sehen, so daß die Korrektur dieses Verständnisses nicht ohne Erschütterung (und Ängstlichkeit) möglich ist. Nur so ist die auch im evangelischen Bereich vielfach sehr heftige, nicht zuletzt emotionale Reaktion auf die Entmythologisierungsthese von Rudolf Bultmann (1941) verständlich.

Aus dieser Situation heraus ist auch, um nur ein Beispiel zu nennen, ein Brief von Bischof Wurm, dem damaligen Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, von 1947 an Karl Barth zu verstehen: „Falls Professor Bultmann nicht in der Lage ist, seinem theologischen Anliegen eine Form zu geben, die mit dem Credo der Kirche vereinbar ist, so wird in der Tat die Frage, ob die Kirche nicht neue Wege zur theologischen Heranbildung ihres Nachwuchses suchen muß, akut."[4] Bultmanns These erschien als unvereinbar mit dem christlichen Glauben. Nachdem inzwischen ihre Grenzen erkannt, wesentliche ihrer Voraussetzungen kritisiert, unverzichtbare Anregungen und Ergebnisse aber anerkannt sind, wird man schwerlich Bultmann als Zerstörer des Glaubens ansehen können.

Wie schwierig – theologisches wie menschliches – Verstehen in einer solchen Phase ist, läßt sich daran sehen, daß sich gerade auch in dieser Frage Karl Barth und Rudolf Bultmann nicht verständigen konnten. Auf Barths Abhandlung „Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen" (1952) antwortet Bultmann in einem ausführlichen Brief, er zweifle von vornherein, ob er sich Barth verständlich machen könne: „Ihrer Feststellung (oder Beschwerde) gegenüber, daß es so schwer sei, mich zu verstehen, könnte ich zunächst fragen: ‚Verstehe ich mich denn selbst?' Denn jedenfalls wußte ich, als ich mich auf den Weg der Entmythologisierung machte, noch nicht, wohin der Weg mich führen würde, wenngleich ich

seiner Richtung gewiß zu sein glaubte."[5] Aber trotz seiner Bemühungen um ein Gespräch mit Barth meint Bultmann, von diesem keine Antwort auf seine konkreten Fragen gefunden zu haben[6]. Barth dagegen formuliert 1967 in einer Neuedition zu seiner Anfrage an Rudolf Bultmann: „Ob eine Verständigung zwischen ihm und mir vor dem Ende aller Tage überhaupt denkbar, geschweige denn möglich ist?"[7]

Angesichts dieser Situation, in der sich viele mit wissenschaftlich allgemein anerkannten Voraussetzungen und Methoden der Exegese noch nicht bzw. nicht mehr vertraut machen konnten, sind unüberbrückbare Interpretations- und Vorstellungsdifferenzen gegeben. Sie bestehen in der verschiedenen Antwort auf die Frage, ob zur Wahrheit des Glaubens an Jesus Christus als den Mensch gewordenen Sohn Gottes die Historizität jener Begebenheiten gehört, die als Zeugnisse und zugleich als historische Ereignisse erzählt werden.

Neutestamentliche Aussagen, zumal die Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten nicht einfach für historisch zu halten, ohne damit jede Historizität oder gar die Bedeutung der Historizität Jesu für den Glauben in Abrede zu stellen, das bedeutet keineswegs nur einen Übergang zu einem neuen Interpretationsrahmen, sondern eine grundlegende Korrektur und Übersetzung in eine Auffassung und Vorstellung, die statt von der historischen Wahrheit als Grund der Glaubenswahrheit von der Wahrheit des Glaubenszeugnisses ausgeht, das als geschichtliches durchaus Geschichte impliziert. Dieser Vorstellungs- und Verstehenswandel ist so einschneidend, wie es der Wandel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild gewesen sein dürfte. Daß er vielen, auch solchen, die in Verkündigung und Religionsunterricht tätig sind, unvollziehbar ist oder gar illegitim erscheint, kennzeichnet die gegenwärtige Situation eines Nebeneinanders zweier fundamental verschiedener Verstehensweisen biblischer Texte.

Glaubensverständnis

Ebenso besteht in der systematischen Theologie hinsichtlich der Geschichtlichkeit des Glaubens ein fundamentaler Dissens. So wird unsere gegenwärtige Situation davon bestimmt, daß im Glaubensverständnis und mehr noch in der Glaubenspraxis der tradierte Ansatz einerseits und die von einem gewissen gemeinsamen Grundkonsens ausgehende Suche nach neuen Ansätzen andererseits miteinander in tiefgreifendem Widerstreit liegen. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, dies kurz und ohne Stellungnahme oder gar Bewertung zu skizzieren.

Der genannte Dissens läßt sich paradigmatisch aufzeigen an einem Disput, der auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zwischen dem Kirchenrechtler *Heinrich Flatten* bzw. Kardinal *Joseph Höffner*

einerseits und *Karl Rahner* andererseits stattfand. Er scheint zunächst den Unterschied von Lehramt, das das Offenbarungsgut klar und eindeutig bezeugt, und Theologie anzusprechen, die in ihrem schier hoffnungslosem Pluralismus keine Orientierung zu geben vermag. Der Disput begann mit einem Votum Flattens, der auf der Eröffnungssitzung der Synode als Leitidee für die synodale Arbeit formulierte, einmal miteinander gesprächsbereit zu sein, zum anderen aber sich der Aufgabe bewußt zu bleiben, „bei aller Offenheit für den Dialog" „den vollen und ungebrochenen Glauben der katholischen Kirche zu bezeugen und offen in unsere Zeit hineinzutragen"; es sei nötig, „das Evangelium unseres Herrn ohne Abstrich und ohne Verbiegung ganz und vorbehaltlos zu verkünden". In seiner Antwort unterstrich Karl Rahner die angesprochene Verbindlichkeit der Dogmen, ebenso wie er die Frage nach ihrem konkreten Sinn ausdrücklich aufwarf.

Anschließend nahm Kardinal Höffner in einem Brief an Karl Rahner auf diesen Wortwechsel Bezug und antwortete dabei auf die Aussage Karl Rahners, man müsse sich doch genauer überlegen, was mit einer Aussage „Jesus ist Gott" gemeint sei: „Was mit meinem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem wahren Gott vom wahren Gott, gemeint ist, sagt mir unsere Kirche, die durch ihr Lehramt die Frohbotschaft Christi verkündigt und auslegt."[8] In seiner Antwort stellte Karl Rahner fest, daß er keineswegs die Wahrheit dieser Aussage bestreite, daß es hier aber eine Frage gebe: „Es handelt sich um die Frage, ob mit einer einfachen Zitation kirchenlehramtlicher Erklärungen, die nicht nur Sie, sondern auch ich als verbindlich betrachten, die Fragen schnell erledigt werden können, die der Kirche von heute in Lehre und Praxis aufgegeben sind." Für das von Rahner ausdrücklich bestätigte Bekenntnis der Gottheit Jesu heißt das: „Aber jetzt beginnt eben doch erst das Problem. Denn es ist nun einfach nicht richtig, daß dieser Satz vor jedem Mißverständnis von vornherein geschützt sei, daß er nicht von vielen Christen mißverstanden werde, die ihn dann entweder als bare Mythologie ablehnen oder ‚zustimmend' etwas meinen, was im Grunde der kirchlichen Lehre widerspricht."

Sieht man genauer zu, so ist diese Diskussion nicht sosehr und nicht primär eine Diskussion zwischen Lehramt und Theologie bzw. Theologien, sondern zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen theologischen Ansätzen, wobei der eine in den Aussagen des Lehramts zum Ausdruck kommt, die ja ihrerseits immer von einer ganz bestimmten Theologie geprägt sind. Daß dieser Ansatz von Theologie heute überhaupt diskutiert wird, kann von diesem Denken her nicht mehr nur als theologische Diskussion, sondern zugleich als Infragestellung von Kirche und Lehramt empfunden werden. Während in dieser sich speziell auf Thomas von Aquin berufenden Theologie – verkürzt gesagt – eine Auffassung vorliegt, als sei der Glaube klar und eindeutig zu erkennen – entsprechend der Annahme, daß die Theologie von Thomas von Aquin klar und einfach erscheine (freilich nur auf den ersten Blick) –, meinen neuere theologische Richtungen, vielfach tastend und

zögernd und keineswegs allseits oder gar endgültig gesichert und anerkannt, daß Theologie und Lehramt gemeinsam auf der Suche nach dem Verständnis dieses Glaubens in der Geschichte sind.

Statt einer Auffassung vom Glauben nach der Art einer „clara et distincta perceptio", wie das Ideal von Descartes lautete, geht es darum, eine Auffassung von Theologie und Lehramt zu entwickeln, die unter Berücksichtigung der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem Bild von der Kirche als wanderndem Volk Gottes durch die Geschichte ernst macht. Bezogen auf unsere Fragestellung heißt das, daß die Kirche als wanderndes Gottesvolk eben nicht die Klarheit des Weges hat, sondern ihn jeweils neu suchen muß, sicher freilich im Glauben und in der Hoffnung auf die Verheißung Gottes, das gelobte Land zu erreichen. Es ist ja keine Theorie, sondern eine Erfahrung, daß es eine stets neue Bemühung ist, Antwort auf die Frage zu versuchen, was denn nun Inhalt des „Depositum fidei", des „Glaubensgutes" sei. Ist nicht die Klarheit und Verständlichkeit des Glaubensbekenntnisses eher eine Folge der Gewöhnung von Kindheit an als sachlich berechtigt? Um nur ein Beispiel zu nennen: das Bekenntnis der Auferstehung des Fleisches hat ja heute gerade darin sein Problem, daß die biblisch grundgelegten Vorstellungen, wie sie etwa in der Göttlichen Komödie Dantes oder im Weltgericht Michelangelos dargestellt sind, so nicht mehr geteilt werden können.

Die Differenz zweier Theologien (nicht von Lehramt und Theologie) läßt sich auch in Aussagen der römischen Glaubenskongregation zeigen. In zwei Texten von 1972 und 1973 wird die Verpflichtung des Amtes der Bischöfe zusammen mit dem Papst hervorgehoben, das „Glaubensgut rein und unversehrt zu erhalten". Die Nachfolger Petri und der Apostel „sind die Träger der unverfälschten, lebendigen und ursprünglichen Ordnung und Lehre der apostolischen Gemeinde, die das unvergängliche Erbe der Wahrheit und Heiligkeit darstellt", sie haben „allein" die Aufgabe, „die Gläubigen authentisch zu lehren". Der Aussagegehalt der Dogmen wird als „für uns genau erkennbar, wahr und unwandelbar" angesehen[9]. Mit solchen aus einem bestimmten hermeneutischen Ansatz folgenden Formulierungen wird eine Klarheit ausgesagt, die es für einen anderen hermeneutischen Ansatz so nicht geben kann, ohne daß man die aus ihm resultierende Theologie schon „unklar" oder „verschwommen" nennen könnte. Vielmehr kann eine solche „Theologia viatorum" nur im festen Vertrauen auf die Verheißung Gottes sich auf den in dieser Zeit nicht endenden Weg zur vollendeten Wahrheit machen. Entsprechend dem paulinischen Sehen „im Spiegel, im Rätsel" (1 Kor 13, 12) muß Theologie damit rechnen, daß ihr in dieser Zeit nur Stückwerk möglich ist. Wer von einem solchen hermeneutischen Ansatz aus die Wahrheit sucht, wer sie als in Jesus Christus gegebene gleichwohl als geschichtlich auf dem Weg ansieht, läuft Gefahr, in den Verdacht der Bestreitung von Glaubensaussagen und damit letztlich des Dogmas der Unfehlbarkeit zu kommen.

Daß diese in amtlichen Verlautbarungen enthaltenen Aussagen über eine genau erkennbare Wahrheit einer bestimmten Theologie entstammen, läßt sich an einer Definition des Dogmas ablesen, nach der ein Dogma eine von Gott unmittelbar geoffenbarte Wahrheit ist, „die durch das kirchliche Lehramt klar und endgültig" verkündigt wurde; im Zusammenhang mit der Charakterisierung „klar und endgültig vorgelegt" wird auf die Summa Theologica des Thomas von Aquin (II–II 5, 3) verwiesen, ohne daß dort diese Charakterisierung eigens behandelt würde[10].

Wie naheliegend die Gefahr ist, sich dem Verdacht eines falschen Dogmenverständnisses auszusetzen, wird deutlich, wenn man die in der tradierten Theologie vorgenommene Unterscheidung zwischen der „Regula fidei", für die allein das Lehramt zuständig ist, und den theologischen Meinungen, die frei diskutiert werden können, für fragwürdig hält. Denn was ist die Regula fidei? Und läßt sie sich „chemisch rein" von theologischen Meinungen trennen? Im tradierten Verständnis scheint sie ebenso klar und eindeutig gegeben und als Maßstab praktikabel, wie der Urmeter in Paris als Maßstab gegeben ist, an dem Maß genommen werden kann.

Ethische Normen

Das gleiche Problem tritt auf, wenn Erklärungen der Glaubenskongregation von 1974 und 1976 zu ethischen Fragen auf die ständige Lehre bzw. auf die „unveränderlichen Prinzipien" hinweisen, innerhalb deren allein ein Wandel in den Sitten angenommen werden dürfe. Denn die These von einer ständigen Lehre (in der Erklärung von 1974 über die Unerlaubtheit der Abtreibung) ist nur möglich aufgrund einer Unterscheidung zwischen der stets gleichen Lehre und der nicht einheitlichen Meinung über die konkrete Wirklichkeit (hier über den Zeitpunkt der Beseelung des Fötus). Diese Unterscheidung ist von dem vorausgesetzten Ansatz her konsequent. Es stellt sich aber die Frage, ob sie als Argument in einem anderen Verstehenshorizont überzeugt.

Ebenso fragt sich, ob die Rede von „unveränderlichen Prinzipien" verständlich gemacht werden kann, wenn diese Prinzipien „in den konstitutiven Elementen und den wesentlichen Beziehungen der menschlichen Person gründen", die ihrerseits „die veränderlichen geschichtlichen Umstände" übersteigen. Wenn man von Grundprinzipien ausgeht, die im „ewigen, objektiven und universalen göttlichen Gesetz" enthalten sind, von einer „unveränderlichen Wahrheit", von der „Existenz unveränderlicher Gesetze", wenn man sich der Annahme eines Naturgesetzes anschließt, dann kann man fundamentale Probleme nicht mehr lösen.

Denn die Aussage: „Die Kirche hat im ganzen Verlauf ihrer Geschichte bestimmten Regeln des Naturgesetzes immer eine absolute und unveränderliche Geltung zuerkannt", hat sehr wohl ihre Richtigkeit etwa für das Tötungsverbot, wobei alle Schwierigkeiten auf die konkreten Fragen verschoben werden, was denn

nun unter dieses Gebot als Töten falle. Eine solche Aussage kann aber nicht mehr verständlich machen, warum bestimmte Regeln, die zu ihrer Zeit als absolut und unveränderlich geltende Regeln angesehen wurden, nun entweder mit Sicherheit nicht mehr als solche gelten, wie etwa das Zinsverbot, oder doch mit großer Wahrscheinlichkeit nicht mehr, wie die These eines Primats des Mannes gegenüber der Frau und den Kindern und einer Unterwerfung der Frau unter den Mann.

Die schier unüberwindbaren Verstehensbarrieren bestehen nun darin, daß Theologen, die die Geschichtlichkeit christlichen Glaubens annehmen, sich in ihrer Absicht, der Tradition des Glaubens und der Dogmen gerecht zu werden, denen nicht mehr verständlich machen können, die den Glauben selbst für klar, eindeutig und unwandelbar und damit letztlich für ungeschichtlich oder übergeschichtlich halten. Sie bestehen darin, daß Theologen, die sich wegen der fundamentalen Aporien einer tradierten Naturrechtskonzeption denen nicht mehr verständlich machen können, für die eine absolute Verbindlichkeit ethischer Regeln für den Christen mit dieser Naturrechtskonzeption steht und fällt. Dabei wird übersehen, daß es ja eine einzige Naturrechtskonzeption gar nicht gibt, nachdem es nicht nur eine kirchliche, sondern eine ihr diametral zuwiderlaufende revolutionäre Berufung auf ein Naturrecht gibt.

Wenn Paul VI. 1976 zu Recht als Aufgabe formuliert hat, den Glauben „unversehrt zu bewahren", und infolgedessen bei der Übertragung in andere Sprachen vor einer Veränderung oder Verstümmelung des Glaubens gewarnt hat, so kann die Frage gestellt werden, ob diese Gefahr nicht eben dann gegeben ist, wenn der bisherige hermeneutische Ansatz beibehalten wird, während die Bemühung um einen neuen hermeneutischen Rahmen eben der unversehrten Bewahrung des Glaubens in einer neuen geschichtlichen Situation dient. Daß dem Übergang in einen fundamental neuen Verstehensansatz vielfach unüberwindliche Verstehensbarrieren entgegenstehen, müssen wir für die Theologie ebenso akzeptieren, wie sie für den naturwissenschaftlichen Bereich sich nicht von der Hand weisen ließen.

ANMERKUNGEN

[1] S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, II A a.

[2] M. Planck, Wissenschaftliche Selbstbiographie (Leipzig ^{2}1948) 22.

[3] Zit. nach E. L. Ehrlich, Religiöse Strömungen im Judentum heute, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. v. H. Vorgrimmler und R. van der Gucht, Bd. 1 (Freiburg 1969) 464.

[4] Zit. nach E. Tödt, Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie (Gütersloh 1978) 34.

[5] Brief an Karl Barth, in: K. Barth, R. Bultmann, Briefwechsel 1922–1966 (Zürich 1971) 1969.

[6] Ebd. 191. [7] Ebd. 204.

[8] Kardinal Höffner und K. Rahner, Was ist Lehre der Kirche? Ein Briefwechsel, in: Publik, 22. 1. 1971.

[9] Herder-Korrespondenz 26 (1972) 229; 27 (1973) 416 f., 419.

[10] F. Diekamp, K. Jüssen, Kath. Dogmatik, Bd. 1 (Münster ^{13}1958) 12 f.

In einem größeren Zusammenhang behandelt der Autor die Thematik dieses Aufsatzes in dem Beitrag „Verstehen und Verständigung", der in der „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" (H. 1, 1981) erscheint.

Georg Betz

Kirche und Bildung

Anmerkungen zu einem Dilemma

Bekanntlich unterliegt das soziale System Kirche, abzulesen an Statistiken über das Teilnahmeverhalten und mehr noch an den Befunden demoskopischer Durchleuchtung der vorfindbaren Glaubensvorstellungen, hierzulande seit Jahren einer massiven Erosion. Die Hintergründe dafür liegen noch ziemlich im Dunkel. Nach dem gegenwärtigen Stand der kirchensoziologischen Forschung dürften es sich auf jeden Fall die Krisendiagnostiker zu einfach machen, die in der Entwicklung nur die Quittung für die zersetzende Wirkung der modernen Theologie bzw. für die ungenügende Weltoffenheit der Traditionalisten sehen. Monokausale Erklärungsansätze – und diese Einsicht scheint mittlerweile bis zur Spitze der Kirche in der Bundesrepublik durchgedrungen zu sein[1] – treffen die Wirklichkeit nicht.

Der Zuwachs an Bildung wirkt tendenziell gegen die Kirche

Hält man sich an die ermittelten Fakten, dann fällt in den einschlägigen Erhebungen und Analysen[2] eine Variable auf, die im Verhältnis zur Kirche besonders stark durchschlägt: die Bildungsgeschichte eines Menschen. Die Wahrscheinlichkeit, auf Abstand zur Kirche zu gehen, wächst mit der Höhe formaler Bildung. In den bildungsschwächeren Schichten hat die Kirche die relativ stabilere Basis. Die Variable „Bildung" wird im sozialwissenschaftlichen Vokabular zwar relativ formal verstanden, definiert mit dem Abschlußniveau. Sie darf freilich – siehe ihre hohe Korrelation zum beruflichen Status – nicht zu eng gefaßt werden. Unterschiedliche Bildungswege führen vielmehr zu unterschiedlichen Erfahrungen, die wiederum unterschiedliche Einstellungen, Interessen, Wahrnehmungs- und Kommunikationsmuster ausprägen und damit weitere Lernprozesse – etwa über die Massenmedien – begünstigen oder erschweren. Differenzen in der formalen Bildung bedingen lebenslang gravierende Unterschiede in Perspektive und Energie des Zugriffs auf die umgebende Welt.

Daß die Neigung, zur Kirche auf Abstand zu gehen, in Abhängigkeit von der Bildungsgeschichte steht, ist eigentlich nicht verwunderlich. Es ist ein vielfach beobachtbarer Effekt des Erwerbs von Bildung, das Verhältnis eines Menschen zu seiner Bezugsgruppe, deren Normen und Tradition mit Spannung zu beladen.

Bildungsfortschritt hat die Wirkung, Selbstverständliches, Vorgegebenes, Übernommenes mehr und mehr zu hinterfragen, bislang Unproblematisches zu problematisieren. Bildungsbemühen zielt ja gerade darauf ab, die Abhängigkeit von Unbedachtem, Unverstandenem, Unbegründetem zu reduzieren und dem Menschen zu mehr Rationalität, zu mehr Einblick in die ihn umgebenden Zusammenhänge zu verhelfen. Sie will relativieren, differenzieren, den Blick weiten. Implizit zeigt sie dabei immer auch Alternativen zum bisher Gemeinten und Praktizierten auf und eröffnet so Möglichkeiten der Distanzierung.

In der Theorie von der sogenannten affektiv-kognitiven Balance, auf die zur Erklärung der Entfremdungstendenz gern zurückgegriffen wird: Bildungsfortschritt sorgt für Veränderungen in der kognitiven Struktur der Persönlichkeit. Er erhöht damit die Wahrscheinlichkeit, daß die kognitive Dimension von Einstellungen in Spannung zur affektiven Dimension gerät. Da der Mensch aber bemüht ist, sein Denken wie sein Fühlen und Handeln möglichst widerspruchsfrei zu ordnen, wächst damit auch die Wahrscheinlichkeit, daß er die Auflösung des Konsistenzdrucks darin sucht, die Affektbesetzung eines Objekts zu ändern. Ein Mehr an Wissen verschärft den Konsistenzdruck. Im Zustand relativ geringer Bildung ist die affektiv-kognitive Balance weniger bedroht. Bereits in der Analyse der Daten aus der Synodenumfrage hat denn auch Gerhard Schmidtchen aus der sinkenden Teilnahme am kirchlichen Veranstaltungshandeln den Schluß gezogen, „daß sich großräumige kognitive Wandlungen vollzogen haben und noch vollziehen, die eine veränderte Affektbesetzung des kirchlichen Lebens, kirchlicher Tradition, Institution und Lehren nach sich ziehen“[3].

Ein Mehr an Bildung kann also systemzersetzende Wirkung haben und hat sie. Bildungsfortschritt steht damit nicht außerhalb des Geltungsbereichs jenes Prinzips, das für allen sozialen Fortschritt gilt: Er bringt immer auch neue Probleme und Bedrohungen. Bildungszuwachs muß jedoch nicht zwangsläufig zu größerer Distanz zur Kirche führen, geringere Schulbildung nicht in jedem Fall zu engerer Verbundenheit, zu größerer Übereinstimmung. Die Entfremdungstendenz läßt sich nicht in den Kategorien deterministischer Kausalität sachgerecht fassen. Es handelt sich vielmehr um Wahrscheinlichkeiten, die durchbrochen werden können und vielfach auch durchbrochen werden. Immerhin fühlen sich auch Hochgebildete in der Kirche beheimatet, und unter den in den Laiengremien Engagierten sind eher die zu finden, die hinsichtlich des formalen Bildungsniveaus über dem Durchschnitt liegen. Ein Mehr an Bildung kann also durchaus auch systemstabilisierend und systembelebend wirken. Nur: Statistisch gesehen wirkt es faktisch seit längerem eher zersetzend.

Dennoch wird sich die Kirche gegen die Ausweitung der Bildungsmöglichkeiten nicht ohne Verlust an Glaubwürdigkeit sperren können. In ihrer jüngeren Vergangenheit hat sie wiederholt den hohen Stellenwert der Bildung im Zug der Entfaltung der Person und des Aufbaus einer menschlicheren Welt betont und sich

selbst zu verstärktem Engagement im Bildungsbereich verpflichtet[4]. Um ihrer Wirksamkeit und Vitalität willen liegt auch eine vielfältige und umfassende Bildung ihrer Mitglieder in ihrem ureigensten Interesse[5]. Eine Ecclesia semper reformanda braucht die ständige Anstrengung, ihre Mitgliederschaft auf den stetigen Wandel einzustellen. Das reformatorische Gesetz, unter dem sie sich selbst sieht, zwingt sie geradezu, sich als Ganzes zu einer Lerngemeinschaft zu formieren. Andernfalls läuft sie Gefahr, von intellektuellen Brüchen zerrissen zu werden.

Die traditionellen Formen der organisierten kirchlichen Sozialisation greifen nicht mehr

Die Kirche hat ihre Bildungsaktivitäten und ihre Öffentlichkeitsarbeit, ihre Kommunikation nach außen wie nach innen im Vergleich zu früher zweifellos erheblich ausgeweitet. Wenn dennoch mit dem gleichzeitigen Zuwachs an allgemeiner, nicht kirchenbezogener Bildung Distanz, Entfremdung und sogar die Gefahr des Bruchs innerhalb ihrer Mitgliederschaft um sich greifen, dann stellt sich die Frage nach Quantität und Qualität der Anstrengungen, die Identifizierung mit der Kirche zu stabilisieren bzw. wieder zu ermöglichen.

Der Suche nach Schwächen in der kirchlichen Sozialisation dürfte folgende Überlegung eine weiterführende Spur weisen: Wenn die Kirche ihre stärkste Basis soziologisch gesehen in den Unterschichten der Lerngesellschaft hat, dann wohl nicht deshalb, weil bisher dort besonders häufig, sondern weil bisher dort besonders selten persönliche Entscheidungen für die Erfüllung der Mitgliedschaft gefallen sind. In der Landbevölkerung, bei den Frauen, den Älteren – da finden sich noch besonders viele zugeschriebene Mitgliedschaften, da ist Kirche vielfach noch eine unreflektierte, unproblematisierte Vorgegebenheit, eine sozial abgestützte Selbstverständlichkeit, ein Stück fragloser und unbefragter Tradition.

Offensichtlich hat die institutionalisierte kirchliche Sozialisation in der Vergangenheit – und gerade in den bildungsschwächeren Bevölkerungsschichten in größerem Umfang – jene Selbstverständlichkeit der Mitgliedschaft stabilisiert, die nun beim Zuwachs an Rationalität weniger selbstverständlich wird. Die kirchliche Sozialisation hat es versäumt, mit den Mitgliedern deren zugeschriebene Mitgliedschaft zu problematisieren und in selbst entschiedene überzuführen. Sie hat ihnen die eigenen Traditionen und Normen vielfach nur hingesagt, ohne deren Hintergründe, Entstehungsbedingungen und Interessen transparent zu machen, ohne sich um deren autonome Verarbeitung, um deren Verstehen und Annahme viel zu kümmern.

Der alte Einheitskatechismus mit seinen Frage-Antwort-Vorgaben mag für diese Art affirmativer Verkündigung und unreflektierter Anerkennung von Wahrheit stehen. Das Kirchenmitglied war darin nur Adressat definitiv vorbestimmter

Verhaltensregeln, Werte, Deutungen. Die Kommunikation verlief von einer eingeweihten kirchlichen Elite aus zu den „Laien", von oben nach unten. Eine solche auf Integration gerichtete Einwegkommunikation – unter die auch die Sonntagspredigt zu rechnen wäre – erweist sich so lange als einigermaßen funktional, als das gesamtgesellschaftliche Umfeld der Kirche in seinen Sozialisationsformen ähnlich strukturiert ist.

Bereits 1957 freilich hat Helmut Schelsky darauf verwiesen, daß in der modernen, wissenschaftlich-industriellen Gesellschaft die überkommenen Formen der Glaubens- und Sinnvermittlung auf Dauer nicht mehr greifen, daß sich die traditionelle Glaubensform unreflektierter kultureller Selbstverständlichkeiten allmählich auflöst und statt dessen die Wahl zwischen Wahrheiten, zu denen man sich bekennt, zum entscheidenden Glaubensakt wird. Glaube wird Schelskys Diagnose zufolge mehr und mehr zum Gegenstand des Bewußtseins, und die traditionellen Glaubensvorgaben werden einem um sich greifenden Prozeß ständiger Reflexion ausgeliefert, der auch dem Zweifel Raum gibt, ja ihn zur methodischen Grundlage macht. Wenn das Christentum am Kriterium der Rationalität gemessen wird, dann können nach Schelskys Ansicht die ihm zentralen Inhalte und Verhaltensnormen letztlich nur noch reflektiert übernommen, damit aber auch verändert und verworfen werden. Die einmalige pauschale „Entscheidung" für oder gegen ein Gesamtsystem von Wahrheiten wird überholt durch eine ständige differenzierte Auseinandersetzung mit Teilwahrheiten[6].

Das kirchliche Bildungsbemühen bedarf intensiver dialogischer Qualitäten

Ziel des kirchlichen Bildungsengagements kann unter den Bedingungen der Lerngesellschaft nur die reflektierte kritische Solidarität sein, nicht die fraglose Anpassung. Und methodisch entspricht dem das offene Gespräch unter gleichberechtigten Partnern, das gemeinsame Suchen, nicht das Vorgeben von Wahrheit, ein Vorgehen, das die Eigeninitiative des anderen stimuliert und aushält, das der Frage, dem Einwand, dem Zweifel Raum gibt, das nicht postuliert, sondern differenziert argumentiert, das offen ist für das Resultat des gemeinsamen Suchprozesses. „Es muß ein Dialog sein, in dem man sich selbst wagt; gerade eine grundsätzlich universelle, sich absolut setzende Weltanschauung muß dies fertigbringen und darf es; sie kann ja solchen universellen Anspruch nur erheben, wenn sie sich allem öffnet und auch so den Grund des Neins des Gegners in sich selbst zu entdecken sucht und weiß, daß sie diesen Grund nur überwindet in ein volleres Ja, wenn sie ihm standhält und so sich selbst wagt."[7]

Nicht zuletzt wird das kirchliche Bildungsengagement eine massive Verlagerung erfahren müssen. Partner im Bildungsgeschehen kann unter den Bedingungen der Lerngesellschaft nicht mehr vornehmlich das Kind oder der Jugendliche sein. Die

Vorstellung von zwei Lebensphasen, von denen die erste auf den Erwerb von christlichen Deutungs- und Verhaltensmustern und die zweite auf deren Anwendung angelegt ist, gehört der Vergangenheit an. Der schulische Religionsunterricht verliert seine überragende Bedeutung im institutionalisierten kirchlichen Sozialisationsbemühen, Formen des Austauschs unter „Erwachsenen" gewinnen zwangsläufig mindestens ebensoviel Wert.

Das Plädoyer für ein kontinuierliches, dialogisch strukturiertes Bildungsbemühen steht im übrigen nicht nur in Einklang mit empirisch gut abgesicherten Einsichten in den Prozeß der Entstehung und Veränderung von Einstellungen im kommunikativen Geschehen, denen zufolge der identitätsfördernde Ertrag gezielter Kommunikation in der Regel dann relativ gering bleibt, wenn dabei gegenläufige Auffassungen, Rückfragen, Zweifel übergangen bzw. unterdrückt werden, wenn die Kommunikation einseitig, monologisch verläuft und wenn sie kurzfristig angelegt ist[8]. Das Plädoyer für die skizzierte Qualität der kirchlichen Bildung läßt sich auch auf den Glauben der Kirche gründen, näherhin auf die Lehre vom „sensus fidelium".

Seit Kardinal Newman 1859 dem Gedanken, daß neben der amtlichen Verkündigung und der Fachtheologie die Gläubigen aktive Mitgestalter des gesamtkirchlichen Bewußtseins sind, große öffentliche Aufmerksamkeit verschafft hat, war er ausgiebig Gegenstand der dogmatischen Diskussion. Auch das letzte Konzil hat ihn sich zu eigen gemacht und herausgestellt, daß Christus sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, sondern auch durch die Laien erfüllt, die er ausrüstet mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes[9]. Diese dogmatische Selbstverständlichkeit verlangt eine Umsetzung in die kirchliche Praxis. Bereits Kardinal Newman hat sie gefordert. Er hat den Gedanken vom Glaubenssinn der Gläubigen gerade deshalb in den Vordergrund gerückt, weil er eine einseitige, nur von der Fachtheologie und der Amtskirche bestimmte Entwicklung überwinden wollte, die er – weitblickend – als verhängnisvoll für die Kirche ansah. Seine Anregung, daß sich Amtskirche und Laienschaft intensiv austauschen sollten, stieß damals bei den kirchlichen Autoritäten auf Unverständnis und Ablehnung.

Neuerdings hat Adolf Exeler die theologische Erwachsenenbildung als eine besonders angemessene Form der Berücksichtigung des Glaubenssinns der Gläubigen in der kirchlichen Praxis ins Gespräch gebracht[10]. In Exelers Vorstellungen hat die Erwachsenenbildung über die Popularisierung und Rezeption der neueren Theologie hinauszuführen und „bei möglichst vielen Gläubigen ein geklärtes Problembewußtsein zu wecken, die Fragekraft der Gläubigen anzuregen und begründete Stellungnahmen zu ermöglichen", kurz, „die kritische Auseinandersetzung mit Lehre und Leben der Kirche als wesentliches Element" einzuschließen.

Für Exeler kann sich die Bildungsarbeit fruchtbar nur im Raum von Freiheit und nur in Form des Gesprächs, des Dialogs, der Diskussion, des Arbeitskreises vollziehen, d. h. unter der Bedingung einer anderen Rollenverteilung, als sie ein

Bildungsgeschehen impliziert, das nach dem „Modell der Einbahnstraße" und der „Vorstellung der bloßen Information" abläuft. In dieser auf Verlebendigung der Kirche gerichteten Bildungsarbeit ist der Laie nicht mehr nur der „Hörer" oder am Ende des „Fachmann"-Monologs allenfalls noch der „Frager", der das Stichwort gibt für neue präzisierte Belehrung. Er ist Partner in einem Bildungsvorgang, der in seinem Ergebnis offen ist.

Die derzeitige Praxis der nachschulischen kirchlichen Bildung entspricht vielfach nicht dem Bedarf

Es bleibt – und dies als Daueraufgabe – an das vielfältige kirchliche Bildungsbemühen die Frage zu stellen, wo es die skizzierte Qualität hat und wo es ihr noch erheblich näherkommen müßte. Der nüchtern kritische Blick auf das so wichtig gewordene Feld der Weiterbildung nach Abschluß der schulischen Sozialisationsphase kann bei aller Differenziertheit der gegenwärtigen Situation und bei manchen hoffnungsvollen Ansätzen wohl nur schwerlich zu anderen Einschätzungen führen als solchen, die noch eine große Kluft zwischen der Realität in Angebot und Nachfrage und den Notwendigkeiten sehen und ganz einschneidende Änderungen nahelegen, wenn das kirchliche Bemühen in breiterem Umfang identitätsfördernde Wirkung entfalten soll.

Da bestimmen nach wie vor ganz stark die traditionellen Formen der kurzzeitigen, relativ autoritären pädagogischen Einbahn-Kommunikation das kirchliche Bemühen um Erwachsene. Ja es hat den Anschein – die Renaissance der Hirtenworte und der Missionswoche mit intensivem Predigtangebot drängen ihn auf –, daß wieder verstärkt auf Bildung „von oben" gesetzt wird, um kirchliche Wertvorstellungen und Verhaltensmuster, die verlustig zu gehen drohen, in Erinnerung zu bringen. Für die große Mehrheit der Sonntagsgemeinde gilt, daß der Gottesdienst immer noch der hauptsächliche und häufig auch einzige Ort ist, an dem sie mit kirchlichen Traditionen und Deutungsofferten in Kontakt kommt, ein Ort freilich, der zumeist keine Rückkoppelung, keinen Erfahrungsaustausch, wenig Konkretion zuläßt, sofern an ihm die innerkirchlich bewegenden Themen der Zeit nicht überhaupt ganz ausgespart bleiben. Auch die schriftliche Kommunikation via Kirchenzeitung oder Pfarrbrief hat in hohem Maß solchen Charakter.

Was die unter den Bedingungen der Lerngesellschaft so eminent wichtig gewordene kirchliche Erwachsenenbildung außerhalb des Gottesdienstes anlangt, so hat sie sich im letzten Jahrzehnt in der Bundesrepublik zwar ein nahezu flächendeckendes Organisationsnetz aufgebaut und ihr Angebot, den Glauben und das kirchliche Geschehen gemeinsam zu reflektieren, auch beträchtlich erweitert und verbrauchernah gestreut. Doch darf bei allen globalen Erfolgsmeldungen nicht übersehen werden, daß die Aktivitäten in ihrer Reichweite vor Ort in der Regel

bislang auf einen sehr kleinen, hochverbundenen Mitgliederrest begrenzt geblieben sind.

Welchen Ertrag diese Aktivitäten in der kleinen Nutzerschaft vor Ort bringen, inwieweit sie in den Gemeinden eine Art Elitenbildung leisten, „Sauerteig" schaffen, wird sich wohl kaum genau klären lassen. Aber wer nicht mit naiven Wirkungsvorstellungen im kommunikativen Handeln an die Bildungswirklichkeit vor Ort herangeht, wird seine Ertragserwartungen eher niedrighalten. Denn vielerorts, und gerade dort gehäuft, wo das Bildungsniveau noch besonders niedrig und die Kirchlichkeit noch entsprechend hoch ausgeprägt sind, bleibt das Angebot und damit die Beschäftigung mit glaubens- und kirchenbezogener Thematik sehr bescheiden, punktuell und selten. Die „Leistungsstatistiken" katholischer Erwachsenenbildung legen ein beredtes Zeugnis von der Kurzatmigkeit vieler Maßnahmen der theologischen Erwachsenenbildung ab[11].

Diese Vereinzelung fällt um so schwerer ins Gewicht, als sich die Programmplanung vielerorts kaum um die Herstellung von inhaltlichen Zusammenhängen in der Angebotsabfolge bemüht, die zu differenziertem und vertieftem Problembewußtsein führen könnten. Arbeitskreise, regelmäßige Gesprächsrunden sind in der kirchlichen Erwachsenenbildung vor Ort Rarität. Mit der inhaltlichen Diskontinuität geht eine Fluktuation an „Referenten" einher. Erfahrungsaustausch, gemeinsame Reflexion, Diskussion, auf die Glaube und gelebte Kirchenmitgliedschaft angewiesen sind, läßt diese theologische Erwachsenenbildung, in der die Beteiligten keine Zeit haben, sich aufeinander einzustellen, nur schwer aufkommen.

Bei aller Differenziertheit ihres Erscheinungsbilds verbleibt die kirchliche Erwachsenenbildung außerhalb der Bildungshäuser weithin auf der Ebene relativ oberflächlichen Initiationsbemühens: Man versucht in aller Kürze zu informieren, einzuführen in die zentralen Werte und Verhaltensregeln der Institution. Die „Teilnehmer" nehmen noch stark die Rolle des Adressaten, „Hörers", des Konsumenten ein. Vielerorts wird der Problematisierung des bislang Unproblematischen, der kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition auch bewußt ausgewichen. Heikles, Konflikte in der Kirche, Differenzen zur amtlichen Lehre mögen vielleicht auf Akademien thematisiert werden. Vor Ort bleiben sie im Bildungsprogramm nur zu häufig ausgespart.

Abgesehen vom Zweifel am Ertrag stellt sich die Frage, ob ein solches Angebot sich in einem zunehmend auf Autonomie und Diskurs angelegten sozialen Umfeld auf die Dauer nicht selbst wachsende Akzeptanzprobleme schafft. In diesem Zusammenhang verdient ernste Beachtung, daß repräsentativem Allensbacher Umfragematerial zufolge 1979 nur noch acht Prozent der befragten Katholiken in der „christlichen Bildungsarbeit (Vorträge, Seminare)" – und das trotz stark ausgeweiteter Präsenz – eine Hilfe „in ihrem Glauben und Leben als Christ" gesehen haben, gegenüber immerhin noch 15 Prozent im Jahr 1970, und daß dieser

erschreckende Bedeutungsschwund ganz stark auch unter Katholiken mit noch relativ starker Kirchenbindung, also im Hauptnutzerreservoir kirchlicher Erwachsenenbildung, und vor allem in der jüngeren Generation um sich gegriffen hat[12]. Ob sich das ungewöhnliche Tempo des Imageverlusts, der sich regional zumindest auch in rückläufigem Veranstaltungsbesuch niedergeschlagen hat, allein aus der allgemeinen kirchlichen und gesamtgesellschaftlichen Großwetterlage erklären läßt?

Die Frage, welchen Kurs die Kirche in ihrem Bildungsbemühen steuert, rührt an ihren Lebensnerv

Rekonstruieren wir: Die Kirche könnte der Entwicklung, daß immer mehr ihrer Mitglieder auf immer größere Distanz zu ihr gehen, erfolgversprechend dadurch entgegensteuern, daß sie ihre Anstrengungen zur Fortbildung ihrer Mitglieder intensiviert und dieses Bemühen so anlegt, daß es im Hinblick auf die bislang relativ unbedacht hingenommenen kirchlichen Traditionen einen Zuwachs an Rationalität, Autonomie und Verständnis für ihre Reformabilität bringt. Der breiten Anwendung dieses Mittels zur Systemstabilisierung und Systembelebung steht allerdings entgegen, daß es sich bei den Mitgliedern selbst keiner sonderlichen Beliebtheit erfreut. Ja gerade in den Bevölkerungsgruppen, die in unserer Lerngesellschaft bislang zu kurz gekommen sind und in denen die Kirche dem sozialwissenschaftlichen Erfahrungsmaterial zufolge noch ihre stabilste Basis hat, fehlt es an Bereitschaft zur aktiven Weiterbildung[13]. Seinen Glauben immer wieder in Frage zu stellen, und gar noch gemeinsam mit anderen, ist gerade ihrem Rollenbild vom erwachsenen Christen noch ziemlich fremd. Das macht es der kirchlichen Erwachsenenbildung schon jetzt – bei relativ niedrigem Anspruchsniveau – schwer genug, vor Ort Fuß zu fassen.

Eine erhebliche Intensivierung einer glaubensbezogenen Weiterbildung, die im Ergebnis offen, kontinuierlich und kommunikativ, „von unten" strukturiert sich vollzieht, erscheint von dieser motivationalen Ausgangslage her gesehen in vielen Gemeinden fast illusorisch. Und dennoch führt wohl kein Weg daran vorbei, darauf hinzuarbeiten. Immerhin sind Motivationsstrukturen änderbar, u. a. durch die Weiterbildungspraxis selbst, wenn auch wohl nur mit langem Atem und großem Einsatz. Ein Verzicht auf das mühselige Unterfangen leistet dem Erosionsprozeß in der Kirche voraussichtlich nur weiteren Vorschub.

Das Bildungsdilemma der Kirche zwingt zu einer grundlegenden Neuorientierung ihrer institutionalisierten Erwachsenenbildung (wiewohl die hier aufgeworfene Problematik auch alle anderen kirchlichen Informations- und Kommunikationsforen betrifft). Vorrangig scheint mir dabei notwendig, den Leistungs- und Erfolgsbegriff in der Erwachsenenbildung aus seiner starken Verengung auf

quantitative Größen, z. B. die des Veranstaltungspublikums, herauszuführen. Die kirchliche Erwachsenenbildung wird künftighin der kleinen, dauerhaften Gesprächsrunde klar den Vorrang geben müssen vor der an Prestige, Zuschüssen und „Hörern" vielleicht einträglicheren spektakulären Großveranstaltung. Aber gerade in dieser zähen Kleinarbeit liegt die Chance auf die nachhaltigere Wirksamkeit. Denn die überschaubare, sich öfter treffende Gruppe eröffnet dem einzelnen mehr Räume, seine Erfahrungen, Einwände, Fragen, seinen „Glaubenssinn" einzubringen. Sie wird letztlich auch weit eher subjektiv befriedigend erlebt[14].

Allerdings: Ohne massierte Schützenhilfe seitens der Kirchenspitze in der Bundesrepublik wird die dringliche Wende in der katholischen Erwachsenenbildung kaum erfolgreich zu vollziehen sein. Die Zellenarbeit erfordert nicht weniger, sondern mehr materielle und ideelle Unterstützung. In der Hand der Amtsträger läge es vor allem, das Bildungsklima in der Kirche positiv zu beeinflussen. Mit der Bewilligung einiger weniger Planstellen für das Aufgabenfeld Erwachsenenbildung sind nicht schon alle dafür notwendigen Voraussetzungen geschaffen. Vergebens sucht man bislang etwa nach Anhaltspunkten dafür, daß sich die Kirchenführung mit ähnlicher Entschiedenheit wie für andere Ansprüche einsetzt für ein Rollenbild des Christen, zu dessen markanten Zügen die Dauerreflexion über den eigenen Glauben gehört.

Im Gegenteil, in letzter Zeit scheinen sich die Äußerungen kirchlicher Amtsträger zu häufen, aus denen sich massiver Bildungsargwohn heraushören läßt. Da wird beispielsweise angesichts der Entfremdungstendenzen vor dem „Irrweg" gewarnt, „die Menschen durch rationale Erklärung der Glaubensgeheimnisse und der liturgischen Feier zum religiösen Mittun zu bewegen", und zugleich die pauschale Feststellung gefällt, der Rationalismus führe nicht zum Glauben hin, sondern vom Glauben weg[15]. Oder da wird anderswo der „Glaube der Einfachen" zum Predigtthema erkoren, dem der „Heiklen", „Aufgeklärten" für überlegen erklärt und die Pflicht der Kirche betont, diesen Glauben der Einfachen vor den Theorien der Intellektuellen zu schützen[16].

Die gegenwärtige kirchliche Situation mag solche Sympathiebekundungen für den Glauben der Einfachen auf den ersten Blick aufdrängen: Vor allem aus dem Kreis der Einfachen, der Nicht-Hinterfrager rekrutiert sich die noch treue kirchliche Gefolgschaft. Die sozialwissenschaftlichen Erfahrungen mit dem Distanzierungsphänomen weisen den Glauben der Einfachen allerdings nicht als sehr zukunftsträchtig für die Kirche aus. Sie geben vielmehr Johann Baptist Metz recht, für den „das Problem der Kirche von morgen gar nicht primär die kritischen Intellektuellen" sind, „sondern viel eher die ‚einfachen Leute', die vielzitierte ‚Herde Christi'"[17]. In der Vergangenheit jedenfalls hat sich gerade die Einfachheit des Glaubens bei nur zu vielen nicht bewährt, als sie außerhalb der Kirche in den Sog der Entwicklung zu mehr Wissen und kritischem Bewußtsein gerieten.

Da alles darauf hindeutet, daß diese Entwicklung ungebrochen fortschreiten und

weiter um sich greifen wird, und da auch einfache Gläubige nicht außerhalb dieser Gesellschaft leben, steht die Kirchenführung hierzulande vor der Frage, wie sie auf die Herausforderung an den noch hochverbundenen Mitgliederstamm zu reagieren gedenkt: Ob sie ohnehin nicht mehr undurchlässig zu machende Schutzzäune um ihn ziehen und darin seine stark autoritäre Erkenntniserwartung gegenüber der Institution Kirche hegen und pflegen will oder ob sie mit Gottvertrauen entschieden eine auch vor Ort breite Bewegung fördert, seinen Glauben immer wieder mit andern offen in Frage und Übung zu stellen, um ihn davor zu bewahren, zu kraftloser Selbstverständlichkeit zu erstarren bzw. an die Hauptamtlichen der Organisation delegiert und – wie es die statistischen Trends belegen – vergessen zu werden. Die Frage nach der Bildung ihrer Mitglieder ist eine der Lebensfragen für die Kirche geworden.

ANMERKUNGEN

[1] J. Höffner, Pastoral der Kirchenfremden (Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979) 43 ff., 63 ff.

[2] G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft (Freiburg 1973); ders., Was den Deutschen heilig ist (München 1979); Institut für Demoskopie Allensbach, Der Rückgang im Kirchenbesuch der Katholiken (unveröffentlichter Bericht, 1979). Für die evangelische Kirche: Wie stabil ist die Kirche?, hrsg. v. H. Hild (Gelnhausen 1974).

[3] G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 68.

[4] II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 41, 60; Gemeinsame Synode, Beschluß: Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich.

[5] II. Vat. Konzil, Dekret über das Apostolat der Laien, Art. 28.

[6] H. Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: Zschr. f. Ev. Ethik (1957) H. 1, 153 ff.

[7] K. Rahner, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: ders., Schr. z. Theol., Bd. 6 (Einsiedeln 1965) 56.

[8] Grundfragen der Kommunikationsforschung, hrsg. v. W. Schramm (München 1973); G. Maletzke, Psychologie der Massenkommunikation (Hamburg 1972); F. Dröge u. a., Wirkungen der Massenkommunikation (Münster 1969).

[9] II. Vat. Konzil, Konstitution über die Kirche, Art. 35.

[10] A. Exeler, Die Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung für Kirche und Gesellschaft, in: Erwachsenenbildung, hrsg. v. F. Henrich u. H. Kaiser (Düsseldorf 1980) 118 ff.

[11] KBE-Berichte 1980, hrsg. v. d. Kath. Bundesarbeitsgem. f. Erwachsenenbildung (Bonn 1980).

[12] Institut für Demoskopie Allensbach, a. a. O., Tabellen A 14 a–d.

[13] W. Schulenberg u. a., Soziale Faktoren der Bildungsbereitschaft Erwachsener (Stuttgart 1978). Aus den dort vorgelegten Daten läßt sich ersehen, daß die ohnehin geringe Weiterbildungsbereitschaft unter Katholiken noch etwas schwächer ausgeprägt ist als in den Vergleichsgruppen Protestanten und Übrige.

[14] Auch Kardinal Höffner sieht im intensiven Austausch in der kleinen Gruppe eine Chance zur Überwindung der gegenwärtigen Krise (a. a. O. 70 ff.). [15] Ebd. 65.

[16] J. Kard. Ratzinger, Silvesterpredigt 1979; Weihnachtspredigt 1980.

[17] J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion (München 1980) 131.

Norbert Brieskorn SJ

Amnesty International

Bis 1961 hatten zwar zahlreiche ehemalige Kolonien die Unabhängigkeit (so Indien 1947, Indonesien 1949, Sudan 1953, Ghana und Malaysia 1957, Belgisch-Kongo 1960), jedoch keine innenpolitische Stabilität erlangt. Stammesgegensätze und Versäumnisse der Kolonialzeit führten zu politischer Unterdrückung und Bürgerkrieg. Wo die Kolonialmacht, wie Portugal, ihren Besitz halten wollte, verschärfte sich der Kampf gegen die Nationalbewegungen. Im Ostblock hielt die Verfolgung Andersdenkender, wie der Juden und Christen, ebenso an wie die blutige Abwehr sogenannter Kommunisten in Südkorea und verschiedenen Ländern Lateinamerikas. Den verletzten Menschenrechten vermochte die UNO kaum Achtung zu verschaffen.

Die am 10. Dezember 1948 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verfaßte „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" verstand sich zwar selbst nur als „eine gemeinsame Zielsetzung (a common standard of achievement) für alle Völker und alle Nationen", damit diese „den Respekt vor diesen Rechten und Freiheiten fördern", doch ließ die damals versprochene Schaffung eines internationalen rechtlich verbindlichen Menschenrechtspakts auf sich warten. Obwohl sich die Menschenrechtskommission der UNO unverzüglich an die Arbeit machte, sollte sich dieses Vorhaben über achtzehn Jahre lang hinziehen. Eine gut funktionierende Europäische Menschenrechtskonvention vor Augen (seit dem 23. September 1953 in Kraft) und gedrängt von den jungen unabhängigen Staaten, welche die Rassendiskriminierung auch rechtlich verurteilt sehen wollten, stimmte die UNO schließlich am 16. Dezember 1966 zwei Menschenrechtspakten zu, die aber auch erst 1976 Rechtskraft erhielten[1].

Im Jahr 1961 aber mußte diese Verzögerung als unerträglich erscheinen, auch angesichts der Tatsache, daß gewaltloser politischer Widerstand zunehmend kriminalisiert wurde. Dabei standen die Chancen einer neuen Beachtung der Menschenrechtserklärung nicht schlecht. Zerbrach doch mit dem Ende der Kolonialzeit der Weltkonsens, der von den europäischen Mächten bislang bestimmt worden war. Die „Allgemeine Erklärung", auf die sich 101 Staaten 1961 verpflichtet hatten, bot als einzige Elemente eines neuen Konsenses an. Für 1961 ist ebenfalls zu verzeichnen, daß das Engagement für eine geeinte freie Welt der US-Präsident J. F. Kennedy neu entfacht hatte[2]. Auch lagen gute Erfahrungen in weltweiten Aktionen vor, die anläßlich des Weltflüchtlingsjahrs 1960 durchgeführt worden waren.

Mögen Ideen auch in der Luft liegen, Unternehmungen ihr Wachstum und Ausreifen günstigen Umständen verdanken, so bedarf es doch immer der Initiative eines einzelnen, um Wirklichkeit zu verändern und Anstöße zu geben. Für Amnesty International (AI) heißt dieser einzelne Peter Benenson und ist von Beruf Rechtsanwalt.

Nach mehreren Ansätzen, Organisationen zum Schutz der Menschenrechte zu schaffen, und dem Sammeln von Erfahrungen als Beobachter politischer Prozesse, trat er am 28. Mai 1961 mit einem Artikel an die Öffentlichkeit, der die Überschrift „Die vergessenen Gefangenen" trug und in der Zeitung „The Observer" erschien. Am 28./29. Mai übernahmen „Le Monde", „Le Journal de Genève", am 2. Juni „Die Welt" diesen Aufruf zur Freilassung politischer Gefangener, die keine Gewalt angewendet hatten und wegen ihrer politischen oder religiösen Ansichten oder wegen ihrer Hautfarbe inhaftiert waren. Hunderte von Zeitungen berichteten in den folgenden Monaten von diesem Appell, in dem zum ersten Mal die Weltöffentlichkeit über die wachsende Zahl jener Menschen aufzuklären versucht wurde, die in Haft genommen worden waren, obwohl sie mit friedlichen Mitteln ihre Überzeugungen vertreten hatten.

„Es ist wichtig, die öffentliche Meinung rasch und auf breiter Basis zu mobilisieren, noch bevor eine Regierung, durch ihre eigene Repression, sich in einem circulus vitiosus verfängt, und mit einem drohenden Bürgerkrieg konfrontiert wird. Dann ist die Lage schon zu verzweifelt, als daß eine Regierung sich erlauben könnte, Zugeständnisse zu machen. Damit die öffentliche Meinung einen wirksamen Druck ausübt, sollte sie eine breite Grundlage haben, international, unparteiisch und konfessionslos sein." Dies schlug Benenson vor, um die Freilassung der Häftlinge zu erreichen, die lediglich die Menschenrechte beansprucht hatten, wie das Recht auf freie Meinungsäußerung und auf Religionsfreiheit. Benenson schloß seinen Aufruf mit den Worten: „Der Druck der öffentlichen Meinung führte vor hundert Jahren zur Befreiung der Sklaven. Jetzt ist für die Menschen der Zeitpunkt gekommen, darauf zu bestehen, daß die Freiheit des Geistes, der Meinung und der Rede durchgesetzt wird, so wie einst die Fesseln von den Körpern abgestreift wurden."[3]

Neben dem zum Katholiken konvertierten Benenson, der nicht eigentlich den 28. Mai, sondern den Dreifaltigkeitssonntag zum Gründungstag ausgesucht hatte, sind als Mitbegründer der Quäker Eric Baker und der irische Diplomat Sean MacBride zu nennen.

Das Wachstum der Organisation begleiteten beständig Sachdiskussionen, so vor allem über den Begriff des „Politischen Gefangenen" (den „prisoner of conscience") und den Gewaltbegriff. Die gewichtigste Debatte um Personen entzündete sich 1966/67 an der Person Benensons, der einen Mitarbeiter zu Unrecht, wie sich später herausstellte, der Mitarbeit in einem Geheimdienst verdächtigte und sich an der zunehmenden Bürokratisierung von Amnesty stieß. Sein Rücktrittsan-

gebot wurde angenommen, doch bedeutete dies keinen Bruch mit AI; so nahm Benenson etwa 1974 die AI verliehene Beccaria-Medaille in Gold der Deutschen Kriminologischen Gesellschaft entgegen. Im selben Jahr erhielt Sean MacBride den Friedensnobelpreis auf Grund seines lebenslangen Einsatzes für die Menschenrechte, 1977 sodann wurde AI der Friedensnobelpreis zugesprochen und im Dezember 1978 nahm sie den Menschenrechtspreis der Vereinten Nationen entgegen, wegen „hervorragender Leistungen zur Förderung und zum Schutz der Menschenrechte und fundamentaler Freiheiten, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und in anderen UN-Vereinbarungen festgehalten sind“[4].

Die Anerkennung der Arbeit von AI drückt sich auch in der Verleihung eines beratenden Status bei den Vereinten Nationen, bei der UNESCO und beim Europarat aus. Mit der Interamerikanischen Kommission für Menschenrechte der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) steht AI in Kooperationsbeziehungen und hat Beobachterstatus bei der Organisation für Afrikanische Einheit.

Der Statistik vom 1. Mai 1979 zufolge zählte AI mehr als 200 000 Mitglieder, Spendenzahler und Anhänger in 125 Ländern, arbeiteten 2 283 Betreuungsgruppen in 39 Ländern und wurden 4 153 Gefangene betreut oder ihre Fälle geprüft. Vom 1. Mai 1978 bis zum 30. April 1979 entsandte AI in 21 Länder Missionen und Beobachter und gab 252 000 Pfund Sterling für die Unterstützung von Gefangenen und deren Familien aus.

Das „Gehirn“ von AI ist das Internationale Sekretariat in London. Hier wird die Entwicklung der Menschenrechte in den Staaten der Welt beobachtet, werden die Informationen über die politischen Gefangenen gesammelt und geprüft, und von hier werden sie den Gruppen zur Betreuung mit dem Ziel der Freilassung (sogenannte Adoptionsfälle) übergeben. Satzunggebendes Gremium ist der Internationale Rat, der einmal im Jahr tagt und sich aus den Delegierten der nationalen Sektionen zusammensetzt. In der Zwischenzeit amtiert das neunköpfige Internationale Exekutivkomitee als geschäftsführender Vorstand. Einen Vorstand und eine Jahresversammlung gibt es in jeder Sektion, der Zweigorganisation von AI in einem Land. Sie gliedert sich in die Gruppen, die die direkte Betreuung der Gefangenen leisten und die Finanzen beschaffen. Alle Mitglieder der Sektion arbeiten ehrenamtlich, bis auf einige Angestellte im nationalen Sekretariat. Neben den ordentlichen Mitgliedern, die in den Gruppen aktiv sind, hat die Sektion Förderer, die sich durch regelmäßige Geldspenden an der Arbeit beteiligen.

Amnesty International in der Bundesrepublik

Am 28. Juli 1961 konstituierte sich „Amnestie-Appell e. V.“ in Köln. Zu den Gründungsmitgliedern zählten Carola Stern und Gerd Ruge. Doch wuchs AI langsam, so gab es 1966 erst 20 Gruppen. Noch sehr beschäftigt mit dem

„deutschen Schicksal" war man nur selten fähig, sich um andere Länder zu kümmern, und schon gar nicht um gefangene Kommunisten. Mit dem „Prager Frühling" wurde der Blick differenzierter, die Jugendunruhen ließen viele Eltern nach einem politischen Engagement suchen, auch traten die Probleme der Dritten Welt immer nachhaltiger ins Bewußtsein. Dies ließ die Zahl der Gruppen von 550 im Jahre 1967 auf 1592 im Jahre 1975 hochschnellen. „Den Ton bestimmte ein liberales Bürgertum, das sich mit jugendlichen Gruppenmitgliedern weitgehend einig war im Bekenntnis zu Meinungsfreiheit und Toleranz sowie in der Bereitschaft, nicht nur zu reden, sondern auch zu handeln."[5] Der angelsächsisch-pragmatische Charakter der AI-Arbeit, die Gewaltklausel und die Selbstbeschränkung auf Gefangenenarbeit lösten zahlreiche Diskussionen unter den ab 1970 hinzugestoßenen Mitgliedern aus. Dem Verdacht, AI-Mitglieder würden wegen ihrer Mitgliedschaft überwacht, begegneten 1976 sämtliche Innenminister der Bundesrepublik, als sie AI ihr Vertrauen aussprachen und die Arbeit anerkannten.

Die katholische Kirche der Bundesrepublik bezeugte ihren Respekt vor der AI-Arbeit durch die Entsendung von Bischof H. Tenhumberg in den Beirat der Sektion. Um so bedauerlicher ist es, daß nach seinem Tod die Bischofskonferenz im Frühjahr 1980 beschloß, keinen Vertreter mehr für dieses Gremium zu benennen[6].

Das Aufgabenfeld

Die Grundidee faßte Bruno Kreisky in die Worte: „Wenn man schon nicht immer das Recht des Menschen wahren kann, dann soll man wenigstens darum kämpfen, daß ihnen Amnestie zuteil wird. Das ist kein Flehen um Gnade, sondern dahinter steht die zutiefst menschliche Auffassung, daß es nützlicher ist, für Ideen zu leben als zu sterben."[7] Um Amnestie ging es Benenson, nicht um Anklage, nicht um Bloßstellen und gar nicht um Bewertung der politischen Situation eines Landes, sondern um Freilassung eines Gefangenen. So beschloß AI, Sanktionen wie Boykottmaßnahmen gegen Regierungen oder Einstellung von Hilfeleistungen weder zu befürworten noch sonstwie zu unterstützen. War die Freilassung nicht möglich, so sollte die Bitte um einen fairen Prozeß und um Erleichterung der Haftbedingungen gestellt werden. AI verpflichtet sich für die Freilassung und Unterstützung solcher Inhaftierter, „die unter Mißachtung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verhaftet, gefangen, auf andere Weise physischem Zwang ausgesetzt oder Freiheitsbeschränkungen unterworfen sind, und zwar auf Grund ihrer Überzeugung, Hautfarbe, ihres Geschlechts, ihrer Abstammung, Sprache oder Religion, vorausgesetzt, daß sie weder Gewalt angewendet noch befürwortet haben". Dies entspricht der Definition des „prisoner of conscience".

Für alle politischen Gefangenen, ohne Einschränkung auf die Gewaltlosigkeit,

tritt AI ein, indem sie die Einhaltung der Regeln eines fairen Gerichtsverfahrens fordert. Der Einsatz gegen die Folter und gegen grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe, insbesondere gegen die Todesstrafe bezieht sich auf alle Gefangenen. Dieses Eintreten ist unbedingt. So stellt AI keine Rechtsgüterabwägung zwischen der Gesundheit eines Gefangenen und den Sicherheitserfordernissen eines Staats an, noch beteiligt sich AI an Verhandlungen, die zum Austausch politischer Gefangener zwischen verschiedenen Ländern führen sollen. Es darf für AI kein Feilschen um Menschenrechte geben. Auch weigert sich AI, eine Rangliste der menschenrechtsverletzenden Länder aufzustellen. Dies würde nach Ansicht von AI die Situation der Menschenrechte relativieren und verharmlosen. Die Menschenrechte sind unteilbar, und keine Verletzungshandlung ist entschuldbarer als eine andere. Damit nimmt AI bewußt in Kauf, bezichtigt zu werden, sich für „Bagatellfälle" zu engagieren: Solche gibt es für AI nicht.

Die Ausrichtung als Gefangenenhilfsorganisation schließt eine direkte Betreuung von Personen aus, die zum Beispiel in ihrem Recht auf Gleichheit oder auf freie Berufswahl Einschränkungen erleiden; doch nimmt AI solche Zustände in ihre Länderberichte auf. Die AI-Arbeit bemüht sich um die Einhaltung der Artikel 5 (Verbot der Folter und grausamer, unmenschlicher Strafe), 9 (Verbot willkürlicher Festnahme und Landesverweisung), 18 (Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit) und 19 (Recht auf Informationsfreiheit und freie Meinungsäußerung) der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte", wobei AI die Interpretation dieser Artikel weitergetrieben hat. Auf Artikel 5 und die Grundaussage der Menschenwürde stützt AI ihren Kampf gegen die Todesstrafe, aus Artikel 18 folgert sie, daß es ein Menschenrecht gibt, aus Gewissensgründen den Kriegsdienst verweigern zu dürfen, und nimmt sich der inhaftierten Verweigerer an.

Was das räumliche Feld der AI-Aktivität angeht, so darf sich das Mitglied aller Gefangenen annehmen, mit Ausnahme derer im eigenen Land; denn ein einheitliches Vorgehen im jeweils eigenen Land ist politisch unabdingbar, auch sollen den Mitgliedern Nachteile erspart bleiben. Bundesdeutsche AI-Gruppen betreuen zudem auch keine DDR-Häftlinge. In Solidarität übernehmen ausländische AI-Gruppen diese Arbeit. Die AI-Leitung darf allerdings einer Sektion bestimmte Arbeitsbereiche übertragen. So begleitet die bundesdeutsche Sektion kritisch die Asylrechtsgestaltung.

Prinzipien der Amnestie-Arbeit

Als erstes Prinzip ist die *Internationalität* zu nennen. Trotz der weiten Verbreitung befinden sich die zahlenmäßig stärksten Sektionen von AI in Westeuropa und Skandinavien. Um dieses „westliche" Image zugunsten eines internationalen zu verändern, ist AI zu wünschen, daß sich in den Ländern der Dritten Welt

Sektionen bilden, die auch geeignetere Möglichkeiten des Tätigwerdens in ihren Nachbarländern besäßen. AI wird auch vorgeworfen, es trete für einen Typ westlich-liberaler Demokratie ein, der für viele Staaten der Welt unbrauchbar sei. AI nimmt das Mißtrauen ernst, auf das westeuropäische Gruppen in den jungen Staaten stoßen, denen die Gewalttaten der ehemaligen Mutterländer noch im Gedächtnis sind; ebenso muß die Forderung nach Meinungsfreiheit, die aus westlichen Ländern ertönt, als unglaubwürdig erscheinen, wenn die Regierungen und Wirtschaften dieser westlichen Länder das betreffende Dritte-Welt-Land in ökonomischer Abhängigkeit halten. Trotzdem wäre es im Interesse der politischen Gefangenen nicht zu vertreten, wenn AI sich erst nach dem Erreichen wirtschaftlicher Unabhängigkeit für die Meinungsfreiheit einzutreten getraute oder den Kampf für die Menschenrechte auf den Kampf gegen den Rassismus einengen ließe. Hierbei ist AI bis jetzt seinem Anliegen treu geblieben, wie sie sich auch weiterhin weigert, das Anprangern von Menschenrechtsverletzungen als Einmischung in die inneren Angelegenheiten anzusehen. Die Wahrung der Menschenrechte ist spätestens seit 1948 eine „öffentliche" Angelegenheit und obliegt der ganzen Weltgemeinschaft. Die Sorge um den Menschen ist niemandem entzogen und niemandem ausschließlich anvertraut[8].

Zweites Prinzip ist die *Unparteilichkeit*. Es wird auch von AI nicht geleugnet, daß nicht jeder Länderbericht gleich distanziert ist und sich auf Fakten beschränkt; Ansichten von Mitgliedern können hier und da einfließen, Empörung und Abscheu nicht immer unterdrückt werden. Auch ist AI bislang kaum ein Vorwurf erspart geblieben, von der Bezeichnung „imperialistisch" bis hin zu „kommunistisch infiltriert", von „lediglich karitativ und nicht systemverändernd" bis hin zu „umstürzlerisch"[9]. Zum Thema „Ausgewogenheit" ist dabei anzumerken, daß die AI-Arbeit von Informationen über Inhaftierungen und ihrer Nachprüfbarkeit abhängig ist und immer auf den Nutzen einer Aktion für den oder die Gefangenen achten muß. Liegt aus einem lateinamerikanischen Land genügend Information über Menschenrechtsverletzungen vor, aber nicht genügend Sicheres aus einem Ostblockland, darf dann um der Ausgewogenheit willen geschwiegen werden? Oder wäre anders zu handeln, wenn Material zwar vorläge, seine Veröffentlichung aber dem Gefangenen Nachteile zufügen würde? Selbstverständlich muß die Unparteilichkeit Jahr für Jahr neu errungen werden.

An dritter Stelle ist von der *Unabhängigkeit* oder auch Unbestechlichkeit zu reden. Die Geldbeschaffung erfolgt in erster Linie durch die Gruppen, die Beiträge werden streng überwacht, öffentliche Gelder dürfen nur angenommen werden, wenn auch andere gemeinnützige Organisationen unter den gleichen Bedingungen gefördert werden.

Als viertes Prinzip läßt sich die gewaltlose, legale *Öffentlichkeitsarbeit* anführen. AI will sich nirgendwo in den Status einer Untergrundorganisation begeben. Mittel sind vor allem das nachdrückliche Einwirken auf die verantwortlichen Politiker

durch Öffentlichkeitsarbeit, dann die Kontaktaufnahme mit dem Gefangenen, sodann das Erstellen von Dokumentationen über die Länder, in denen die Menschenrechte verletzt werden, um das Bewußtsein für Menschenrechtsverletzungen zu schärfen, die Ursachen der Verletzungen zu erforschen und Wege zur Abhilfe zu suchen. Die Mitarbeit an der Erstellung von Standesregeln für Polizisten, Ärzte und Juristen beispielsweise gehört ebenfalls zum Aufgabenbereich von AI wie deren Unterstützung bei der Ausarbeitung internationaler Konventionen.

Die Kampagne gegen die Folter und die Todesstrafe

Das Eintreten gegen die Folter legte sich nahe, als sich erwies, daß die Folter keineswegs bloß dem vereinzelten Exzeß einer mit Sadismus gepaarten Willkür entsprang, sondern von den Machthabern als ordnende, staatserhaltende, „befriedende" Maßnahme einkalkuliert wurde. Seit 1973 trennte AI von der „unmenschlichen Behandlung oder Strafe" die Folter auf Grund ihres Gesamterscheinungsbilds ab und begann den Kampf gegen sie zu intensivieren. Ein erster Erfolg zeigte sich 1975, als die Vereinten Nationen die „Erklärung über den Schutz aller Personen vor Folter" annahmen. Unter Folter versteht AI „die systematische und bewußte Zufügung von akutem Schmerz in jeder Form durch eine Person gegenüber einer anderen oder einer dritten Person, um die Absicht der ersteren gegenüber der letzteren gegen ihren Willen durchzusetzen". Bewußt ist diese Definition nicht auf staatliche Urheberschaft der Folter eingeengt und in der Frage der Foltermittel offen genug, um Psychopharmaka wie Elektroschocks zu erfassen.

Zweck heutiger Folterpraxis ist nicht mehr nur das Erzwingen eines Geständnisses, sondern auch bloße Einschüchterung und immer Entwürdigung. Der Umerziehungsgedanke ist aber ebenfalls anzutreffen. Im Kampf gegen die Folter betreibt AI keine generelle Verurteilung der Folterer, nennt aber Namen von Folterern, der Orte und der Ausbildungszentren und deckte den „regelrechten" Handel mit Werkzeugen und Praktiken auf.

Gerade die Einschüchterungspraxis hindert ein Regime am völligen Verbergen der Folter. Leider aber ist nicht völlig auszuschließen, daß die öffentliche Anklage wegen Folter ein Regime nach immer raffinierteren, schwerer nachweisbaren und damit eher die Psyche als den Körper zerstörenden Methoden suchen läßt. Eine ins Negative führende Wechselwirkung ist zu vermuten, wie sie ähnlich auch bei der Arbeit gegen die Todesstrafe oder für humanere Haftbedingungen zu verzeichnen sein könnte. Bevor der Regimefeind als politischer Häftling bekannt und betreut wird, läßt man ihn eher verschwinden oder wendet den Todesschuß an. Dies zeigt das Dilemma einer konkret ansetzenden Menschenrechtsarbeit, die deswegen keineswegs eingestellt werden darf.

Die Todesstrafe wird als moralisch unberechtigt, unmenschlich und unwirksam

beurteilt: sie sei ein trauriges Relikt des Prinzips „Auge um Auge"; der Mensch habe nicht das Recht, seine Hand gegen das Leben eines anderen Menschen zu richten (auch nicht im Namen der Gesellschaft); die Todesstrafe sei ferner kein Schutz vor Gewalt, eher deren Bestätigung und trage zur Verrohung bei. Ebenfalls sei sie unwiderruflich und grausam in der Vollstreckung[10].

Der „Erfolg" einer solchen Arbeit ist nicht nur in Zahlen zu messen, aber sie sprechen für sich: 1963 gab es 140 Freilassungen, 1973 1059, 1979 1449. Doch ist die Zahl der Freilassungen schwankend, und insgesamt erhöhte sich in den letzten 20 Jahren die Zahl politischer Gefangener, auf Grund der zunehmenden Härte wirtschaftlicher Verteilungskämpfe, aber auch der Re-Islamisierung, um nur zwei Faktoren zu nennen. Die Schwierigkeit wird wachsen, Menschenrechtsverletzungen in einem Klima der Abstumpfung vor der Gewalt bewußt machen zu können.

Um Verdächtigungen den Nährboden möglichst zu entziehen, bedarf es weiterhin der eingehenden Prüfung der Fälle und der sorgsamen Erstellung der Dokumentationen. Auch wäre immer wieder deutlich zu machen, daß es AI nicht darum geht, ein Regime pauschal zu verurteilen, daß es aber in den Fragen der Menschenrechte keinen Kompromiß, kein Nachgeben und kein Schweigen geben darf, es sei denn, die Rücksicht auf die Gefangenen lege es nahe. AI ist zu wünschen, daß es auch in Zukunft von jeglicher Selbstgerechtigkeit freibleibe, ja darum wisse, daß ein völliger Rückzug von den Unrechtsregimen den Nachrichtenfluß unterbände und die Einflußnahme unmöglich machte. Die Mitverantwortung aller füreinander erlaubt gerade nicht den Abbruch des Kontakts mit den Verächtern der Menschenrechte, und zwar nicht nur der Opfer wegen; denn wer die Menschenrechte verletzt, verliert selbst seine Menschlichkeit, und er gewinnt sie in dem Maß, in dem er diese Rechte verteidigt.

ANMERKUNGEN

[1] Der UN-Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte ist am 3. 1. 1976, der Pakt über bürgerliche und politische Rechte am 23. 3. 1976 in Kraft getreten. Der lange Zeitraum zwischen Beschlußfassung und Rechtskraft erklärt sich aus der Klausel, daß erst mit dem Beitritt des 35. Staates die Pakte rechtskräftig werden sollten.

[2] J. F. Kennedy, Inauguraladresse vom 20. 1. 1961, in: Europa-Archiv 1961.

[3] Th. Claudius, S. Franz, Amnesty International: Portrait einer Organisation (München 1976) 19, 23.

[4] Text in ai-Informationen 12/1978, S. 2.

[5] C. Stern, Gefangen und vergessen. Amnesty International versucht seit zehn Jahren politischen Häftlingen zu helfen, in: Die Zeit, 30. 4. 1971.

[6] W. Hirsch, Der Schock aus Limburg. Warum amnesty international über eine „Empfehlung" der deutschen katholischen Bischöfe bestürzt ist, in: Publik-Forum, Nr. 7 (April 1980) 18.

[7] B. Kreisky, Geleitwort, in: Claudius, a. a. O. 11.

[8] Art. 2 § 7 der Charta der Vereinten Nationen legt das Prinzip der Nichteinmischung lediglich Staaten auf. Aber auch sie sind gemäß Art. 55 und 56 der UN-Charta verpflichtet, gemeinsame und Einzelaktionen zur Förderung des Respekts und der Beachtung der Menschenrechte und der Grundfreiheiten zu unternehmen.

[9] Eine Zusammenstellung solcher Anschuldigungen findet sich in: AI. Geschichtliche Entwicklung. Kritiken aus aller Welt (ai publications Mai 1976).

[10] S. die „Deklaration von Stockholm" v. 11. 12. 1977, in: ai-informationen 2 (1978) 12.

UMSCHAU

Römische Urteile

Die Vorstellungen darüber, wie sich in Rom beim Papst und in der heutigen Glaubenskongregation Urteile über theologische Positionen und über Theologen bilden, sind vielfach simpel und bisweilen gar abenteuerlich. Da muß es als echte Information empfunden werden, wenn jemand, der aus jahrelanger Erfahrung mit der Arbeits- und Denkweise in römischen Dikasterien vertraut ist, an einem konkreten Fall beschreibt, wie sich eine Meinung bildet und wie sie durchgesetzt wird. Ein solches Beispiel bietet Hermann H. Schwedt mit seiner Untersuchung „Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert"[1]. Es handelt sich zwar um eine Dissertation, die an der Päpstlichen Universität Gregoriana eingereicht und angenommen wurde, gleichwohl liest sich die im wesentlichen historische Arbeit auch für den Laien leicht. Auf jeden Fall informiert sie umfassend und gründlich über Hintergründe, Bedingungen, Gesetzlichkeiten und Personen, so daß sich ein lebendiges Bild von der Komplexität der Vorgänge ergibt. Dafür stützt man sich in erster Linie auf die „Darstellung" (1–386) des Falles, die den größeren Teil des Bandes ausmacht. Aber auch dessen umfangreicher Dokumentenanhang (387–605) mit 152 bislang unveröffentlichten Briefen und Depeschen, mit neun ebenfalls unbekannten Gutachten und drei schon gedruckten Dokumenten enthält nicht nur die Begründung für manche Aussage in der Darstellung, sondern ist selbst höchst aufschlußreich für die Haltung der in den Fall Verwickelten. Eine Schwierigkeit ergibt sich hier nur aus dem Umstand, daß die Zeugnisse jeweils in der Originalsprache wiedergegeben sind.

„Die Fragestellung" (1 f.) wird mit der Bemerkung eingeleitet: „Das Breve ‚Dum acerbissimas' Gregors XVI. vom 26. September 1835 und ein ergänzendes Indexdekret vom 7. Januar 1836 verurteilten die Hauptwerke des im Jahre 1831 verstorbenen Theologen Georg Hermes. Dieses Urteil führte zu einem jahrelangen Streit zwischen verschiedenen kirchlichen Parteiungen, der sich mit dem Mischehenstreit im Rheinland und mit der berühmten Auseinandersetzung zwischen Hl. Stuhl und preußischem Staat, den sogenannten ‚Kölner Wirren' (1837–1842), verflocht." An dieser Stelle läßt sich inhaltlich nicht näher auf den „Hermesianismus" (2–24) eingehen, zumal die eigentlichen Kontroversthemen sachlich umstritten blieben. Um so wichtiger sind die Hinweise auf das „römische Urteil" (30–372), das eigentliche Thema hier.

Eine erste Phase des römischen Verfahrens fällt in die Jahre 1832–1833 und wurde durch eine Anklage aus Deutschland ausgelöst; in Rom war selbst der Name von Hermes noch unbekannt. Die Denunziation traf aber auf Umstände, die eine kritische Prüfung begünstigten. Ausschlaggebend wirkte schließlich eine politisch bedingte Intervention Metternichs. Einseitig angeforderte Gutachten verstärkten die Tendenz zum Prozeß.

Der Prozeß bedeutet 1834–1835 eine zweite Phase und ist gekennzeichnet durch eine neue römische Begutachtung, durch den Konsultbeschluß des Hl. Offiziums vom 24. November 1834 und den Endbeschluß der Kardinäle und des Papstes Anfang 1835. Die deutschen Hermes-Gegner waren schon ungeduldig geworden. Aber noch ließ das römische Urteil bis zum Herbst auf sich warten. Als es veröffentlicht wurde, stellte sich zunächst heraus, daß erst in der Zwischenzeit zwei weitere Bände der Dogmatik von Hermes aus dem Nachlaß erschienen waren. Für sie wurde das ergänzende Indexdekret von 1836 notwendig. Wie schon an der nachträglichen Ergänzung erkennbar, war die Entscheidung von Unklarheiten belastet. Vor allem wies sie nicht nach, daß die von ihr verurteilten allgemeinen Behauptungen wirklich im Werk des Theologen enthalten seien; seine Anhänger bestritten es. Außerdem war nicht klar gesagt, ob es sich um ein feierliches Bücherverbot handle oder um die Verurteilung von Lehren bzw. eines ganzen theologischen Systems. Sprachgebrauch und Verhalten im Zu-

sammenhang mit diesem Urteil bleiben schillernd.

Kein Wunder, daß die Hermes-Schüler die Theologie ihres Lehrers zu verteidigen und die Vorwürfe gegen sie zu präzisieren suchten. Der Hermesianismusstreit ging weiter. Durch römische Zurückhaltung fühlten sich die Schüler ermutigt, Material und Formeln vorzulegen, Verhandlungen in Rom einzuleiten und einen Kompromiß zu suchen. Dazu bestand wenigstens zeitweilig in Rom echtes Entgegenkommen, bis Metternich erneut im Sommer 1837 in den Streit eingriff. In Rom brach man daraufhin die Kolloquien ab. In Deutschland sahen sich die Schüler von Hermes namentlich an der theologischen Fakultät in Bonn und am Seminar in Trier direkten Aktionen ausgesetzt.

Eine Änderung schien sich mit dem Beginn des Pontifikats Pius' IX. für einen Moment abzuzeichnen; doch rasch wurde deutlich, daß auch der neue Papst nicht gewillt war, die Entscheidung des Vorgängers anders zu beurteilen. Der spätere römische Prozeß gegen den Wiener Theologen Anton Günther in den Jahren 1852–1857 stand in engem Zusammenhang mit dem Urteil gegen die Werke von Georg Hermes. Hier setzt sich schon die historische Bedeutung des früheren Urteils durch: es reflektiert nach der Meinung Schwedts „so viele bezeichnende Voraussetzungen und schuf so viele geschichtemachende Konsequenzen, auch in lehrgeschichtlicher Hinsicht", daß es die genaue Untersuchung rechtfertigt.

Als Ergebnis wird festgehalten, daß es um eine „globale" Verurteilung ohne Bezeichnung der falschen Einzellehren ging (vgl. 381), und das bewußt und gewollt trotz mancher Schwierigkeiten, die sich gegen diese Taktik erhoben. Hatte man in Rom zunächst die Sache als Bücherurteil interpretiert, so übernahm man dort später auch die Sprachweise von Lehrverurteilungen, wie sie bei den deutschen Ultramontanen gängig war. Überhaupt zeigen die verschiedenen Interventionen, „daß man den Hl. Stuhl in Lehrfragen als Werkzeug zu gebrauchen versuchte" (382). Um solchen Konfliktsituationen vorzubeugen „hatte Benedikt XIV. die römischen Lehrverfahren so geordnet, daß bestimmte Rechte der Betroffenen gewahrt würden und letztlich so auch die Handlungsfreiheit des Hl. Stuhles gegenüber drängenden Pressionsgruppen (Verfahrensordnung ‚Sollicita ac provida' von 1753). Benedikt XIV. ließ jedoch das folgenreiche Instrument des ‚Sekretums' bestehen" (382).

Auf diese Tatsache führt Schwedt eine gewisse Degeneration der Rechts- und Verwaltungspraxis an der römischen Kurie im letzten Jahrhundert zurück. „Dadurch hatten deutsche Ultramontane in der Hermes-Sache leichteres Spiel; dies um so mehr, als sie mentalitätsverwandte Persönlichkeiten innerhalb der Kurie fanden, die lieber mit irrational-autoritärem Eifer (‚zelanti') als mit abwägend argumentierender Objektivität operierten" (382). Ihr Wirken habe nicht nur zur Verschärfung des Konflikts geführt und die Rechte der Betroffenen eingeschränkt, sondern auch die Autorität des Hl. Stuhles ins Zwielicht gerückt. So sei das römische Urteil gegen Hermes Produkt eines damals international im Aufwind befindlichen Rechtskatholizismus, „der die Affäre Hermes zu einem peinlichen ‚Fall römisches Lehramt' ausweitete und der dem Ansehen des Heiligen Stuhles mehr Schaden zufügte als die ‚Irrlehren' von Georg Hermes" (386).

Die Schlußfeststellung darf als belegt gelten. Sie wurde in umsichtigem Abwägen von Aussagen und Dokumenten, aber auch von Informationslücken und Mentalitäten, von gewöhnlichen Verfahrens- und Argumentationsweisen gewonnen. Da das obengenannte „Sekretum" auch heute noch gilt, mußte Schwedt sich der Mühe unterziehen, in zugänglichen Archiven die Belegstücke zusammenzusuchen. Er wurde in überaus reichem Maß fündig, ohne zu vergessen und anzugeben, welche genauen Stücke ihm fehlen. Diese mühsame Arbeit war darin von besonderem Wert, daß sie zu einer sehr nuancierten Darstellung zwang, in der eine Reihe von Legenden, falschen Überlieferungen und Gemeinplätzen korrigiert werden, die auf die in diesen Fragen weitverbreitete Methode einer groben Schwarzweiß-Betrachtung zurückgingen. Sollte die Umsicht dieser Untersuchung, die durch sie aufgezeigten Möglichkeiten für die Behandlung ähnlicher Probleme Schule machen, dann wäre das im Interesse einer vielfach von Affekten verstellten Sache nur zu begrüßen. Vor allem wird der Anteil der einzelnen Personen bestimmt herausgearbeitet. Denn auch solche Urteile sind in erster Linie

persönliche Entscheidungen und nicht Früchte eines anonymen Systems, welchen Namen man ihm auch immer beilegt.

Natürlich bleibt die Frage, wieweit ein Fall aus der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts noch Beispielcharakter für neuere Vorgänge besitzt. Schwedt ist im Urteil vorsichtig. Gleichwohl dürfte ihm der überzeugende Aufweis gelungen sein, daß und wie mit dem Urteil über Hermes Entwicklungen Platz greifen konnten, die letztlich mehr Schaden als Nutzen stiften. Das war ihm möglich, weil er aus eigener Kenntnis der Deuteprinzipien und der Interpretationsgrenzen die Zeugnisse behutsam auszuwerten verstand: die Vorsicht im Urteil bleibt in diesem Sinn für die ganze Untersuchung kennzeichnend. Um so stärker aber wirken die Ergebnisse.

Entscheidend bleibt das Verhalten von Menschen; ihre Bereitschaft oder ihre Feindschaft, ihre Fähigkeit oder ihre Unfähigkeit, ihre Offenheit oder Voreingenommenheit, ihr Mut oder ihre Ängstlichkeit wirken sich unmittelbar aus, sobald sie mit einem solchen Fall zu tun bekommen. Natürlich verstärken eingefahrene Strukturen von Behörden bestimmte dieser Tendenzen und hemmen andere. Deren Kenntnis und Berücksichtigung kann darum äußerst bedeutsam dafür sein, welchen Fortgang eine Sache nimmt. Gleichwohl gehen die wirklichen Weichenstellungen auf die beteiligten Personen zurück. Sie suchen sich bestimmter Gegebenheiten zu bedienen. Dafür aber kann der dargestellte Fall trotz mancher nicht unwichtiger Entwicklung in äußeren Verhältnissen durchaus gültiges Anschauungsmaterial liefern, so daß über die historische Information hinaus auch für die zutreffendere Einsicht in zeitgenössische Vorgänge aus der Studie Gewinn zu ziehen ist. Wer künftig über römische Urteile eine ernst zu nehmende Meinung abgeben will, sollte die hier analysierten Elemente ebenso kennen wie die deutlich herausgearbeitete Komplexität solcher Verfahren.

Karl H. Neufeld SJ

[1] Hermann H. Schwedt: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert. Freiburg: Herder 1980. XLVII, 621 S. (Römische Quartalschrift. 37. Supplementheft.) Kart.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

VRIES, Josef de: *Grundfragen der Erkenntnis.* München: Berchmans 1980. 205 S. Kart. 29,–.

Nicht nur wissenschaftstheoretische Reflexion, sondern auch Alltag und Lebensproblematik führen immer wieder zu Fragen, die an die Grundlagen unserer menschlichen Erkenntnis rühren: Was ist Wahrheit? Kann man sie erkennen? Kann man sie mitteilen? Sind nicht all unsere Annahmen und Überzeugungen relativ? Mit Umsicht und didaktischem Geschick (man spürt die Erfahrung langjähriger Vorlesungstätigkeit) führt de Vries an diese Fragen heran und erarbeitet Lösungen, deren stringente Darbietung einem Kritiker nicht leicht Ansatzpunkte bietet.

Zunächst macht der Verfasser plausibel, daß es sich trotz der Vielfalt der Systeme und Denkansätze lohnt, nach den Grundlagen der Erkenntnis zu fragen. Sodann werden die ersten Schritte getan: In allem Zweifel und aller Skepsis zeigt sich ein festes Fundament, nämlich das Bei-sich-Sein des Geistes, die Selbstgewißheit, die alle geistigen Vollzüge des Menschen mehr oder weniger deutlich begleitet, und die von der kritischen Reflexion freigelegt werden kann. Das Fundament dieser Bewußtseinsgewißheit ist kein bloßes Gedankengehäuse. In ihr erschließt sich vielmehr die Wirklichkeit auf eine erste und grundsätzliche Weise. Ihre allgemeinste Struktur bietet sich dar in der Evidenz des Nichtwiderspruchsprinzips und in der – freilich andersartigen – Evidenz des Kausalitätsprinzips. Unter Zurückweisung vorschneller Sicherheiten werden beide Prinzipien behutsam herausgearbeitet. Hilfreich ist die deutliche Unterscheidung zwischen metaphysischem Kausalprinzip und physischem sowie naturwissenschaftlichem Kausalgesetz. Damit ist eine erkenntnistheoretische Grundlage geschaffen, die auch Ansätze für den Aufbau einer Metaphysik enthält. Doch bleibt die Frage, wie vor dem strengen Maßstab der Bewußtseinsgewißheit und Prinzipienerkenntnis unsere Alltagsüberzeugungen und fast alle Annahmen der Wissenschaft gerechtfertigt werden sollen, die jenen Grad an Evidenz nicht erreichen. Bricht hier ein neuer Dualismus auf? De Vries schlägt die Brücke in Anlehnung an J. H. Newman durch den Begriff der Konvergenzgewißheit. Mögen auch die einzelnen Gründe für sich noch zu keiner Gewißheit führen, so kann doch aus ihrem Insgesamt eine Konvergenz hervorgehen, die eine Zustimmung möglich macht und sie als vernünftig erscheinen läßt.

Im Zusammenhang der Argumentation kommen mehrere Themen ins Blickfeld, die von de Vries eingehender behandelt werden. Genannt seien nur: das Verhältnis von Sprache, Denken und Sein; Unleugbarkeit der Evidenz und Freiheit der Zustimmung; der Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Metaphysik und philosophischer Theologie. Klarheit und Übersichtlichkeit sowie die verständliche Sprache machen dieses Buch für jeden philosophisch interessierten Leser, gleich welcher geistigen Provenienz, zu einer lohnenden Lektüre.

J. Schmidt SJ

SIEGMUND, Georg: *Die Welt als Gottes Spur.* Buxheim: Martin 1980. 157 S.

Wenn die Welt Gottes Schöpfung ist, müßte man ihr das doch ansehen. Sie müßte als Spur Gottes erkennbar oder doch erahnbar sein. Der Autor zeigt in seinem nun in zweiter und erweiterter Auflage erscheinenden Taschenbuch (1. Aufl. 1958), daß dies in der Tat der Fall ist. Im ersten Teil skizziert er in großen Strichen und in verständlicher Form für den Laien ohne spezielle Kenntnisse drei verschiedene Wege des Denkens zu Gott. Im zweiten Teil zitiert er Zeugnisse von Philosophen und Naturwissenschaftlern aus grauer Vorzeit bis in die Gegenwart.

Zwei Erweiterungen dienen der Aktualisierung des Themas. Der erste Zusatz (39–54) setzt sich mit dem Zufall in der Evolution auseinander. Mit Recht wird ein Klassiker der Zufallstheorie aufs Korn genommen, nämlich J. Monods „Zufall und Notwendigkeit" (deutsch 1973). Allerdings sind zwei Unstimmigkeiten zu vermerken: Ausgiebig wird W. Stegmüller zitiert, der Monod regelrecht abkanzelt (43 f.). Stegmüller dürfte aber schwerlich ein Zeuge im Sinn unseres Autors sein. Denn im Zusammenhang mit der zitierten Stelle verteidigt er die Theorie M. Eigens über die Selbstorganisation der Materie aufgrund rein physikalischer Gesetze. Zum andern kann man Monod kaum vorwerfen, er verkenne den mikrophysikalischen Indeterminismus (47). Denn gerade dieser erlaubt ihm, den Zufall zum ersten Baumeister der Evolution zu machen, allerdings unter der unbewiesenen Annahme, daß die Gene alle sog. invarianten Eigenschaften eines Lebewesens schlechterdings, in jeder Hinsicht determinieren (z. B. auch das, was man den Bauplan nennt). Der zweite Zusatz bringt zwei weitere Zeugnisse gegen den Zufall und für die Schöpfung (134–148), dazu zwei gegensätzliche Stellungnahmen zum Fall Galilei (142–148), eine reichlich summarische, wenn nicht gar oberflächliche von Hans Küng und eine historisch weit besser fundierte von Arthur Koestler.

Naturwissenschaftliche Ergebnisse spielen in den Überlegungen des Autors mit gutem Recht eine große Rolle und daher auch die Zeugnisse von Naturwissenschaftlern. Einem nachdenklichen Leser mag auffallen, daß von zwölf zitierten Forschern acht vor 1900 geboren wurden und die vier andern (mit vielleicht einer Ausnahme) zu den älteren Vertretern der zweiten Garnitur gehören. Gibt es keine Zeugnisse jüngerer Forscher und der ersten Garnitur? Und wenn nicht, womit mag das zusammenhängen? Eine Antwort darauf ergäbe vielleicht eine Ergänzung für eine dritte Auflage (gemäß dem klassischen Schema, wonach auf die These die Auflösung von Einwänden folgt).

P. Erbrich SJ

Menke, Karl-Heinz: *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini.* Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie. Innsbruck: Tyrolia 1980. 309 S. (Innsbrucker Theologische Studien. 5.) Kart. 54,–.

Die römische Dissertation Menkes schildert „erstmals die Genese von Rosminis Gesamtwerk" und „das ‚apologetische Grundanliegen'" (286) dieses Denkers aus dem letzten Jahrhundert. Sie geht zu Recht davon aus, daß Rosmini und sein Werk weithin unbekannt sind und daß deshalb „Übersetzungsarbeit" zu leisten bleibt, will man Rosmini „in den Gesichtskreis der deutschen Philosophie und Theologie" hineintragen (11). Der dazu nötigen Mühe unterzieht sich der Verfasser nicht nur kenntnisreich und in den Stoff eindringend, sondern auch mit persönlicher Sympathie für den italienischen Philosophen und Theologen.

Gegliedert ist die Arbeit in eine umfangreiche Einführung und zwei Teile, von denen der erste „Das Werden einer unvollendeten Enzyklopädie" (47–123) nachzeichnet, während der zweite (124–245) in vier Kapiteln eine sachliche und historische Ortsbestimmung von Rosminis Denken bietet. Die Untersuchung präsentiert sich außerordentlich sauber gearbeitet. Vor allem hat sich der Verfasser die Mühe gemacht, alle (teilweise sehr umfangreichen) Zitate im Text in deutscher Sprache zu bringen und die Originalfassung jeweils in den Fußnoten beizufügen. So wird die Arbeit auch über den Kreis jener hinaus zugänglich, in dem man sich mühelos auf das Italienisch der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einlassen kann. Eine weitere Verstehenshilfe dürfte der umfangreiche Bericht über Forschungsstand und Diskussion des Rosminischen Denkens in der Einführung sein, ebenso die ausblickhaften Vergleiche mit dem Neuthomismus, mit Newman und mit Blondel am Schluß. Eines nämlich ist rasch zu sehen: Schon die Publikationssituation der Werke Rosminis ist äußerst verwickelt, dann ist das Material dieses Werks von denkbar größter Mannigfaltigkeit (Bücher, Teile von Werken, Briefe, Entwürfe, persönliche Mitteilungen, Verteidigungen). Der Stellenwert solcher Äußerungen

ist gewiß sehr differenziert zu bestimmen, ein Desiderat, dem hier und da auch die vorliegende Arbeit nicht immer überzeugend Rechnung zu tragen scheint.

Eine Frage bleibt vor allem gegenüber dem Schicksal Rosminis und seines Werks: Wie sehr sind Nichtbeachtung und falsche Deutungen, Mißverständnisse und voreiliges Abtun auf ihn selbst und seine Äußerungen zurückzuführen? Manches blieb unvollendet, vielleicht sogar das Eigentliche. Nur mittels nicht ganz einfacher Extrapolationen läßt sich da klarer sehen. Gelegentlich gibt auch der Verfasser einmal das „Gewand einer unzureichenden Terminologie" (259) in einer Schrift seines Helden zu. Das ist nicht zur Verteidigung von Gegnern Rosminis vorgebracht; aber die Tragik um Rosmini enthält Fragen, ohne deren Beantwortung wohl nicht ganz klarwerden kann, welche Bedeutung ihm heute zuzusprechen ist. Wie aus jeder guten Untersuchung ergeben sich auch hier eine Fülle neuer Probleme. Der Verfasser hat einen Stein ins Rollen gebracht, auf geschickte und interessante Weise. Das kann sich in mancherlei Hinsicht als nützlich erweisen. *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

Bietet die Theorie vom „Generationskonflikt" ein hilfreiches Instrumentarium zum Verständnis der Jugendkrawalle? Helmut Schorr, Professor für Soziologie an der Hochschule der Bundeswehr in München, lenkt den Blick auf ein zumindest ebenso wichtiges Phänomen: die erschwerte Integration junger Menschen in eine komplexe, pluralistische, industrialisierte Gesellschaft.

Der Philosoph Hans Albert, Hauptvertreter des „Kritischen Rationalismus" in Deutschland, vertritt die These, daß es in der menschlichen Erkenntnis keine unbezweifelbaren Gewißheiten gibt. Er lehnt daher auch die Erkennbarkeit einer Existenz Gottes ab. Karl Heinz Weger, Leiter des Instituts für Fragen der Religionskritik an der Hochschule für Philosophie in München, setzt sich mit dieser Theorie auseinander.

Hans Kramer, Professor für Moraltheologie an der Universität Bochum, zeigt das Ungenügen der überkommenen Moraltheologie, die durch die beiden Stufen Norm und Gehorsam geprägt ist. In Weiterführung der Ansätze des Konzils fordert er eine „dreistufige" Moral, bei der die Werte, die Normen und das Gewissen die entscheidenden Instanzen sind.

Viele Menschen haben Schwierigkeiten, der schnellen Entwicklung und dem tiefgreifenden Wandel in Gesellschaft und Kirche zu folgen. Die Folge ist, daß die verschiedenen Gruppen einander kaum mehr verstehen. Wie kommen diese Verstehensbarrieren zustande? Wie lassen sie sich überwinden? Ernst Feil versucht eine Antwort.

Nach dem Ausweis sozialwissenschaftlicher Untersuchungen wächst die Entfremdung von der Kirche mit der Höhe formaler Bildung. Georg Betz, Mitarbeiter am Lehrstuhl Erwachsenenbildung an der Katholischen Universität Eichstätt, fordert daher eine neue Orientierung des kirchlichen Bildungsbemühens, vor allem in der Erwachsenenbildung.

Vor zwanzig Jahren, im Jahr 1961, wurde auf Initiative des englischen Rechtsanwalts Peter Benenson die Gefangenenhilfsorganisation Amnesty International gegründet. Norbert Brieskorn, Lehrbeauftragter für Rechts- und Staatsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, legt Geschichte, Organisation und Prinzipien der Amnesty-Arbeit dar.

Ende des Sozialstaats?

Unsere Sozialpolitik ist wieder einmal ins Gerede gekommen; manche reden sogar vom Ende des Sozialstaats. Wenn Sozialpolitik in Verteilungspolitik besteht oder sich gar darin erschöpft, daß der Staat Geschenke austeilt, erst gar nach dem Gießkannenprinzip, dann ist eine solche Sozialpolitik in der Tat am Ende. Der Staat hat nichts mehr auszuteilen; seine Kassen sind leer. Bei genauerem Zusehen zeigt sich allerdings, daß sich gar nicht viel geändert hat; auch früher konnte der Staat nur Geschenke austeilen, die er anderen, in jüngster Zeit immer mehr den Beschenkten selbst aus der Tasche zog. Anstatt die Finanzierung der Sozialleistungen ehrlich durchzuführen und offenzulegen, hat der Staat, d.i. der Gesetzgeber, immer wieder versucht, die „Beschenkten" das nicht merken zu lassen; je weniger ihm das gelang, um so mehr ging er dazu über, Löcher nur dadurch zu stopfen, daß er andere Löcher aufriß. Auch das ist inzwischen so weit durchexerziert, daß es nicht mehr weitergeht; dieses Spiel, nicht der Sozialstaat ist „am Ende"; er braucht nur den Mut, die Sozialleistungen ehrlich zu finanzieren. Auch heute ist noch unstreitig wahr, was Wilfrid Schreiber, damals wissenschaftlicher Berater des Bundes katholischer Unternehmer, sagte: „Ihr könnt alles haben, was ihr wollt; ihr müßt es nur bezahlen." Nach den verheerenden Folgen der Wahlgeschenke vor allem von 1972, aber auch noch von 1976 und 1980 sollten die Gewerkschaften und ihre wissenschaftlichen Institute die Einsicht und die Politiker den Mut zu ehrlicher Finanzierung aufbringen; dann stünde unser Sozialstaat wieder in kraftvoller Gesundheit und in Ehren da.

Niemand denkt daran, unsere Einrichtungen der sozialen Sicherheit abzuschaffen. Die pflichtmäßige Beteiligung daran einzuschränken und mehr dem eigenen freien Entscheid zu überlassen, wäre kein Rückschritt oder Abbau, sondern brächte zum Ausdruck, daß ein wachsender Teil der Bevölkerung nicht mehr genötigt zu werden braucht, Vorsorge zu treffen, vielmehr materiell die erforderliche Handlungsfreiheit und ideell die erforderliche Entscheidungsreife erlangt hat, um sie aus eigener Kraft und eigenem Entschluß zu treffen. Erst recht die bei unseren Einrichtungen der sozialen Sicherheit bestehenden Mängel zu beheben und ungerechte Begünstigung der einen und Benachteiligung anderer (in der sozialen Rentenversicherung namentlich der Hausfrauen und Mütter) auszuräumen, wäre zwar für die ungerechtfertigt Bevorzugten schmerzlich, wäre aber kein Abbau, keine Zurücknahme sozialer Errungenschaften, sondern ganz im Gegenteil ein längst überfälliger sozialer Fortschritt.

Eine andere Frage ist die derzeit in Rede stehende Kürzung einiger Sozialleistungen. Nicht deren absolute Höhe ist eine soziale Errungenschaft, sondern deren

richtige Höhe, d.i. ihre Einpassung in die allgemeine Wohlstandslage. Mit steigendem allgemeinem Wohlstand müssen auch sie steigen und sind bei uns bisher diesem Aufstieg gefolgt; dann muß aber auch umgekehrt gelten, daß sie sich auch einer Wohlstandsminderung anpassen. Nun hat unser Wohlstand durch die Verteuerung des Öls eine empfindliche Einbuße erlitten. Von dem, was wir an Gütern schaffen, müssen wir einen merklich größeren Teil als früher als Zahlung dafür hergeben. Demzufolge können wir nicht, wie wir es gewohnt waren, unsere Lebenshaltung steigern, sondern müssen sie jedenfalls vorerst einmal ein wenig einschränken. Dieser unvermeidlichen Einschränkung können und dürfen auch die unselbständig Erwerbstätigen als die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung sich nicht entziehen; auch die Bezieher von Sozialleistungen können nicht beanspruchen, davon völlig freigestellt zu werden.

Im Grunde genommen aber sind das alles Belanglosigkeiten im Vergleich zu dem, was als die entscheidende soziale und zugleich wirtschaftspolitische Aufgabe der Gegenwart und der absehbaren Zukunft vor uns steht, nämlich die Beschäftigungspolitik, d.h. jedem, der arbeitsfähig und arbeitswillig ist, eine Beschäftigung zu sichern, die ihm einen sinnhaften Lebensinhalt und einen auskömmlichen Lebensunterhalt gewährleistet.

Ging es bei der „Sozialen Frage" des 19. Jahrhunderts um die kämpferische Auseinandersetzung zwischen Produktionsmittelbesitzern und von Produktionsmittelbesitz entblößten Proletariern, dann heute um die Auseinandersetzung zwischen Arbeitsplatzbesitzern und den von Arbeitsplätzen ausgeschlossenen Arbeitswilligen, bei uns ganz konkret gesprochen um die Frage der Arbeitszeitverkürzung mit oder ohne „Lohnausgleich"; das ist der heutige Klassenkampf, und zwar ein „Klassenkampf von oben". Ist hier unser Sozialstaat am Ende?

Zu unserer (bundesdeutschen) Sozialstaatlichkeit gehört, daß der Staat die Regelung von Angelegenheiten dieser Art in die Hände und die Verantwortung der organisierten Arbeitsmarktparteien als „Sozialpartner" gelegt hat. Sollten diese vor der hier anstehenden Aufgabe versagen und müßte infolgedessen der Staat diese Aufgabe wieder auf sich nehmen, dann wäre damit eine unserer bedeutsamsten sozialen Errungenschaften rückgängig gemacht. Der Staat wäre, wie die Erfahrungen der Weimarer Jahre uns gelehrt haben, mit einer für ihn untragbaren Aufgabe überlastet, aber das wäre ihm nicht als sein Versagen anzulasten.

Wenn ein „Ende des Sozialstaats" droht (es könnte auch herbeigeredet werden!), dann trägt das Versagen des Staates als Gesetzgeber einen nicht unbeträchtlichen Anteil an Mitschuld; die Hauptschuld aber tragen diejenigen, die den Staat überfordern und denen dabei offenbar völlig das Bewußtsein abgeht: „Wir sind der Staat."

Oswald von Nell-Breuning SJ

Karl Rahner SJ

Naturwissenschaft und Theologie

Die Ausführungen handeln vom grundsätzlichen Verhältnis zwischen Wissenschaft und Theologie, wobei die Theologie als die notwendige, aber in etwa auch sekundäre Reflexion auf den christlichen Glauben verstanden wird, so daß in einem die Frage des Verhältnisses der Wissenschaft zu Theologie und zu Glaube ohne genauere Unterscheidung zwischen Glaube und Theologie verhandelt wird.

Wenn man versucht wäre, das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Theologie durch eine Befragung der Wissenschaftler selbst klären zu wollen, wäre wohl kein eindeutiges Resultat zu erwarten. Die Wissenschaftler spiegeln bezüglich ihres Verhältnisses zur Theologie und zum christlichen Glauben die weite, differenzierte Bandbreite dieses Verhältnisses wider, wie sie auch in den übrigen Gruppen der Gesellschaft gegeben ist. Es gibt gewiß einige für die Wissenschaftler spezifische Gründe für und gegen ein positives Verhältnis zum christlichen Glauben. Aber im großen und ganzen unterscheiden sich die Wissenschaftler in ihrem Verhältnis zum Glauben in genau derselben Weise wie die übrigen Leute derselben Gesellschaft, einfach deshalb, weil die existentiell wirksamen Gründe für ein positives und ein negatives Verhältnis zum Glauben tiefer liegen und einen weiteren Umfang haben als Gründe für oder gegen den Glauben, den die Wissenschaften anbieten können. Kurz: Es gibt gläubige und ungläubige Wissenschaftler.

Summe von Erfahrungen – das ursprüngliche Eine und Ganze

Wenn wir im folgenden von der Wissenschaft sprechen, meinen wir die Naturwissenschaften, zu denen sehr weit, wenn auch nicht exklusiv, viele Zweige der anthropologischen Wissenschaften gehören. Diese Wissenschaften erforschen in aposteriorischer Erfahrung die Einzelphänomene und ihre Zusammenhänge. Die Theologie dagegen hat es, allerletztlich in einer apriorischen Frage, mit dem Ganzen der Wirklichkeit und ihrem Grund zu tun. Infolgedessen ist ein absoluter Konflikt zwischen den Kompetenzen der Wissenschaften und der Theologie nicht zu befürchten, wenn beide Teile Verstöße gegen ihr eigenes Wesen vermeiden und sich eventuell gegenseitig auf solche an sich nicht beabsichtigten Verstöße aufmerksam machen lassen. Natürlich ist eine solche Grundthese etwas pauschal und bedarf der Erläuterungen bezüglich der Grenzfälle, die es in der Begegnung zwischen Wissenschaft und Theologie geben kann.

Worauf es hier ankommt, ist nur dies: Mit den Methoden der modernen Wissenschaft hat der Mensch keine Möglichkeit, das Ganze der möglichen Phänomene der Wirklichkeit überhaupt als solches auf einmal für eine aposteriorische Erfahrung sich gegenübertreten zu lassen. Die Naturwissenschaft geht notwendigerweise von einem Einzelphänomen innerhalb einer größeren Weite von möglichen, aber noch nicht realisierten Wirklichkeiten und Erfahrungen aus. Sie setzt dabei stillschweigend als selbstverständlich voraus, daß diese Einzelerfahrung und Einzelwirklichkeit eine objektive Verknüpfung aufweist mit anderen Wirklichkeiten der schon gemachten oder zukünftigen Erfahrung und somit grundsätzlich ein verstehbares Netz von solchen Zusammenhängen hergestellt werden kann.

Unter dieser Voraussetzung, die übrigens die Wissenschaft mit ihren Methoden allein gar nicht begründen kann, ist ein Doppeltes gegeben: Die Wissenschaft macht immer weitere Fortschritte an zusätzlichen Erkenntnissen; sie kann, weil immer beim einzelnen beginnend, grundsätzlich keine Weltformel haben, von der aus alles Wirkliche von vornherein im Besitz, in der Voraussicht der Wissenschaft wäre. Ferner ist bei einem solchen apriorisch postulierten Zusammenhang aller Wirklichkeit gegeben, daß jeder Neuerwerb partikulärer Erkenntnis im Grund auch immer eine Revision vorausgehender Erkenntnisse ist, da die früher erkannte Wirklichkeit mitbestimmt ist durch jene Wirklichkeiten, die man danach erkannt hat. Ob eine solche grundsätzliche Fortschrittlichkeit, die immer auch die früheren Erkenntnisse revidiert, nur ein Fortschritt durch Falsifikation allein ist oder die Revision auch alte Wahrheit als solche bestehen läßt – diese vielleicht nur terminologische Frage braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

Die Theologie hingegen macht eine Aussage von Gott als dem einen und absoluten Grund aller Wirklichkeit. Sie läßt die Pluralität aller Wirklichkeiten, die als einzelne erfahren werden können, gründen in einer absoluten Wirklichkeit, die selber nicht ein einzelnes Moment innerhalb dieser pluralen Welt ist, sondern ihr Grund, der, letztlich inkommensurabel mit dieser Pluralität, sie setzt und zusammenhält. Es gibt natürlich die eine ungeheuerliche Frage, ob eine solche der Pluralität vorausliegende, ursprüngliche Einheit denkbar ist, ob es sie gibt, ob sie in ihrem Verhältnis zur Welt so gedacht werden kann, daß sie zum Grund der Welt wird und doch nicht wieder in dieser Welt als ein partikuläres Moment aufgeht, ob der Mensch zu dieser ursprünglichen Einheit als solcher, Gott genannt, doch noch einmal ein eigentliches Verhältnis haben könne, obwohl dieser Gott nicht ein Stück der Welt, der Mensch aber ein solches ist. Solche und viele andere Fragen gibt es. Aber weil sie Fragen nach dem ursprünglichen Einen und Ganzen sind und nicht Fragen nach dem Ergebnis einer nachträglichen Summierung aller Einzelerfahrungen, welche Summierung letztlich grundsätzlich nicht vollendet werden kann, sind solche Fragen auf jeden Fall keine Fragen der Naturwissenschaft. Bei dem unvermeidlichen Ausgang dieser Wissenschaften vom einzelnen kann in ihnen das ursprüngliche Ganze und Eine grundsätzlich nicht vorkommen.

Die Naturwissenschaft darf und soll methodisch atheistisch sein. Das heißt: in der Erklärung und Verknüpfung eines einzelnen Phänomens mit einem anderen muß nicht vorausgesetzt werden, daß ein einzelnes Phänomen als solches bei Fortschritt der erklärenden Verknüpfung der Phänome plötzlich Gott herbeiziehe. Eine Erfahrung ist immer durch eine weitere partikuläre Erfahrung innerhalb des Ganzen zu erklären, nicht aber durch das Ganze selber. Das Ganze als summierte Summe fordert ein ursprünglich eines Ganzes. Aber dieser Schritt ist nicht Sache der Naturwissenschaften, sondern der Theologie und der Metaphysik. Diese müssen sich an sich nicht vor den Naturwissenschaften rechtfertigen. Sie dürfen von den Naturwissenschaften keine theologische Ausbeute verlangen. Sie hängen aber auch nicht von der Zustimmung der Naturwissenschaften ab. Die Fragestellung und die Methode einer metaphysischen Theologie sind nicht das Resultat oder die Extrapolation der Naturwissenschaften am Ende ihres Weges, sondern gehen ihnen logisch, nicht zeitlich und psychologisch, voraus. Sie erheben sich, wenn das erkennende Subjekt sich nicht mit diesem oder jenem einzelnen der aposteriorischen Erfahrung beschäftigt, sondern sich in einer totalen Rückkunft auf sich selber nach den Bedingungen der Möglichkeit von Subjekt und einer von sich selber noch einmal wissenden Erkenntnis und Freiheit fragt. Mit dieser transzendentalen Reflexion auf sich selbst ist schon eine metaphysische Anthropologie gegeben, die nicht durch die Endresultate einer empirischen naturwissenschaftlichen Anthropologie konstituiert wird, so sehr auch eine solche in sich legitim und bedeutsam sein mag.

Natürlich stehen solche Fragen insofern auch in der Naturwissenschaft auf, als in ihr schließlich das die Naturwissenschaft treibende Subjekt von sich selber gar nicht gänzlich absehen kann. Die Naturwissenschaft wird vom Naturwissenschaftler getrieben, aber er selber kommt in ihr als solcher nicht vor. Oder wenn der Naturwissenschaftler fragt, weshalb er Naturwissenschaften treibe, in welche Fragerichtung er sie unter Ausklammerung anderer möglicher Fragen vorantreibe, welche ethischen Normen er bei seinem Geschäft beobachten müsse, wenn er dabei nicht das Geschäft der eigenen Vernichtung insgeheim betreiben will, wie er seine naturwissenschaftliche Arbeit in den Komplex seiner Existenz einordne, wie er das sein solle, was er doch auch als liebender, politischer, musischer Mensch über seine Naturwissenschaft hinaus sein muß, dann sind unvermeidlich im Naturwissenschaftler Fragen auf Leben und Tod gegeben, die ihm seine Naturwissenschaft selber nicht mehr beantwortet.

Der Ansatz für die Eigenständigkeit der Theologie gegenüber der Naturwissenschaft ist ein Ansatzpunkt, bei dem die Frage entsteht, ob er wirklich Ausgangspunkt für den Glauben und die Theologie sein könne, die sich als auf einer geschichtlichen Offenbarung Gottes basierend verstehen. Ein solcher Ausgangspunkt genügt, wenn er selbst in seinem Wesen richtig entwickelt wird, für die Theologie als Offenbarungswissenschaft. Wenn und insoweit die Theologie

mindestens als ein Wesenselement das transzendentale und apriorische Verhältnis zum ursprünglich Einen und Ganzen enthält, ist die Theologie vom ersten Ansatz aus von der Naturwissenschaft wesentlich verschieden und steht darum nicht unter deren Richterspruch und kann höchstens sekundäre Konflikte mit der Naturwissenschaft haben. Ob die Theologie sich vor der Vernunft überhaupt rechtfertigen kann, ist eine Frage. Aber es ist nicht ihre Pflicht und Aufgabe, sich vor der naturwissenschaftlichen Vernunft zu legitimieren.

Gewiß gibt es eine Mentalität, die sich beim Naturwissenschaftler und seinem aposteriorischen Wissenschaftsbetrieb leicht entwickelt und, wo sie sich absolut setzt, jenen Positivismus, jene antimetaphysische Gereiztheit, jene exklusive Beschränktheit auf das experimentell unmittelbar Vorzeigbare freisetzt, eine Mentalität, die sich mit der Theologie schwertut. Aber der Naturwissenschaftler könnte verstehen oder wenigstens als Hypothese in Betracht ziehen, daß seine partikuläre Wissenschaft als Berufskrankheit eine partielle Blindheit induzieren kann, die den Blick auf andere Wirklichkeiten schwer oder unmöglich macht. Wenn der Naturwissenschaftler sich kritisch fragt, ob er denn im Ernst meine, er könne von seiner Wissenschaft her die Totalität seiner Existenz deuten und bestimmen, oder nicht töricht sagt, alles, was sich in seinem Leben einer solchen Bestimmung entzieht, sei auch schon unwichtig, unwesentlich und brauche nicht einer intellektuellen Verantwortung unterstellt zu werden, was Unsinn ist, dann muß er einsehen, daß es eine intellektuelle Deutung seines Daseins geben muß, die von der Naturwissenschaft nicht bestritten werden kann. Selbst wenn ein solcher Naturwissenschaftler in einem prinzipiellen Agnostizismus hinsichtlich des Ganzen seiner Existenz als der wahren Summe seiner Lebenserfahrungen beharren wollte, hätte er ein metaphysisches System erwählt und einen Standpunkt eingenommen, der außerhalb des Bereichs der Naturwissenschaften liegt.

Konflikte

Wenn nun Theologie und Naturwissenschaft von ihren verschiedenen Ansatzpunkten her zwei Größen sind, die grundsätzlich sich nicht gegenseitig bedrohen oder verneinen, so sind dennoch sekundäre Konflikte möglich.

Der letzte Grund solcher Konflikte liegt in Grenzüberschreitungen, die hinsichtlich einer bestimmten Sachfrage die Theologie oder die Naturwissenschaft oder beide begehen, wobei eine solche Grenzüberschreitung nicht sofort und leicht bemerkt werden kann, sondern sich erst unter dem Druck der anderen Seite herausstellt. Erkenntnistheoretisch ist es bei dieser Erkenntnis der begangenen Grenzüberschreitung so, daß die betreffende Wissenschaft einerseits faktisch nur durch den Protest der anderen Wissenschaft zur Einsicht dieser Grenzüberschreitung kommt, andererseits aber diese Grenzüberschreitung als Verstoß gegen die

eigenen Prinzipien und Methodennormen erkennen muß, auch wenn sogar diese Erkenntnis nochmals Ergebnis dieses konfliktreichen Dialogs selber ist.

Grenzüberschreitungen von seiten der Theologie

Solche Grenzüberschreitungen hat zunächst einmal die Theologie oft begangen, auch wenn man nicht behaupten soll, solche Grenzüberschreitungen seien auch bei endgültig verpflichtenden Dogmen durch das kirchliche Lehramt vorgekommen. Die Kirche hat sich lange gegen das heliozentrische System des Kopernikus gesträubt. Sie hat lange versucht, an einem Fixismus der Arten der Lebewesen unter Berufung auf den Schöpfungsbericht festzuhalten. Sie hat lange die Herkünftigkeit des Menschen aus dem Tierreich hinsichtlich seiner biologischen Existenz verworfen und bekämpft. Sie hat in der Maßregelung und Unterdrückung der Lehren des Theologen und Naturwissenschaftlers Teilhard de Chardin zu wenig Verständnis für eine Ontologie aufgebracht, in der das kreatürliche Seiende von vornherein und im ersten Ansatz als ein Werdendes innerhalb einer Gesamtevolution des Kosmos konzipiert wird. Sie hat oft zu wenig Verständnis gehabt für die Bezirke der Anthropologie, in denen die materielle, biologische Seite als Wirklichkeit des Menschen zur Geltung kommt. Ihr Verhältnis zur Genetik, zur Tiefenpsychologie, zur naturwissenschaftlich bedingten Entwicklung der Gesellschaftlichkeit und Moral des Menschen war nicht sehr wohlwollend, zu wenig differenziert. Ein Nein war immer schneller da als ein Ja. Hinter diesen, leicht vermehrbaren Tatsachen steckt natürlich ein umfassenderes Problem: der Übergang von einer mittelalterlichen Geisteswelt zu dem neuzeitlichen, von der Aufklärung bestimmten Geist der heutigen Welt. Hier liegt ein schwierigeres Problem vor als in dem Fall, in dem ein konkreter, lehramtlicher Einzelsatz mit einem naturwissenschaftlichen Einzelsatz im Konflikt zu stehen scheint.

Kann man zwar der Meinung sein, daß heute im großen und ganzen die genannten Konflikte überwunden sind, soweit sie sich auf Einzelfragen und nicht auf epochale Gesamtmentalitäten beziehen, so kann man sich doch fragen, ob damit schon alle Einzelprobleme ausgeräumt sind, die zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und traditionellen kirchlichen Lehren bestehen können. Ein spektakulärer und deutlich genannter Konfliktsfall mag heute nicht vorliegen oder vom kirchlichen Lehramt notiert werden, das sich heute den Naturwissenschaftlern gegenüber toleranter und vorsichtiger taktierend als früher verhält. Aber zwei weniger spektakuläre, nicht zufriedenstellend überwundene Konfliktsfälle seien angedeutet.

Die traditionelle Schullehre hat eine wesentliche Grenzlinie zwischen dem Lebenden und dem Materiellen gezogen, was gewiß auch von Vorteil für die Anthropologie war. Kann man heute diese Grenzlinie im Stil des traditionellen

Vitalismus trotz Jacques Monod und Manfred Eigen noch aufrechterhalten? Wäre ferner eine Revision der traditionellen Vorstellungen der christlichen Lehre von Urstand, Paradies und Erbsünde nicht angezeigt angesichts der Vorstellungen, die sich die moderne Anthropologie und Paläontologie vom Werden des Menschen machen? Es gäbe über solche Fragen hinaus natürlich auch noch die umfassendere Frage, wie sich das christliche Bild der materiellen Welt transformieren läßt in die heutige Konzeption des Gesamtkosmos und seines Werdens.

Daß im Grenzgebiet zwischen Christentum und Naturwissenschaften heute wenig Kampflärm zu hören ist, ist teilweise vielleicht auch dadurch bedingt, daß ein guter Teil der Naturwissenschaftler gar nicht mehr daran interessiert ist, wie ihre Erkenntnisse mit einer christlichen Weltanschauung vereinbar seien, und darum es nicht mehr der Mühe wert findet, explizit Widersprüche anzumelden.

Grenzüberschreitungen von seiten der Naturwissenschaften

Es gibt natürlich auch Grenzüberschreitungen von seiten der Naturwissenschaft, wie sie tatsächlich von nicht wenigen Naturwissenschaftlern vertreten wird. Der Widerspruch gegen das Christentum von der Aufklärung an bis zur sogenannten marxistisch-leninistischen Weltanschauung berief sich immer wieder auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft. Diese Argumente waren aber im allerletzten hinfällig. Sie behaupteten Tatsachen, die keine waren, oder diese Naturwissenschaftler überschritten (meist unbewußt) die Grenzen der exakten Naturwissenschaften, spielten den Philosophen oder den Theologen und meinten dabei immer noch als Naturwissenschaftler im Namen ihrer exakten Wissenschaft zu sprechen.

Man muß zugeben, daß solche Grenzüberschreitungen oft provoziert waren durch Grenzüberschreitungen von der anderen Seite her. Eine Theologie, für die Gott nicht nur die Weltwirklichkeit als ganze trug, sondern auch innerhalb dieser Weltwirklichkeit als partikuläre Einzelursache auftrat und entdeckbar war, und zwar auch dort und in der Weise, wie sie vom Wesen einer übernatürlichen, geschichtlich sich ereignenden Offenbarung her nicht erforderlich war, eine solche Theologie konnte sich nicht wundern, daß die Naturwissenschaftler erklärten, in ihrer Erfahrung komme Gott als eine solche partikuläre Einzelursache innerhalb der Reihe der erfahrenen Phänomene nicht vor und sei darum eine überflüssige Annahme, mit der die Naturwissenschaft nichts anfangen könne.

Wenn darüber hinaus die Welt der früheren Theologie eine statische Welt und nicht eine Werdewelt mit immer neuen, nicht ohne weiteres voraussagbaren Überraschungen war, wenn die Kirche zu schnell und voreilig in die naturwissenschaftliche Forschung hineinredete, wenn sie oft soziologische und anthropologische Konsequenzen aus den Naturwissenschaften nicht wahrhaben wollte, wenn sie ein geschichtlich langsam überholt werdendes Weltbild und Weltgefühl einfach

zum christlichen, glaubensmäßig verbindlichen Weltbild emporsteigerte, dann braucht es einen nicht zu verwundern, daß in den Naturwissenschaften ein antichristlicher, antikirchlicher und antiklerikaler Affekt hochkam, daß die Naturwissenschaftler zum Gegenangriff antraten und nun die Grenzen ihrer Wissenschaft überschritten und in einer eigentlich auch wieder naiven Wissenschaftsgläubigkeit die Naturwissenschaft zur einzigen Quelle und zur letzten Instanz für Weltanschauung und Glaube machten. Aber sie haben eben doch die Grenzen ihrer Kompetenz überschritten, haben unter Umständen einen legitimen methodischen Atheismus falsch zu einem absoluten theoretischen und praktischen Atheismus gemacht und dadurch die Mentalität der Gesellschaft über die Grenzen der Zunft der Wissenschaft hinaus unchristlich verseucht.

Wenn man vielleicht der Meinung sein kann, daß viele Einzelprobleme, die im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zwischen Naturwissenschaft und Theologie bestanden, jetzt im großen und ganzen durch Grenzkorrekturen auf beiden Seiten bereinigt sind, so ist darum doch noch keine allseitige Generalbereinigung des ganzen Problems eingetreten. Nicht nur weil eine Atmosphäre des Mißtrauens und der Gereiztheit auf beiden Seiten noch nicht einfach wieder verschwunden ist, nicht nur weil doch einige Einzelprobleme, die noch nicht zufriedenstellend bereinigt sind, übriggeblieben sind. Sondern vor allem, weil es grundsätzlich nicht ausgeschlossen ist, daß durch den weiteren Fortschritt der Naturwissenschaften neue Probleme entstehen, die die Frage stellen, wie sich die neu entdeckten Tatsachen mit den Glaubensinhalten versöhnen lassen. Weitere Fortschritte in der Erkenntnis der Entstehung der Welt, in der Frage, ob es auf anderen Sternen des heute ungeheuer gewordenen Weltalls durch eine natürliche Entwicklung geistig-personale Wesen gibt, in der Frage einer aktiven Steuerung der genetischen Weiterentwicklung der Menschheit, in Fragen der Tiefenpsychologie und ihrer Vereinbarkeit mit dem geistig-personalen Wesen des Menschen, all das enthält durchaus Möglichkeiten neuer Konfliktsfälle, die nicht im Handumdrehen erledigt werden können. Wenn es einen im Ursprung schon vorhandenen Pluralismus der Erkenntnisquellen und so der Wissenschaften gibt, wenn diese Wissenschaften wirklich eine nur langsam fortschreitende, neue Überraschungen bringende Geschichte haben, dann kann man nicht nur nicht erwarten, daß keine neuen Konflikte auftreten, man kann auch nicht erwarten, daß sie sich immer schnell überwinden lassen.

Ein unversöhnter Pluralismus von Wahrheiten?

Auch die Wahrheit braucht als wirklich erkannte Wahrheit Zeit; nicht einmal die Einsicht, daß zweimal zwei vier ist, ist über einen Gehirnprozess bei uns erhaben. Man kann vielleicht relativ schnell einsehen, daß eine Erkenntnis der Theologie

und eine Erkenntnis der Naturwissenschaften sich nicht sicher nachweisbar absolut widersprechen. Aber mit der Einsicht einer nicht sicher nachweisbaren Unvereinbarkeit zweier Erkenntnisse gibt sich der Mensch nicht gern zufrieden. Er wünscht eine positive Einsicht in eine durchschaute Vereinbarkeit beider Erkenntnisse. Diese braucht aber Zeit, und es ist wissenschaftstheoretisch nicht einmal sicher, daß sie immer zu haben sein wird, wenn man sie nur lange genug und geduldig sucht.

Dazu kommt, daß auch wahre Erkenntnisse auf beiden Seiten unreflektiert mit Vorstellungsmodellen, mitlaufenden Irrtümern, unreflektierten Mißverständnissen, problematischen Vorstellungshorizonten verbunden sein können, die erst ausgeschieden werden müssen, bevor die positive Vereinbarkeit zweier Wahrheiten deutlich werden kann. All dies braucht Zeit, zumal der menschliche, geschichtliche, kulturelle Gesamtkontext, in dem einzelne Sätze verstanden werden, bei den Vertretern der einen und der anderen Seite sehr verschieden sein kann, so daß beide Seiten die Aussage der anderen Seite sehr leicht mißverstehen.

Man wird theologisch sogar sagen können, daß der Mensch immer und unvermeidlich in einem nie ganz versöhnten Pluralismus von Wahrheiten lebt, von denen er keine aufgeben kann, weil deren durchschaute Einheit nur der Gegenstand einer eschatologischen Hoffnung ist. Dieser Pluralismus muß in der geduldigen Hoffnung einer Erlösung aller Wahrheiten in die eine Wahrheit Gottes hinein ausgehalten werden. So ist es in der Geschichte des einzelnen Menschen; so ist es in der Geschichte der pluralen Wissenschaften.

Johannes Reiter

Genetische Beratung und vorgeburtliche Diagnostik als ethische Problemfelder

Der Wandel in der Einstellung zur Sexualität und Fortpflanzung hat auch das Bewußtsein verstärkt, daß der Mensch nicht nur für die Quantität, sondern auch für die Qualität des neuen Lebens verantwortlich ist. Immer mehr Paare machen sich Sorgen um die Gesundheit ihrer künftigen Kinder. Von hundert Neugeborenen weisen mindestens fünf einen genetischen Schaden auf. Dieser Defekt kann, wie etwa eine Fehlbildung, aber schon vor der Geburt erkannt werden.

In diesem Zusammenhang kommt dem im vergangenen Jahr von der Bundesärztekammer ergangenen Aufruf zur genetischen Beratung und pränatalen Diagnostik besondere Bedeutung zu, da durch die genannten Methoden die Verhütung und Ausschaltung von Erbschäden verfolgt wird. Durch genetische Beratung und vorgeburtliche Diagnostik soll zum einen, so heißt es in dem genannten Aufruf, „in manchen Fällen die Geburt eines schwerbehinderten Kindes vermieden und so menschliches Leid verhindert" werden und „zum anderen... die häufig unnötige Angst junger Eheleute vor der Geburt eines schwerbehinderten Kindes zerstreut werden, die vorher den Kinderwunsch unterdrückt hatte"[1].

In den folgenden Ausführungen wird auf die ethische Problematik der genannten Methoden hingewiesen und der Versuch einer ethischen Bewertung unternommen. Dies ist um so dringlicher, als der Aufruf der Bundesärztekammer eine gewisse Defizienz an ethischen Argumenten erkennen läßt. Der Aufweis des ethischen Problemfeldes setzt jedoch eine Information über die medizinischen Fakten voraus, die hier aufgrund der vorliegenden Fachliteratur in gebotener Kürze zusammengefaßt wird.

Medizinische Grundlegung[2]

1. *Genetische Beratung*

In der genetischen Beratung soll durch Familienanamnese und durch Untersuchung der Ratsuchenden festgestellt werden, ob bei gewünschten Kindern das Risiko einer Erbkrankheit besteht. Hierzu werden im Verwandtenkreis (Eltern, Großeltern, Geschwister, Kinder, Onkel, Tanten, Vettern, Kusinen, Neffen und Nichten) Nachforschungen über Erbkrankheiten durchgeführt, Todesfälle und Todesursachen werden auf ihren möglichen Zusammenhang mit einer Erbkrank-

heit überprüft. Es ist auch wichtig festzustellen, ob bei den Eltern eine Blutsverwandtschaft vorliegt.

Eine genetische Beratung gehört jedoch nicht zur Routineuntersuchung vor jeder Schwangerschaft, sondern bedarf aufgrund des Mangels an Beratungsstellen bestimmter Indikationen. Solche sind: bereits vorhandene behinderte Kinder, eine genetische Krankheit in der Familie, fortgeschrittenes Alter des Ehepaares, Blutsverwandtschaft des Ehepaares, bereits erfolgte Totgeburten oder Spontanaborte sowie Strahleneinwirkung und Zytostatika vor oder in der Schwangerschaft.

2. *Pränatale genetische Diagnostik*

Die medizinische Wissenschaft hat in den vergangenen Jahrzehnten verschiedene Untersuchungsmethoden zur vorgeburtlichen Erkennung von Krankheiten entwickelt. Dieser Forschungsprozeß dauert auch heute noch an. Die nachfolgend vorgestellten diagnostischen Maßnahmen werden ständig erweitert und verbessert, um Gefahren für Mutter und Kind auszuschalten.

Die *Ultraschalldiagnostik*, auch Sonographie genannt, gehört heute zur Routineuntersuchung während der Schwangerschaft. Die Ultraschalltechnik kann im Prinzip als verfeinerte Form der Perkussion aufgefaßt werden, deren Ergebnis sichtbar ist. Hierbei werden zwei bis vier Sinuswellen mit einer Frequenz zwischen 0,5 und 10 Megahertz je nach Anwendungsgebiet ausgesandt, die beispielsweise an den Schädelwänden des Fötus reflektieren und unter Beachtung eines bestimmten Winkels ein Echo erzeugen. Mittels des Echos ist es möglich, den Schädeldurchmesser festzustellen, und aufgrund dieser Information lassen sich Rückschlüsse auf den Fötus ziehen. Bereits ab der siebten Schwangerschaftswoche erhält man ein Embryobild, ab der zwölften Woche kann man eine fetale Herzaktion registrieren. Durch Ultraschall lassen sich außerdem Alter, Gewicht, Länge, Wachstumsraten und voraussichtlicher Geburtstermin bestimmen. Ab der siebten Woche kann eine eventuell vorhandene Mehrlingsschwangerschaft nachgewiesen werden. Ferner können Stoffwechselstörungen wie Diabetes, die sich auf das Schädelwachstum auswirken, fetale Mißbildungen im Schädelbereich und intrauteriner Fruchttod festgestellt werden. Bei pathologischem Befund werden diese Ergebnisse durch weitere diagnostische Maßnahmen abgesichert.

Die heute leicht durchzuführende Ultraschalldiagnose ist mit geringem Zeitaufwand und minimalen Kosten verbunden. Die Weltgesundheitsorganisation erklärte 1979, daß ihre Durchführung bei Beachtung der festgelegten Frequenz keine Chromosomenschäden hervorrufe, also ohne Risiko für Mutter und Kind sei.

Bei der pränatalen Diagnostik durch *Amniozentese*, die am günstigsten in der 14. bis 16. Schwangerschaftswoche durchgeführt wird, wird unter Ultraschallsicht der Schwangeren 10 bis 15 ml Fruchtwasser, meist durch die Bauchdecke, entnommen. Zu diesem Zeitpunkt sind im Fruchtwasser genügend fetale Zellen

enthalten, die im weiteren Verlauf der Untersuchung kultiviert und analysiert werden. Diese Diagnostikmethode ist angebracht, wenn der behandelnde Arzt vermutet, daß eine aus dem Fruchtwasser erkennbare Krankheit vorliegt. Vor allem ist sie angezeigt, wenn die Mutter das 35. Lebensjahr überschritten hat, da sich ab diesem Alter das Risiko für mongoloide Kinder ebenso erhöht wie das für chromosomale Fehlverteilungen. Eine Amniozentese sollte auch vorgenommen werden, wenn ein Elternteil Träger eine balancierten Strukturaberration ist, d. h., wenn ein Chromosom oder Chromosomenabschnitt fehlt, ferner wenn bereits ein Kind mit einer Chromosomenaberration geboren wurde oder sich bei einem Elternteil ein Chromosomenmosaik nachweisen läßt. Bei x-rezessiven Krankheiten ist eine Geschlechtsbestimmung mit Hilfe der Amniozentese indiziert. Ist der Fötus männlich, so muß mit 50%iger Sicherheit eine Erbkrankheit befürchtet werden, was manche Mediziner die Möglichkeit eines Schwangerschaftsabbruchs in Betracht ziehen läßt. Des weiteren können heute ca. 50 genetisch bedingte Stoffwechselkrankheiten durch Amniozentese erkannt werden. Außerdem ist eine Amniozentese angezeigt, wenn beide Eltern heterozygote Anlageträger für ein autosomal erbliches Stoffwechselleiden sind und wenn die Gefahr eines Neuralrohrdefektes zu befürchten ist.

Durch Amniozentese läßt sich in den ersten vier Monaten der Schwangerschaft relativ sicher feststellen, ob eine der beschriebenen Krankheiten vorliegt[3]. Derzeit sind die Heilungsmöglichkeiten noch begrenzt, andererseits können aber, wie schon der Aufruf der Bundesärztekammer betont, grundlos beunruhigte Eltern von ihren Befürchtungen befreit werden.

Die Einschätzung der Risiken bei der Amniozentese gehen in der medizinischen Literatur auseinander. Das Risiko der Verletzung des Fötus kann jedoch durch Ultraschallsicht bei der Punktion verringert werden. Die Mediziner neigen dazu, das Abortrisiko zu vernachlässigen; dennoch liegt es bei 1,6%. Die Frühgeburtenrate erhöht sich durch Amniozentese nicht, wohl wird in manchen Fällen ein Fruchtwasserabgang diagnostiziert. Abgesehen von einer gewissen Infektionsgefahr ist ein Risiko für die Mutter nahezu ausgeschlossen. Die Entwicklung des Kindes wird nicht gestört. Nachuntersuchungen an Kindern, die nach Amniozentese geboren wurden, ergaben im Vergleich zu anderen Kindern keine auffallenden Unterschiede.

Mit den bisher genannten vorgeburtlichen Diagnostikmethoden kann nicht erkannt werden, ob das Kind im Mutterleib eine äußere Mißbildung aufweist, die nicht auf erkennbare genetische Defekte zurückzuführen ist. Neben ihnen gibt es andere folgenschwere Krankheiten, die ebenfalls schon vor der Geburt angelegt, aber nur erfaßbar sind, wenn man fetales Blut untersucht. Für diese Bereiche hat die Perinatalmedizin die *Fetoskopie* entwickelt. Die ersten fetoskopischen Untersuchungen wurden 1956 durchgeführt. Nachdem 1971 die Biopsie fetaler Haut gelungen war, wurde in den 70er Jahren ein Fetoskop mit einer Kanüle entwickelt,

um fetales Blut aus einer peripheren Plazentavene zu erhalten. Eine Fetoskopie ist nur dann indiziert, wenn eine Mißbildung des Fötus an einer Stelle befürchtet wird, die mit dem Fetoskop eingesehen werden kann. Durch Fetoskopie gelingt es, im fetalen Blut Sichelzellenanämie[4], homozygote b-Thalassämie und a-Thalassämie[5] zu diagnostizieren; doch gibt es noch große Probleme, wenn zur Krankheitserkennung fetale Leukozyten oder Serum untersucht werden müssen. Die Fetoskopie darf kein größeres Risiko als das schon vorhandene für den Fötus darstellen, und es darf keine andere, ungefährlichere Methode zugunsten der Fetoskopie nicht genutzt werden.

Aufgrund der derzeitigen Größe der Instrumente ist ein hohes Abortrisiko gegeben. Außerdem gibt es keine 100%ige Sicherheit, daß es sich bei der Punktion um fetales Blut handelt; wird das punktierte Plazentagefäß durchbohrt oder rutscht die Nadel ab, erhält man mütterliches Blut. Künftig, nach Weiterentwicklung der technischen Geräte, wird der Fetoskopie eine bedeutende Stellung in der pränatalen Diagnostik zukommen. Zur Zeit aber unterliegt sie wegen ihrer Gefahren noch einer strengen Indikation.

Nach den ersten drei Schwangerschaftsmonaten dient die *Amniographie* zur Ergänzung der Ultraschalluntersuchung. Nach vorausgegangener Amniozentese wird ein Kontrastmittel gespritzt, das sich im Fruchtwasser auflöst und teilweise vom Fötus getrunken wird. Auf diese Weise lassen sich Einzelheiten im Bereich der Haut und des Magen-Darmtraktes durch Röntgenstrahlen erkennen. Fehlbildungen am Schädel und weitere Gehirnerkrankungen sind feststellbar. Bei dieser Untersuchungsmethode sind keine Abortrisiken zu verzeichnen. Eine Schädigung durch Röntgenstrahlen ist ausgeschlossen, da diese Untersuchung erst durchgeführt wird, wenn die Organbildung beendet ist.

Der Vollständigkeit halber sei noch die *Diagnose aus mütterlichem Blut* erwähnt, der aber wegen der nur geringen Anzahl der darin enthaltenen fetalen Zellen keine größere Bedeutung zukommt.

3. *Medizinische Konsequenzen*

In der genetischen Beratung wägt der Arzt das Risiko ab, das mit einer möglichen Schwangerschaft für den Fötus gegeben ist. Die Gefahr einer Erbkrankheit wird dabei nach den Mendelschen Erbgesetzen errechnet. Obwohl fast jeder Mensch Mutationsträger ist, sind die meisten Abweichungen jedoch nicht von Bedeutung. Gefährlich werden diese Abweichungen erst bei dominanten Erbleiden. Heterozygote Träger von Erbkrankheiten sind meist selbst gesund, erst bei den Kindern tritt möglicherweise eine Schädigung auf. In beiden Fällen wird der Arzt raten, von einer Schwangerschaft abzusehen.

Für die Zukunft befürchtet man eine Verschlechterung des menschlichen Erbgutes, da immer mehr Menschen, die mit einer Erbkrankheit belastet sind, aufgrund medizinischer Hilfe das Fortpflanzungsalter erreichen, während sie sonst

gestorben wären. Bedenken, die gegen eine genetische Beratung wegen der sinkenden Geburtenziffer vorgebracht wurden, sind mittlerweile verflüchtigt, da viele Eheleute sich nach eingehender Beratung ohne Angst vor einem eventuellen Risiko für ein Kind entscheiden können.

Die Heilungschancen nach pränataler Diagnostik sind zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch sehr gering. Werden Stoffwechselkrankheiten festgestellt, die durch einen Enzymdefekt bedingt sind, so besteht die Chance, dieser Krankheit durch Diät entgegenzuwirken. Bei Stoffwechselkrankheiten, die auf einer Störung der Hormonbildung beruhen, ist eine Heilung durch Cortisoninjektion erzielbar. Anämien können durch Zufuhr der mangelnden Substanzen behoben werden. Durch Injektion von Rhesus-Globulin für die Rhesus-negative Mutter bei Rhesus-positivem Fötus wird in der Mutter die Wucherung von Antikörpern verhindert. Der medizinischen Literatur über pränatale Diagnostik ist wenig über Heilungsmethoden zu entnehmen. Dadurch entsteht der Eindruck, daß ein Teil der Ärzte den Schwangerschaftsabbruch als Alternative zur Heilung ansieht.

Nach geltendem Recht (§ 218 a) ist in der Bundesrepublik ein Schwangerschaftsabbruch bis zur 22. Woche straffrei, wenn „dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß das Kind infolge einer Erbanlage oder schädlicher Einflüsse vor der Geburt an einer nicht behebbaren Schädigung des Gesundheitszustandes leiden würde, die so schwer wiegt, daß von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann". Aufgrund medizinischer Fachliteratur ist dies der Fall bei der Diagnose von Chromosomenaberrationen, wie dem fetalen Down-Syndrom, dem fetalen Edwards-Syndrom, dem fetalen Turner-Syndrom[6] und weiteren selteneren Mißbildungen. Die Wahrscheinlichkeit eines Spontanabortes ist bei diesen Risikoschwangerschaften recht hoch. Auch postnatal läßt sich für Säuglinge mit Chromosomenaberration eine hohe Mortalitätsrate nachweisen.

Die medizinische Literatur erweckt den Eindruck, daß für viele Ärzte der Schwangerschaftsabbruch bei den genannten Krankheiten eine Selbstverständlichkeit ist. Über die Belastung der betroffenen Frau durch einen Schwangerschaftsabbruch gibt die medizinische Literatur wenig Auskunft. Eine Dissertation über „Psychische Folgen des Schwangerschaftsabbruchs" wertet allgemein die Nachwirkungen eines Abbruchs aus und gelangt zu dem Resultat, daß in rund 41% der Fälle Störungen im Verhalten der Frau auftreten. Allerdings ist hierbei nicht nach Indikationen spezifiziert worden.

Ethische Bewertung[7]

1. *Genetische Beratung*

Als Maßstab für die ethische Beurteilung bietet sich ein Prinzip an, das nicht nur allgemein akzeptiert ist, sondern auch zu den „neuen Grundworten unserer Sprache" gezählt wird, weil sich in ihm echte Welt- und Lebenserfahrung ausspricht. Es ist das Prinzip „Verantwortung". Jeder Mensch hat bei Handlungen in freier Selbstbestimmung das unüberwindliche Bewußtsein, deren personaler Grund zu sein: Er weiß sich für sie verantwortlich. Zum Wesen der Verantwortung gehört es, daß sie nicht nur für die Folgen der Handlung aufkommt, sondern auch schon die voraussehbaren Folgen der Handlung beachtet.

Für den Glaubenden erhält die Verantwortung eine besondere Qualität, weil er sich von Gott geschaffen und mit einem bestimmten Auftrag in die Welt und Zeit gestellt weiß. In Gott sieht er die absolute Person, auf deren schenkende Gnade und verpflichtenden Anruf er zu antworten und vor der er sich zu verantworten hat.

Von dem Prinzip Verantwortung her ist die genetische Beratung vor der Schwangerschaft geradezu gefordert, weil durch sie die Folgen aufgewiesen werden, für die der Mensch Verantwortung trägt. Lassen sich in der genetischen Beratung keine negativen Folgen erkennen, kann sich das Paar, das bisher wegen eines befürchteten Erbleidens auf ein Kind verzichtet hat, nunmehr sorglos für ein Kind entscheiden. Überwiegen die negativen Folgen (etwa schwere Anomalie) die positiven, wird ein verantwortungsbewußtes Paar von dem Kinderwunsch zurücktreten. Da die genetische Beratung schon *vor* der Schwangerschaft und nicht, wie die pränatale Diagnostik, erst während der Schwangerschaft über (mögliche) Erbleiden informiert, trägt sie zudem zur Vermeidung von Schwangerschaftsabbrüchen bei.

Eine von Verantwortung getragene genetische Beratung setzt aber voraus, daß sie sachkundig, exakt und objektiv vorgenommen wird und wissenschaftlich fundiert ist. In dem Beratungsgespräch sollte der Genetiker bzw. der Arzt seine Informationen so formulieren, besser noch schriftlich fixieren, daß sie den Ratsuchenden verständlich sind. Der Berater sollte dabei die verschiedenen Entscheidungsmöglichkeiten aufweisen; die eigene Meinung und die Bedenken sollten als solche ausdrücklich erkennbar gemacht und getrennt vom objektiven Befund dargestellt werden. Der Information des Genetikers bzw. Arztes kommt ausdrücklich der Charakter der *Beratung* zu. Primäres Ziel muß die Information über das Krankheitsrisiko eines eventuell zu zeugenden Kindes sein. Die Beratung kann den Betroffenen nicht die eigene Entscheidung abnehmen, denn die Verantwortung für die Entscheidung tragen die Ratsuchenden, während die Verantwortung für die richtige Beratung dem Genetiker bzw. dem Arzt obliegt.

Die Entscheidung für oder gegen ein Kind wird verschiedenen Faktoren

Rechnung tragen müssen, etwa dem Erkrankungsrisiko, der Art und Schwere der Anomalie sowie der Therapiemöglichkeit. Der bei dem Entscheidungsprozeß auftretende Interessenkonflikt hat bestimmte Faktoren (Folgen) zu beachten und gegeneinander abzuwägen: die Interessen des Kindes (diese sollten nicht nur unter Berücksichtigung der körperlichen Gesundheit gesehen werden, sondern auch im Hinblick auf die Aussichten für ein einigermaßen sinnvolles und glückendes menschliches Leben; hierbei ist zu bedenken, daß körperliche und psychische Krankheiten dem menschlichen Leben nicht einfach seinen Wert nehmen); die Interessen der Eltern (welche Bedeutung hat die Nachkommenschaft für ihr Lebensglück? Auch geschädigte Kinder können den Eltern viel bedeuten), und schließlich die Interessen der Gesellschaft (hierbei dürften finanzielle und personelle Überlegungen wie etwa lebenslange Pflege keine entscheidenden Kriterien sein).

2. *Die pränatale Diagnostik*

Insofern die pränatale Diagnostik bei negativem Befund zur Beruhigung der grundlos besorgten Eltern und bei pathologischem Befund zur Heilung des Fötus beiträgt, kann man von ethischer Seite keine Einwände formulieren. Daß der Arzt die zum Teil nicht risikolosen Diagnostikmethoden so anwenden soll, daß für den Menschen so wenig Schaden wie nötig entsteht, braucht wohl nicht eigens betont zu werden.

Anders stellt sich das Problem dar, wenn die pränatale Diagnostik von vornherein bei pathologischem Befund auf Abtreibung zielt. Hier handelt es sich um den bekannten Tatbestand einer Abtreibung aufgrund eugenischer bzw. genetischer Indikation.

Es sind nicht wenige, die einen Schwangerschaftsabbruch aus eugenischen Gründen für ethisch vertretbar halten. Als Argumente werden angeführt: die zukünftigen Interessen des Kindes, das man nicht zwingen dürfe, mit einer Behinderung und damit unglücklich geboren zu werden, die Interessen der Eltern, insbesondere die der Mutter, der das Fortbestehen der Schwangerschaft nicht zugemutet werden dürfe, und schließlich die Interessen der Gesellschaft.

Die ethische Beurteilung stellt sich in einem zweifachen Problemzusammenhang dar. Zum einen erhebt sich die Frage, ob einem menschlichen Lebewesen schon vor der Geburt das Recht auf Leben zukommt und dieses dem Lebensrecht nach der Geburt entspricht. Zum anderen stellt sich das Problem der Beurteilung der Qualität des noch ungeborenen Lebens. Die eigentliche ethische Problematik der genetischen Indikation liegt in dem letzten Problempunkt. Im Gegensatz zu den anderen Indikationen, bei denen es sich meist um einen Konfliktfall handelt, bei dem die Interessen der Schwangeren und des Fötus gegeneinander abgewogen werden, handelt es sich in diesem Fall nicht um eine solche Entscheidung, obwohl auch hier die Interessen der Eltern, der Familie und Gesellschaft aus den

Überlegungen nicht ausgeschaltet werden dürfen. Der Kern der Entscheidung liegt vielmehr darin, daß das Kind grundsätzlich gewollt wird, aber nur, wenn es den Vorstellungen der Eltern oder denen der Gesellschaft von einem gesunden und damit „lebenswerten Leben" entspricht.

Es sind vor allem zwei biologisch-anthropologische Überlegungen, die die ethische Urteilsbildung bestimmen und zum Teil auch erschweren: die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens und die nach der Personwerdung der Leibesfrucht. Aufgrund der Einsichten der heutigen Biologie ist es unbestrittene Tatsache, daß menschliches Leben im Augenblick der Verschmelzung einer männlichen Samen- und einer weiblichen Eizelle vorliegt. Da es sich vom Augenblick der Befruchtung an um artspezifisches, unverwechselbares menschliches Leben handelt, muß diesem auch das dem Menschen als solchem zustehende Recht auf Leben zukommen, das seine biologische Existenz sichert und ihn dadurch befähigt, sich in seiner leib-geistigen Einmaligkeit zu verwirklichen. In den ersten beiden Entwicklungswochen ist der Keim aufgrund seiner fehlenden Individualität – in dieser Zeit entscheidet es sich, ob ein einziges Kind oder eineiige Mehrlinge entstehen – noch kein Rechtsträger im eigentlichen Sinn.

Was nun den Menschen wesensmäßig von anderen Lebewesen unterscheidet, ist seine Fähigkeit zu Selbstbesitz und Selbstverfügung, mit anderen Worten seine Personalität. Die Frage nach dem Beginn dieses *menschlich-personalen Lebens* ist nun im Gegensatz zur Frage nach dem Beginn des *menschlichen Lebens* bis heute noch nicht eindeutig beantwortet. Eine begründete und immer mehr Anhänger findende Ansicht nennt den Zeitraum vom 15.–40. Tag. Und zwar werde in dieser Zeit der Embryonalentwicklung die entscheidende Grundstruktur des materiellen Substrats für die Geistigkeit als das Spezifische des menschlichen Lebens, des Gehirns, insbesondere des Großhirns, gebildet. Da sich jene Hirnanlage in der Folgezeit nahezu notwendig zu dem Gehirn als der Grundvoraussetzung für geistig geprägtes Verhalten entfaltet, könne die Zeit ihrer Bildung als eigentliche „Menschwerdung menschlichen Lebens" bezeichnet werden. Hier wäre dann auch der „Umschlagspunkt" bzw. der „Überstieg" zur personalen Existenz anzunehmen.

Das bedeutet nun freilich nicht, daß dem Keim vor der Personwerdung ein Recht auf Schutz seiner Existenz abgesprochen werden darf, und zwar deshalb nicht, weil der Werdeprozeß in seiner Artspezifität weitgehend programmiert ist; aber andererseits ist auch das Lebensrecht des Keims noch nicht mit dem eines sicher personal menschlichen Lebewesens voll identisch. Das bedeutet, daß es in einem Konfliktfall während der ersten Entwicklungszeit, in der ein „Überstieg" des Keims zur personhaften Existenz mit großer Wahrscheinlichkeit noch nicht anzunehmen ist, gewichtige Gründe (hohe personale Werte) geben kann, hinter die der Schutz jenes noch nicht personalen Lebens zurücktreten müßte[8]. Dieser genannte Konfliktfall trifft aber nicht auf den Schwangerschaftsabbruch aufgrund

pränataler Diagnostik bzw. eugenischer Indikation zu. Der Schwangerschaftsabbruch fällt hier, da die Untersuchung (Amniozentese) während der 14.–16. Schwangerschaftswoche durchgeführt wird und für den Ansatz der Zellkultur und Diagnose wiederum zwei bis vier Wochen benötigt werden, in die Phase, in der der Übergang zur personhaften Existenz mit Sicherheit schon erfolgt ist.

Da nun, wie aus obigen Darlegungen hervorgeht, beim Schwangerschaftsabbruch aufgrund eugenischer Indikation eigenständiges menschliches Leben getötet wird, muß sich die sittliche Bewertung am Tötungsverbot orientieren. Dieses gründet in dem allgemein anerkannten Recht auf Leben. Artikel 3 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" der Vereinten Nationen hat das unmißverständlich formuliert: „Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person."

Diese Menschenrechte lassen sich aus der der menschlichen Person innewohnenden Würde herleiten. Die unantastbare Menschenwürde gilt als der zentrale Orientierungspunkt der Verfassung und ist daher nach Art. 1 des Grundgesetzes zu achten und zu schützen. Sie ist weder durch die Geburt noch durch die Mitgliedschaft in einem Sozialsystem begründet, sondern mit dem Menschsein als solchem gegeben[9].

Ihren letzten Grund hat die dem Menschen als Person zukommende Würde in seiner Transzendenzbezogenheit. In dieser Konkretion besagt Transzendenz, daß der Mensch seinen Grund und Sinn nicht in sich selber hat, sondern sowohl als Individuum als auch als Gesellschaftswesen über sich hinaus verwiesen ist. Damit wäre auch die Unantastbarkeit der Menschenwürde jedem denkbaren politischen und gesellschaftlichen Einfluß entzogen. Nach christlichem Verständnis ist die Transzendenz des Menschen seine Verwiesenheit auf Gott. Als ein zur Erkenntnis und Liebe Gottes Berufener ist er Gottes Ebenbild. Als sein Geschöpf hat er ein Gebrauchsrecht, aber kein unbegrenztes Verfügungsrecht über sich selbst[10].

Die obige These, daß die Menschenwürde weder durch die Geburt noch durch die Mitgliedschaft in einem Sozialsystem, sondern mit dem Menschsein als solchem begründet ist, kann sich auf die Tatsache stützen, daß die Geburt keine wesentliche Zäsur im Menschwerdungsprozeß darstellt, d. h. daß das menschliche Individuum als solches durch die Geburt biologisch nicht verändert wird. Sieht man nun die Geburt als einen Übergang innerhalb der Lebenskontinuität an, in dem Sinn, daß zwischen dem ungeborenen und dem neugeborenen Leben nur ein gradueller, nicht aber ein wesentlicher Unterschied besteht, muß die Tötung des noch nicht Geborenen grundsätzlich gleich beurteilt werden wie die Tötung des Geborenen.

Jegliche Ausnahme von diesem Werturteil führt zu schwerwiegenden Konsequenzen. Wer bei einem schweren Schaden der Frucht eine Abtreibung im Interesse des Kindes für erlaubt hält, kann konsequenterweise kaum etwas gegen eine aktive Euthanasie bei diesem Neugeborenen einwenden. Hält man beispielsweise einen Schwangerschaftsabbruch aus eugenischer Indikation für ethisch

vertretbar, was geschieht dann im Fall der Geburt eines behinderten Kindes, wenn keine pränatale Diagnostik vorgenommen, oder aber, wenn sie vorgenommen wurde und dabei die Diagnose gestellt wurde, daß das Kind gesund sei? Darf dann nach der Geburt die unterlassene Abtreibung „nachgeholt" und so dem schon geborenen Kind das Leben genommen werden?

Der Lebenswert stellt sich als ein nicht empirisch abgrenzbarer Sachverhalt dar, der nicht auf empirisch beschreibbaren Qualitäten des Menschen beruht, sondern mit dem Dasein von menschlichem Leben an sich schon gegeben ist. Deshalb kann er auch nicht durch Krankheit oder Behinderung in Verlust geraten bzw. in Frage gestellt werden. Sieht man darüber hinaus, wie hier geschehen, die Geburt nicht als eine wesentliche Zäsur im Menschwerdungsprozeß an und hält ebenso aktive Euthanasie an einem Neugeborenen für ethisch unzulässig, so muß man auch einen Schwangerschaftsabbruch aufgrund eugenischer Indikation aus ethischer Sicht ablehnen.

Im Hinblick auf die pränatale Diagnostik bedeutet dies: Zielt sie auf die Beruhigung grundlos besorgter Eltern und auf Heilung des Fötus, ist sie ethisch vertretbar, zielt sie jedoch von vornherein bei pathologischem Befund auf Abtreibung, ist sie ethisch nicht zu rechtfertigen.

Die aufgewiesene Problematik läßt die Dringlichkeit der genetischen Beratung (vor der Schwangerschaft) erkennen, um eventuelle riskante Schwangerschaften von vornherein auszuschließen. Daneben muß aber eine Sensibilisierung erfolgen, die bereit macht, behindertes Leben, da dieses niemals ganz ausgeschlossen werden kann, in Liebe aufzunehmen.

In diesem Zusammenhang wären noch andere ethisch relevante Fragen zu stellen, wie etwa: Welcher Grad der Wahrscheinlichkeit einer Mißbildung ist für eine Fruchtwasserindikation erforderlich: eine Wahrscheinlichkeit von 25% oder mehr, wovon die derzeitige Rechtslage ausgeht, oder eine von nur 10%, wie sie von Humangenetikern und einigen Strafrechtlern gefordert wird? Von wem werden die Kriterien bzw. der Kanon der Krankheiten zur Rechtfertigung der Abtreibung aufgestellt? Inwieweit besteht die Pflicht, das Leben eines erblich belasteten bzw. eines mißgebildeten Kindes, das kaum die Dimension des bloß Vegetativen überschreitet, künstlich zu erhalten?

Aufgrund der Komplexität der hier sich stellenden Fragen ist die medizinische Sachkompetenz allein nicht ausreichend. Der Dialog mit den anderen Disziplinen, vor allem mit der Ethik ist dringlicher denn je.

ANMERKUNGEN

[1] Wissenschaftl. Beirat der Bundesärztekammer. Genetische Beratung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Dt. Ärztebl., H. 4 (1980) 183.

[2] Vgl. hierzu: Genetics and the Quality of Life, hrsg. v. Ch. Birch u. P. Albrecht (Genf 1975); W. Fuhrmann, Genetik. Moderne Medizin und Zukunft des Menschen (München 1970); W. Fuhrmann, F. Vogel, Genetische Familienberatung. Ein Leitfaden für den Arzt (Berlin 1968); W. Lenz, Medizinische Genetik. Grundlagen, Ergebnisse und Probleme (Stuttgart [2]1970); Pränatale Diagnostik, hrsg. v. J. D. Murken u. S. Stengel-Rutkowski (Stuttgart 1978); G. G. Wendt, U. Theile, Humangenetik und genetische Beratung (München 1974).

[3] „Aus dem Fruchtwasser lassen sich nur bestimmte Krankheiten des Feten diagnostizieren. Die meisten Erbkrankheiten sind nicht aus dem Fruchtwasser zu erkennen. Eine Fruchtwasseruntersuchung ist daher nur dann indiziert, wenn ein begründeter Verdacht besteht, daß bei dem Feten eine der wenigen, überhaupt aus dem Fruchtwasser diagnostizierbaren Krankheiten vorliegen könnte" (Wiss. Beirat der Bundesärztkammer, a. a. O. 188).

[4] Schwere Form einer erblichen Anämie, bei der sich infolge Störung der Homoglobinbildung sichelförmige rote Blutkörperchen bilden.

[5] Vornehmlich im Mittelmeerraum auftretende erbliche hämolytische Anämie.

[6] Das Down-Syndrom (Mongolismus) ist die häufigste der chromosomalen Fehlbildungen. Das Edwards-Syndrom ist eine Schwachsinnsform; das Turner-Syndrom eine Art Minderwuchs mit Unfruchtbarkeit, oftmals auch mit Herzdefekten und Skelettanomalien einhergehend.

[7] Vgl. hierzu: A. Auer, Zur Diskussion über den Schwangerschaftsabbruch. Überlegungen aus der Sicht der kath. Moraltheologie, in: Das Abtreibungsverbot des § 218, hrsg. v. J. Baumann (Neuwied 1971) 106–134; F. Böckle, Probleme um den Lebensbeginn. Medizinisch-ethische Aspekte, in: Hb. d. christl. Ethik, Bd. 2 (Freiburg 1978) 36–59; J. Gründel, Abtreibung – pro und contra (München 1971); B. Häring, Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin (Mainz 1972); W. Ruff, Das embryonale Werden des Menschen, in dieser Zschr. 181 (1968) 321–337; ders., Individualität und Personalität im embryonalen Werden, in: ThPh 45 (1970) 24–59; ders., Die Menschwerdung menschlichen Lebens. Anthropologische Reflexionen über die Individualentwicklung, in: Arzt und Christ 17 (1971) 129–138; P. Sporken, Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlagen einer neuen medizinischen Ethik (Düsseldorf 1977).

[8] Vgl. F. Böckle, a. a. O. 44f.

[9] Gebräuchlich geworden ist die folgende, vom BayVerfGH gefundene Formulierung: „Der Mensch als Person ist Träger höchster geistig-sittlicher Werte und verkörpert einen sittlichen Eigenwert, der unverlierbar und auch jedem Anspruch der Gemeinschaft, insbes. allen rechtlichen und politischen Zugriffen des Staates und der Gesellschaft gegenüber eigenständig und unantastbar ist. Würde der menschl. Persönlichkeit ist dieser innere und zugleich soziale Wert- und Achtungsanspruch, der dem Menschen um dessentwillen zukommt."

[10] Vgl. F. Böckle, a. a. O. 54.

Heinrich Fries

Joseph Bernhart

Katholische Universalität und tragisches Gesetz

Wer kennt heute noch den Namen und das Werk von Joseph Bernhart? Und doch gehört er zu den Schriftstellern, Philosophen und Theologen, die für Jahrzehnte den deutschen Katholizismus maßgeblich geprägt haben. Er ist in eine Reihe zu stellen mit seinen Zeitgenossen Karl Adam, Romano Guardini, Theodor Haecker, Peter Lippert, Erich Przywara. Der 100. Geburtstag (8. August 1981) ist der gegebene Anlaß, ihn, sein Leben und Werk in Erinnerung zu rufen und nach den Motiven seines Denkens zu fragen. Daraus kann auch deutlich werden, was bleibt.

Das Leben

Bernhart hat die wichtigsten Daten einmal selbst so zusammengefaßt:

„Geboren am 8. 8. 1881 in Ursberg (Schwaben). 1900-1904 philosophisches und theologisches Studium an der Universität München. 1904-1907 in der Seelsorge. Erneutes Studium in München und theologische Promotion in Würzburg 1910. Philologisch-historische Studien an der Universität Jena 1911-1912. 1913 Heirat in London. Philosophische Promotion in Würzburg 1928. Schriftstellerisch tätig seit 1901, an Hochland seit 1905, durch Jahre Mitarbeit der Frankfurter Zeitung. Reichliche Vortragstätigkeit, auch Reisen ins Ausland. Nach einer nationalsozialistischen Invektive (Parteitag 1937) gegen das Werk: Der Vatikan als Weltmacht Publikation durch vier Jahre unmöglich geworden. 1943 Tod meiner Frau und Mitarbeiterin. Mitglied der Bayerischen Akademie der Schönen Künste 1948. Mitglied der Società di Cultura, Venedig 1949. Honorarprofessor für mittelalterliche Geistesgeschichte an der Universität München 1952. Großes Verdienstkreuz der Bundesrepublik 1956."

Einige dieser Daten seien ein wenig beleuchtet – und dies mit Bernharts eigenen Worten. Seine Verfassung als Student der Theologie beschreibt er als „geistige Atemnot einer ratlosen kleinen Herde, weil sich unter den theologischen Lehrern wenige fanden, die uns hätten begeistern können, kaum einer, der uns für die wahre Herrlichkeit der Theologie hätte die Augen öffnen können".

Das in jenen Tagen maßgebende Bild des katholischen Priesters, des Priesters, wie man sagte, „nach dem Herzen Gottes", schildert der junge Geistliche Bernhart in einem Brief von 1909 mit folgenden Worten:

„Das Ideal, das diesem Namen entsprach, war der Priester, dem in allem, Äußerem und Innerem, die amtliche Kirche als Maß der Dinge galt. Sie war ihm der verpflichtende Kanon für seine private und berufliche Sphäre, für sein Urteil über Zeiterscheinungen, die sich nicht konzentrisch mit der römischen Doktrin bewegten.

Männer dieser Art waren für die Kirche, die sie als statuarisches, ja absolutes Forum aller Zeiten der Geschichte verstanden, die verlässigste Truppe der Heilsvermittlung an die Menschen. Im Glauben fest, auch wenn es nur ein Glauben in Bausch und Bogen war, ließen sie die tiefste Unruhe, die mit der ganzen Modernität über Herz und Intellekt auch des Kirchenvolks gekommen war, auf sich beruhen.

Aus ihrem theologischen Studium her waren sie nicht mit der Einsicht versehen, in welcher Not sich der menschliche Geist in seinem Streben nach dem Wahren und Rechten von je befunden hat, und welchen Kampf die christliche Kirche selbst im dauernden Antagonismus von Glauben und Wissen auszutragen hat, damit Natur und Offenbarung vereinbare Mächte bleiben. Ein Klerus aber, dem es genug schien, in epochalen Krisen des vom Evangelium aufgeforderten Menschen auf die Unfehlbarkeit der institutionellen Kirche zu vertrauen, nicht wissend, daß alle Geschichte sich dialektisch fortbewegt, ein solcher Klerus mag seine treuen, braven Hirten stellen, die das Kirchenvolk in der überlieferten Gewohnheit zusammenhalten, aber gegenüber einer apostatischen Großstadtgesellschaft wird er hilflos sein" (Erinnerungen, hrsg. von M. Rössler, Köln 1972, 302f.)

In diesen Worten und mehr noch in dem Buch: „Der Kaplan. Aufzeichnungen aus einem Leben" – es ist sein Leben – wird die Spannung, ja der geistige und seelische Konflikt erkennbar, in den Joseph Bernhart mehr und mehr geriet. Es war nicht der Konflikt mit der Kirche als solcher, sondern der Konflikt seines Weges und seiner Berufung in dieser Kirche.

Er glaubte seinen Beruf als katholischer Geistlicher aufgeben zu müssen, und er wählte nach seiner Verheiratung mit Elisabeth Nieland den Weg eines freien Schriftstellers, von dessen Not und Beschwernis für einen ehemaligen und nun höchst suspekt gewordenen katholischen Geistlichen wir uns heute keine Vorstellung machen. Aber Bernhart war bereit, diesen Preis zu bezahlen. Er mußte nach seiner Auffassung getan werden, so tragisch die Verwicklung sein mochte. Sie war das Gesetz seines Lebens.

Bernhart hat seine Entscheidung lange geheimgehalten; nur seine Freunde Peter Dörfler und Franz Xaver Thalhofer wußten davon und haben zu keinem Augenblick die Verbindung abreißen lassen. Die Verheiratung eines katholischen Priesters zog von selbst die Exkommunikation nach sich und hatte eine Ächtung in der katholischen Öffentlichkeit zur Folge. „Mit ihr aber war," so sagte er, „meine öffentliche Tätigkeit schon so weit verbunden, daß ich mein Werk" – er war Sekretär der Gesellschaft für christliche Kunst gewesen –, „mit dem getanen auch das ungetane aufs Spiel setzte, zumal ich den Irrtum, ich sei Apostat, nicht verhindern konnte. Ich brauchte Zeit, um zu beweisen, daß ich eben dies nicht war und mit gelegentlichen Äußerungen zur Reform nur das Beste der Kirche, beileibe keine Irrlehre meinte" (ebd. 315).

Die folgenden Jahre waren mit rastloser schriftstellerischer Tätigkeit zu den verschiedensten Themen ausgefüllt. Er veröffentlichte – oft anonym – Erzählungen, Gedichte, historische Romane, Rezensionen, Berichte. Dies alles erfolgte auch nach der von Bernhart selbst formulierten Notwendigkeit: Die Geschichte meiner Veröffentlichungen ist die Geschichte meiner Geldverlegenheiten.

Als das „Dritte Reich" begann, erkannte Bernhart von Anfang an die Unverein-

barkeit der Ideologie des Nationalsozialismus mit dem christlichen Glauben und der Kirche. Die Nationalsozialisten haben das sehr bald gespürt. Alfred Rosenberg, der Beauftragte Hitlers für Fragen der Weltanschauung und Verfasser des „Mythus des 20. Jahrhunderts", hat auf dem Nürnberger Parteitag 1937 Joseph Bernhart öffentlich angegriffen, vor allem dessen 1930 erschienenes Geschichtswerk „Der Vatikan als Thron der Welt", eine hinreißend geschriebene Kirchengeschichte. Dieser Angriff hätte für Bernhart lebensbedrohlich werden können, hätte nicht Mussolini, der das Buch kannte und schätzte, erfolgreich interveniert, so daß zwar das Buch, das bisher sein erfolgreichstes gewesen war, eingezogen wurde und Bernhart Publikationsverbot für vier Jahre erhielt, aber sonst bis zum Kriegsende unbehelligt blieb.

Noch ein paar Einzelheiten aus dieser Zeit seien kurz erwähnt. Das Buch „Der Kaplan" war seit langem vergriffen. In den Erinnerungen schreibt er:

„In der Zeit des Nationalsozialismus war es dem allgemeinen Mißverständnis ausgesetzt, so konnte mich kein Drängen von draußen bewegen, meine persönliche Erfahrung im Priestertum dem Mißbrauch im politischen Kampf gegen die Kirche Christi auszusetzen. Das Buch blieb vergriffen, wurde auch antiquarisch immer seltener, so daß mir, als könnte ich es stückweise hervorzaubern, maßlos hohe Preise dafür geboten wurden. Jetzt in gewandelter Zeit, mag es noch einmal greifbar werden und die zu neuer Selbstbesinnung erwachende Kirche an Verhältnisse erinnern, die allmählich zum Gewesenen fallen" (286).

Im Jahr 1939 schrieb Bernhart im „Hochland" einen Aufsatz mit der Überschrift: Hodie – heute. Er führte zum Verbot und zur Einstampfung dieser Ausgabe. Darin stehen die Sätze:

„Für den christenen Menschen (wie vor alters unsere Sprache sagte) kommt alles darauf an, daß er wirke, solang es Tag ist. Sein geistliches Leben soll ihm nicht Weltflucht, sondern Licht und Kraft für seinen Weltkampf werden. Das kann nur geschehen, wenn seine Andacht, wie der Wortsinn besagt, auch Denken ist, gerichtet auf die großen Tatsachen und Wahrheiten der Offenbarung. So wie die christliche Religion nun einmal ist, dispensiert gerade sie, an deren Anfang das ‚Lehret alle Völker' gesprochen ist, am wenigsten von Schulung und Rüstung des Geistes. Wo sie fehlen, kann jede falsche Idee, jedes platte Schlagwort, jede Häresie auf Scharen vergeblich getaufter Mitläufer rechnen. Dann ist das einzige, das kostbare, unwiederbringliche Heute des Lebenstags kein Hodie im gnadenden Jahr des Herrn (Lk 4,19), und kein Weltwissen noch die Spiele der Kultur, gar der Technik, führen mehr einwärts in eine Erfassung des Daseins, bei der sich ernsthaft leben und ernsthaft sterben ließe. Und immer wird man das So und das Anders zugleich erfassen müssen, um nicht den Teil fürs Ganze zu nehmen. Das ist von höchster Wichtigkeit, sobald der Christ aus seinem Wissen und Glauben in der Unseligkeit seiner Gegenwart mit ihr und sich zu Rate geht. Nur der Blick aufs Ganze, das unter Gottes Hodie steht, ob auch unerkennbar, wieso, rettet seinem kleinen Hodie in der Zeit die Hoffnung, will sagen die christliche, unter den Fratzen des Fürsten dieser Welt" (Der Aufsatz wurde im „Hochland" vom Dezember 1950 nochmals gedruckt).

Nach dem Krieg kam die Stunde der großen öffentlichen Anerkennung Bernharts, von seiten des Staates, wobei vor allem Theodor Heuss zu nennen ist, der für ihn einen Ehrensold bewirkte, von seiten der Kirche, wo alle Verdächtigungen

verschwanden und das wahrhaft christliche Zeugnis seines Denkens und Werkes gewürdigt wurde. Joseph Bernhart machte große Vortragsreisen, erhielt Einladungen von Akademien und Universitäten, bekam verschiedene Auszeichnungen und wurde Ehrenbürger von Türkheim, wo er die meiste Zeit seines Lebens verbrachte und am 21. Februar 1969 gestorben ist.

In dieser Zeit nach dem Krieg wurden Bernharts Bücher zum Teil neu aufgelegt. In Auswahl seien genannt: Die philosophische Mystik des Mittelalters; Sinn der Geschichte; De profundis; Der technische Mensch; Chaos und Dämonie; Bibel und Mythus; Bonifatius; Franziskus; Thomas von Aquin, kommentierte Auswahl in Übersetzung; Augustinus, Confessiones Lateinisch und Deutsch; Die unbeweinte Kreatur. Die Zahl seiner Aufsätze geht in die Hunderte.

In dem Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), in dessen Willen zum Aggiornamento, in seinem dialogischen und ökumenischen Charakter, in seiner Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt, wozu auch das Verhältnis von Kirche und Kultur gehört, sah er mit Recht die späte Erfüllung der Fragen, Erwartungen und Hoffnungen, die er als junger Theologe und Geistlicher gespürt und für die er in der Zeit, in der er dies aussprach, als Antwort nur Widerstand, Unverständnis oder Verdächtigung erhielt. Er war zwar nicht ohne Sorge über den weiteren Weg der Kirche – und wenn ich recht sehe, war ihm daran gelegen, daß nach dem Konzil im Neuen das Bewahrte nicht verlorengehe, um der Bewahrung und Bewährung des Neuen willen.

Im hohen Alter, als sein Augenlicht immer schwächer wurde, hatte er sich noch zwei große Projekte vorgenommen: Die Abfassung seiner Lebenserinnerungen und eine Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Er entschied sich für die Erinnerungen, die allerdings nur bis ungefähr 1914 gediehen sind und in den 60er Jahren im Hochland veröffentlicht wurden.

Daß die Erinnerung an die Gestalt Joseph Bernharts nicht vergessen wird und daß es intensive Bemühungen gibt, sein Werk lebendig zu erhalten und in seinem Reichtum weiter zu überliefern, so daß sogar bisher Verschollenes ans Licht kam, wie der Roman Thomas Morus, ist das Verdienst der Joseph-Bernhart-Gesellschaft. Die Seele dieser Bemühungen ist Frau Franziska Wenger, die langjährige Mitarbeiterin Joseph Bernharts, die wie niemand sonst sein umfassendes, reich zerstreutes Lebenswerk kennt und betreut, inklusive einer Korrespondenz, bei der fast kein bedeutender Name von den Zeitgenossen fehlt.

Der zeitgeschichtliche Horizont

Für Bernharts Leben und Werk war vor allem jene kirchliche und theologische Situation bestimmend, die er als Student der Theologie und dann als junger Geistlicher angetroffen hatte. Es war eine Kirche und Theologie, die maßgeblich durch das Erste Vatikanische Konzil und seine Wirkungen geprägt war.

Dieses Konzil war ein Konzil der inneren Festigung und Befestigung der römisch-katholischen Kirche als Institution. Als Abschluß einer langen Entwicklung und als Aufrichtung der moralisch erstarkten Gestalt eines Papsttums, das die weltliche Macht verloren hatte, wurden die Dogmen vom universalen Primat des Papstes und von der Unfehlbarkeit seines außerordentlichen Lehramts verkündet. Die Kirche war in besonders ausgeprägter Form Papstkirche geworden. Bernhart beschreibt dies im Jahre 1909 so:

„Wir stehen am Ende des Mittelalters. Sein Todeskampf muß ungeheuer schwer sein. Mit dem Vatikanum, scheint mir, schloß die dogmatische Entwicklung ab, der Dom ist zu Ende gebaut. Das Endziel jener Entwicklung, die Unfehlbarkeit, krönt den Dom in einer Höhe, vor der er menschlichem Blicke schwindet. Oder ich will sagen, es ragt wie ein Cap im Weltmeer. Wer daran sein Schiff vorbeigebracht, der mag singen: Nun danket alle Gott. Denn damit hat der Himmel der Erde das höchste zugemutet" (Erinnerungen, 300f.).

Mit der Geschlossenheit nach innen verband sich eine Offensive nach außen: Die Verteidigung der Kirche, die nach dem Vatikanum „durch sich selbst ein großer und steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung ist". Damit verband sich die Abwehr und Verurteilung der modernen Welt als Inbegriff des Unglaubens und der Unkirchlichkeit, die Warnung vor jeder Berührung mit der Welt, dem modernen Geist und der modernen Kultur. Die ganze Thematik kann man konkret ablesen am Entstehen und am Schicksal der 1904 von Karl Muth gegründeten Zeitschrift Hochland und ihrer Zielsetzung: einer Wiederbegegnung von Kirche und Kultur, einem Ruf zum Heraus aus dem Getto, einem Ruf der Zuwendung zur Begegnung mit der modernen Kultur in der Gestalt von Literatur und Kunst in Vergangenheit und Gegenwart.

Der andere theologisch in den Anfängen unseres Jahrhunderts wirksam gewordene, aber bald mit allen Maßnahmen der kirchlichen Disziplin unterdrückte Aufbruch hieß Modernismus, der als Sammelbecken aller Häresien apostrophiert wurde. Er war der Versuch, in der katholischen Kirche dem Subjekt, der Erfahrung, der Geschichte, der historisch-kritischen Schriftauslegung Geltung zu verschaffen und den Gedanken der Entwicklung ins Spiel zu bringen.

Der sogenannte Reformkatholizismus unter Hermann Schell und Albert Erhard versuchte das Programm einer „ecclesia semper reformanda" auch im katholischen Bereich wirksam werden zu lassen, was alsbald als Protestantisierung angesehen wurde. Dem Reformkatholizismus ging es aber um das, was im Zweiten Vatikanum ausdrücklich zur Aufgabe gestellt wurde: um das Aggiornamento, um die Öffnung der Kirche zum Menschen der konkreten Gegenwart, um die Versöhnung von Kirche und Welt, und am fernen Horizont um Ökumene.

In diese bewegte Zeit in Strömung und Gegenströmung fiel die Zeit des Theologen und jungen Geistlichen Joseph Bernhart. Er stand von Anfang auf der Seite des Neuen, des Aufbruchs, der Situation der Begegnung. Er war von Anfang

an Leser und Mitarbeiter am Hochland, was damals im „Georgianum" nur im geheimen geschehen konnte und höchst verdächtig, weil berufgefährdend war. Er war dem Münchener Theologen Josef Schnitzer zugetan, der den Modernisten zugerechnet wurde und später seinen Lehrstuhl verlor; er war ein Verehrer von Hermann Schell und berichtet bewegt von einer Rede Schells in München: „Uns Jungen damals, wenigstens soweit wir der lebendigen Welt eine lebendige Kirche wünschten, war er die Hoffnung, die uns den Mut gab, das Priestertum auf uns zu nehmen" (Erinnerungen, 76).

Über seine innere Verfassung und theologische Haltung gibt ein Brief von 1909 ein eindrucksvolles Bild und zugleich ein erschütterndes Zeugnis:

„Ich hasse den Fortschritt ohne Glauben, ich hasse den Glauben ohne Fortschritt, weil ich die Kirche liebe als die einzige, was Sinn gibt unter der Sonne. Aber ich weiß auch, daß die menschlich verwirklichte nie der göttlich gedachten gleichkommt. Und darin sehe ich ihren Lebensprozeß, denn alles Leben ist Werden aus dem Vergehenden heraus.

Ich hasse all jenes Reformertum, das am Ende die christliche Forderung an den sinnlichen Menschen nur herabstimmt, ich mißtraue jeder Reform, die mir das Leben bequemer machte, ich kann nie irre werden an den grandiosen Härten des Evangeliums und liebe das Kreuz, in dem ich das Gesetz aller Geschichte erkenne. Aber ich weiß mich als Persönlichkeit, die mein Gott nicht vernichtet sehen will. Ich kann mein letztes Blut vergießen für Christus und wünschte oft schon, meine Zeit möge mir eine Gelegenheit dazu werden lassen, aber ich weiß diesen Christus auch als den Helfer, der Vertrauen um sich sehen will; ich will ihm dienen mit jeder Zeile, die ich schreibe, und die geringe Kraft, die er in meine Hand gab, als Samen auf seinen Acker werfen.

Wenn er mein Leben vertieft und bereichert, indem er ein zweites mich schauen und lieben läßt, so ströme ich über von Dank und trage die Last des kirchlichen Gesetzes, zwar nicht wissend, aber vertrauend und bittend, daß ich zu denen gehöre, die es fassen können" (ebd. 301 f.).

In diesen Sätzen ist ein Porträt gezeichnet, das für Joseph Bernhart ein Leben lang unverlierbar geworden ist. Hier ist ein Programm entworfen, dessen Durchführung und Ausarbeitung sein Lebenswerk war.

Universale Katholizität

Universale Katholizität bedeutet zunächst die Bemühung um eine umfassende Ganzheit und das Bestreben, davon und daran nichts auszulassen. Diese Ganzheit ist für Bernhart ausgesprochen in den Worten: Gott – Welt – Mensch – Natur – Geschichte. Aber die mit diesen Worten bestimmte Ganzheit steht nicht im Verhältnis einer stückhaft vorgestellten Beziehungslosigkeit, sondern in einem inneren Zusammenhang. Bernhart spricht dies in dem Satz aus: „Es gibt keinen Einblick in die menschlichen Dinge ohne den in die göttlichen und umgekehrt: die menschlichen Dinge, die vom Geist erkannt und vom Herzen erlitten, müssen zur Aufklärung der göttlichen Sprache dienen."

Dieser universalen Katholizität als der gegebenen Wirklichkeit korrespondiert bei Bernhart eine universal aufgefaßte Erfassungs- und Begegnungskraft durch den

ganzheitlich bestimmten Menschen, den Menschen aus Geist und Leib, aus Verstand, Wille und Gemüt, den Menschen mit Erkenntnis, Erlebnisfähigkeit und Leidenschaft, den Menschen mit Logos und Eros, mit dem Zug zum Ewigen und dem Drang zum Irdischen in allen Gestalten.

Die universale Katholizität in Joseph Bernharts Selbstverständnis erscheint in der Universalität seiner Fragen und Interessen. Es gibt fast keine Frage, der er sich nicht zugewendet hätte, zu der er sich nicht geäußert hätte. Das geschah gewiß oft genug aus den schon einmal genannten Gründen der Geldverlegenheit. Aber das hat Bernhart nicht dazu verleitet, sich einem Problem oberflächlich oder ohne Verantwortung zuzuwenden. Er tat es vielleicht nicht immer mit der ganzen Intensität eines Kenners im Sinn eines Spezialisten, aber immer im Sinn eines Amateurs im besten Sinn des Wortes und im Gefolge eines augustinischen, bei Max Scheler neu formulierten Prinzips: Der Liebhaber geht dem Kenner voraus.

Dazu kommt die Universalität im Sinn der Begegnungen mit den großen und maßgebenden Gestalten der Vergangenheit und der Gegenwart. Es seien genannt: Die Begegnung mit Platon und Aristoteles und deren Orientierung am Sein, nicht zuletzt an der Wirklichkeit des Unsichtbaren, die frühe Begegnung Bernharts mit Augustinus (er hatte eine Preisarbeit über Augustin als Erzieher geschrieben). Diese Gestalt und ihr riesiges Werk hat Bernhart nie mehr losgelassen. Augustinus selbst war ein Repräsentant einer universalen Katholizität. „Mir selbst", schreibt der junge Bernhart, „verblieb nach der ersten Begegnung mit Augustinus der dauernde Zug mit dem Kundschafter des Diesseits und Jenseits, und immer mehr erkannte ich, daß sein menschlicher Umfang der des Menschlichen überhaupt ist."

Die Begegnung mit Thomas von Aquin, dessen Summe der Theologie Bernhart in einer sehr bemerkenswerten Auswahl und Kommentierung vorgelegt hat, brachte ihn wieder in Fühlung mit universaler Katholizität in der Gestalt einer nichts auslassenden Summe des Bedenkens aller Wirklichkeit, deren inneres Gefüge Zusammenhang und Ordo, Natur und Übernatur heißt; sie werden von Philosophie und Theologie je auf ihre Weise bedacht. „Sobria ebrietas – nüchterne Trunkenheit" ist nach Bernhart der Wesenszug des Thomas von Aquin, dem der Qualm nicht über das Licht geht. Von Thomas gewinnt er eine seiner Maximen: Es ist die Aufgabe des Menschen, die Ordnung der Dinge zu erkennen und sich selbst in Ordnung zu bringen.

Nicht minder wichtig ist für Bernhart von Anfang an die Begegnung mit der Mystik und den Mystikern, mit der mystischen Dimension auch bei Augustinus und Thomas und dann bei den Mystikern aller Jahrhunderte: Bernhard, Eckhart, Teresa, Johannes vom Kreuz und ihrem „stummen Jubel", wie der Titel einer seiner Textsammlungen heißt.

Zur Universalität der Begegnung gehört die ebenfalls ein Leben lang dauernde Begegnung mit Goethe und dessen von Bernhart geliebter, mit Dante verwandter Universalität. Goethe stehe als Repräsentant auch vieler anderer aus Literatur und

Kunst, die zwar nicht einfachhin katholisch zu vereinnahmen sind, denen aber das Katholische um des Katholischen willen die Begegnung schuldig ist.

Zeichen einer katholischen Universalität bei Bernhart war die in seiner Korrespondenz erkennbare Fühlungnahme mit den Großen seiner Zeitgenossenschaft: mit Carl Muth, Theodor Haecker, Peter Dörfler, Friedrich Heiler, Josef Hofmüller bis zu Hermann Hesse, Thomas Mann und Theodor Heuss. Hier liegt ein noch nicht gehobener Schatz.

Seine riesige Korrespondenz zeigt indes, daß Bernhart keineswegs nur mit bekannten Namen in Fühlung kam; dies geschah auch in vielen Briefen und Gesprächen mit meist in der Öffentlichkeit Unbekannten, die bei ihm Orientierung, Wegweisung und Hilfe erbaten und dies nie vergeblich taten. Eine Probe dessen gibt das kleine Büchlein „Daß er euer Herz tröste", in dem eine Reihe von Trostbriefen enthalten sind, die erkennen lassen, welch große Gabe und welche Kunst in dem Wort Trost und Trösten beschlossen ist – eine Gabe für eine Generation, der nicht nur die Unfähigkeit zu trauern, sondern auch die Unfähigkeit zu trösten weithin zu bescheinigen ist.

Universale Katholizität bedeutet grundsätzlich Bejahung, Annahme dessen, was ist, Annahme der Welt, des Lebens, der Geschichte. Diese universale Bejahung ist kein Zeichen von Naivität, sondern eine Option aus einer universalen Perspektive, bei der Probleme, Schatten, Gegensätze und Antagonismen nicht verschwiegen werden sollen. Universale Katholizität bedeutet ein universales und zugleich höchst differenziertes „Und" gegenüber dem manchmal heroisch klingenden, aber oft einseitig getönten „Entweder – Oder" bzw. „Allein".

Schließlich sei noch ein Wort gesagt zur Katholizität im *Verständnis der Kirche* Jesu Christi. Bernhart bejahte die katholische Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanums als Subsistenz der Kirche Jesu Christi, aber dieser Gedanke ließ ihn das Katholische nicht auf die Grenzen einer Konfession eingegrenzt sein. Er bejahte eine Katholizität der Kirche im zeitlichen Sinn als Kirche von Anbeginn. Das Wort von Augustin war ihm ein Leben lang teuer: „Was jetzt christliche Religion genannt wird, war schon bei den Alten vorhanden und fehlte nie von Anfang des Menschengeschlechts, bis daß Christus im Fleische kam. Seitdem fing man an, die wahre Religion, die schon vorhanden war, die christliche zu nennen" (Erinnerungen, 81). Die Kirche als Idee ist nach Bernhart in der Menschheit angelegt. „Um sich zu verwirklichen, braucht sie die ganze Geschichte; wiederum hat die Geschichte der Menschheit kein höheres Leitbild als die Idee der Kirche" (ebd.).

Für die Katholizität Bernharts im Blick auf die Kirche ist zu bemerken, daß er ihre gottmenschliche Struktur bejaht und ausdrücklich zur Sprache bringt. Das kommt zur Darstellung sowohl in einem ausdrücklich so genannten Aufsatz vom Jahr 1936 wie in seiner großen Papstgeschichte, der er als Vorbemerkung folgendes voransetzt: „Wieviel Wahres mußte auf so wenigen Blättern ungesagt bleiben – Gutes und Böses. Denn dieses und jenes kommt hier zur Rede. Ich diene weder den

einen, die nur an läßliche Sünden der Päpste glauben, noch den anderen, bei denen mehr Freude ist über einen Sünder als über neunundneunzig Gerechte."

Und schließlich: so sehr Bernhart die Kirche als Institution bejaht, so wenig sieht er darin das Ganze ihrer Wirklichkeit. Zu den Klängen einer „ecclesia militans" und „triumphans" kommt für Bernhart der vielleicht noch wichtigere stumme Jubel des Chores der Frommen, der Gottergriffenen, der Liebenden. Wenn man nach einem Symbol der universalen Katholizität von Joseph Bernhart sucht, so ist es seine Bitte, in seinen Sarg möge das Buch von Augustinus über die Dreieinigkeit und sein Rosenkranz gelegt werden.

Tragisches Gesetz

In dem bisher Gesagten ist immer wieder auch jenes Thema angeklungen, das zu Bernharts Selbstverständnis gehört: Das tragische Gesetz. Es hat seinen Ort nicht nur im Werk, angefangen von der Frühschrift „Tragik im Weltlauf" bis zum reifen Buch „De profundis" und der Schrift „Chaos und Dämonie", sondern in der Gestalt, im Leben und im persönlichen Schicksal Bernharts. Sein Axiom lautet: „Indem wir sind, sind wir auf tragische Weise" (De profundis, 164).

Worin besteht die Tragik? Sie besteht in der gegensätzlichen Struktur des geschaffenen, zumal des menschlichen Seins. Nach Bernhart: „Wo echte Tragik sein soll, muß Wert gegen Wert zu stehen kommen, Recht gegen Recht, Pflicht gegen Pflicht, Idee gegen Idee, Herz gegen Herz. Vaterland gegen Vaterland, Ordnung gegen Ordnung" (ebd. 146). Nur weil zwei Gesetze sind, kann auch Tragik sein. Und nur wo Freiheit ist, kann der Begriff des Tragischen in seine Rechte eintreten.

Der Grund dafür ist nach Bernhart: Gott hat die Welt und den Menschen in Gegensätzen geschaffen; sie ist in gegensätzlicher Bewegung. Das bedeutet nicht, daß in Gott selbst die Tragik hineingetragen wird, daß Gott selbst ein tragischer Gott wäre im Sinn eines in ihm bestehenden Urgegensatzes; ein solcher Gott wäre die Projektion des Menschen und ohne Hilfe für ihn. Aber es bedeutet, daß die Tragik zur Schöpfung gehört, zu den göttlichen Schatten der Schöpfung, daß die Leugnung der Tragik der Welt und in der Welt eine Verfälschung der Wirklichkeit darstellte.

Bernharts Denken gräbt noch eine Schicht tiefer: Der Grund der Tragik der Schöpfung ist die Schöpfung selbst, ist ihre Endlichkeit, ihre Unvollkommenheit, die Zeitlichkeit, die Geschichte, ihre Seinsbeschaffenheit als Teilhabe am Sein – oder anders gesagt: Der Grund der Tragik ist eine Welt, die durch das Zwielicht von Sein und Nichtsein bestimmt ist. „Der Mangel Gottes in der geschaffenen Welt macht sie zur Welt des Übels." Die Spannung und Tragik verschärft sich, weil die endliche Welt „zur Unendlichkeit aufgeboten ist" (Chaos und Dämonie, 37).

Bernhart verbindet diese Gedanken mit einer Theologie der Schöpfung, indem er erklärt: dem Kosmos ging das Chaos voraus. Das Chaos aber ist göttlicher Herkunft, fähig und gewärtig, ein Kosmos, eine Welt der unterschiedlichen, aber auch einander zugeordneten Formen zu werden. So gibt es eine Naturgeschichte, lange bevor der Mensch erscheint – und in dieser dem Chaos verbundenen Naturgeschichte gibt es die Wirklichkeit des Endlichen, der Gegensätze, gibt es „Aufbau und Zerstörung, Geburt und Lust und Qual und Tod" (ebd. 25).

Als der Mensch erscheint, gründet er zugleich in der vorhandenen Natur und in einer neuen Ordnung, indem er nach der Sprache der Bibel auf Gottes Bild hin erschaffen ist. Auf der nun erreichten geistig-sittlichen Stufe des Schöpfungswerks entspricht dem vorkosmischen, aber kosmosfähigen Chaos die im eigentlichen Sinn dämonische, das heißt mit Zwiemöglichkeit geladene sittliche Verfassung des Menschenwesens. Was in der elementaren Schöpfung im Anfang ungeschieden war, ist in der geistig-sittlichen am Anfang unentschieden. Dem Chaos dort ist hier das Dämonische analog, und beides ist aus Gottes Hand. Das Böse in der Welt wird dadurch Realität, daß auch die Freiheit des Menschen in dieser Gegensätzlichkeit existiert. „Schon der erste Adam hat in seiner Herrlichkeit aus Gottes Hand die Versuchbarkeit, die Anlage zur Widergesetzlichkeit, die Freiheit zum Zerwürfnis mit sich und seinem Schöpfer empfangen" (De profundis, 158).

Und wenn weiter gefragt wird, warum uns die Freiheit mit diesem Risiko gegeben ist, dann antwortet Bernhart: „Es macht die eigentümliche Würde des Menschen aus, daß er seinen Willen so und so gebrauchen kann, sonst wären wir wie der Stein am Wege oder das Blatt am Baum, wären Dinge ohne Vernunft, nicht Menschen. Daß aber der Gegensatz des Guten das Böse ist, das ist Ordnung Gottes, vor der wir verstummen müssen – Gott ist nicht unser Geschöpf, und wir sind nicht seine Richter" (Ewiges Leben, 25). Bernhart ist sich darüber völlig klar, daß mit einer Antwort wie dieser die Fragen nicht aufhören, sondern neu beginnen. Er gibt indes noch weiterführende Hinweise: „Eine Welt, mit der wir nicht fertig werden, bewahrt uns davor, mit Gott fertig zu werden." Mit Augustinus: Wenn du ihn begreifst, ist er nicht mehr Gott.

Dazu kommt ein Weiteres. Für den christlichen Theologen Bernhart steht fest, daß der Logos Gottes, der Jesus Christus heißt, der in diese unsere Welt kommt, auch in die Tragik der Welt kommt. Das liegt in dem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem wahren Menschen. Bernhart sagt: War schon der Urmensch den dämonischen Möglichkeiten seiner Freiheit ausgesetzt, so wird es auch der zweite Adam sein. Jesus hat an Geist, Gemüt und Wille den Andrang des Bösen auf entsetzliche Weise erfahren. Was wäre der Gehorsam Jesu, fühlte er als Mensch nicht auch da entgegengesetzte Möglichkeit in sich (Chaos und Dämonie, 91, 74). Bernhart fährt fort: „Der Logos tritt der Tragik der Welt bei, er nimmt sie auf. Er erliegt ihr in der Zeit: Er entrinnt nicht den Mächten der Bosheit, und sie schlagen ihn in die Schmach und Qual des Mißerfolgs. Seine Wahrheit kommt gegen die geltende nicht

auf, seinem Gesetz der Liebe antwortet der Haß, der ihm den Mund verschließt... Der Sohn Gottes ist in allem Mensch geworden. In ihm ist die Tragik geheiligt, weil es offenbar geworden, daß sie der Wille Gottes, des Heiligen ist. Selig, wer sich an ihm nicht ärgert. Nie ist es auszudenken, wieviel uns der offenbarende Gott mit dem Zeichen des Kreuzes gesagt hat – dem Zeichen, an dem das Wort der Gottverlassenheit hinausgeschrien, aber auch das stillere Wort gebetet worden ist: Vater in deine Hände" (De profundis, 176f.).

Daraus folgt auch: Der Christ ist nicht von der Tragik der Welt erlöst, sondern hinein erlöst, erlöst in ihre volle Gültigkeit vor Gott. Das bedeutet zugleich, daß die Schatten der Schöpfung, daß die Tragik, das Dämonische und das Böse nicht das letzte Wort des Daseins und Schöpfung sind: sie weisen über sich hinaus in die Aufhebung ihrer selbst. Aber daß diese Erwartung und Hoffnung nicht nur ein frommer Wunsch oder ein schöner Traum bleibt, das sagt uns wiederum die zentrale Wahrheit des Glaubens, der an Jesus Christus orientiert ist, das sagt die Auferweckung Jesu von den Toten als gleichsam letztes Wort Gottes über der Welt und in sie hinein. Oder in den Worten des Buchs De profundis: „Er ist auferstanden, aber mit Wunden. Mit Wunden, aber mit verklärten" (178).

Roman Bleistein SJ

Pastorale Chancen der kirchlichen Jugendarbeit

Zuerst wäre zu klären, von wessen Chancen geprochen wird. Von den Chancen der Jugend, weil die kirchliche Jugendarbeit dem jungen Menschen von heute einen Heilsdienst erweist? Von den Chancen der Kirche, weil es der kirchlichen Jugendarbeit gelingt, Jugendliche in die Kirche einzuführen, im Schlagwort: sie für die Kirche zu „rekrutieren"? In dieser (Schein-)Alternative wird der Grundkonflikt der nachsynodalen kirchlichen Jugendarbeit auf einen kurzen Nenner gebracht. Die Lösung des Problems wird zugleich Klarheit darüber bringen, ob man noch bereit ist, den Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) in seinen Grundaussagen zu akzeptieren. Den folgenden Ausführungen wird der genannte Synodenbeschluß zugrunde gelegt, wobei er im Sinn jener „Thesen zur Jugendpastoral" interpretiert wird, wie sie im Herbst 1978 der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda zur Beratung vorlagen[1].

Gefährdete Identität

1. These: Die pastoralen Chancen der Jugendarbeit werden durch die (allerdings gedeutete) Situation junger Menschen von heute eröffnet. Diese Situation heißt: gefährdete Identität.

Der Begriff der Identität wurde in der Sozialpsychologie und Soziologie entwickelt und verdankt seinen heutigen Inhalt vor allem G. H. Mead, E. Goffmann, E. H. Erikson und L. Krappmann[2]. Wie es scheint, löste dieser Begriff den der Persönlichkeit ab, der aufgrund seiner Verbindung mit dem Neuhumanismus eher einer individualistischen Sicht des Menschen Vorschub leistete, während Identität immer mit Interaktion und Gemeinschaft assoziativ verbunden ist.

E. H. Erikson, der den Begriff der Identität in seinen Schriften fortschreitend präzisierte, nennt Identität jenes Gefühl, das auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen beruht, auf „der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit und der damit verbundenen Wahrnehmung, daß auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen"[3]. Um diese Definition voll würdigen zu können und die Rede von einer „gefährdeten Identität" als begründet einzusehen, soll ihr Inhalt herausgearbeitet werden.

Der Mensch, der seine Identität gefunden hat, geht nicht in wechselnden Taten, Stimmungen, Bedürfnissen auf. Er verliert sich auch nicht in den verschiedenen

Rollen seines alltäglichen Lebens, sondern er hält sich in seiner Einmaligkeit durch. Identität hebt sich also von der vergeßlichen Wechselhaftigkeit eines Kindes ebenso ab wie von einem ichlosen Träger auch widersprüchlicher Eigenschaften. Diese Selbsterfahrung des sich durchhaltenden Bewußtseins integriert die Taten und Stimmungen, in denen der endliche Mensch sich zeitlich auslegt; sie bindet zugleich die auf den Menschen als Erwartung und Anspruch treffenden Rollen zu einer Einheit zusammen. Diese aufs erste individualistische Sicht der Identität könnte insofern mißverstanden werden, als sie als einsame Leistung des jeweiligen Menschen gewertet wird. Dieses Mißverständnis wird durch die zweite Aussage korrigiert:

Identität wird dadurch gefunden, daß die anderen Menschen, mit denen ein Jugendlicher zusammenlebt, dieses sich durchhaltende Selbstbewußtsein erkennen und anerkennen, daß sie es nicht nur realisieren, sondern auch verstärken, indem sie mit dem jungen Menschen realitätsgerecht umgehen. Identität ist also auch das Ergebnis der umgebenden und einwirkenden Mitwelt. In der Interaktion wird die Gestalt gewordene Einmaligkeit des einzelnen wahrgenommen, der sich in der Abfolge von Begegnungen durchhält, der die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllt, der bei Gruppenprozessen die ihm zugedachte Mitarbeit leistet und damit als ein ernst zu nehmender Partner geschätzt werden kann. L. Krappmann faßt beide Aspekte in den kurzen Satz: „Ohne Identität wäre man ein Niemand oder ein unkalkulierbarer Partner."[4]

Da jedoch trotz der gegenseitigen Abhängigkeit von personaler und sozialer Identität die Gefahr besteht, daß der eine Aspekt der Identität auf Kosten der anderen vernachlässigt wird, führte L. Krappmann das Wort von der „Identitätsbalance"[5] ein, die ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen personaler und sozialer Identität meint, darin aber auch die Bezogenheit der einen auf die andere unterstreicht und die sich lebensgeschichtlich ergebenden Variationen dieser Balance festhält. Identität läßt sich also nur dort finden, wo einerseits die Einmaligkeit des einzelnen durchgehalten wird und wo andererseits zugleich die Einmaligkeit in der Zustimmung der umgebenden Gemeinschaft „aufgehoben" ist.

Nach dieser begrifflichen Klärung wäre nun auszuführen, inwiefern heute von einer „gefährdeten Identität" Jugendlicher gesprochen werden kann, die zugleich eine Chance des Heilsdienstes kirchlicher Jugendarbeit ausmacht.

Die Gefährdung der personalen Identität kann dadurch geschehen, daß ein junger Mensch nur im Augenblick lebt und sich immer von seiner eigenen Geschichte freispricht. Eine solche Einstellung kann dort in der Pubertät zu einem gängigen Verhalten werden, wo die utopischen Zielvorstellungen so in die Zukunft hinein mitreißen, daß die Vergangenheit einfach vergessen wird. Es ereignet sich also eine Flucht in die Zukunft, um von sich selbst wegzukommen. Das Übermorgen allein interessiert – und damit jene zukünftige Identität, die einmal „eintreffen" wird. Je mehr nun die Zukunft durch Jugendarbeitslosigkeit, Atomangst und

Umweltverschmutzung verdunkelt und verstellt ist, um so mehr wird eine Einnistung der Jugendlichen in der Gegenwart (und in ihre vielfältigen Zusammenhänge) durch Resignation verhindert. Wohl greift manche Nostalgie in die Geschichte zurück, aber auch dieser Rückgriff ist eher traumhaft als wirklich; es scheint nichts mehr vorhanden, was hält und zusammenhält.

Eine andere Gefahr ist diese: Angesichts der Ablösungsprozesse von den bisherigen Autoritäten, vor allem von den Eltern, und aufgrund gescheiterter Probe-Identifikationen machen Jugendliche des öfteren die Erfahrung, nichts zu sein, eine Null zu ein. Obgleich eine solche Identitätskrise öfter vorkommt, wird sie dort zur Gefahr, wo ein junger Mensch einen solchen vorübergehenden Zustand depressiv und/oder narzißtisch für sich festhält, vielleicht auch in der unbewußten Absicht, von jemanden entdeckt zu werden, der ihn „mütterlich" oder „väterlich" betreut. Darin träte zu der mißlingenden personalen Identität noch eine gewisse Regression hinzu, die dort gerade einer zeitgenössischen Mentalität entspricht, wo mit dem Begriff der „Bedürfnisbefriedigung" eine solche narzißtische Existenz gerechtfertigt wird. Eines gelingt in extremer Bedürfnisorientierung sicher nicht: Entscheidungsfähigkeit, in der sich ein Mensch nach den Maßstäben des Realitätsprinzips verantwortet.

Die soziale Identität kann dadurch gefährdet werden, daß sie sich in eine Gruppenidentität auflöst. Selbst wenn eine interaktionistische Sozialpsychologie die These zu vertreten scheint, das Ich bestehe nur in aktueller Kommunikation, wird eine solche Abdankung des sozialbezogenen Menschen zugunsten der Gruppe – sei es der Großgruppe, sei es der Kleingruppe – alles andere als eine Hilfe zur Selbstverwirklichung. Ein Jugendlicher würde sein ganzes Ich bei der Gruppe sozusagen ausleihen – und eigentlich gerade keine soziale Identität finden, bei aller Geborgenheit und Orientierung, die ihm in der Gruppe scheinbar geboten werden. Musterbeispiele solcher gefährdeter Identität bieten Lebensläufe von Jugendlichen, die sich sogenannten Jugendsekten anschlossen.

Endlich kann die Identität dadurch gefährdet sein, daß das integrierende und die Identitätsbalance ermöglichende Sinnangebot nicht oder nur unzureichend gemacht wird. Wahrscheinlich ist dies das Grundproblem unserer säkularisierten Gesellschaft, die sich auf einen Wertpluralismus beruft. Soll ein junger Mensch in seiner inneren Spannung zwischen personaler und sozialer Identität in ein Gleichgewicht finden, bedarf es eines übergeordneten Sinnes, wie E. H. Erikson sagt, einer „Ideologie", d. h. einer Weltdeutung, die ihm ermöglicht, sich und seine Umwelt zu akzeptieren[6]. Wo dieser Sinn fehlt – und heute fehlt er weithin –, wird Identität verhindert bzw. die in der Familie bereits gestiftete Identität erneut gefährdet. Natürlich kann ein solches Sinnangebot auch in der Identifikation mit einer bewunderten Person erfolgen. Was aber geschieht, wenn diese Person nicht zu entdecken ist? Und damit auch jener „Hüter der neu gefundenen Identität"[7] sich nicht anbietet?

Damit sind die wichtigsten Gefährdungen der Identität junger Menschen beschrieben, die wissenschaftlich auf die Begriffe Identitätsverwirrung, Rollendiffussion gebracht werden[8]. Es ist offensichtlich, daß in der konkreten Gefährdung entwicklungspsychologische Nöte auf zeitgenössische, gesellschaftliche Zustände treffen und diese einander gegenseitig verstärken.

In diesen Aussagen zur gefährdeten Identität ist insoweit bereits eine Deutung der Jugendsituation enthalten, als – wie übrigens jede Beschreibung einer Situation ihr Apriori hat – anthropologisch gesehen das Hinfinden zur Identität als für die Jugendzeit typisches Problem vorausgesetzt wurde und weil ferner eine extreme Konsummentalität, eine resignative Grundstimmung, eine Gruppenorientierung, der Mangel an Sinnantworten, die fehlenden Identifikationspersonen im Hinblick auf diese Identitätsbildung gesehen wurden. Daß in dieser heutigen Jugendsituation auch Freiräume angeboten, überkommene Wertvorstellungen aufgelöst und neue Werte entdeckt, viele religiöse Sinnangebote verbreitet werden, wurde im Rahmen dieser Deutung ausgeblendet[9].

Man darf dennoch diese Situation – eine Situation des geschichtlichen Übergangs und des sozialen Wandels – in ihren pädagogischen Implikationen so beurteilen, wie es G. Schmidtchen tat, als er unter den Konsequenzen seiner Untersuchung schrieb: Aufgrund der nicht unwidersprochenen Ablösungsprozesse von den bisherigen Autoritäten „müssen das Anlehnungsbedürfnis, das Orientierungsbedürfnis, das Gewinnen neuer personaler Sicherheit wichtig sein. Wenn die Kirche gerade in ihren jüngeren Mitgliedern, denen es in gewisser Weise ähnlich geht, Anhaltspunkte für eine solche Pastoral im sozialen Wandel fände, dann könnten völlig neuartige Formen einer modernen religiösen Sozialisation gefunden werden, bei der insbesondere die jungen Menschen nicht das Gefühl haben, sogleich von ihren Freiheiten etwas aufzugeben, die sie mehr oder weniger leidvoll erworben haben."[10] Schmidtchen beschreibt den Inhalt einer aktuellen Identitätsfindung mit den Begriffen: Anlehnungsbedürfnis, Orientierungsbedürfnis, Gewinnen einer neuen personalen Sicherheit – und dies alles im Horizont einer neu gewonnenen Freiheit. Inwieweit dies in der Tat eine Herausforderung an die kirchliche Jugendarbeit ist, wird sich in der zweiten und dritten These erweisen.

Der Glaube – Integrationsfaktor von Identität

2. These: Die pastoralen Chancen der Jugendarbeit werden auch durch den Auftrag der sendenden Kirche bestimmt (evtl. auch begrenzt). Der Auftrag heißt, den kirchlichen Glauben als Integrationsfaktor von Identität nahezubringen.

Die pastoralen Chancen der Kirche werden also unter dem Aspekt der christlichen Identität gesehen. Was muß unter dieser christlichen Identität verstanden werden, wie läßt sie sich nach dem Zeugnis kirchlicher Dokumente legitimieren?

Aus den Aussagen der vorausgehenden These wurde deutlich: Erst ein Sinngefüge stiftet die Identitätsbalance von personaler und sozialer Identität. Dieses Gefüge kann nun von den verschiedenen Sinnantworten bestimmt sein. Eine christliche Sinnantwort könnte man so formulieren: der Mensch begreift sich endgültig von dem Jesus Christus her, mit dem er sich auf Leben und Tod identifizieren kann. Wie formt nun diese Grundaussage des christlichen Glaubens eine christliche Identität?

Während die Identität des Menschen vor allem durch die Erfahrung der Endlichkeit in Raum und Zeit gefährdet ist, spricht die christliche Sinnantwort dem einzelnen ein endgültiges Heil, also Wohl- und Gutsein zu. Sie tut dies immer in einem doppelten Bezug: einmal in Beziehung zur konkreten Gemeinde des Heils, zum anderen im unabdingbaren Bezug zu dem Gott des Heils, Bezüge, die beide von diesem Gott her gestiftet sind und im überkommenen Sprachschatz „Gnade" genannt werden. In zwei Dimensionen hinein wird also ein Heilsindividualismus, der Identität eher verhindert, aufgebrochen: horizontal hin auf die Heilsgemeinde, vertikal (und darin noch einmal die Heilsgemeinde umgreifend) auf den transzendenten Gott zu. Gerade in letzterem wird offenbar, wie und daß eine christliche Identität in dem in Jesus Christus sich offenbarenden, heilschaffenden Gott begründet ist. Wollte man diese identitätsstiftende Sinnantwort mit Worten des Apostels Paulus formulieren, müßte man den Menschen einen „zweiten Christus" nennen, müßte man sagen, daß der „Christus in mir" die unverwechselbare Einmaligkeit des Menschen letztlich ausmacht bzw. mitbegründet.

Ist schon die humane Identität in der Interaktion dialogisch, weil aufgerichtet zwischen dem Ich und dem Du bzw. den anderen, so ist diese eben beschriebene christliche Identitätsbalance in einem viel tieferen Sinn dialogisch, weil nämlich Wort und Antwort von, zu und in Jesus Christus. Diese neuartige Interaktion wird vor allem in der christlichen Gemeinde als dem Ort sozialer Identität greifbar, immer überantwortet und ausgesetzt dem Dienst an der Welt.

Damit aber ragt die christliche Identität in das Geheimnis Gottes hinein, sie gewinnt eine unübersehbare Nichtaussagbarkeit und eine gewisse „Vagheit", wenn man den Tatbestand negativ formulieren will. Sie gewinnt aber auch – um das gleiche positiv auszusagen – eine Offenheit für eine je größere, dem Glauben erschlossene Verwirklichung, wie sie als Tendenz und Sehnsucht immer auch im menschlichen Identitätsbewußtsein erfahren wird: als dynamische Unbegrenztheit. Der Mensch ist und bleibt (sich selbst und den anderen) ein Geheimnis.

Diese Ausführungen zusammenfassend läßt sich mit H. Schneider sagen: „Mag von der interaktionistischen Sicht aus Identität kein fester Begriff sein, sondern in jedem Ablauf der Interaktion neu aufgebaut werden, so wird christlich Identität zwar einerseits auch je neu in der Interaktion der Partner zu erwerben sein, aber andererseits in der vertrauenden Zuwendung zu dem, der in unwandelbarer Treue sich dem Menschen in Jesus Christus zugesagt hat, gewonnen werden."[11]

Eine solche Sicht des christlichen Glaubens (und Dienstes) – in diesem Zusammenhang mit der Kategorie Identität begriffen – wird neuestens nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, nach dem zu Unrecht vergessenen Apostolischen Schreiben Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" und der Enzyklika Johannes Pauls II. „Redemptor hominis" als Selbstverständnis der Kirche artikuliert. So schreibt Johannes Paul II. in seiner ersten Enzyklika: „Da also der Mensch der Weg der Kirche ist, der Weg ihres alltäglichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen, muß sich die Kirche unserer Zeit immer wieder neu die ‚Situation' des Menschen bewußt machen. Sie muß seine Möglichkeiten kennen, die eine immer neue Richtung nehmen und so zutage treten; zugleich aber muß die Kirche die Bedrohungen kennen, die über dem Menschen hängen. Sie muß sich all dessen bewußt sein, was offenkundig dem Bemühen entgegensteht, das Leben der Menschen ‚immer humaner zu gestalten', damit alle Bereiche dieses Lebens der wahren Würde des Menschen entsprechen" (28).

In allen diesen Aussagen tritt ein, was W. Kasper bereits aufgrund des Zweiten Vatikanums als Heilssendung der Kirche definierte: „Als Heilssorge ist der Dienst der Kirche aber Sorge um den einen und ganzen Menschen und um die eine und ganze Welt, um ihr Wohl- und Heilsein und nicht zuletzt um ihren Frieden und um ihre Einheit, die nur in einer gerechten und freiheitlichen Ordnung möglich sind."[12]

Dieser so verstandene einmalige und ganzheitliche Dienst der Kirche kritisiert infolgedessen manche Verwirklichungen des Dienstes in der heutigen Jugendarbeit. Er kritisiert die spiritualistische Orientierung eher restaurativer Gruppierungen, die junge Menschen in ein solches „religiöses Getto" führen, daß sie Gefahr laufen, den Bezug zur heutigen Kirche in der modernen Welt zu verlieren[13]. Er kritisiert ebenso eine einseitige, politische Orientierung anderer Jugendverbände, die – nicht zuletzt in der unkritischen Übernahme philosophischer und sozialpsychologischer Theorien – die spirituelle Orientierung, jenes in der Transzendenz beruhende Sinnangebot der Kirche, für sekundär zu erachten scheint; denn es ist doch immerhin verräterisch, wenn es im Entwurf zu den „Orientierungspunkten 1978" eines kirchlichen Jugendverbands heißt: „Jesus Christus dient uns quasi als Lernmodell."[14]

Ganz anders formulierte der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit". Ausgehend von der Lebenssituation des Jugendlichen, die in ihren entwicklungspsychologischen wie gesellschaftlichen Bedingungen gesehen wird, benennt er das „personale Angebot" als zentrale Kategorie des kirchlichen Dienstes. Dieses personale Angebot kann aber deshalb identitätsstiftend wirken, weil es eine Gemeinde mit sich bringt und in allem einen neuen Maßstab setzt, nämlich jenen Jesus Christus, an dem Maß zu nehmen ist, wenn ein junger Mensch seine eigene Selbstverwirklichung entwirft und anstrebt. Es heißt in dem genannten Synodenbeschluß: Kirchliche Jugendarbeit „muß den jungen Menschen erleben

lassen, daß gerade der christliche Glaube mehr als alle anderen weltanschaulichen Angebote den Weg zur Selbstverwirklichung freimacht und somit auf seine Frage nach Sinn, Glück und Identität antwortet, die immer auch die Frage nach dem Glück, dem Heil und der Identität aller einschließen muß". „Kirchliche Jugendarbeit konfrontiert... den Jugendlichen mit Jesus Christus. In ihm wird eine neue Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt sichtbar, die alle gewohnten Maßstäbe endgültig und unüberbietbar sprengt: eine Selbstverwirklichung, die sich ganz dem unverfügbaren Eingreifen Gottes verdankt."[15]

Dieses die Selbstverwirklichung durch Jesus Christus ermöglichende personale Angebot besitzt einen Vorrang vor dem Sachangebot. Selbst wenn dann die Teilgabe am Glauben, also an dem identitätsstiftenden Maßstab, in vielfältigen Aktivitäten verwirklichbar ist, wird diese Teilgabe als die entscheidende Bestimmung und damit als die Begrenzung des kirchlichen Dienstes sichtbar. Dieser Sinn aus Jesus, im Glauben übernommen, verändert wesentlich dann auch jeweils den Charakter des jeweiligen Dienstes.

Im übrigen kommt ein so verstandener Dienst der Kirche auch den Erwartungen des heutigen Katholiken entgegen. Nach den Ergebnissen der bekannten Synodenumfragen verlangen die Katholiken von ihrer Kirche, daß das soziale Engagement und die spirituelle Orientierung untrennbar miteinander verbunden seien[16]. Beides zu leisten macht auch den einmaligen Dienst der Kirche an dem jungen Menschen aus, der in seiner Identitätsfindung gefährdet ist. Es leuchtet ein, daß gerade dieser Dienst eine um so größere Chance hat, dem jungen Menschen bei seiner Identitätsfindung zu helfen, als Glaube überhaupt die vielfältigen inneren Tendenzen und Ausrichtungen eines jungen Menschen konzentriert auf eine Mitte hin: auf das im Glaube gefestigte Ich. Daß eine solche Sicht des Glaubens heute stark im Vordergrund der psychologischen Analyse des Glaubensvollzugs steht, beweist einmal mehr, daß der moderne Mensch den Glauben in der Tat als Heil und damit als Hilfe zur (von Gott geschenkten) Selbstverwirklichung erfahren will. Das Thema Identität und Glaube dient dabei zugleich der Neuentdeckung der Heilszusage Gottes – in einer Zeit, in der die psychische Belastung des Menschen alles andere hervorbringt als innere Harmonie[17].

Die Chance der Jugendarbeit besteht abschließend darin, in einem personalen Angebot zugleich jenen Sinn aus Jesus Christus zu vermitteln, der die Balance von personaler und sozialer Identität ermöglicht, und einen Glaubensvollzug zu eröffnen, in ihn einzuführen und einzuüben, der rundum heilsam ist.

Identitätsstiftende Aktivitäten

3. These: Im konkreten pastoralen Tun der Kirche mit (und an) jungen Menschen vereinigen sich die Chancen des Jugendlichen mit dem Auftrag der

kirchlichen Jugendarbeit. Diese Einheit gelingt am besten in identitätsstiftenden Aktivitäten.

Von E. H. Erikson stammt der Satz: „Identität ist dort am gesichertsten, wo sie in Aktivität begründet ist."[18] Wie unmittelbar einleuchtend ein solcher Satz auch ist, er ist gerade dort einem ersten Mißverständnis ausgesetzt, wo Jugendliche eine solche Sinnbedrohung erfahren, daß sie in „action" ausbrechen. R. Döbert sagt dazu: „Action absorbiert die beteiligten Individuen, trägt sich selbst, schneidet alle Fragen nach dem Sinn des augenblicklichen Handelns ab. Der einzige Sinn, den solches Handeln noch jenseits der Handlung selbst hat, besteht darin, daß man in Action ‚Charakter' beweisen kann." Damit aber schützt „action" – etwa in Kriminalität, in der Hektik des Motorradfahrens oder des Tanzens – vor der drohenden Sinnlosigkeit. Diese momentane Erfüllung aber ist gefährdet; denn „wenn es dann durch irgendwelche biographischen Zufälligkeiten schließlich dazu kommen sollte, daß sie die ihnen vertraute Ebene des selbstvergessenen Handelns verlassen müssen, sind sie mit dem Nichts konfrontiert"[19]. Um eine solche Scheinaktivität kann es sich bei der hier geforderten Aktivität also nicht handeln, nicht zuletzt deshalb, weil eine religiöse Sinnstiftung dabei ganz aus dem Blick gerät.

Ein weiteres Mißverständnis könnte darin beruhen, daß diese Aktivität sich an nichts anderem zu orientieren habe als an jugendlichen Bedürfnissen, deren Befriedigung heute zur entscheidendsten pädagogischen Kategorie hochgespielt wird. Unbestreitbar ist, daß jene grundlegenden Bedürfnisse, wie sie B. Grom aufgewiesen hat (Bedürfnis nach emotionaler Erfahrung, schöpferischen Ausdrucksmöglichkeiten, Kontakt, Gemeinschaft, Wertorientierung, Sinn)[20], Ansatzpunkte des Dienstes der Kirche am Jugendlichen sind. Unbestreitbar ist ferner, daß es Bedürfnisse gibt, die sich in ihrem Drang nach Erfüllung unaufhaltsam durchsetzen. Dennoch steht fest: der Mensch ist nicht der Funktionär seiner Bedürfnisse. Nicht zu Unrecht spricht R. Affemann davon, daß der moderne Mensch unter Selbstverwirklichung nur die Erfüllung von Bedürfnissen verstehe. „Wir verkennen aber, daß Selbstverwirklichung mehr noch Verwirklichung menschlicher Grundgegebenheiten ist. Sollen sie zur Entfaltung kommen, ist umgekehrt oftmals Warten auf die Erfüllung von Wünschen oder gar Verzicht erforderlich. Reifen ist nicht nur mit Lust, sondern ebenso mit Leiden verbunden."[21] Auch um die „bedürfniserfüllende" Aktivität kann es der Jugendarbeit nicht gehen, wenn sie etwas tun will, um den Jugendlichen zur Identität zu verhelfen. Das Schlagwort von der „bedürfnisorientierten Jugendarbeit" ist also nur mit Unterscheidungen brauchbar[22].

Positiv formuliert geht es erstens um Aktivitäten, die das Engagement junger Menschen ermöglichen, weil sie in diesem Einsatz, in diesem Tun ihre Lebensfragen (kritisch) bearbeiten können. Dabei stehen dann die „subjektive Bedeutung von Inhalten", der „Gebrauchswert" (W. Hornstein) im Vordergrund. Ob

implizit oder explizit, ist dann eine Frage zweiter Ordnung. Gelingen solche Aktivitäten, dann sagen Jugendliche: „das macht Sinn", das heißt doch, daß das Tun selbst einen Sinn mit sich bringt.

Es geht dann zweitens um Aktivitäten, die – im Sinn der Synode – ein „personales Angebot" ermöglichen, bei dem Glaube also situationsgerecht und lebensdeutend erfahren wird. Christlicher Glaube wird hierbei als Praxis, nicht als Theorie verstanden. Er eröffnet die Erfahrung, daß die Botschaft Jesu das Leben zu bestimmen, zu tragen, zu prägen, zu erfüllen vermag.

Nimmt man diese Bestimmungen von identitätsstiftenden Aktivitäten ernst, so ergeben sich im voraus zu konkreten Beispielen einige Fragen an manche Zielgruppen. Fragen an die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit, inwieweit sie eine „spirituelle Kompetenz" besitzen, inwieweit es ihnen gelingt, die Deutung des Glaubens in den Lebens- und Erfahrungsbereich junger Menschen einzubringen. Fragen an die christlichen Gemeinden: ob sie „präaktiv" und „pro-aktiv" sind oder nur „re-aktiv". Prä-aktiv würde bedeuten, daß sie sich in einer Form vorauslaufender Sorge und vorausdenkender Toleranz in die Lebenssituation der Jugend hineinbegeben und ihr aus dieser Problemsicht dann entgegenkommen. Allein eine solche Vorgehensweise erlaubt ein produktives Bearbeiten von Konfliktsituationen und vermeidet jenes ermüdende Reagieren, das im Ende nur in Rechthaberei (im Pochen auf Orthodoxie) besteht. Fragen an die Kirche überhaupt: ob sie auf diese Weise sich auf die schwierige Verständigung mit der jungen Generation einlassen will. Hört sie auch jene Fragen, auf die sie nicht unmittelbar eine Antwort weiß? Erlaubt sie auch jene Experimente, in denen sie selbst „mitgenommen" wird?

Die Verwirklichung dieser Grundsätze könnte nun in exemplarischen Modellen vorgeführt werden. Hingewiesen sei auf den „Club 86" in Ludwigshafen, in dem seit Jahren mit lernbehinderten Entlaßschülern eine aufbauende Jugendarbeit geleistet wird; auf die „Sternsingeraktion", in der alljährlich vor allem die 11- bis 15jährigen sich für die Not der Kinder und Jugendlichen in der Dritten Welt „sinnbringend" engagieren; auf die religiöse Woche in Mönchengladbach, in der mit steigenden Teilnehmerzahlen Jugendliche in kleinen Gruppen sich für eine christliche Existenz bereiten; auf Aktionen von Jugendverbänden.

Vermutlich wird eine zeitgemäße Ausprägung der identitätsstiftenden Aktivitäten noch mehr in Richtung kleinerer Aktionsgruppen Jugendlicher gehen müssen. In diesen überschaubaren Gruppen kann ein Jugendlicher sich finden (und auch geborgen fühlen), indem er im Dienst an anderen mitarbeitet und dabei auch seine eigenen Lebensprobleme bearbeitet. Ziele solcher Aktivitäten könnten die „Betreuung" von Gastarbeiterkindern sein, die Information über und die Aktion für die Dritte Welt, lokale politische und soziale Fragen vom Umweltschutz bis zum Bau von Kinderspielplätzen, auch liturgische Arbeitskreise, um die Gottesdienste der Pfarrei zu verlebendigen.

Wenn es im Verhältnis dieser Aktionskreise zur Pfarrgemeinde Konflikte gäbe, die im Pfarrgemeinderat zu Schwierigkeiten führten, so könnte man solche Auseinandersetzugen von vornherein zu vermeiden suchen, indem diese Aktionskreise nur in einem losen Kontakt zur Gemeinde lebten, dort aber ein Heimatrecht hätten. Wenn es auch „nur" ein loser Kontakt wäre, so beinhaltet er dennoch die Möglichkeit der Begegnung zwischen Jugend und Kirche, zwischen Jugendlichen und Erwachsenen – eine Möglichkeit, die für eine realistische Weltsicht junger Menschen, die gerne Wirklichkeit aussperren, nicht unwichtig ist.

Christliche Identität ist heute gefragt, wie an jener Bewunderung feststellbar ist, die Jugendliche Mutter Teresa und Roger Schutz entgegenbringen. Beide werden gewiß auch deshalb bejaht, weil in ihnen eine Identität aufleuchtet, die nicht starr und unbeweglich ist, sondern sich auf die Bewegungen innerhalb der Menschheit einläßt, die sich mit den Jugendlichen auf den Weg macht. Dieses Unterwegssein mit jungen Menschen bringt dann auch die Kompetenz, sie mit auf den Weg Jesu zu nehmen. So bleibt am Ende nur die „Weggenossenschaft" (K. Hemmerle) mit jungen Menschen.

ANMERKUNGEN

[1] Die „Thesen zur Jugendpastoral" wurden bislang nicht publiziert. Eine pastoral überarbeitete, teilweise verzerrende Fassung ist enthalten in: Miteinander unterwegs (Bonn 1979).

[2] H. G. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft (Frankfurt [2]1975); E. Goffmann, Stigma (Frankfurt 1975); E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1973); L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität (Stuttgart [4]1975). [3] E. H. Erikson, a. a. O. 18.

[4] L. Krappmann, Identität, Interaktion und Sozialisation, in: Sozialisation, Identitätsfindung, Glaubenserfahrung, hrsg. v. G. Stachel (Zürich 1979) 148f.

[5] L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität, a. a. O. 70ff., 171.

[6] E. H. Erikson, a. a. O. 187. [7] Ebd. 106.

[8] R. Bleistein, Gefährdete Identität, in: Religionen am Rande der Gesellschaft, hrsg. v. L. Zinke (München [2]1978) 26-36. [9] K. Hemmerle, Jugend braucht Weggenossenschaft, in: Herder-Korrespondenz (1979) 136ff.

[10] G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist (München 1979) 190.

[11] H. Schneider, Christliche Identität, in: Neues Hochland 66 (1974) 66.

[12] W. Kasper, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart (Mainz 1970) 31.

[13] Es sei auf die Katholische Pfadfinderschaft Europas (KPE) hingewiesen.

[14] Entwurf zu den Orientierungspunkten, hrsg. v. d. Bundesstelle der KSJ (Mskr.) 12; vgl. Kontroverse zwischen G. Biemer und D. Filsinger in: Diakonia 10 (1979) 329-337.

[15] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1976) 294f.

[16] G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft (Freiburg 1972) 57ff.

[17] M. Klessmann, Identität und Glaube (Mainz 1980) 139-141.

[18] E. H. Erikson, Dimensionen einer neuen Identität (Frankfurt 1975) 119.

[19] R. Döbert, Sinnstiftung ohne Sinnsystem?, in: Religionssoziologie als Wissenssoziologie, hrsg. v. W. Fischer u. W. Marhold (Stuttgart 1978) 70.

[20] B. Grom, Bedürfnisse der Jugend. Chancen und Aufgaben der Jugendarbeit, in: Religionen am Rande der Gesellschaft, a. a. O. 37-46.

[21] R. Affemann, Die Schuld im modernen Bewußtsein, in: Ev. Kommentare 17 (1979) 508.

[22] H. Kollan, Bedürfnisorientierte Jugendarbeit (Frankfurt 1980); D. Damm, Die Praxis bedürfnisorientierter Jugendarbeit (München 1980).

Heinzbernd Krauskopf

Menschenrechte und Entwicklung

Menschenrechte sind keine exklusiv christliche Angelegenheit. Ansätze zu einer Festlegung der Rechte – und auch Pflichten – des Menschen dürften sich in allen Kulturen und Religionen finden, auch wenn sie in ihren Ausprägungen und Schwerpunkten recht unterschiedlich, zuweilen auch widersprüchlich erscheinen. Als eines der wesentlichen Unterscheidungsmerkmale gilt heute, inwieweit sie auf das Individuum oder auf die Gemeinschaft ausgerichtet sind.

Zumindest in Europa und in den von Europa ausgehenden Zivilisationen gelten die Menschenrechte im heutigen Verständnis (etwa so, wie sie von den Vereinten Nationen formuliert wurden) für die Mehrheit der Bevölkerung als Errungenschaften der Aufklärung und ihrer Freiheits-, Liberalisierungs- und Demokratisierungsbewegungen, weniger als Errungenschaft des Christentums. Als Meilensteine im geschichtlichen Prozeß ihrer Ausformulierung und Durchsetzung betrachtet man die amerikanische Verfassung von 1776, die Französische Revolution und die Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen.

Das Verhalten der Kirchen in diesen Epochen mag dazu beigetragen haben, daß im öffentlichen Bewußtsein die auch christlichen und vorchristlichen Wurzeln dieses Prozesses verschüttet wurden. „Wie wir uns wohl bewußt sind", heißt es im Bericht der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax 1976, „war die Haltung der Kirchen gegenüber den Menschenrechten in den letzten zwei Jahrhunderten zu oft von Zögern, Einwänden, Vorbehalten und gelegentlich sogar von heftigen Reaktionen auf der katholischen Seite gegenüber jeglicher Erklärung der Menschenrechte gekennzeichnet, die aus der Sicht des Liberalismus und Laizismus gemacht worden waren." Und daß es bei vielen Aufklärern und Humanisten weniger um eine Absage an christliche Menschenrechtstraditionen ging als darum, sich mit den Menschenrechten ein Legitimationssystem unabhängig von der kirchlichen Autorität zu schaffen, das ist vielleicht von kirchlicher Seite nicht rechtzeitig erkannt worden. Wie sonst soll es zu erklären sein, daß Menschenrechte, so wie sie z. T. heute in kirchlichen Lehrschreiben definiert werden, im vorigen Jahrhundert eher Eingang in Staatsverfassungen als in kirchliche Verlautbarungen gefunden haben?

Hier brachten die Enzyklika „Pacem in terris" Papst Johannes' XXIII. (1963) und vor allem die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) die endgültige Wende. Diese Dokumente erkennen nicht nur die Menschenrechte grundsätzlich an und fordern ihre Verwirklichung, sie nennen auch konkrete Verletzungen beim Namen.

Die Pastoralkonstitution findet ihre Fortschreibung vor allem in der Enzyklika Papst Pauls VI. „Populorum progressio" (1967), in den Dokumenten der Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin (1968) und Puebla (1979) und – wie sich im Dokument von Puebla besonders deutlich zeigt – in der pastoralen Praxis vieler Kirchen in Situationen mit andauernden Menschenrechtsverletzungen, gerade in Lateinamerika. Medellin und Puebla verstehen Entwicklung als Befreiung von Abhängigkeiten aller Art, vor allem auch von „institutionalisierter Ungerechtigkeit". Das Schlußdokument von Puebla ist zudem gekennzeichnet von der „präferenziellen Option für die Armen".

Gerade der Einsatz für die Verwirklichung der Menschenrechte hat zu einer wieder stärkeren Betonung der prophetischen Rolle der Kirche – neben der sakramentalen Rolle und dem Lehramt – geführt. Erich Fromm (Ihr werdet sein wie Gott, Reinbek 1980) schreibt den Propheten im Alten Testament die vier folgenden Funktionen zu: „Sie verkünden den Menschen, daß es Gott, den Einen, gibt, der sich ihnen offenbart hat... Sie zeigen dem Menschen Alternativen, zwischen denen er wählen kann, sowie die Folgen der Alternativen... Sie widersprechen und protestieren, wenn der Mensch den falschen Weg einschlägt. Aber sie lassen das Volk nicht im Stich; sie sind sein Gewissen und tun den Mund auf, wenn alle anderen schweigen. Sie denken nicht nur an das Heil des einzelnen, sondern glauben, daß das individuelle Heil mit dem Heil der Gesellschaft verbunden ist. Es geht ihnen um die Errichtung einer Gesellschaft, die von Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit bestimmt wird; sie betonen immer wieder, daß die Politik nach moralischen Grundsätzen zu bewerten ist und daß es die Funktion des politischen Lebens ist, diese Werte zu verwirklichen."

In seinem „Versuch einer Synthese" des Dokuments von Puebla stellt Kardinal Lorscheider, einer der drei Präsidenten der Konferenz, diese prophetische Rolle als Pastoralmodell heraus und bringt es in direkten Bezug zur praktischen Verteidigung der Menschenrechte: „Sie manifestiert sich sowohl in der Verkündigung des Reiches Gottes und dessen Ideal von Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit – die eschatologische und transzendentale Dimension inbegriffen – als auch in der Anklage unmenschlicher Lebensbedingungen, die in krassem Widerspruch zum Willen Gottes stehen. Aspekte dieser pastoralen Richtung sind die Verteidigung der Rechte der Armen (Indianer, Kleinpächter und Randexistenzen) und allgemein die Verteidigung der grundlegenden Menschenrechte; der Kampf für Gerechtigkeit und soziale Förderung des ganzen Menschen."

Dieses pastorale Modell grenzt sich deutlich von solchen ab, die das Spirituelle überbetonen. Weit schärfer noch als im Dokument von Puebla wurde ein rein spirituelles Modell vom ermordeten Erzbischof Romero abgelehnt, wenn er in einer Rede einige Wochen vor seinem Tod sagte: „Wir wissen sehr wohl, daß die Lebensfülle nur in dem endgültigen Reich des Vaters erreicht wird und daß sie sich geschichtlich in dem ehrenvollen Dienst an diesem Reich und in der totalen

Auslieferung an den Vater realisiert. Wir sehen aber ebenso deutlich, daß es im Namen Jesu eine reine Illusion, eine Ironie und im Grunde die größte Blasphemie wäre, die primären Belange des Lebens zu vergessen oder zu ignorieren, des Lebens, das mit dem Brot, dem Heim und der Arbeit beginnt."

Evangelisierung, Entwicklung, Befreiung

Ein rein spirituelles Modell mag an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten zwar das vorherrschende Modell gewesen sein, kennzeichnete aber wohl nie die Gesamtheit der kirchlichen Pastoral. Werke der Barmherzigkeit und Dienste für die Armen und Kranken beispielsweise haben eine lange christliche Tradition. Der kirchliche Dienst am Menschen, zusätzlich zum rein spirituellen, bekam Auftrieb nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Einführung der Begriffe Entwicklung und Entwicklungshilfe. Im Bereich der Kirche kennzeichneten diese Begriffe zum Teil schon selbstverständlich gewordene Tätigkeiten wie z. B. im Erziehungs- und Gesundheitsbereich. Dennoch gab es nicht nur alte Projekte unter neuem Namen, sondern auch allmähliche Akzentverschiebungen in den klassischen Bereichen: die traditionelle Arbeit im Krankenhaus wurde durch präventivmedizinische Dienste erweitert, die allgemeine Schulbildung durch die berufliche, die schulische Bildung durch die informelle und außerschulische. Vor allem aber kam es zu neuen Aktionsfeldern der kirchlichen Sozialarbeit wie Aufbau von Gewerkschaften und Genossenschaften, Ausbildung von deren Führungskräften u. a. m. Entwicklung wurde in wachsendem Maß als Entwicklungspolitik verstanden. Dies war auch die Zeit, in der in den entwickelteren Ländern die Hilfswerke entstanden, die all dies finanziell mit ermöglichten.

Das Motto dieser frühen Phase war: „Gib einem Bettler einen Fisch, und er wird einen Tag satt; lehre ihn zu fischen, und er hungert nie mehr." Aber die bittere Erfahrung vieler kirchlicher Projekte und Programme lehrte später, daß auch dies nicht genügt, wenn es Interessengruppen und Strukturen gibt, welche die zum Fischen Ausgebildeten nicht fischen lassen. Der Vorgang als solcher und die Methoden, mit denen man – um im Bild zu bleiben – den ausgebildeten Hungernden das Fischen verwehrte, brachten auf der Ebene der Praxis die Entwicklungspolitik und die Menschenrechte in einen unmittelbaren Zusammenhang. Entwicklungspolitik wurde zur Gesellschaftspolitik.

Hinzu kam in wachsendem Maß die Erkenntnis der Mechanismen der globalen Gesellschaft. Damit ging die Vorstellung einer gleichsam „natürlichen Unterentwicklung", der bei entsprechender Anstrengung eine „natürliche Entwicklung" sozusagen naturgesetzlich folgen würde, verloren. Hatten doch die ersten zehn Jahre offizieller Entwicklungshilfe gezeigt, daß die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer wurden. Und es dauerte nicht lange, bis auch in kirchlichen

Äußerungen zuweilen der Kausalzusammenhang zwischen den beiden Trends aufgezeigt wurde, daß man auf Situationen verwies, in denen die Reichen immer reicher werden auf Kosten der Armen, die weiter verarmen. So kommen auch auf der Ebene der Analyse Entwicklungspolitik und Menschenrechte in Berührung. Die Respektierung der Menschenrechte ergibt sich nicht mit der Entwicklung, sondern ist eine ihrer Voraussetzungen. Das Dokument von Medellin ergänzt den ungerechten einzelnen durch die ungerechten Strukturen, die überwunden werden müssen. Und von diesem Ansatz her verschmelzen die Begriffe Entwicklung und Befreiung. Schließlich wird der so verstandene Entwicklungsbegriff auch Bestandteil der Evangelisierung.

In dem apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" (1975) heißt es: „Es ist bekannt, mit welchen Worten auf der letzten Synode 1972 über Gerechtigkeit zahlreiche Bischöfe aus allen Kontinenten, vor allem die Bischöfe der Dritten Welt, mit einem pastoralen Akzent gerade über die Botschaft der Befreiung gesprochen haben, wobei die Stimme von Millionen von Söhnen und Töchtern der Kirche, die jene Völker bilden, miterklungen ist. Völker, wie wir wissen, die sich mit all ihren Kräften dafür einsetzen und kämpfen, daß all das überwunden wird, was sie dazu verurteilt, am Rande des Lebens zu bleiben: Hunger, chronische Krankheiten, Analphabetismus, Armut, Ungerechtigkeiten in den internationalen Beziehungen und besonders im Handel, Situationen eines wirtschaftlichen und kulturellen Neokolonialismus, der mitunter ebenso grausam ist wie der alte politische Kolonialismus. Die Kirche hat, wie die Bischöfe erneut bekräftigt haben, die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden" (30). „Zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung – Entwicklung und Befreiung – bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer Natur, denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; Verbindungen theologischer Natur, da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt. Verbindungen schließlich jener ausgesprochen biblischen Ordnung, nämlich der der Liebe" (31).

Die Kirche, die sich für die Befreiung des Volkes einsetzt, schafft damit die Voraussetzungen ihrer eigenen Freiheit. Bischof Lorscheiter sagte einmal in einem Interview: „Die Kirche ist das Volk Gottes, und solange das Volk nicht frei ist, ist es auch die Kirche nicht."

Wie die Praxis der kirchlichen Entwicklungsarbeit zeigt, vollzieht sich Entwicklung – insbesondere in Situationen, in denen sie als Befreiung verstanden wird – nicht ohne Konflikt (z. T. auch innerkirchlichen Konflikt). Dies ist unvermeidlich, wenn es um die Überwindung ungerechter Strukturen geht, die sich in ihrer Verteidigung auf das stützen, was man heute die „strukturelle Gewalt" oder „institutionalisierte Gewalt" nennt. Strukturelle Gewalt einerseits und andererseits

Konfliktscheuheit – oft als Fatalismus, als schon fast vererbte Überlebensstrategie – sind nicht selten die Stützen der ungerechten Strukturen. Evangelisierung, die Entwicklung und Befreiung einbezieht, versucht, beides zu überwinden.

Dabei stehen sich zwei Strategien gegenüber: Reformen und Revolution, sehr oft als unterschiedliche Wege zu den gleichen Zielen verstanden, wobei den Revolutionären die Reform zu langsam oder unmöglich erscheint, den Reformern dagegen die Revolution zu sehr mit dem Risiko neuer, unter Umständen noch größerer Ungerechtigkeit und mit dem Problem der Gewalt behaftet ist. Solschenizyn sagt in einem seiner Romane: „Jede Revolution verjüngt das Land zunächst nicht, sondern verwüstet es für lange Zeit, und je blutiger die Revolution, je länger sie dauert, desto mehr muß das Land dafür bezahlen und desto näher ist diese Revolution der Bezeichnung ‚große'."

In der Enzyklika Populorum Progressio nimmt Papst Paul VI. zu diesem Komplex Stellung: „Jede Revolution – ausgenommen im Fall der eindeutigen und langdauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes gefährlich schadet – zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttungen hervor" (31). Wenn hier auch das Notwehrrecht nicht ausgeklammert wird, so ist der Weg der Kirche doch der der Gewaltfreiheit, wie sich auch in späteren Dokumenten (z. B. Evangelii nuntiandi, 37) und in der kirchlichen Praxis bestätigt. Die heutige, grundsätzliche Verurteilung der Gewalt, in wachsendem Maß auch der institutionalisierten Gewalt, schließt aber in konkreten Situationen Verständnis für jene, welche diese strukturelle Gewalt nur noch mit Gewalt überwinden zu können glauben, nicht immer aus.

Von dieser Position aus scheinen sich manche christlichen Reformer und Revolutionäre wieder anzunähern. Im Angesicht von Situationen wachsender struktureller Gewalt fordern die Reformer radikale und rasche Änderungen der Strukturen, Kennzeichen auch revolutionärer Prozesse. Hierfür wird auch der Begriff der gewaltfreien oder friedlichen Revolution benutzt. Angesichts der gleichen strukturellen Gewalt und der Härte der Repression haben andererseits viele Revolutionäre die Vergeblichkeit und die Opfer des gewaltsamen Weges erkannt. Beide verbindet in wachsendem Maß die Erkenntnis, daß die Änderung ungerechter Strukturen von einem diese Strukturen erkennenden Volk getragen werden muß. Das eher traditionelle Konzept einer Revolution oder Reform für das Volk wird zu dem Konzept einer Reform oder gewaltfreien Revolution durch das Volk selbst weiterentwickelt. „Die Macht geht vom Volke aus und muß immer im Dienst des Volkes stehen", sagt Kardinal Lorscheider in dem bereits erwähnten Versuch einer Synthese des Dokumentes von Puebla.

Neben den notwendigen Werken der Barmherzigkeit ist es in vielen Ländern, vor allem Lateinamerikas, ein Teil der Praxis befreiender Evangelisierung an der Basis, durch Programme der Bewußtseinsbildung und der Hilfe beim Aufbau der

Organisationen der marginalisierten Bevölkerungsteile die Voraussetzungen dazu zu ermöglichen.

Die pastorale Praxis

Im Schlußdokument von Puebla werden drei Ideologien als Hindernisse auf dem Weg der Befreiung des ganzen Menschen und als Ursache von Verletzungen der Würde und Rechte des Menschen verurteilt: der liberale Kapitalismus, der marxistische Kollektivismus und die Ideologie der Nationalen Sicherheit.

Hinzuzufügen wäre, daß auch die vorgeschobene Bekämpfung der Ideologien zu Menschenrechtsverletzungen führen kann. In manchen Ländern sind die Opfer eines vorgeschobenen Antikommunismus heute zahlreicher als die des Kommunismus selbst; unter ihnen befinden sich Christen, darunter Katechisten, Geistliche und Bischöfe. Eine genauere Analyse der Begründungen, die für die Verurteilung der drei Ideologien angegeben werden, kann zeigen, daß sie nicht nur für Lateinamerika, sondern sehr wohl auch für andere Regionen gültig sein können.

Kardinal Lorscheider nennt in seiner Synthese den „lateinamerikanischen Menschen" die „Herausforderung", die man in Puebla gesehen hat, und beschreibt eindrucksvoll dessen Situation; die Situation des Menschen „in seiner äußersten Armut, die das Produkt von wirtschaftlichen, sozialen und politischen Strukturen ist, wo die Sünde deutlich sichtbar wird – und das in einem Kontinent, der eigentlich ein anderes Gesicht haben müßte, beruft er sich doch auf sein katholisches Substrat; in der Mißachtung und der Verletzung der fundamentalen Menschenrechte, die zu einer permanenten Verletzung der Menschenwürde führen; in der Unterwanderung der ursprünglichen kulturellen Werte und der Schaffung einer neuen Kultur, die geprägt ist von Verweltlichung, Technokratie, Konsumdenken, Genußsucht und Unterdrückung; in seiner deutlichen, schweren Manipulation durch die Massenmedien im Hinblick auf Information, Werbung, Eindringen in die Privatsphäre und Schaffung einer neuen Sprache; in dem beschleunigten Bevölkerungswachstum und dem Entstehen unkontrollierbarer Mammutstädte als Folge der internen und externen Wanderungsbewegungen; in seiner Unterdrückung und totalitären Politik, die durch Machtmißbrauch, fehlende Mitbeteiligung des Volkes und Organisationsverbot gekennzeichnet sind; in seiner Beeinflussung durch pluralistische religiöse Bewegungen, die manchmal proselytisch und sektiererisch sind und inmitten der theologischen Zweifel falsche oder umstrittene Lehren über den Glauben und die Moral propagieren; in der Auflösung der Familien, der Schwächung ihrer grundlegenden Werte und der geburtenfeindlichen Politik, die der Familienmoral wiederspricht." Im Schlußdokument von Puebla selbst heißt es: „Die Widersprüche, die zwischen den ungerechten gesellschaftlichen Strukturen und den Forderungen des Evangeliums bestehen, sind offensichtlich" (1257).

Das ist die Situation, in der sich in vielen Ländern befreiende Evangelisierung, kirchliche Programme zum Schutz und zur Wiedererlangung der Menschenrechte im engeren und im weiteren Sinn vollziehen müssen.

Möglichkeiten zur Verteidigung der Menschenrechte

Für Menschenrechtsprogramme gibt es zwei unterschiedliche Ausgangssituationen: entweder die Diskrepanz zwischen dem geschriebenen Gesetz und der gesellschaftlichen Realtität und unter Umständen auch der Praxis der Regierung; oder die Gesetzgebung selbst verstößt gegen Menschenrechte und Grundrechte bzw. begünstigt drastisch deren Verletzung. In ein und demselben Land kann es für verschiedene Bevölkerungsgruppen oder gesellschaftliche Teilbereiche beide Situationen gleichzeitig geben.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß die Diskrepanz zwischen Gesetz und gesellschaftlicher Realität und/oder Regierungspraxis die Situation in den meisten Ländern mit Menschenrechtsverletzungen ist, zumindest wenn man die Menschenrechtsverletzungen im engeren Sinn meint.

Das bekannteste Beispiel ist das Los der Kastenlosen in Indien, trotz Abschaffung des Kastenwesens in der indischen Verfassung. Weniger beachtet ist die illegale Landvertreibung von Kleinbauern, Pächtern und Posseiros in Lateinamerika trotz bestehender Schutzgesetzte. Hier ist die Diskrepanz zwischen geltendem Recht und dem Verhalten staatlicher Organe zuweilen besonders drastisch. Gleiches gilt für den Umgang mit dem politischen Gegner nach Umstürzen. Was dabei im Rahmen von Säuberungen geschieht, ist oft nicht einmal durch die Notstandsgesetzgebung abgedeckt.

In solchen Situationen haben sich eine Reihe von Maßnahmen als wirkungsvoll erwiesen. Sie setzen in der Regel jedoch immer voraus, daß sie von einem Träger angepackt werden, der große gesellschaftliche Autorität und ein politisches Gewicht hat. Es handelt sich im einzelnen um folgende Ansatzpunkte:

– Aufklärung der Bevölkerung über ihre Möglichkeiten und Rechte, insbesondere bedrohte Gruppen; allgemeine politische und moralische Bewußtseinsbildung; Motivierung und Organisationshilfe zur gemeinsamen Interessenvertretung und gegebenenfalls auch zum gewaltlosen Widerstand;

– Dokumentation und Analyse von einzelnen Menschenrechtsverletzungen an einzelnen, Gruppen etc.; Auswertung solcher Dokumentationen, insbesondere daraufhin, inwieweit deren Anhäufung zum System wird oder bestehende Systeme zum schlechteren hin verändert;

– Ausübung von politischem Druck mit Hilfe solcher Dokumentationen, soweit möglich, mit Unterstützung eines Teils der Presse;

– Direkte Rechtshilfe an einzelne oder Gruppen (Sozialanwalt);

– Besondere Seminare und Fortbildungsprogramme für Anwälte und Jurastudenten (in vielen Ländern wird bei der Ausbildung von Juristen den Schutzbestimmungen für die Schwachen zu wenig Beachtung geschenkt oder sie werden vernachlässigt. Die Ausbildung konzentriert sich oft auf die Bedürfnisse desjenigen Teils der Bevölkerung, der Anwälte bezahlen kann, auf die kaufkräftige Nachfrage nach Recht);

– Humanitäre Dienste, Solidaritätsprogramme etc. für Opfer von Menschenrechtsverletzungen und deren Angehörige.

Wesentlich schwieriger ist die Situation, wenn die Gesetzgebung selbst gegen Menschenrechte verstößt oder Menschenrechtsverletzungen begünstigt. Dies ist bei einer ganzen Reihe von Notstandsgesetzgebungen der Fall; insbesondere in politischen Systemen, die von der Ideologie der Nationalen Sicherheit geprägt sind, gibt es dazu eine Scheinlegitimität, indem man soziale Unruhen als einen „inneren Krieg" oder „inneren Kriegszustand" ausgibt.

In einer solchen Situation ist der Spielraum für Menschenrechtsprogramme im Land selbst wesentlich geringer, und politischer Druck und Programme von außen und im Ausland sind um so wichtiger. Menschenrechtsprogramme im Land selbst sind auch darum schwierig und nur mit großer Diskretion möglich, weil schon die Berührung mit den Opfern der Menschenrechtsverletzungen unerwünscht oder gar „ungesetzlich" ist.

Viele der genannten Ansätze müssen sich zwangsläufig ins Ausland verlagern. Dies gilt vor allem für alle Maßnahmen der politischen Bewußtseinsbildung, Dokumentation und Analyse von Übergriffen und des Systems der Ausübung von politischem Druck etc. Während im Land selbst auch in solchen Situationen noch humanitäre Dienste und Solidaritätsprogramme – wenn auch mehr im verborgenen – möglich sind, ist auch in diesem Bereich das Ausland in besonderem Maß gefordert, und zwar bei der Aufnahme von politischen Flüchtlingen und deren Angehörigen.

In der erstgenannten Ausgangssituation ist es nach dem Selbstverständnis der ausländischen Hilfswerke in der Regel ihre prioritäre Aufgabe, Menschenrechtsprogramme in den betroffenen Ländern selbst zu fördern, sei es nun offen oder diskret. In besonders schwierigen Situationen kann es der „politischen Absicherung" des einheimischen Trägers dienen, wenn er von möglichst vielen ausländischen Werken verschiedener Nationalität konzertiert unterstützt wird.

In der zweiten Ausgangssituation stehen die Hilfswerke vor einem anderen Problem. Da Hilfe im betroffenen Land selbst nicht mehr möglich ist, stellen sich folgende zwei Fragen: Wieweit kümmert sich das Hilfswerk um Exilanten? Welche Möglichkeiten hat ein Hilfswerk, politischen Druck auszuüben, um die Menschenrechte in einem anderen Land zu verbessern (Protestschreiben, Unterschriftensammlungen, Moratorien androhen etc.)? Zu dieser letzten Frage lassen sich aus der Erfahrung folgende allgemeine Feststellungen machen:

– Alle Schritte in Richtung auf Mobilisierung politischen Drucks sollten mit Partnern aus dem betreffenden Land selbst abgestimmt sein, da diese am besten beurteilen können, was ihnen nützt oder schadet.

– Grundsätzlich ist es für Hilfsorganisationen nicht unproblematisch, solche politischen Aktionen im eigenen Namen zu machen, denn sie riskieren, „Organisation non grata" zu werden und noch bestehende Hilfsmöglichkeiten für andere Gruppen im jeweiligen Land abzuschneiden. Am deutlichsten ist dies Risiko bei der Drohung mit den Moratorien.

– Ist also eine direkte Aktion der Hilfswerke oft nicht empfehlenswert, so sind viele von ihnen doch in der Lage, solche Aktionen indirekt anzuregen; zum Beispiel können kirchliche Hilfswerke dies mit den nationalen Justitia-et-Pax-Kommissionen, eventuell mit Jugendverbänden oder mit der Bischofskonferenz besprechen, die dann in ihrem eigenen Namen auftreten. Neben dem reinen Anstoßgeben haben die Hilfswerke dann die Aufgabe, ihre gesamte Landeskenntnis, ihre aktuellen Informationen und ihre eigenen Kontakte einzubringen.

– Die Wahl der politischen Schritte muß im übrigen von der Größe des Landes und dem Typ des Regimes abhängig gemacht werden. Was zum Beispiel auf der „Fazenda Paraguay" noch positiv wirken mag, kann in einem System wie in Brasilien das Gegenteil bewirken.

Der Erfolg politischer Schritte ist schließlich auch davon abhängig, wie die Bevölkerung im eigenen Land und das Ausland auf Verletzung der Menschenrechte in einem gegebenen Fall reagieren.

Zwei Beispiele aus der Praxis

Das erste Beispiel kommt aus *Indien*. Das Projektgebiet ist die erst 1970 neu errichtete Diözese Daltonganj und umfaßt die beiden Verwaltungsdistrikte Palamau und Hazanibagh des nordöstlichen indischen Bundesstaats Bihar. Es ist – mit Ausnahme von fünf Städten mit je über 30000 Einwohnern (ca. 4% der Gesamtbevölkerung) und einigen Kohle- und Glimmerminen – ein prädominant landwirtschaftlich genutztes Gebiet mit rd. 4,6 Millionen Einwohnern in 10510 Dörfern und Weilern. Mit 150 Personen je qkm liegt die Bevölkerungsdichte leicht unter dem indischen Durchschnitt (183 Pers./qkm). Die Analphabetenquote liegt bei 84%. Der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung beträgt 0,8%.

Neben der reinen Seelsorge ist die Diözese im Ausbildungswesen, im Sozialwesen, auf dem Gebiet von sozial-ökonomischen Entwicklungsmaßnahmen und im besonderen im Bereich der Bewußtseinsbildung und der Öffentlichkeitsarbeit für eine gerechtere Umwelt tätig. Das Problem, das im vorliegenden Programm konkret angegangen wird, ist das der „bonded labour", einer Art Zwangsarbeit auf der Basis von einmal zu Wucherzinsen gemachten Schulden. Trotz anderslauten-

der Gesetzesbestimmungen müssen in diesem zum großen Teil von Ureinwohnern bewohnten Gebiet noch viele Familien Zwangsarbeit bei Großgrundbesitzern und Geldverleihern leisten. Sie können ihre eigenen Felder kaum bewirtschaften oder ziehen von ihren eigenen Feldern schon seit Jahren keinen Nutzen mehr, und das alles, weil man sich einmal vor undenklich langer Zeit, manchmal schon vor Generationen, in einer Notsituation befunden hat.

Um diesen Mißständen ein Ende zu bereiten und um den Teufelskreis der Armut für viele dieser Menschen zu durchbrechen, deckt der Bischof mit Unterstützung von einigen Helfern, Sozialarbeitern und Rechtsanwälten diese Mißstände auf. Die Angelegenheiten müssen dann zu einem nicht geringen Teil von den zuständigen sechs Gerichten entschieden werden. Dies Programm begann 1975 und wird noch heute von Misereor unterstützt.

Das zweite Beipeil ist die *Pastoral da Terra* in *Brasilien*, ein Programm der Bischofskonferenz, das Misereor auf nationaler, regionaler und diözesaner Ebene unterstützt.

Seit 1971 versucht die brasilianische Regierung einen der größten Entwicklungspläne dieses Jahrhunderts durchzuführen, und zwar die Kolonisierung des Amazonasgebiets. Durch Steuergeschenke der Regierung und die neuen Straßen angelockt, sichern sich kapitalkräftige Großgrundbesitzer und Konzerne weite Teile des überwiegend herrenlosen Urwalds. Überall gibt es jedoch kleine Siedlungen von Landarbeitern, die aus den Trockengebieten des Nordostens geflüchtet sind, um hier neue Lebenschancen zu suchen. Ferner weist das Gebiet Indianersiedlungen auf. Beide Gruppen verfügen nicht über die Besitztitel des Bodens, den sie für Subsistenzwirtschaft bearbeiten. Diese Menschen werden von den neuen Besitzern durch vielerlei Repressalien vertrieben oder als Arbeitskräfte auf den eigenen Fazendas angestellt. Konflikte mit tödlichem Ausgang kommen immer häufiger vor. Nachdem die Großgrundbesitzer im Amazonasgebiet und in den Bundesstaaten Mato Grosso und Goiás mit dieser Praxis begonnen hatten, verbreiteten sich ähnliche Methoden auch in Zentral- und Südbrasilien. Hier sind auch Kleinbauern und Pächter bedroht.

Nachdem einzelne Diözesen sich dieser bedrohten Gruppen schon seit Jahren angenommen hatten und die regionale und nationale Bischofskonferenz wiederholt zu dem Problem sehr deutlich Stellung genommen hatte, gründete die nationale Bischofskonferenz 1976 die „Comissâo da Terra", die der Bischofskonferenz angegliedert ist. Die Kommission der „Pastoral da Terra" versteht sich nicht als reine Dienstleistungsstruktur, die in Fällen von ungerechter Landnahme oder von gewaltsamer Verdrängung von „Posseiros" aus ihrem Land den Betroffenen Rechtshilfe anbietet, sondern weit darüber hinaus als Bewegung, die, auf der Arbeit von Basisgruppen aufbauend, eine weitgehende Erziehungshilfe zum Rechtsschutz geben will. Die Basisgruppen existieren bereits in fast allen Regionen und werden als Selbsthilfeorganisationen verstanden.

Die Bewegung der „Pastoral da Terra" arbeitet auf nationaler, regionaler und diözesaner Ebene. Sie verfolgt überall dieselben Ziele. Sie will die Arbeit der bestehenden kirchlichen Organisationen und Institutionen mehr auf die Landlosen und die Landarbeiter ausrichten, Fachpersonal in Landfragen und Bodenrecht ausbilden und schulen, juristisches und pädagogisches Material zur Thematik bereitstellen, mit Gewerkschaften und anderen Zusammenschlüssen der Landarbeiter Kontakt halten und sie beraten, Aufklärungskampagnen über die Rechte der Landarbeiter organisieren, in konkreten Rechtsfällen, bei der Beschaffung von Personaldokumenten etc. beraten, und schließlich Übergriffe dokumentieren und sie in der Öffentlichkeit, bei Behörden, parlamentarischen Untersuchungsausschüssen etc. bekanntmachen.

Die Pastoral da Terra bewegt sich auf dem Weg der Gewaltfreiheit und schöpft in der praktischen Arbeit die bestehende Gesetzgebung voll aus. Auf der politischen Ebene kämpft sie heute auch für Gesetzesänderungen und für eine Landreform, wobei sie von der Bischofskonferenz mit Hirtenbriefen, welche diese Thematik behandeln, unterstützt wird.

Kirchen, die solche Programme durchführen oder überhaupt das Pastoralmodell einer prophetischen Rolle annehmen, setzen sich dem Vorwurf aus, sich in die Politik einzumischen. In der Tat übernehmen sie in repressiven Gesellschaften oft Aufgaben, die in freien und offenen Gesellschaften von anderen gesellschaftlichen Gruppen wahrgenommen werden. Man muß aber erkennen, daß bei scharfer Kontrolle, Beschneidung oder gar Verbot von Gewerkschaften, Parteien und Medien die Kirchen als traditionell starke Institutionen mit eigener Infrastruktur oft die einzige freie, gesellschaftliche Institution bilden, die sich gesellschaftspolitisch noch betätigen und mit der Gegenwart kritisch auseinandersetzen kann.

Daß und warum sich die Kirche in solchen Situationen nicht verweigert, hat Erzbischof Romero einmal so formuliert: „Es handelt sich nicht darum, daß die Kirche sich selbst als politische Institution auffaßt, die in Wettbewerb mit anderen politischen Institutionen tritt, oder daß sie über einige eigene politische Mechanismen verfügt; noch viel weniger handelt es sich darum, daß unsere Kirche eine politische Führungsrolle übernehmen will. Es handelt sich um etwas Tieferes und Evangelisches: es handelt sich um die echte Option für die Armen, darum, sich in ihrer Welt zu inkarnieren, ihnen eine gute Nachricht zu verkünden, ihnen Hoffnung zu vermitteln, sie zu einer befreienden Praxis anzuregen, ihre Sache zu verteidigen und an ihrem Geschick teilzuhaben. Diese Option der Kirche für die Armen erklärt das politische Ausmaß ihres Glaubens in seinen fundamentalsten Wurzeln und Zügen. Da sie sich für die tatsächlichen und nicht angeblichen Armen, für die tatsächlich Unterdrückten entscheidet, lebt die Kirche in der Welt des Politischen und realisiert sich als Kirche auch durch das Politische. Es kann nicht anders sein, wenn sie sich wie Jesus an die Armen wendet."

Paul Roth

Das sowjetische Fernsehen

Entstehung, Entwicklung, Funktion

Was man im Westen über das sowjetische Fernsehen weiß, ist herzlich wenig. Ab und zu wird ein sowjetischer Fernsehstreifen von einer westlichen Fernsehanstalt übernommen – aber zumeist ist es ein Streifen, der nicht als typisch bezeichnet werden kann. Dabei ist das sowjetische Fernsehen heute eines der wichtigsten, wenn nicht sogar das wichtigste unter den Massenmedien der Sowjetunion. Es braucht hier nicht näher erläutert zu werden, daß in der Sowjetunion alle Massenmedien eine Leit- und Erziehungsfunktion haben. Schon die Übersetzung von „Massenmedien" oder „Massenkommunikationsmittel" ins Russische zeigt dies. Sie lautet „Mittel der Masseninformation und Massenpropaganda", abgekürzt SMIP.

Beginnen wir, um uns weitere Erläuterungen zu ersparen, mit einem Zitat aus der letzten Ausgabe der „Großen Sowjetenzyklopädie"[1]: „Fernsehen, eines der Mittel der Masseninformation und Massenpropaganda, der Erziehung, der Bildung, der Organisierung der Freizeit der Bevölkerung. In der UdSSR und anderen sozialistischen Staaten erläutert das Fernsehen die Tätigkeit der kommunistischen und Arbeiterparteien, der Staatsorgane, die Teilhabe der Werktätigen am kommunistischen und sozialistischen Aufbau, erklärt die Besonderheiten der sozialistischen Lebensweise, dient der Formierung der öffentlichen Meinung, der geistigen, sittlichen und ästhetischen Erziehung der Massen, propagiert die friedliebende Außenpolitik. Das sowjetische Fernsehen nimmt als wirksames Mittel zur kommunistischen Erziehung der Werktätigen einen wichtigen Platz im System der ideologischen Arbeit der KPdSU ein; ist eine Volkstribüne, von der aus sich Bestarbeiter und Best-Kolchosarbeiter, Spezialisten der Volkswirtschaft, Staats- und Partei-Arbeiter, Gelehrte, Persönlichkeiten aus Literatur und Kunst und andere äußern..."

Auf einige Tatsachen muß vorweg hingewiesen werden, die – unabhängig vom politischen System – das sowjetische Fernsehsystem bestimmen. Die Sowjetunion umfaßt mit 22,4 Millionen qkm ein Sechstel des bewohnbaren Festlands der Erde, d. h. das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland ließe sich rund 90mal auf dem Gebiet der Sowjetunion unterbringen. Das Territorium der Sowjetunion umfaßt elf Zeitzonen. Wenn die Sonne über der Tschuktschen-Halbinsel aufgeht, herrscht noch Abenddämmerung über den Städten an der Ostseeküste.

Die Bevölkerung der Sowjetunion beträgt rund 265 Millionen Menschen, die sich auf mehr als 100 Nationalitäten und Völkerschaften verteilen, in denen mehr als 130 Sprachen gesprochen werden. Es liegt nahe, daß die russische Sprache ein Vorrecht genießt. Auf einen Dorfbewohner kommen rund zwei Stadtbewohner. Die Bevölkerungsdichte ist sehr ungleich. So leben z. B. im Gebiet von Moskau 294,6 Einwohner auf einem qkm, im Autonomen Bezirk der Ewenken jedoch nur 0,02 Einwohner auf einem qkm. Die mittlere Bevölkerungsdichte beträgt in der Sowjetunion rund 11,4 Einwohner auf einem qkm.

Das Experimentierstadium (1931–1941)

„Heimat des Rundfunks und des Fernsehens", so bezeichnet ein aufwendiger sowjetischer Bildband Rußland[2]. Man bezieht sich dabei auf Prof. Rosing vom Petersburger Technologischen Institut, der am 9. Mai 1911 die „erste Fernsehübertragung der Welt" vorführte. Er demonstrierte vor Petersburger Physikern die Bildübertragung einer aus vier Linien bestehenden Darstellung. Nach dem Ersten Weltkrieg befaßte sich Prof. Bontsch-Brujewitsch im Radiolaboratorium von Nischni-Nowgorod mit dem Problem einer Bildübertragung.

In den siebziger Jahren hat man nun endlich auch einen Hinweis gefunden, der angeblich Lenins Interesse an der Entwicklung des Fernsehens belegen soll. In der „Großen Sowjetenzyklopädie" kann man lesen[3]: „Lenin legte den Perspektiven einer Entwicklung und praktischen Anwendung von Fernsehsendungen eine große Bedeutung bei. Als er am 18. April 1921 die Mitteilung darüber erhielt, daß im Nischni-Nowgoroder Labor ein Gerät geschaffen worden war, das es gestattete, ‚auf einem Bildschirm eine bewegliche Darstellung zu sehen', bat Lenin, bei der Vervollkommnung des Geräts Hilfe zu leisten und ihn über die Ergebnisse der weiteren Versuche zu informieren."

Das eigentliche Entwicklungsstadium begann im Jahr 1930 im Fernsehlaboratorium des Elektrotechnischen Allunionsinstituts in Moskau unter Leitung von Prof. P. Schmakow. Man verwendete die Nipkow-Scheibe und wählte eine Bildaufteilung auf 30 Zeilen. Am 29. April 1931 führte Schmakow unter Beteiligung von W. Archangelski in Moskau die erste Übertragung unbewegter Bilder vor. In Leningrad, Odessa, Kiew, Charkow, Nischni-Nowgorod und Tomsk wurden im gleichen Jahr ähnliche Übertragungen veranstaltet. 1932 begann die Übertragung beweglicher Darstellungen, das sogenannte stumme „Telekino". Am 15. November 1934 begann man dann auch mit Fernsehübertragungen mit Ton.

Nachdem 1936 in Moskau ein Fernsehzentrum für elektronische Bildübertragung geschaffen worden war, wurden Bildsendungen sowohl mechanisch als auch elektronisch experimentiert. Im Jahr 1936 sollen insgesamt 300 Fernsehübertragungen veranstaltet worden sein, in einem Zeitumfang von insgesamt 200 Stunden.

Welchen Termin man als den Beginn regelmäßiger Fernsehsendungen bezeichnen kann, darüber sind sich die sowjetischen Quellen nicht einig.

Die in Moskau und Leningrad eingerichteten Fernsehzentren konnten 1938 ihre Tätigkeit aufnehmen, das Kiewer Fernsehzentrum begann im Jahr 1939. Während Moskau und Leningrad elektronisches Fernsehen betrieben und Moskau 1939 mit dem 343-Zeilen-System begann, arbeitete man in Kiew noch mit dem „mechanischen Fernsehen" und dem 30-Zeilen-System. Im März 1939 ordnete der XVIII. Parteitag an, daß in weiteren Großstädten Telezentren geschaffen werden sollten. 1941 wurde das Moskauer Telezentrum aus dem Volkskommissariat für Nachrichtenwesen herausgelöst und dem Allunionsrundfunkkomitee unterstellt. Moskau und Leningrad waren dabei, auf das 441-Zeilen-System umzustellen, als der deutsche Überfall auf die Sowjetunion im Jahre 1941 die weitere Entwicklung abbrach.

Die sowjetische Behauptung, es habe sich um regelmäßige Fernsehsendungen gehandelt, darf man nicht zu ernst nehmen. Die Sendungen konnten nur in einem engen Umkreis empfangen werden. Der erste, 1935 in Leningrad hergestellte Fernsehempfänger war offensichtlich ein teures Gemeinschaftsempfangsgerät mit winzigem Bildschirm. Ebenso wie im Bereich des Radios wurden Bastler aufgefordert, selber Empfänger herzustellen. Wenn ein aufwendiger sowjetischer Atlas für das Jahr 1940 nur 400 Fernsehempfänger nennt[4], so kann man wohl noch etwa 2000 bis 3000 Bastlergeräte hinzurechnen.

Dezentralisierte Entwicklung (1945–1959)

Voll Stolz weisen sowjetische Quellen darauf hin, daß Moskau am 7. Mai 1945 die Fernsehsendungen wiederaufgenommen hat. Am 15. Dezember 1945 ging Moskau zu regelmäßigen Sendungen (zweimal in der Woche) über. 1948 wurde der Moskauer Sender umgerüstet und begann am 16. Juni 1949 mit Ausstrahlungen nach dem 625-Zeilen-System. Im März 1951 – mit der Schaffung des Zentralstudios – begann Moskau dann tatsächlich mit regelmäßigen Sendungen, allerdings unter Einschaltung freier Tage.

1954 erhielt das Zentralstudio eine Redaktionsgliederung, seit 1955 strahlt Moskau ohne freie Tage seine Sendungen aus. 1948 begann das Fernsehzentrum Leningrad und 1951 das Fernsehzentrum Kiew seine Arbeit. Unter Fernsehzentren versteht man in der Sowjetunion jene Sender, die selber Programme bzw. Teilprogramme herstellen und ausstrahlen.

Seit 1954 wurde die Anzahl dieser Zentren ständig erhöht. Doch arbeiteten sie viele Jahre lang ohne Verbindung untereinander. 1957 gab es z. B. noch keine Relaisstrecke zwischen Moskau und Leningrad. Der XX. Parteitag (1956) gab offensichtlich den Anstoß dazu, die bestehenden Zentren miteinander in Verbin-

dung zu bringen und durch Kabelnetze und Relaisstrecken die Reichweite der Sender zu erhöhen. Seit dem Jahr 1958 sind Angaben über größere Übertragungsstationen zu finden. Der größte Teil der Fernsehzentren lag verständlicherweise anfangs im europäischen Teil der Sowjetunion, jedoch verfügten 1959 alle Hauptstädte der Unionsrepubliken – sowie einige Großstädte – über Fernsehzentren. Doch blieb der Zuschauerkreis vor allem auf Moskau und sein Gebiet und den Umkreis der anderen Großstädte beschränkt.

Jahr	Fernsehzentren	Produzierte Geräte	Benutzte Geräte
1940	3		
1945	1		
1949	2	1 800	
1950	2	11 900	4 000
1954	3	250 000	
1955	9	495 000	435 000
1956	19	600 000	
1958	62	979 000	
1959	70		3 000 000

Die im Jahr 1954 arbeitenden drei Zentren strahlten im Verlauf des Jahres Sendungen im Umfang von 3300 Stunden aus, die im Jahr 1956 arbeitenden 19 Zentren mehr als 11 000 Stunden. 1956 begann Moskau mit der Ausstrahlung eines zweiten Programms. Die meisten anderen Zentren verbreiteten 1959 in der Woche nur drei- bis fünfmal Sendungen von einer jeweiligen Dauer von zwei bis drei Stunden. Einen Überblick über die Programme der verschiedenen Sender gibt es nicht. Natürlich mußten sich alle an die politischen Leitlinien halten. Der Spielraum der einzelnen Zentren war jedoch offensichtlich verhältnismäßig groß. Es gab Live-Sendungen, die natürlich nur schwer zensiert werden konnten.

Moskau strahlte verhältnismäßig viel Filme und Studiodarbietungen aus. Direktübertragungen gibt es erst seit 1955. Seit 1955 wird das Programm Moskaus stärker differenziert: Unterhaltungssendungen, politische Programme, Lehrprogramme, Kunst, Sport, Theater, Übertragungen aus Fabriken und Kolchosen, Dokumentar- und Nachrichtensendungen. Erst seit 1957 erschienen offizielle und offiziöse Stellungnahmen und Kritiken zum Fernsehen.

Bis dahin hatte sich das Fernsehen sozusagen im Windschatten von Presse und Rundfunk einigermaßen selbständig entwickeln können, ohne daß Moskau in der Lage war, es so zu dirigieren wie die anderen Massenmedien. 1957 wurde das „Staatliche Komitee für Rundfunk und Fernsehen beim Ministerrat der UdSSR" geschaffen. Der Vorsitzende des Komitees gehörte noch nicht dem Ministerrat an (erst ein Komitee *des* Ministerrats hat einen Vorsitzenden, der dem Ministerrat angehört).

Koordinierung des neuen Massenmediums (1960–1969)

Die nächste Entwicklungsphase des sowjetischen Fernsehens wurde durch den ZK-Erlaß vom 29. Januar 1960[5] eingeleitet, der das Fernsehen als „eines der wichtigsten Informationsmittel" bezeichnete, im übrigen jedoch eine geballte Kritik enthielt: Geringe Beachtung innen- und außenpolitischer Ereignisse, oberflächliche politische Propaganda, geringe Propagierung neuer Arbeitsmethoden, niedrige künstlerische Qualität, geringe Aktualität der Sendungen, minderwertige Sendungen über das Leben in den Sowjetrepubliken, geringe Beachtung der Themen der kommunistischen Moral, unzureichende Propagierung der Parteibeschlüsse, zu wenig erzieherische Beispiele usw.

Die Parteiorganisationen, das Staatskomitee, die Massenorganisationen wurden aufgefordert, an der Verbesserung des Programms mitzuwirken. Die Ausbildung von Fernsehkadern wurde ebenso gefordert wie die Schaffung von künstlerischen, wissenschaftlichen u. a. Beiräten. Die Grundtendenz war klar: Das Fernsehen sollte besser als bisher dem sozialistischen Aufbau dienen. Man berief sich hierbei wie auch sonst auf Zuschauerwünsche, ohne dies näher zu belegen. Weitere Rügen von seiten der Partei folgten in den nächsten Jahren.

Die Zahl der Zentren wurde weiter vermehrt. Das Moskauer Zentralstudio war damals nicht in der Lage, das gesamte Gebiet der Sowjetunion zu erreichen. Gleichzeitig wurden das Kabelnetz und die Richtfunkstrecken ausgebaut. So versuchte man, sowohl entferntere Gebiete für das Fernsehen zu erschließen als auch die Fernsehzentren an Moskau anzubinden. Da sowjetische Quellen durchweg eine kontinuierliche und aufsteigende Entwicklung konstruieren, sind die Zahlen jener Jahre oft widersprüchlich.

1960 wurde die Organisationsstruktur des Fernsehens in Moskau geändert. Das Zentrale Fernsehstudio wurde aufgelöst, seitdem werden die Moskauer Sendungen unmittelbar durch das Staatskomitee und dessen Hauptredaktionen gestaltet. Bis 1964 waren die Kabel- und Relaisstrecken so weit ausgebaut, daß die Moskauer Fernsehen den europäischen Bereich von den Westgrenzen bis zum Ural , von Leningrad bis zum Schwarzen Meer erreichte. 1965 reichte die Kabelverbindgung bis zu den Hauptstädten der kaukasischen Republiken.

1965 wurde durch den Nachrichtensputnik „Molija 1" der Ausstrahlungsbereich Moskaus erneut gewaltig ausgedehnt. Der Leiter der Rundfunkhauptverwaltung im Ministerium für Nachrichtenwesen, Dombrowski, sagte 1966[6]: „Dieser aktive kosmische Umsetzer ermöglicht es, über beliebige Entfernungen Sendungen in ausreichendert Qualität auszustrahlen. Bodenstationen für den Frensehempfang von einem Erdtrabanten zu schaffen, das ist der nächste Schritt des Fernsehens. Eine Aufgabe, der erste Beachtung geschenkt werden muß, besonders im Hinblick auf entlegene Gebiete, wo eine Anlage von kostspieligen Umsetzern und Kabellinien ökonomisch ungerechtfertigt wäre."

1966 wurde eine leistungsstarke Mehrkanallinie Moskau-Taschkent in Betrieb genommen. Ein Programmaustausch zwischen Moskau, Taschkent, Alma-Ata und Frunse wurde möglich. 1966 erreichte das Zentralfernsehen die Hauptstädte von 12 Republiken, 1969 konnte das Moskauer Programm in 14 Republiken empfangen werden. Weitere „Molnija"-Sputniks wurden gestartet. Nach einigen Jahren des Experimentierens wurde 1967 mit dem regulären Betrieb des „Orbita"-Bodenstation-Systems begonnen. Ab 1967/68 konnte man in asiatischen Gebieten das Moskauer Programm über die genannten verschiedenen Übertragungsmöglichkeiten empfangen.

Nach wie vor blieben einige Unionsrepubliken benachteiligt, so z. B. Tadschikistan. Andere standen besser da, z. B. Estland. Dies hängt sicher damit zusammen, daß man in Estland das finnische Fernsehen empfangen und verstehen kann. Mitte der sechziger Jahre war es ganz deutlich, daß man die örtlichen – natürlich auch die republikanischen – Fernsehzentren völlig mit dem Moskauer Programm koordinieren wollte.

1965 begann Moskau mit der Ausstrahlung eines dritten Programms und 1967 von Farbsendungen nach dem SECAM-System. Mitte der sechziger Jahre wurde in Moskau mit dem Bau eines gewaltigen Fernsehzentrums in Ostankino begonnen, das 1970 fertiggestellt wurde. Der Vorsitzende des sowjetischen Journalistenverbands hob auf dem III. Verbandskongreß hervor, daß der Bau des Zentrums Ostankino[7] die sowjetischen Fernsehzuschauer zu einem einheitlichen, viele Millionen umfassenden Auditorium mache.

Jahre	Fernseh-zentren	Zentren und Relaisstationen	Produzierte Geräte	Benutzte Geräte
1958	62	139	979 000	
1960	83	300	1 726 000	4 800 000
1965	120	678	3 655 000	15 700 000
1967	125	920	5 000 000	22 900 000
1969	134	1 089	6 595 000	30 700 000

Das Moskauer Programm wurde in den sechziger Jahren durch verbesserte Nachrichtensendungen verstärkt. Dies wurde vor allem deswegen notwendig, weil zunehmend Sowjetbürger dazu übergingen, ausländische Rundfunksendungen zu hören. Hier muß man einen Hinweis einschieben, der eigentlich den Hörfunk betrifft. Der sowjetische Rundfunk hatte über Jahrzehnte hinweg vor allem mit Drahtfunkgeräten gearbeitet. Das hatte teilweise technische Gründe, verhinderte jedoch gleichzeitig, daß die Mehrzahl der Rundfunkhörer Auslandssender empfangen konnten. Erst in der Mitte der sechziger Jahre waren mehr als die Hälfte der sowjetischen Rundfunkempfänger Ätherempfänger; damit konnten nun Millionen Sowjetbürger Sendungen aus dem Ausland hören. Drahtfunk bzw. Verkabelung haben in der Sowjetunion einen anderen Zweck als in westlichen Staaten.

Das Moskauer Fernsehprogramm wurde in diesem Jahrzehnt weiter aufgefächert, differenziert, verlängert und verbessert, aber auch stärker mit Ideologie durchtränkt. Man begann u. a. auch mit Fortsetzungsserien. Ende der sechziger Jahre strahlte Moskau fünf Programme aus. Das I. – gemischte – Programm war für die gesamte Sowjetunion bestimmt und wandte sich an alle Schichten der Bevölkerung; das II. war ein Programm, das vor allem auf Moskau zugeschnitten war; das III. dient der Fortbildung, dem Eigenstudium; das IV. ein Programm mit künstlerisch hochwertigen Sendungen (vor allem Wiederholungen aus dem I. Programm). Das V. Programm setzt sich aus Programmteilen des I., II. und IV. zusammen und wurde – zeitlich versetzt – für den hohen Norden, Sibirien, Mittelasien und den Fernen Osten ausgestrahlt. Mehr und mehr wurde das Moskauer Programm zum Kern aller Fernsehsender; nur ein Viertel der anderen Zentren stellte damals mehr als ein Programm her.

Über die Produktion von Fernsehgeräten gibt die Tabelle Auskunft. 1968 wurden allerdings erst 15 000 Farbfernseher hergestellt. Zahlreiche Geräte waren von schlechter Qualität, obwohl 1969 mehr als 100 unterschiedliche Gerätetypen produziert wurden. Ende der sechziger Jahre war das sowjetische Fernsehen zum Massenmedium geworden, und seit der Mitte der sechziger Jahre begannen Wissenschaftler sich mit dem Fernsehen zu befassen. Seit 1961 war das sowjetische Fernsehen Mitglied von „Intervision", der Fernsehorganisation der sozialistischen Staaten.

„Ein mächtiges Instrument der Beeinflussung" (1970–1980)

Der sowjetische Wissenschaftler E. Bagirow schrieb vor kurzem[8]: „Das Fernsehen ist heute zu einem der wichtigsten Mittel der sozialen Lenkung, zu einem mächtigen Instrument zur Beeinflussung des Bewußtseins der breiten Massen, ihrer Anschauungen, Überzeugungen, Wertorientierung geworden." Das Fernsehen ist heute in der Sowjetunion eine der beliebtesten Freizeitbeschäftigungen und in den Augen der politischen Führung ein überaus wichtiges Massenmedium.

Nach dem Sturz Chruschtschows (1964) hatte es im Medienapparat einige wichtige Veränderungen gegeben. Für das Fernsehen begann 1970 ein neuer Entwicklungsabschnitt, denn das Staatskomitee für Rundfunk und Fernsehen wurde 1970 in ein „Unionsrepublikanisches Staatskomitee für Fernsehen und Rundfunk" umgewandelt. Damit wurde es zu einer Art Ministerium, denn der Vorsitzende, S. Lapin, ZK-Mitglied, bekam Ministerrang. Interessant ist auch die Umstellung in der Reihenfolge Rundfunk – Fernsehen.

Zu Beginn der siebziger Jahre lagen die ersten Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen über den Fernsehkonsum in der Sowjetunion vor, die der Führung klarmachten, welche Bedeutung und welchen Einfluß das Fernsehen

bekommen hatte. Der Soziologe B. Firsow veröffentlichte 1971 das Ergebnis einer Befragung von 2000 Leningrader Bürgern im Jahr 1967. Dabei stellte sich heraus, daß die große Mehrheit im Fernsehen ein Mittel der Zerstreuung, Erholung und Entspannung sah.

Zu Beginn des Parteilehrjahrs 1971 wandte sich die Partei an ihre Organisationen, an die Rundfunk- und Fernsehkomitees mit der Aufforderung, das Programm des Fernsehens zu verbessern. Die Programme müßten allgemeinverständlicher werden, sich stärker mit der politischen Thematik befassen, mehr über die Errungenschaften der Völker der Sowjetunion berichten. Die zentrale Stellung des Moskauer Zentrums wurde dabei hervorgehoben. Allerdings wurde vorgeschlagen, atheistische Sendungen vor allem den örtlichen Zentren zu überlassen, damit diese auf die jeweiligen Besonderheiten ihres Zuschauerkreises eingehen könnten.

Konsequenz und logische Fortsetzung der Fernsehpolitik führte zu einer weiteren Zentralisierung des Fernsehens, durch Verstärkung des Moskauer Programms und dessen weiterer Verbreitung. Gleichzeitig wurde ab 1975 eine Reihe von Telezentren geschlossen. 1975 gab es – zusammen mit der Moskauer Zentrale – noch 131 Telezentren, die täglich insgesamt rund 2000 Sendestunden ausstrahlten. 1979 waren es nur noch 121 Telezentren mit allerdings sehr viel mehr als 2000 Sendestunden pro Tag.

Während man sich um eine allgemeine Verbesserung des Fernsehprogramms bemühte, wurde mehr und mehr eine Art Arbeitsteilung durchgesetzt. Moskau sollte das Kernprogramm liefern. Anfangs war dies nur das I. Programm, aber die Bemühungen liefen darauf hinaus, auch die Programme II und IV unionsweit auszustrahlen. Die Telezentren auf Republiks- und örtlicher Ebene sollten hingegen nur eine Art Zusatzprogramm herstellen. Man orientierte sich hierbei am Vorbild der Zeitungspyramide. An deren Spitze geben die Allunionszeitungen – angeführt von der „Prawda" – die Marschrichtung an, während die Presse auf den darunterliegenden Verwaltungsebenen die Umsetzung dieser Aussagen und deren Verknüpfung mit den örtlichen Gegebenheiten vornimmt.

1974 erschien in der „Prawda" (27. 6. 1974) der Leitartikel „Örtliches Fernsehen". In diesem Artikel wurde bemängelt, daß örtliche Telezentren Moskauer Sendungen durch eigene Beiträge ersetzten. Die örtlichen Zentren sollten ihr Programm nicht ausweiten, sondern verbessern, auch sollten sie dem Moskauer Zentrum geeignete Beiträge liefern. Die Werktätigen des örtlichen Fernsehens wurden aufgefordert, die „heroischen Leistungen von Partei und Staat" stärker herauszustellen.

Die Schließung von Fernsehzentren wurde stillschweigend vorgenommen, man mußte sie aus Einzelangaben über die Zahl der arbeitenden Zentren herauslesen. Erst 1981 bestätigte der sowjetische Wissenschaftler E. Dugin[9], daß zehn Zentren geschlossen worden sind, da inzwischen die Programme aus Moskau und den Republikszentren deren Bereich abdeckten. In dem Maß, in dem auch das II., III.

und IV. Programm aus Moskau empfangen werden könnten, müsse die Arbeit des örtlichen Fernsehens überdacht und neu koordiniert werden. Dugin hatte in den Jahren 1977 und 1979 das Programm von 60 Fernsehzentren untersucht und die Veränderung dieser Programme analysiert.

Er hat festgestellt, daß der politische Anteil der Sendungen des örtlichen Fernsehens zugenommen, der Unterhaltungsteil jedoch abgenommen hat. Sowjetische Veröffentlichungen schlagen vor, daß die örtlichen Zentren vor allem über die örtlichen Betriebe, Sowchosen, kulturellen Einrichtungen, Bestarbeiter und Parteifunktionäre berichten sollen, sich also auf die Probleme des eigenen Umkreises beschränken, bzw. darauf achten, ob die Parteibeschlüsse am Ort verwirklicht werden.

G. Kurilow schreibt in der in Frankfurt erscheinenden Zeitschrift „Possev“[10]: „Bei uns sind die Fernsehprogramme der Republiken und die örtlichen Fernsehprogramme sowohl zeitlich begrenzt als auch von sehr niedriger Qualität. Man betrachtet sie als Zwangsbeilage und kaum jemand schaut sie an.“ Dieses Urteil darf man natürlich nicht auf alle Fernsehzentren in der Sowjetunion anwenden. So haben z. B. das Leningrader und das estnische Fernsehzentrum durchaus ein – für sowjetische Verhältnisse – gehaltvolles Programm, bzw. mehrere Programme.

Jahr	Fernseh-zentren	Zentren und Relaisstationen	Produzierte Geräte	Benutzte Geräte
1971	126	1231	5 814 000	39 200 000
1974	132	1550	6 570 000	52 600 000
1977	124	2146	7 070 000	59 800 000
1979	121	2400	7 271 000	64 000 000

Die sowjetischen Kommunikationswissenschaftler befassen sich weiter mit der Erforschung des Massenmediums Fernsehen. Sie haben dabei bestätigt, daß vor allem Unterhaltungssendungen, Sport, Abenteuer- und Spielfilme beliebt sind. Von der Parteiführung werden die Wissenschaftler angehalten, das Zusammenwirken der Medien genauer zu erforschen, damit die Medien nach ihren spezifischen Eigenheiten optimal eingesetzt werden können, gleichzeitig jedoch eine „Orchesterwirkung“ entsteht.

Am besten sind wir verständlicherweise über das Moskauer Fernsehen informiert, dessen Programm auch in der „Prawda“ abgedruckt wird. Die vier Hauptprogramme sind uns bereits bekannt. Nach Angaben der Moskauer Zentrale[11] bietet das I. – also das eigentliche Unionsprogramm – 52 Prozent Unterhaltung, 15 Prozent Nachrichten und Informationen, 10 Prozent Sport, 10 Prozent Kinderprogramm und 5 Prozent Politik an. Die Angabe „5 Prozent Politik“ muß man korrigieren, da in der Sowjetunion kein Bereich – auch nicht Unterhaltung und Sport – unpolitisch gesehen werden kann. Auch sind die Nachrichtensendungen rein politisch in Schwarzweiß-Manier gemacht. Zu den beliebtesten Sendun-

gen gehören jene, die man bei uns als „Show" bezeichnen würde, Unterhaltungsfilme, Sport, aber auch Reihen wie „Der Klub der Filmreisen" und „In der Welt der Tiere".

Kritik wird am Fernsehen von oben und von unten geübt. Die Partei möchte zwar ein interessantes und unterhaltendes Programm, aber alle Sendungen sollen erzieherisch – im politisch-ideologischen Sinn – wirken. Die Bevölkerung möchte mehr Unterhaltung und weniger Politik[12].

Nur am Rande soll darauf hingewiesen werden, daß man in der Sowjetunion ähnliche Probleme mit dem Fernsehen hat wie bei uns. Zwar gibt es keine lasziven Sendungen, auch kennt der sowjetische Fernsehzuschauer keine Anhäufung von Brutalitäten in seinem Programm. Aber es gibt Dauerglotzer, die nicht nur ihre Freizeit, sondern auch ihre Zeit für politische Weiterbildung vor dem Bildschirm verhocken. In zahlreichen Familien ist das Fernsehen zum Babuschka-Ersatz und geheimen Miterzieher geworden.

Die Moskauer Olympiade hat einen weiteren Anstoß für die Entwicklung des sowjetischen Fernsehens gegeben. Nach jüngsten Angaben aus der Sowjetunion[13] können zur Zeit rund 230 Millionen Sowjetbürger, das sind 85 Prozent der Bevölkerung, Fernsehen empfangen. 158 Millionen (64 Prozent) können zwei, 34 Millionen (14 Prozent) können drei oder mehr Programme empfangen.

Bis zum Oktober 1980 strahlte Moskau zusätzlich zu seinen Programmen vier zeitlich versetzte Programme aus, die also kein neues Programm enthielten. Zur Zeit wird das I. – also das Allunionsprogramm – sogar für fünf Empfangszonen verbreitet (über „Orbita 1, 2, 3, 4" und für den europäischen Teil der Sowjetunion). Seit Oktober 1980 wird auch eine Dublette des II. Moskauer Programms für Teile Kasachstans, Mittelasiens und Westsibiriens ausgestrahlt.

Das „Orbita"-System ist erweitert worden durch neue Erdstationen. Der geostationäre Satellit „Ekran" und der geostationäre Satellit „Horizont" (des Systems „Moskwa") haben dem Fernsehen weitere Gebiete Sibiriens und des fernen Nordens erschlossen. Diese Satelliten benötigen auf dem Erdboden nur eine Antenne von einem Quadratmeter Fläche. Zur Zeit soll es in der Sowjetunion 75 Millionen Fernsehempfänger in den Wohnungen geben, darunter 6,5 Millionen Farbfernseher. Die Klagen über die mangelhafte Qualität der Geräte halten an, während gleichzeitig der Verkauf von Fernsehern staatlich gefördert wird.

Von sowjetischer Seite wird behauptet, daß das sowjetische Fernsehen dem Frieden und der Völkerfreundschaft diene. Die Darstellung der kapitalistischen Welt in den sowjetischen Fernsehstreifen ist jedoch nach wie vor ein Zerrbild, das sich am Marxismus-Leninismus und der jeweiligen politischen Situation orientiert. Nichts fürchtet die sowjetische Führung so sehr, als daß es eines Tages Sowjetbürgern möglich sein könnte, ausländische Programme auf ihren Bildschirmen zu empfangen, so wie sie jetzt mit ihren Rundfunkgeräten Auslandsrundfunksendungen empfangen können (soweit sie nicht gestört sind). Als im Jahr 1972 von

amerikanischer Seite erwähnt wurde, daß die Übertragung von Fernsehsendungen eines Landes direkt auf Bildschirme in einem anderen – weit entfernten – Land technisch möglich wäre, wandte sich der sowjetische Außenminister Gromyko sofort an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, um eine solche Verletzung der staatlichen „Souveränität" zu verhindern.

ANMERKUNGEN

[1] Bol'šaja sovetskaja ėnciklopedija (Moskau 1976) Bd. 25, 378.
[2] E. Rjabčikov, L. Danilov, Strana svrešenij i otkrytij (Moskau 1968) 174.
[3] S. Anm. 1
[4] Atlas razvitija chozjajstva i kultury SSSR (Moskau 1967) 100.
[5] Erlaß in deutscher Sprache, in: Ch. Kunze, Journalismus in der UdSSR (München 1978) 299 ff.
[6] Trud 7. 5. 1966.
[7] Žurnalist, Nr. 1 (1972) 4 f.
[8] E. Bagirov, Očerki teorii televidenija (Moskau 1978) 6.
[9] E. Dugin, Televizionnoe veščanie: Stravnitelny analiz programm, in: Vestnik Moskovskogo Universiteta. Žurnalistika Nr. 1 (1981) 26 ff.
[10] G. Kurilov, Sovetskoe televidenie, in: Posev Nr. 2 (1979) 44.
[11] Der Spiegel, Nr. 30 (1979).
[12] P. Roth, Das sowjetische Fernsehen. Kritik von oben und von unten, in: NZZ, 27. 9. 1979.
[13] Televidenie Radioveščanie, Nr. 2 (1981) 21.
Die Zahlenangaben über Telezentren, Relaisstationen usw. sind deshalb nicht im einzelnen belegt, weil rund 80 sowjetische Quellen ausgewertet wurden. Dies war notwendig, da zahlreiche sowjetische Angaben ungenau oder widersprüchlich sind. Am einfachsten ist es, diese Zahlen in den Jahresergänzungsbänden der „Großen Sowjetenzyklopädie" zu suchen, obwohl auch diese Angaben nicht immer korrekt sind.

UMSCHAU

Jesus Christus und die Religionen

Es bedeutet eine Präzisierung und Erschwernis, über Jesus Christus und nicht über Christentum, christlichen Glauben oder christliche Religion und die Religionen zu handeln, wie das Thema der *Salzburger Hochschulwochen* von 1979 sagt. Diese Einschränkung hat sich, sofern sie überhaupt intendiert war, in den einzelnen Lehrveranstaltungen denn auch nicht konsequent durchhalten lassen, sprechen doch nur zwei Vorträge ausdrücklich von Jesus Christus, während manche Themen eher noch über das Thema „(Christliche) Religion und Religionen" hinausgehen, so etwa das über die Evangelisierung in Lateinamerika, über die distanzierte Kirchlichkeit und über die Jugendreligionen. Schon von hierher wird sichtbar, wie schwierig das gewählte Thema abzugrenzen und im einzelnen abzuhandeln ist. Es empfiehlt sich daher, bei einem kritischen Überblick über die Vorlesungen, die der hier zu besprechende Sammelband[1] dokumentiert, Zurückhaltung zu üben. Denn auch bei ihnen kann es sich nicht um einen geschlossenen Traktat handeln, sondern um ein Spektrum verschiedener Beiträge zu einem zweifellos zentralen und aktuellen Thema.

Die Beiträge lassen sich (auch wenn sie nicht unter diesem Aspekt zusammen abgedruckt sind) in zwei Gruppen zusammenfassen. Die eine dient der Information: über Christentum und Judentum (K. Schubert) und über die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung (G. Anawati) sowie in anderer Hinsicht über die Stellung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (A. Camps) und über Chancen der Evangelisierung in Lateinamerika (E. Stehle). Auch die Festansprache von Kardinal S. Pignedoli mit Erfahrungen über Jesus Christus im Blick auf Nichtchristen kann hierher gerechnet werden. Alle diese Beiträge basieren auf der Voraussetzung von Religion und Religionen; auf Jesus Christus bezieht sich vor allem der Beitrag über den Islam. Als gemeinsamer Tenor dieser Texte ist die Notierung eines wesentlichen Wandels der Religionen je für sich und in ihrem Verhältnis zueinander anzusehen, der zu begrüßen, zu fördern und nach Kräften gegen Rückschläge zu schützen sei (die vielleicht zunächst vom Islam auszugehen drohen). Der Leser erhält in Bereichen, die ihm normalerweise nicht sehr vertraut sind, gute Informationen. Zu fragen bleibt lediglich, ob nicht über Judentum und Islam jeweils (auch) einer ihrer Vertreter hätte zu Wort kommen sollen.

Die andere Gruppe der Beiträge dient der Reflexion: über die Religion in den Religionen (W. Dupré), über Ansprüche der Religionen und Weltanschauungen als Herausforderung des Christentums (P. Meinhold), über Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen (D. Wiederkehr) und schließlich über den universalen Geltungsanspruch des Christentums (P.-W. Scheele). Diese Texte tragen die besondere Last, klären zu müssen, was denn nun Religion sei, inwiefern sie in Religionen konkret wird, wie sie ohne Aufgabe ihres Universalitäts- bzw. Absolutheitsanspruchs tolerant und wie schließlich der christliche Glaube gleichwohl Erfüllung aller Religionen sein könne.

Unverzichtbar ist, wie P.-W. Scheele hervorhebt, für die christliche Botschaft der Glaube an Jesus Christus als das Heil aller Menschen. Somit sei Jesus Christus für den christlichen Glauben allen Propheten oder Religionsstiftern überlegen (was freilich nicht mit Texten aus Joh 14, 9.6 belegt werden kann, die als eigene Worte Jesu erscheinen, vgl. 205; ebenso P. Meinhold, 74). Doch fragt sich, ob von einem „universalen Geltungsanspruch" des Christentums überhaupt gesprochen werden sollte. Nicht das Christentum, sondern Gott hat einen „Anspruch" – worin übrigens mehr ein An-Sprechen als eine Forderung zu sehen sein sollte –, der, wie Leben, Wirken und Sterben Jesu von Nazaret zeigen, nichts mit einem Anspruch menschlicher Art zu tun hat. Der „Absolutheitsanspruch" verführt immer wieder dazu, menschlich realisiert zu wer-

den und damit den christlichen Glauben zu verkehren (P. Meinhold hält ihn überdies für einen untergegangenen Begriff, 53). Er impliziert eine Überlegenheit, die sich menschlich eben nicht verifizieren und die gegenüber den anderen Religionen nicht mehr recht deutlich werden läßt, inwiefern sie doch als Heilswege gelten dürfen, wenn zu Recht vom „Heil auf allen Wegen" (212ff.) gesprochen wird. Die Spannung christlichen Glaubens drückt sich am ehesten in der Paradoxie eines „concretum universale" aus, mit der Jesus Christus bezeichnet wird (204). Eindeutiger wäre es, an der Heilsbedeutsamkeit des Lebens und Sterbens Jesu für alle festzuhalten und zugleich, ohne die Möglichkeit einer homogenen Theoretisierung, die Heilsbedeutsamkeit der Religionen anzunehmen.

Es kann daher nicht mehr, wie D. Wiederkehr zu Recht herausstellt, problemlos von Jesus Christus als der „Erfüllung" der Religionen die Rede sein. Verschiedene Vermittlungsmodelle – bei Wiederkehr ein wenig zu sehr systematisiert – zeigen, daß die Bereiche christlichen Glaubens und menschheitlicher Religionen nicht mehr einfach voneinander abgegrenzt werden können (173) und daß die bisherige These von der Erfüllung der Religionen in Jesus Christus eher der Selbstbestätigung des christlichen Glaubens diente (181). Konsequent ist von einer „relativen Christologie" die Rede (185ff.), die mit der geschichtlich sich herausbildenden Christologie eine Offenheit auf andere religiöse Zeugen und Propheten annimmt (186), ohne die ausstehende Universalität des Christusglaubens aufzuheben (189f.). Zu fragen bleibt, ob das Bild von den konzentrischen Kreisen, deren innerster der Christusglaube ist (190), noch angebracht ist. Versuche, eine Relation zwischen Jesus Christus und den Religionen herzustellen, bleiben, auf welcher Abstraktionsstufe auch immer, bislang letztlich in einer eindimensionalen Theoretisierung; Absolutheit oder Erfüllung gehören im Grund undialektischen Theorieversuchen zu. Die Formulierung einer relativen Christologie bleibt dagegen offen für die Paradoxalität, in der allein die Bedeutung Jesu Christi für alle zum Ausdruck kommen dürfte; das eschatologische Moment der Menschwerdung wird von D. Wiederkehr zu Recht als zentral herausgestellt.

Angesichts eines auch in diesen Beiträgen (legitimerweise) vorausgesetzten Religionsverständnisses konzentriert sich das Interesse auf die einleitenden Beiträge, die fundierend dem Thema Religion und Religionen nachgehen.

Die Überlegungen, die P. Meinhold über die konkurrierenden Ansprüche der Religionen und Weltanschauungen als Herausforderung des Christentums anstellt, gehen nicht von einem Absolutheitsanspruch, sondern von der Religionsfreiheit aus. Sie basieren auf Bemühungen beider Konfessionen um ein Religionsverständnis, das konstruktiv die Religionen einzubeziehen sucht, wobei die dialektische Theologie in knappen Worten abgelehnt, ja abgetan wird (63f.). Als Herausforderungen der Religionen an das Christentum (sic!) werden die Fragen nach der Offenbarung, der vollmächtigen Rede von Gott, der Wahrheit, dem Anspruch auf Universalität, dem Wesen des Menschen und dem religiösen Heil formuliert. Im Zusammenhang mit der universalen Sendung zur Verkündigung der Botschaft Jesu kehrt also doch die Vorstellung einer „Erfüllung" wieder; die außerchristlichen Religionen werden, selbst wenn sie dem Christentum gleichzeitig sind, sachlich zur „Vorgeschichte" im Hinblick auf das Christentum (wenn es wenigstens hieße: im Hinblick auf Jesus Christus, 81).

In diesen Überlegungen wird nicht nur ein bisheriger enger Rahmen nicht überschritten, es wird auch ein recht selektives Spektrum vorgelegt, und dies von einem evangelischen Theologen, der auf den Salzburger Hochschulwochen den überwiegend katholischen Hörern einen Einblick in die nicht nur heftigen, sondern doch auch differenzierten Auseinandersetzungen im evangelischen Bereich hätte geben sollen. Die dialektische Theologie kann man so einfach nicht zurückweisen; wird doch völlig außer acht gelassen, in welcher Situation und gegen welche Verkürzungen Karl Barth seinen Protest gegen die Religion erhoben hat. Und daß von Dietrich Bonhoeffer nicht die Rede ist, kann doch wohl nur so verstanden werden, daß er nicht als seriöser Theologe gelten könne. Oder sollten persönliche Gründe mitspielen? Gehörte doch Bonhoeffer zu den Pfarrern, die nach Meinung des Autors der Sache Deutschlands 1936 geschadet haben dürften (E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, München 1967, 633).

Die einzige Chance, über die Auseinandersetzungen um die Religion im evangelischen Bereich seit Karl Barth (der von P. Meinhold namentlich nicht erwähnt wird) zu informieren, konnte nicht genutzt werden; damit ist eine wichtige Position, besser: eine gegenwärtig völlig an den Rand gedrängte Opposition im Spektrum der Überlegungen nicht vertreten, die für das Thema Religion unerläßlich sein dürfte. Karl Barth kritisierte nicht die Religionen, sondern die christliche Religion kulturprotestantischer Prägung. Und erst recht Bonhoeffer versuchte den Dialog zu den „Religionen" nicht nur nicht abzubrechen, sondern vielmehr aufzunehmen; war er doch bestrebt, zu Gandhi zu kommen, was dann aus politischen Gründen mißlang.

Dem einleitenden und grundlegenden Beitrag von W. Dupré kommt angesichts des bisherigen Befunds mit der von ihm zu behandelnden Frage nach der „Religion in den Religionen" besondere Bedeutung zu. Im Ausgang von Friedrich Schleiermacher resümiert W. Dupré kritisch Versuche zur Erfassung von Religion mit dem Ergebnis, daß die Frage nach der Religion nicht ohne die Frage nach dem Menschen gestellt werden könne (vgl. die Unterscheidung von „homo religiosus" und „homo symbolicus"). Als Ergebnis einer Wesensbeschreibung des Menschen auf dem Hintergrund der Evolutionsgeschichte formuliert W. Dupré Religion als die „Anstrengung des Überlebens" und folgert, daß es die Religion ist, „in der die äußerste Anstrengung zum Überleben selbst Gestalt erhält" (28). Diese Anstrengung konkretisiere sich in einer Religion mit ihren Handlungen, Worten und Symbolen, so daß ihr ein Zusammenhang mit Kultur eigen ist. Religion erweise sich somit als etwas, das zum Wesen des Menschen gehört, ohne daß damit dessen Freiheit schon aufgehoben würde (z. B. 41) oder auch Schuld ausgeschlossen wäre (44).

Insgesamt bleiben die hiermit nur angedeuteten Reflexionen außerordentlich abstrakt; sie nehmen keinerlei Bezug auf geschichtliche Situationen, in denen und für die sie angestellt werden. Warum, unter welchen Bedingungen und mit welchen Unzulänglichkeiten Schleiermacher das Thema Religion aufgegriffen hat, bliebe zu klären; und daß Schleiermacher sich weniger Nikolaus von Cues als eher einer langen neuzeitlichen Tradition anschloß, daß das Thema Religion im 19. Jahrhundert (erst) besondere Bedeutung erlangte, bleibt ungesagt. Ob Religion eine Wesensbestimmung des Menschen ist, wäre auf diesem geschichtlichen Hintergrund erneut zu fragen. Ob sie nach einer solchen Klärung tatsächlich mit dem Kampf um das Überleben zusammengebracht werden kann, bedürfte weiterer Klärung, wenn diese Bestimmung schon wenig mit bisherigen Definitionen übereinstimmen dürfte. Warum Religion neuzeitlich überhaupt ein Oberbegriff auch für den christlichen Glauben geworden ist, warum von Glaube und Theologie ein Übergang über die natürliche Theologie zu Religion und Religionsphilosophie erfolgt ist, müßte in die Reflexionen eingebracht werden (vgl. dazu die nirgends in diesem Band genannte grundlegende Studie von Konrad Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie, Leipzig 1965).

Auf diesem Hintergrund müßten die Grundlagenfragen erneut in Angriff genommen werden. Sodann wäre zu prüfen, welche Konsequenzen sich daraus für das Verständnis und das Gespräch zwischen christlichem Glauben und den „Religionen" ergäben. *Ernst Feil*

[1] Jesus Christus und die Religionen. Im Auftrag der Salzburger Hochschulwochen hrsg. von Ansgar Paus. Köln, Kevelaer: Styria, Butzon & Bercker 1980. 320 S. Kart. 16,80.

BESPRECHUNGEN

Jugend

GILLIS, John R.: *Geschichte der Jugend.* Tradition und Wandel im Verhältnis der Altersgruppen und Generationen in Europa von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Übers. u. hrsg. v. Ulrich Hermann und Lutz Roth. Weinheim: Beltz 1980. 248 S. Lw. 34,–.

Die Jugend wird in komplexen Gesellschaften immer mehr zu einem Problem. Fragen, die sich in ihren oft unverständlichen Verhaltensweisen stellen, verweisen in die Geschichte: Ob aus der Geschichte die Herkunft heutiger Einstellungen und Taten erklärbar ist? Ob in ihr auch Muster der grundsätzlichen Interpretation entdeckt werden können? Das von W. Hornstein 1966 publizierte Buch „Jugend in ihrer Zeit" ging vor allem dem Problem nach, wie die Lebensformen der Jugend von den besonderen Bedingungen und Vorgängen abhängen, „die die antik-europäische Geschichte im Sozialen wie im Geistigen bestimmt haben". Jugend wurde als Ergebnis gesellschaftlicher Kräfte gesichtet. Anders setzt J. R. Gillis in seiner Veröffentlichung an, die 1974 in New York erschien. Er vertritt die These: „Jugend macht ihre eigene Geschichte" (11), vor allem in den Brauchtumsformen, in denen sich Tradition ebenso wie Wandel niederschlägt. Er distanziert sich in diesem Vorhaben sowohl von der strukturfunktionalistischen Soziologie als auch von einem extrem ökonomistischen Vulgär-Marxismus, „weil erstere die Existenz von sozialen Klassen negiert und weil letzterer die Rolle des Bewußtseins bei der Bildung sozialer Beziehungen ignoriert" (215). Jugend ist für ihn der aktive Agent ihrer eigenen Geschichte. Dabei kommt er zur Einsicht, daß Konflikte weniger Generationskonflikte als vielmehr Bestandteil von Klassengegensätzen sind, daß jede Jugendgeneration ihre Subkultur ändert, um sich den Zeitumständen anzupassen, und zugleich eine Kontinuität innerhalb der Klassen festhält. In diesen Thesen beweist eine neue historische Sozialforschung ihre Fruchtbarkeit. Die Ergebnisse ermutigen – nicht nur der Fragen wegen, die bislang ohne Antwort blieben – zu weiteren Studien.

Wie es sich bei einem solchen Projekt erwarten läßt, wird eine Situation großflächig beschrieben, obgleich die jeweiligen Zeugnisse nur für einen begrenzten Ort und engen Zeitraum gelten. Dies trifft beispielsweise auf die Jugendsituation in Göttingen zu (wie sie verdienstvoll aus Akten erhoben wurde), wenn von ihr auf die Gesamtsituation junger Menschen in Deutschland geschlossen wird. Angesichts solcher Zeugnisse wäre es sinnvoll gewesen, Lücken in der Forschung einzugestehen, statt eine vorgefaßte Theorie unbedingt mit „Fakten" erhärten zu wollen. Ähnliches gilt für ein „Klassenmodell", das immer wieder in den Aussagen durchscheint und zumindest der deutschen Jugendbewegung der zwanziger Jahre nur schwerlich gerecht wird. Trotz dieses Mangels und einiger Defizite in der Übersetzung (Zitate werden nicht immer aus deutschsprachigen Übersetzungen ausgewiesen, vgl. Ph. Ariès) dient das Buch gewiß der Erhellung der Jugendsituation, damals wie heute.

R. Bleistein SJ

BÄUERLE, Dietrich: *Solidarität.* Entwurf einer christlichen Pädagogik. Düsseldorf: Patmos 1980. 176 S. Kart. 19,80.

Aufgrund der Ideologisierung aller Lebensbereiche und wegen der Erkenntnis, daß es eine wertfreie Erziehungswissenschaft nicht geben kann und jede Erziehung deshalb (bewußt oder unbewußt) von ihren anthropologischen Aprioris ausgeht, bietet sich einer „christlichen Pädagogik" eine neue Chance. Nachdem manche Entwürfe, die primär der Emanzipation anhingen, sich wegen der Vieldeutigkeit des Begriffs als realitätsfern erwiesen hatten, begann sich als Ziel christlicher Erziehung „Identität" zu empfehlen, wobei diese Identität unablösbar von verantworteter Freiheit (als Bedingung von Liebe und Glau-

be) gesehen wurde. Mit Identität ist „Selbstverwirklichung" assoziativ verbunden. Beide Zielvorstellungen einer christlichen Erziehungswissenschaft geraten leicht, aber zu Unrecht, in den Verdacht, einen Subjektivismus oder gar einen Egoismus zu fördern.

Als naheliegenden Gegensatz dazu kann man den Entwurf von D. Bäuerle, Religionslehrer und Lehrerfortbildner in Kassel, begrüßen, der den Begriff „Solidarität" zum Ansatz und als Zielpunkt einer christlichen Erziehung wählt. Solidarität wird von ihm verstanden als „Lebensprinzip", als „Tugend zum Du hin" (27), als christologisch begründet (43-45), als Grund-Satz einer katholischen Soziallehre (46 ff.), untrennbar verbunden mit der Subsidiarität.

Was Bäuerle in diesem Buch an Situationsbeschreibung und Sachinformation beiträgt, rechtfertigt seinen Entwurf als bedenkenswert. Die beigegebenen Unterrichtsentwürfe und der Materialanhang weisen Bäuerle als kundigen Praktiker in Schule und Seelsorge aus. Bei einer weiteren Reflexion auf die „Solidarität" als Prinzip einer christlichen Pädagogik wäre vielleicht noch genau die Stelle und Rolle des solidarischen Individuums in Gemeinschaft bzw. Gesellschaft zu bedenken. Vielleicht wäre auch „anthropologischer" anzusetzen, um dem Verdacht zu entkommen, eine „Normpädagogik" entwerfen zu wollen. Es sollte ferner mehr der Frage nachgegangen werden, wie heute angesichts einer Ein-Kind-Familie (Sozialisierung) und einer eher säkularisierten Öffentlichkeit (Motive) eine soziale Erziehung überhaupt gelingen kann, die im letzten jede „Solidarität" zu tragen hätte.

R. Bleistein SJ

Kirche

Zur Soziologie des Katholizismus. Hrsg. v. Karl Gabriel und Franz-Xaver Kaufmann. Mainz: Grünewald 1980. 249 S. Kart. 36,50.

Was „Katholizismus" ist, läßt sich kaum im strengen Sinn definieren; worin er sich von der (katholischen) Kirche unterscheidet, bringt die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes" gut zum Ausdruck, wenn sie in Ziff. 76 den Unterschied betont zwischen dem, was „die (katholischen) Christen von ihrem eigenen Gewissen geleitet im eigenen Namen als Staatsbürger... und was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun". Es sind ein und dieselben Menschen, die der „verfaßten" Kirche und der eine Vielfalt sozialer Gebilde umgreifenden informellen Gruppe angehören, die in konfessionell pluralistischen Ländern einen von anderen sich deutlich abhebenden Bevölkerungsteil ausmacht. Neuerdings sind Kirche und Katholizismus Gegenstand soziologischer Forschung geworden, deren Ergebnisse das Interesse nicht nur der eigenen Fachgenossen, sondern auch anderer, insbesondere der Historiker, verdienen, nicht zuletzt aber auch der Theologen, könnte sie doch nicht nur das im Konzil vertiefte Selbstverständnis der Kirche um weite neue Einsichten bereichern, sondern vor allem sowohl den Amtsträgern der Kirche als auch den nicht nur im politischen, sondern im gesamten weltlichen Raum engagierten Katholiken behilflich sein, ihr Verhältnis und ihre Beziehungen zur „pluralistischen Gesellschaft" (so ausdrücklich das Konzil a. a. O.) klarer zu erkennen und deutlicher zu unterscheiden, was im Namen und unter der Verantwortung der hierarchisch verfaßten Kirche geschieht oder zu geschehen hat, und was, weil es vom „Katholizismus" unternommen (oder versäumt) wird, der Kirche zwar zur Ehre oder zur Unehre gereicht, ihr aber nicht zuzurechnen ist oder zur Last gelegt werden darf.

Der Titel bringt den Inhalt des Buchs treffend zum Ausdruck; das Buch will keine Soziologie des Katholizismus bringen, sondern Beiträge zu dessen Soziologie; tatsächlich beschränkt es sich auf die Katholizismen Deutschlands, der Schweiz und der Niederlande im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Was es da gegeben und was sich da getan hat, darüber wird nicht nur informiert, sondern es wird mit den Erkenntnismitteln der soziologischen Wissenschaft und demzufolge in der von dieser Wissenschaft geschaffenen, ihr eigentümlichen Begriffssprache analysiert. Diese Sprache klingt nicht nur dem Theologen, sondern auch dem schlichten treuen

Katholiken befremdlich, vor allem unehrerbietig. Daran darf man sich aber nicht stoßen; auch nicht daran, daß gelegentlich Dinge zur Sprache kommen, die das eine Mal für die hierarchische Kirche, das andere Mal für den „Katholizismus" blamabel sind. Das ist nicht Schuld der Soziologen und am allerwenigsten der Herausgeber dieses Buchs; um der Wahrhaftigkeit willen dürfen sie weder beschönigen noch verschweigen.

Die „Einführung" von F. X. Kaufmann „Erkenntnisinteresse einer Soziologie des Katholizismus" (7-23) will dem Leser verständlich machen, worum es dieser Spezialdisziplin der Soziologie überhaupt geht; auch sie beansprucht keineswegs, eine Soziologie *des* Katholizismus zu bieten. Noch viel weniger setzt *mein* Beitrag trotz seiner großsprecherischen Überschrift „Katholizismus" (24-38) sich ein solches Ziel; er bietet, wie Kaufmann in der „Einführung" zutreffend feststellt, „verwissenschaftlichte Primärerfahrung" (18), und diese beschränkt sich, wie es nicht anders sein kann, auf den deutschen Raum.

Einige Beiträge lassen sich vielleicht am besten als methodenkritisch bezeichnen und sind von mehr fachwissenschaftlichem Interesse. Von allgemeinem und wirklich großem Intersse sind die Darstellungen der verschiedenartigen Entwicklung je nach den unterschiedlichen jeweiligen Zuständen in den verschiedenen Ländern. Hier findet der Theologe als Wissenschaftler das empirische Material, um das, was die Pastoralkonstitution begonnen hat, nicht nur zu veranschaulichen, sondern weiter zu klären und zu vertiefen. Wer als gläubiger Katholik sich im weltlichen Raum engagieren will, kann aus den hier berichteten und durchleuchteten Erfahrungen (leider fehlt Österreich!) viel lernen, insbesondere wie sorgsam die jeweils gegebenen Bedingtheiten und deren Wandel zu beachten sind. Es gibt Situationen, die einen profilierten politschen, sozialen und/oder kulturellen Katholizismus geradezu gebieterisch erfordern. Situationen weitgehenden Konsenses (so beispielsweise unmittelbar nach dem Zusammenbruch 1945) können ihn mehr oder weniger entbehrlich machen; sich verbreitender pragmatischer Säkularismus bringt die Gefahr mit sich, daß der „Katholizismus" einschläft oder stirbt.

O. v. Nell-Breuning SJ

Ruh, Ulrich: *Säkularisierung als Interpretationskategorie.* Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte. Freiburg: Herder 1980. 478 S. (Freiburger Theologische Studien. 119.) Kart. 58,–.

Daß die Diskussion um Säkularisierungsbegriff und Säkularisierungsthese noch keineswegs abgeschlossen ist, zeigt die Dissertation von Ulrich Ruh. Sie macht aber auch deutlich, daß diese Diskussion nicht mehr einfach nur in einer Parteinahme weitergeführt werden kann; dazu würde der Rekurs auf eine der bereits vorliegenden Positionen genügen. Ruh intendiert denn auch eine Weiterführung durch eine Klärung von Voraussetzungen, Implikationen und Zusammenhängen der Säkularisierungsproblematik. Dazu unternimmt er eine würdigende Auseinandersetzung vor allem mit der Einschätzung der Säkularisierung bei Hans Blumenberg. Anschließend verfolgt er Säkularisierungsbegriff bzw. -these für die Theologie bei Ernst Troeltsch und der auf ihn folgenden Diskussion, besonders bei Emanuel Hirsch und Werner Elert, für die Philosophie bei Karl Löwith und schließlich für die Politik bei Carl Schmitt. Hervorzuheben ist, daß Ruh danach dem Säkularisierungsphänomen in der Literatur nachgeht.

Insgesamt hat Ruh im Wissen, daß Vollständigkeit nicht erreicht werden kann, und in einer Anordnung, die die einzelnen Abschnitte vielleicht doch zu unverbunden aufeinander folgen läßt, als wesentlich die beträchtliche Differenz des Säkularisierungsbegriffs und die Problematik herausgestellt, ob und inwieweit überhaupt von einer Säkularisierungsthese gesprochen werden kann: Während Troeltsch einen recht spezifischen Säkularisierungsbegriff zur Kennzeichnung nur eines Konstitutionsaspekts der Neuzeit verwendet, universalisieren ihm folgende Autoren wie Hirsch und Elert diesen Begriff. Während Blumenberg ein Säkularisierungskonzept bekämpft, lehnt Löwith unter Annahme einer Säkularisierung mit dem theologischen auch das säkularisierte Geschichtsverständnis ab. Wie offen das Verständnis von Säkularisierung bleibt, zeigt ebenso eine dezidierte, aber nur scheinbar klare Verwendung des Begriffs im politischen Bereich (C. Schmitt) wie eine Bemühung um literarische Säkularisierungsthesen. Diese Unbestimmtheit des Begriffs und

die Unmöglichkeit der Formulierung einer einheitlichen These ist dann auch ein Fazit der Arbeit, ohne daß dem Begriff eine (zwar letztlich ambivalente) Bedeutung zur Kennzeichnung des Übergangs von einem christlichen zu einem säkularen neuzeitlichen Verständnis abgesprochen werden kann; während Troeltsch einen positiven Zusammenhang von Christentum und Neuzeit sieht, lehnt Blumenberg diesen ab.

Wenn als besonderer Vorzug der Arbeit von Ruh zu werten ist, daß er ausdrücklich auf die Säkularisierungsproblematik in der Literaturwissenschaft eingeht, so läßt sich hier auch die Richtung andeuten, in der die Thematik weitergeführt werden muß: Anders als in der gängigen Diskussion ist Säkularisierung nämlich nicht primär ein theoretisches, speziell ein literaturwissenchaftliches, sondern ein konkretes, anhand der Literatur deutlich als biographisch aufweisbares Phänomen. Wie umstritten auch immer die Theoretisierung dieses Phänomens sein mag: Daß Autoren einen christlichen, vielfach ursprünglich dem geistlichen Beruf bestimmten Lebensweg verließen und einen meist außerordentlich ungewissen Weg als Literaten zunächst moralisierender und erst deutlich später atheistischer Schriften suchten, ist an einer Fülle von Beispielen belegbar. Vor allem anderen ist Säkularisierung somit ein biographischer bzw. genealogischer Begriff.

Hier wäre weiter zu forschen: Warum entstand diese biographische Säkularisierung in den angelsächsischen Ländern und läßt sich somit als ein Verlassen evangelischer Tradition bezeichnen? Warum schlug dieser Impuls bei katholischen Autoren in Frankreich in dezidierten Atheismus um, während die nachfolgende biographische Säkularisierung in Deutschland wiederum fast ausnahmslos den evangelischen Bereich betraf, in dem sie erst im 19. Jahrhundert eine der französischen Aufklärung entsprechende atheistische Radikalisierung erreichte?

Ob man nun diese Weiterführung für unerläßlich hält oder nicht: Die Arbeit von Ruh gibt einen guten Überblick über Schwerpunkte des Säkularisierungsbegriffs, über seine Angemessenheit und Grenzen. Daß das Buch keinerlei Register enthält, ist zu beklagen. *E. Feil*

Freizeit

Chorherr, Thomas: *Der Freizeitschock.* Das Leben in der Urlaubsgesellschaft. Wien: Molden 1980. 339 S. Lw. 34,–.

Die Freizeit ist für viele ein Problem, für wenige leider nur ein Thema. Deshalb ist es begrüßenswert, wenn Th. Chorherr, Chefredakteur der Wiener Tageszeitung „Die Presse", das Thema aufgreift. Er tut dies als Journalist. Er versteht sein Buch als „eine kritische Reportage", „ohne auf Antworten völlig verzichtet zu haben – Antworten freilich, die in sich schon wieder die nächsten Fragen bergen. Journalismus ist Dialog mit der Realität" (337).

Unter reißerischen Überschriften geht Chorherr jeweils ein Problem an, berichtet über Vorgänge und Fakten, äußert Befürchtungen und Hoffnungen, bietet erste Lösungen an. Dabei kommt er zu Problemen wie Regelung der Schulferien und des Urlaubs, Ladenschlußzeiten, Zweitwohnungen, Camping, Ferntourismus, Umweltverschmutzung, Unfälle im Winterurlaub, Bergsteigen, Sex im Urlaub, Animation, Alkohol, Freizeitpädagogik, Pensionsschock, gleitende Arbeitszeit, gleitende Arbeitswoche. Die Liste der Themen beweist: kaum ein wichtiges Problem in der Freizeitwelt wurde ausgespart. Insoweit ist das Buch informativ, selbst wenn Zitate ungenau (so fehlen die Jahresangaben bei Umfragen) und Visionen (Abschaffung der Schule) unglaubwürdig sind.

Auffallen muß in den einzelnen Essays folgendes: 1. Chorherr wendet sich immer wieder ausdrücklich gegen einen „Kulturpessimismus" (153). Zur gleichen Zeit aber spricht er beim „Massentourismus" von „goldenen Horden" (142) und kommentiert das Verhalten der Urlauber – innerhalb einer Wegwerfgesellschaft – mit dem Zitat: „Der Mensch is a Sau" (155). Damit aber tut er ausdrücklich, was er eigentlich bestreitet: Er verbreitet Pes-

simismus. 2. Daß der eigentliche Grund der Langeweile ein Sinnmangel, also ein religiöses Problem, ist, geht in der Reportage über die Langeweile (265 f.) verloren. Daher verwundert es nicht, daß er zur gleitenden Arbeitswoche (325) wohl die Bedenken der katholischen Kirche referiert, aber sie eigentlich nicht ernst nimmt: „Lassen wir die religiösen Bedenken. Untersuchen wir die Situation vom wirtschaftlichen Standpunkt" (328). Ist Chorherr bei dieser Wende zur Ökonomie nicht selbst ein Opfer des „Freizeitschocks"? Glaubt auch er an die Machbarkeit aller Dinge? Ohne den inneren, religiös begründeten Zusammenhang von Freizeit und Freiheit ernst zu nehmen, wird man den „Freizeitschock" nicht bewältigen können. Diese erste Bedingung übersieht Chorherr. Eine zweite erkennt er: den inneren Zusammenhang zwischen Arbeit und Freizeit (336). Ein kurzweiliges Buch – trotz der aufgewiesenen, nicht unbedeutenden Mängel. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft war immer von Problemen belastet, obwohl grundsätzlich gesehen Konflikte nicht auftreten dürften. Karl Rahner zeigt, daß diese Konflikte in Grenzüberschreitungen der einen oder anderen Seite ihren Grund haben.

Im Jahr 1980 veröffentlichte die Bundesärztekammer einen Aufruf zur genetischen Beratung und zur vorgeburtlichen Diagnostik. Damit soll erreicht werden, daß keine Erbschäden auftreten. Johannes Reiter, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Moraltheologie und Sozialethik der Universität Mainz, informiert über die medizinischen Fakten und versucht eine ethische Bewertung.

Der 1969 gestorbene Philosoph, Theologe und Schriftsteller Joseph Bernhart ist heute fast vergessen, hat aber Jahrzehnte hindurch den deutschen Katholizismus maßgeblich mitgeprägt. Zu seinem 100. Geburtstag am 8. August ruft Heinrich Fries sein Leben und Werk in Erinnerung und fragt nach den Motiven seines Denkens.

Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit wurden 1975 während der Synode neu definiert. Trotzdem ist dieses notwendige Engagement der Kirche heute mehr umstritten als in früheren Jahren. Roman Bleistein klärt mittels des Begriffs der Identität, wo die pastoralen Chancen der kirchlichen Jugendarbeit heute liegen.

Heinzbernd Krauskopf, Leiter eines der beiden Lateinamerika-Referate bei Misereor in Aachen, legt den engen Zusammenhang von Evangelisierung, Entwicklung und Befreiung dar. Er bringt eine Reihe von Beispielen, wie sich die Kirche für die Verwirklichung der Menschenrechte einsetzt.

Paul Roth, Professor an der Hochschule der Bundeswehr in München, gibt einen Überblick über das sowjetische Fernsehen. Er beschreibt Entstehung, Entwicklung und Funktion dieses wichtigsten Massenmediums der Sowjetunion.

Jugendpolitik der achtziger Jahre

Das Problem heißt: Wie wird ein junger Mensch erwachsen unter den Bedingungen einer Leistungs- und Industriegesellschaft, im Raum eines Wohlfahrtsstaats, der an den Grenzen seiner Möglichkeiten angelangt ist? Wie kann der Staat mit den Mitteln der Politik zur „Menschwerdung" junger Menschen beitragen? Angesichts der Entmutigung, die in der Bevölkerung um sich greift und die Solidarität eher mindert als mehrt, wäre es nötig, jungen Menschen die geschichtlichen, sozialen und sittlichen Dimensionen einer staatsbürgerlichen Existenz im politischen Handeln zu erschließen. Jede Art von Politik hat demnach jugendpolitisch relevante Konsequenzen, ob es sich um Bildungs-, Sozial- oder Energiepolitik handelt.

Junge Menschen von heute haben bewußt nur die Jahre des Wohlstands und der Unruhe erlebt. Sie kennen nicht die Unfreiheit unter der Naziherrschaft, nicht die Mühe des Wiederaufbaus, nicht die zwischen 1945 und 1965 tragenden Ordnungen. Die sich daraus ergebende, teilweise ahnungslose Kritik am Bestehenden kann ebenso wie die Angst vor der Zukunft nur dadurch überwunden werden, daß junge Menschen sich als Täter erfahren. Das konkrete Tun fördert eher das Verständnis für das Gewordene als die Instruktion über die Historie; es baut auch Zukunftsangst ab. Dies um so mehr, wenn die Politik Räume der „alternativen" Gestaltung eröffnet und dadurch Jugendliche in existentieller Evidenz erfahren: sie sind gefragt – mit ihrer Phantasie, ihrer Unbefangenheit, ihren „neuen Ideen". – Konkret wird diese Forderung nach Partizipation in der Mitverantwortung, die Ernst ist und nicht Spiel – etwa in einem Jugendparlament, in den Jugendvertretungen in Schule und Betrieb, in Hearings bei anstehenden wichtigen Fragen, in der Förderung jener sozialkritischen Äußerungen junger Menschen, die sich auch im Freizeitraum (in Kunst, Musik, Spiel) ermöglichen lassen. Begegnung heißt die eigentliche Voraussetzung jeder Partizipation.

Wenn junge Menschen sich aus manchem Engagement resigniert zurückziehen, beruht dies auf der Erfahrung, daß sie sich anonymen Gruppen und einer antlitzlosen Bürokratie gegenüber befinden und daß ihnen selbst das Ausmaß eines sozialen Durchhaltevermögens abgeht, das auch die Widerstände meistert. Eine jugendpolitisch orientierte Politik darf nicht nur von den Randgruppen her denken (wie notwendig solche Orientierungen auch sind); sie muß die Soziabilität und Solidarisierungsfähigkeit aller Jugendlichen im Auge haben. Dort, wo junge Menschen allerdings den Eindruck gewinnen, politische Entscheidungen gingen über berechtigte soziale Forderungen rücksichtslos hinweg, wird der Wille zur Solidarität zerstört; es wächst jene Aggression, die das vernichten will, was als

Ersatz für „personales Angebot" und für die Erfahrung, angenommen zu sein, nicht aktzeptiert werden konnte. – Konkret wird diese Forderung nach Solidarität etwa in der Ermöglichung (sozialer) alternativer Lebensformen, im Engagement für die Dritte Welt, für Gastarbeiter und ihre Familien, in der Förderung sozialer Aktivität überhaupt. Könnte es neben den geistigen Eliten nicht auch „soziale Eliten" geben?

Was junge Menschen als Sinnfrage artikulieren, ist nichts anderes als der Protest gegen den zeitgenössischen Pragmatismus und klingt wie eine Herausforderung jenes Wertpluralismus, der sich nur wenig von der Beliebigkeit unterscheidet. Eine Republik, die sich auf ihre Grundwerte und damit auf ihren Minimalkonsens besinnt, signalisiert, daß sie den Anspruch, auch der jungen Bürger, auf Werte und deren Orientierungsvorgaben wahrgenommen hat. Werte aber werden dadurch „wirklich", daß sie vorgelebt werden.

Das Bekenntnis zum Menschen im konkreten politischen Handeln, die Offenlegung sozialpolitischer Motivationen wird von Tag zu Tag nötiger; denn eine nur pragmatische Politik führt unweigerlich zu einem unbehausten Menschen: Er fühlt sich aus Sinnbezügen und Wertdimensionen ausgestoßen. Bei einer solchen Sicht der Politik legen Eigenschaftsworte wie „christlich", „sozial", „liberal", „demokratisch" große Verpflichtungen auf – und entlarven Verfilzung, Postenjägerei und ähnliche Mißstände als Provokationen des Bürgers. – Konkret wird die Ethik des politischen Handelns in den subtilen Fragen des Lebensrechts überhaupt, in der Umweltproblematik, in den Fragen der Kernenergie, in der Suche nach Frieden, in einer „neuen Gesellschaft", aber auch in der Frage nach menschenwürdigen Lebensräumen von der Schule bis zum Arbeitsplatz, von der Wohnung bis zum Wohnort. Auch die Frage nach einem neuen Lebensstil gerade angesichts der Not der Dritten Welt gehört in diesen Kontext ethischer Dimensionen.

Es geht also um eine jugendnähere Politik, die bei den Jugendlichen den Eindruck zerstört, sie seien anonymen Mächten und einer ängstigenden Zukunft ausgeliefert. In dem darin angebotenen Engagement könnte Identität gefunden, könnte der zeitgenössische „Narzißmus" überwunden und könnte in soziale Tugenden eingeübt werden. Wenn dadurch eine „Zivilisation der Liebe" (Johannes Paul II.) und eine Kultur des Vertrauens aufbrächen, wäre das zum Wohl aller Bürger, nicht zuletzt der Jugendlichen. *Roman Bleistein SJ*

Hans F. Zacher

Der Christ, die Kirche und die Politik

„Sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet. Große Furcht aber kam über jedermann, und es geschahen Wunder und Zeichen durch die Apostel in Jerusalem. Alle Gläubigen hielten zusammen und hatten alles gemeinsam. Ihr Hab und Gut verkauften sie und verteilten es unter alle, nach eines jeden Bedürfnis. Täglich verharrten sie einmütig im Tempel, brachen das Brot in den einzelnen Häusern und nahmen Speise in Freude und Einfalt des Herzens. Sie lobten Gott und waren beliebt beim ganzen Volk. Der Herr aber führte täglich der Gemeinde solche zu, die gerettet werden sollten" (Apg 2, 42–37). So beschreibt die Apostelgeschichte die erste Kirche. Ich habe dieses Zitat an den Anfang gestellt, weil ich meine, daß wir der Welt keinen wichtigeren Dienst zu leisten haben als den, wahrhaft Christen zu sein. Wo immer wir als Kirche mehr oder anderes für die Welt tun wollen, hängen seine Rechtfertigung und seine Kraft davon ab, ob es Zeugnis einer glaubwürdigen christlichen Gemeinde ist. Ich möchte daran die Behauptung knüpfen, daß, wenn es so etwas wie eine Krise des kirchlichen Dienstes an der Welt gibt, diese zuerst davon ausgeht, daß wir ein Ungleichgewicht zwischen unserem Anspruch nach außen und der Wirklichkeit unserer Kirche, zwischen der Rede nach außen und ihrer Konsequenz und Annahme im Inneren haben.

I. Die innere Einheit des Zeugnisses

1. Das Zeugnis der Gemeinde

Ich will nicht übersehen, daß auch dann, wenn wir wirklich eine blühende Gemeinde der Heiligen wären, die eine Wand zwischen uns und der Welt bliebe: daß wir Christus den Gekreuzigten predigen, der den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit ist (1 Kor 1, 18). Aber wieviel größer wäre unsere Kraft und wieviel ruhiger unser Gewissen und also wieviel sicherer unser Schritt, vor allem aber wieviel tiefer, unmittelbarer wäre die Betroffenheit der Welt vor dem, was wir ihr sagen, wenn die Differenz nur diese wäre.

Wie ganz anders wäre der Dienst der Kirche an der Welt, wenn wir der Welt die unzweideutige Gemeinschaft unseres Glaubens, Hoffens und Liebens vor Augen führten, wenn wir in die Welt die Freude der Erlösten ausstrahlten. Sind Christen und Kirchen das Salz der Erde nicht oft nur im Sinn der größeren Bitterkeit? Sind

wir nicht oft nur säuerlich, wo wir der Sauerteig sein sollten? Sind wir die Liebendsten? Wie anders wäre alles, wenn wir wirklich eine einträchtige Gemeinde wären, die miteinander teilt. Was teilen wir denn überhaupt miteinander? Sind wir die Sichersten, die Zuversichtlichsten, die Getröstetsten, die Geduldigsten? Oder trifft nicht auf jene Kirche, deren Anspruch an die Welt da auf Rechtstitel und die demographische Größe der Kirchensteuerzahler gestützt wird, schon das Wort der Offenbarung zu: „Du hast den Namen, daß du lebst; doch du bist tot" (Offb 3, 1)?

2. Die Außenwendung des Zeugnisses

Sicher gibt es keine einfache Regel dafür, ob Christen ihre Kraft dem Leben ihrer Gemeinde zuwenden sollen oder der Belehrung der Welt. Ist das doch die Aporie jeder Mission. Sicher wäre es auch verfehlt, mit dem Wort an die Welt zu warten, bis die Gemeinde ohne Fehl ist. Aber die Wendung an die Welt sollte doch nie ohne die Frage geschehen, ob der Zustand der Gemeinde sie erlaubt – sowohl wegen der Kräfte, die sie von der Gemeinde abzieht, und wegen der Last der Spannung, die sie ihr auferlegt, als auch wegen der Glaubwürdigkeit des Wortes gegenüber der Welt.

Ich meine – um das Provozierendste vorwegzunehmen –, daß von daher etwa die Frage gestellt werden muß, wieviel Energie ein Episkopat, dessen Kirche in so beispielloser Weise „eingebrochen" ist wie die Kirche der Bundesrepublik, ein Episkopat, der vor allem auf die Jugend der Kirche nicht weniger verzichtet hat wie die Jugend der Kirche auf ihn, der also für die menschliche Zukunft der Kirche offenbar fast nichts mehr von seinem Zutun, vielmehr fast alles vom Herrn erwartet – wieviel Energie dieser Episkopat der Belehrung der Welt über die Dinge dieser Welt zuwenden darf. Und nicht weniger ist zu fragen, wie weit eine Jugend, die ihrer Kirche so viel an Gemeinschaft des Sakraments und des Gebets vorenthält, ihre „Kirchlichkeit" so sehr auf die politische Belehrung der Gemeinde und der Welt werfen darf.

Doch ist das Feld der Fragen, die sich an dem „Drehpunkt", wo Kirche sich nach außen wendet, stellen, viel komplizierter. Lassen Sie mich noch einige Probleme andeuten.

Wie weit etwa darf die Kirche innere Unzulänglichkeiten oder Konflikte externalisieren, indem sie *nach staatlichen Normen ruft,* wo ihre Gebote nicht gehalten werden? Ehe- und Familienrecht, Strafrecht, Schulrecht usw. boten und bieten Beispiele dafür. Die Problematik hat zwei Seiten. Die eine Seite ist die, wie weit es richtig sein kann, der Welt das eigene Gesetz aufzuerlegen. Das bleibe zunächst außer acht. Die andere Seite ist die, inwieweit es erlaubt ist, der Gemeinde vermittels des „weltlichen Arms" ein Gesetz zu verordnen, an das sie sich ohne das weltliche Recht nicht halten würde. Die Frage scheint zu jenen zu gehören, die sich selbst verneinen. Freilich ist es für die kirchliche Lehre schwer, die Gewissen der

Gläubigen entgegen dem staatlichen Gesetz zu bilden. Natürlich auch schafft es Verwirrung, wenn der Staat erlaubt, was in der Gemeinde verboten sein sollte. Und dennoch ist die Forderung der Anpassung des Rechts an die Normen der Kirche als Externalisierung eines Konflikts der Gemeinde problematisch. Wenn die Einheit der Gemeinde über das Recht der Welt hergestellt wird, so zerbricht darunter die Einheit des Zeugnisses der Gemeinde für die Welt.

Überhaupt fällt auf, in welchem Maß kirchliche *Forderungen* an die Welt solche *an das Recht* sind. Gewiß drängt der demokratische Rechts- und Gesetzgebungsstaat das auf. Trotzdem ist zu fragen, wieweit sich die Kirche auf das Recht als den kleinsten gemeinsamen Nenner mit der Gesellschaft einlassen darf. „Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz... aufzuheben. Ich bin nicht gekommen aufzuheben, sondern zu erfüllen", sagte Jesus (Mt 5, 17). Und Paulus erläutert: „Erfüllung des Gesetzes also ist die Liebe" (Röm 13, 10). So wie der Herr gesagt hat: „An diesen zwei Geboten" – der Gottes- und Menschenliebe – „hängt das ganze Gesetz" (Mt 22, 40). Das Gesetz aber ist leichter herzustellen als seine Erfüllung. Das gilt für die Kirche und für die Welt. Und so ist es eine alte Versuchung, daß die Kirche der Welt das Gesetz rät und abverlangt, während sie der Welt das überzeugende Beispiel seiner Erfüllung versagt. Gerade ihr Zeugnis aber schulden wir der Welt.

Das letzte Problemfeld, das ich hier anführen möchte, ist die Außenwendung, Institutionalisierung und Professionalisierung der kirchlichen *Caritas* bis hin zur Teilhabe am profanen Sozialstaat. Drei Entwicklungen seien beispielhaft skizziert. Die *erste:* Kirchliche Krankenpflege ist in einer Zeit entstanden, in der außerfamiliäre Krankenversorgung kaum existierte, sie darzustellen also Samariterdienst war. Heute sind Krankenhäuser ein Bestandteil öffentlicher Daseinsvorsorge, während eine spezifisch christliche Prägung sowohl von der Sache als auch vom personellen Potential her immer schwieriger wird. Die Kirche fungiert als administrativer Träger. Ich habe einmal einen zuständigen Prälaten gefragt, was die vielen kirchlichen Krankenhäuser heute noch sollten. Er sagte mir: Je mehr Krankenhäuser man habe, desto mehr Einfluß habe man auf die Krankenhausgesetzgebung. Ich weiß nicht, ob die Antwort repräsentativ war. Aber interessant war sie allemal. Die *zweite* Entwicklung ist die organisatorische Emigration der Caritas aus den Gemeinden. Als im 19. Jahrhundert anstaltliche und offene Sozialarbeit vermehrt notwendig und aufgenommen wurde, wurde diese nicht so sehr in den Gemeinden, sondern in getrennten Organisationen – insbesondere im Caritasverband – aufgebaut. Den Gemeinden blieb die Frömmigkeit (und die Geldsammlung). Die Caritas wurde eine Großorganisation, die sich mit anderen in den Vollzug des Sozialstaats teilt. Erst allmählich holen einige Gemeinden einiges an unmittelbarer Diakonie zurück. Die *dritte* Entwicklung ist die Absorption ökonomischer Nöte durch die staatlichen Sozialleistungen. Der kritische Blick der Kirchen wanderte mit: hin auf die staatliche Sozialpolitik.

Was der Mensch vom Christen braucht, ist nach aller dieser Entwicklung von öffentlicher Daseinsvorsorge und Sozialstaat anderes, Direkteres, Menschlicheres. Die Außenwendung, ja „Auslagerung" der Caritas hat unserer Nächstenliebe den Blick dafür verstellt. Haben wir da nicht unversehens wieder einmal getan, wovor der Römerbrief (12, 2) warnt: „Macht euch nicht dieser Welt gleich"?

Ich muß die Beispiele für die Gefahren, die am „Drehpunkt", an dem sich das Zeugnis der Gemeinde nach außen wendet, lauern, hier abbrechen. Ich kann auch nicht versuchen, die Wechselbeziehung zwischen innerer Verwirklichung und Bewährung der Kirche und Rechtfertigung ihres Anteils an der Gestaltung dieser Welt zu systematisieren. Lassen Sie mich dazu nur noch das Folgende sagen.

3. Die kirchliche Eigengesetzlichkeit des Zeugnisses

Das Postulat der inneren Einheit des Zeugnisses, von dem ich hier rede, fließt aus dem Wesen der Kirche. Die Frage, welche Position die Ordnung der Welt der Kirche gibt – die Frage also nach einem staatskirchenrechtlichen Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen, nach ihrem Wächteramt, nach ihren konkordatären Privilegien und dergleichen –, befaßt sich damit nicht. So wie es das Grundrecht der Meinungsfreiheit dem Menschen überläßt, eine Meinung zu haben und zu äußern, so sagt die staatskirchenrechtliche Position der Kirche nichts darüber, wie die Kirche aus ihrem Wesen heraus sie nutzen kann und soll. Wo sie reden muß, muß die Kirche auch ohne Privilegien reden. Und wo sie nicht reden darf, darf sie sich auch durch Öffentlichkeitsanspruch, Wächteramt und derlei Titel nicht verführen lassen zu reden. Die Welt kann den Auftrag der Kirche an die Welt nicht formulieren. Nicht einmal durch einen Vertrag mit der Kirche kann sie das. Es gab einmal eine Konkordatstheorie, wonach Konkordate immer einseitig gesetztes kirchliches Recht seien. Juristisch betrachtet ging diese kanonistische Anmaßung ins Absurde. Aber vom Wesen der Kirche her gesehen war etwas Richtiges daran. Die Kirche muß ihren Dienst an der Welt selbst definieren. Die Welt kann es ihr erleichtern oder erschweren, diesen Dienst zu tun. Aber die Gelegenheit, die ihr die Welt bietet, ist für sich nicht mehr als eine Gelegenheit – manchmal vielleicht eine Versuchung, nie aber eine Rechtfertigung.

Auch die Frage nach der tatsächlichen Bereitschaft der Welt, die Botschaft der Kirche anzunehmen, darf nicht mit dem Auftrag des Zeugnisses verwechselt werden. Das Prophetenamt war immer ein ungebetenes. „Der Knecht ist nicht mehr als sein Herr" (Joh 15, 20). Und den Herrn haben sie gekreuzigt. Die Ablehnung der Botschaft sagt nichts gegen den Auftrag, sie zu verkünden. Auf der anderen Seite sagt aber auch die Nachfrage der Welt nichts darüber aus, was die Kirche zu verkünden hat.

Gerade für die gegenwärtige Situation in der Bundesrepublik ist typisch, daß

Nachfrage und Ablehnung der kirchlichen Botschaft an die Welt Verwirrung stiften wie selten zuvor. Das fing in den späten 60er Jahren an, als viele meinten, die Kirche verrate die ihr zugedachte Aufgabe als Hüterin des Überkommenen. Seitdem haben die Erwartungen der Welt, die Stellungnahmen in den Kirchen und die Ansichten der Christen in der Welt eine bizarre, kaleidoskophafte Vielfalt erreicht – von der hohen Ebene der Grundwerte-Diskussion bis zu den „Bodenkämpfen" um Atomkraftwerke, Flughäfen, Verteidigung und militanten Pazifismus. Daß schließlich Bundespräsident und Kanzler von den Kirchen nur noch das „Passende" hören wollen, sollte letztlich alle darüber belehrt haben, daß die Kirche das Zeugnis, das sie dieser Welt zu geben hat, aus sich bestimmen muß. Findet sie Zustimmung, so sollte sie sich nicht nur freuen, sondern sie sollte immer auch mißtrauisch fragen, aus welchen Quellen der Beifall stammt. Stößt sie auf Ablehnung, so sollte sie nicht scheu werden. Sie sollte aber auch nie auf den simplen Schluß verfallen, daß sie recht habe, wenn ihr widersprochen wird.

II. Die Vielfalt des Zeugnisses

1. Die Vielfalt der Berufungen

Wie aber weiß und erfährt die Kirche nun, was sie dieser Welt zu sagen hat? Wer ist kompetent, das zu definieren und zu sagen? Bischöfe, Bischofskonferenzen, Ausschüsse von Bischofskonferenzen, Klerus, Synoden, Räte, Verbände, Katholikentage, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, die einzelnen Laien je an ihrem Ort – als Politiker, Wissenschaftler, Bürger, als Rentner, Schüler, Arbeiter, Beamte, Unternehmer usw.? Und an wen richtet sie ihr Wort? An die Glieder der Kirche, an die Gesellschaft, an die Verbände und Parteien, an die öffentliche Meinung, an den Staat?

Nichts davon ist entschieden. Nichts davon kann je ganz entschieden werden. Nur eines ist sicher: daß die Christen eine Verantwortung für diese Welt haben. Aber die Organisation der Kirche ist nicht die Organisation dieser Welt. Und die Organisation der Kirche darf deshalb gar keine Kompetenzen dafür ausweisen, wer die Verantwortung der Christen für die Welt zu verwirklichen hat. Die Gemeinsamkeit ihrer Standpunkte ist eine wohlbegründete Sehnsucht. Aber die Definition des schlechthin Christlichen ist ebenso wie die des schlechthin – häretisch – Unchristlichen nur in extremis denkbar.

„Der politische Auftrag kommt dem gesamten Volk Gottes zu", sagt das Arbeitspapier „Kirche – Staat – Gesellschaft" der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (A III 1). Und an anderer Stelle (A III 5): „Der einzelne Christ ist aufgrund seiner Sendung und Berufung im Rahmen seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten zum politischen Engagement verpflichtet. Dies ist seine persönliche Verantwortung, die er niemals ganz an Verbände, Räte

und Einrichtungen übertragen kann." In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über Kirche und Welt „Gaudium et Spes" (43) heißt es: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge... eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen anderen sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein." Wenn man damit so manches aus der heutigen Diskussion vergleicht, so wundert man sich, wie schnell ein Konzil vergessen werden kann.

2. Die Offenheit der Botschaft

Wir Christen – und gerade auch wir Katholiken – müssen also lernen, uns in unserer politischen Verschiedenheit anzunehmen und einander zu ertragen. Wir müssen dies zuerst und zuletzt um der Vielfalt und inneren Spannung, ja Widersprüchlichkeit der Botschaft willen lernen, die es keinem von uns abnimmt, sich zu entscheiden, und um derentwillen es uns auch die Kirche nicht abnehmen kann und darf, daß wir uns entscheiden.

Da wurde doch jahrhundertelang ein Messias verkündet, der Gerechtigkeit bringt. „Retten wird er den Armen, der aufschreit, den Bedrückten und den, dem kein Helfer erstand. Der Schwachen und Armen erbarmt er sich... Aus Druck und Gewalttat erlöst er ihr Leben" (Ps 72, 12–14). „In Gerechtigkeit richtet er die Geringen, nach Billigkeit spricht er Recht den Armen im Land" (Jes 11, 3). „Das Niedrige soll erhöht, das Hohe erniedrigt werden" (Ez 21, 31). Ganz in dieser Erwartung steht Maria, als sie ihres Auftrags inne wird und ausruft: „Die Gewalthaber stürzt er vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden erfüllt er mit Gütern, und die Reichen läßt er leer ausgehen" (Lk 1, 52 f.). Und Jesus selbst beruft sich noch auf diese Tradition, indem er die Stelle aus Jesaia (61, 1) für sich in Anspruch nimmt: „Denn mich hat der Herr gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu bringen, zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, den Gefangenen Freiheit zu verkünden, den Gebundenen Erlösung, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn" (Lk 4, 16–21). Und dann das Ende: keine neue Ordnung dieser Welt, sondern das Kreuz und eine Kirche, der er die Verfolgung verheißt.

Und trotzdem hat Jesus den Reichen und den Armen, den Herrschenden und

den Unterdrückten nicht nur von dem neuen Himmel und der neuen Erde geredet, wo die Toten gerichtet werden und jede Träne von den Augen der Klagenden gewischt wird (Off 21, 1–4). „Ihr wißt, daß die Fürsten über die Völker herrschen und die Großen ihnen Gewalt antun. So soll es nicht sein unter euch" (Mt 20, 25 f.). „Wahrlich ich sage euch, ein Reicher wird schwer in das Himmelreich eingehen" (Mt 19, 23). „Gibst du ein Mittagsmahl oder ein Abendmahl, so lade nicht deine Freunde ein, auch nicht deine Brüder, Verwandte oder reiche Nachbarn... Nein, wenn du ein Gastmahl gibst, so lade Arme, Krüppel, Lahme, Blinde ein" (Lk 14, 13). „Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer... Denn ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeist. Ich war durstig, und ihr habt mich nicht getränkt. Ich war ein Fremdling, und ihr habt mich nicht beherbergt. Ich war nackt, und ihr habt mich nicht bekleidet. Ich war krank und im Gefängnis, und ihr habt mich nicht besucht" (Mt 25, 41–43). Er ist bei den Geächteten, bei den Sündern, den Aussätzigen, den Kranken. Und dann doch wieder die Öffnung zur Alternative der Frömmigkeit: „Die Armen habt ihr immer bei euch, mich aber nicht" (Mt 26, 11).

Offenheit der Botschaft auch in einem anderen, heute so aktuellen Thema. Friede ist die zentrale Verheißung des Messias vom Alten Testament bis in die Rede Jesu hinein. Petrus wird zurechtgewiesen: „Stecke dein Schwert in die Scheide! Denn alle, die zum Schwert greifen, kommen durch das Schwert um" (Mt 26, 52). Aber doch auch die erschreckenden Sätze: „Wer aber kein Schwert hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe sich eines" (Lk 22, 36). Und längst zuvor schon: „Glaubt nicht, daß ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10, 34).

Offenheit bis hin zu der Mitte der Botschaft: „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deiner ganzen Vernunft und aus allen deinen Kräften. Dies ist das erste Gebot. Das andere aber lautet: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ein anderes größeres Gebot als dieses gibt es nicht" (Mk 12, 30 f.). Gottesliebe *und* Nächstenliebe – die Waage zu halten, ist uns aufgegeben.

Offenheit der Botschaft also immer dort, wo sie in diese Welt umgesetzt werden soll. Gerade Bereitschaft zur Offenheit wird da zum Gebot. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Mt 22, 21). Damit überläßt Jesus seine Häscher sich selbst – und damit setzt er uns in die Verantwortung ein. Und wenn er im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg die Gleichheit der Menschen und ihrer Bedürfnisse der Gleichheit der Leistung vorzieht (Mt 20, 1–16), so überrascht er gerade den, für den das Gerechte gewohnt und offenkundig ist. Wir können uns von diesem Gleichnis nicht genug verblüffen lassen; denn diese Verblüffung muß uns die kritische Kraft geben, immer auch anderes für möglich zu halten als das, was uns als richtig vertraut ist – die Hand immer noch einmal umzudrehen, auch wenn das Selbstverständliche schon darin liegt.

3. Die Vielfalt der Herausforderungen und Antworten

Natürlich weiß ich, daß jetzt viele darauf brennen, mir zu sagen, wie viel zu wörtlich ich da unseren Herrn genommen habe, wie da fast zweitausend Jahre Auslegung doch erklärt haben, warum er was zu wem und in welcher Situation gesagt hat. Wenn ich Ihnen trotzdem gleichsam die Naivität der Schrift zugemutet habe, so nicht nur aus Freude an der Frische des Quellwassers, sondern gerade auch, weil wir uns nicht nachdrücklich genug vor Augen führen können, wie bedingt angesichts der unendlichen Vielgestaltigkeit des Lebens jede Aussage über das, was wir in dieser Welt tun sollen, ist. Was wir für die Schrift akzeptieren, müssen wir auch gegen jede spätere Lehre gelten lassen.

Jede Aussage über eine soziale Norm ist die Antwort auf eine soziale Herausforderung. Und jede Antwort leidet an der Unvollkommenheit menschlichen Ausdrucks. Sie kann nicht abgelöst werden von den Gegebenheiten, unter denen gewisse Sachverhalte im Licht gewisser Wertungen zu einer Herausforderung, einem Problem, wurden. Sie kann nicht abgelöst werden von der Situation, in der die Antwort, die Problemlösung gefunden und formuliert wurde – abgelöst nicht von denen, welche die Antwort geben, nicht von ihrer Einsicht in die Umstände, welche die Herausforderung bilden, nicht von ihren Erfahrungen und Wertungen und nicht von denen, an welche die Antwort gegeben wird, von ihren Erwartungen und ihrem Verständnis. Das lebt in der Schrift ganz natürlich. Aber Theologie und Kirche haben in dem Bemühen, diese Relativität aller normativen Antwort zu überwinden, sich selbst und den Menschen fast eine ganze Kirchengeschichte hindurch überfordert.

Nichts vermittelt für die Relativität von Normen einen größeren Vorrat an Erfahrungen als das Recht. Normen werden gesetzt, weil gewisse Situationen und Wertungen – zumeist schon in Gestalt einer ganzen Geschichte von Herausforderungen, Antworten und Erfahrungen mit diesen Antworten – sie erfordern. Sie werden hineingesetzt in ein Gefüge von Antworten. Und sie verändern, indem sie gegeben werden, die Landschaft der Herausforderungen ebenso wie die Landschaft der Bedingungen, unter denen künftige Antworten gegeben werden. Und alsbald treten neue Situationen und neue Wertungen auf, die neue Antworten verlangen. Interpretation, Analogie und Rechtsschöpfung teilen sich die Aufgabe zu entscheiden, ob auf die neuen Fragen die alten oder neue Antworten gegeben werden sollen. Das alles geschieht in einem vielgliedrigen Mechanismus von Gesetzgebung und Rechtsanwendung, Wissenschaft und Praxis, der vielfältige Möglichkeiten der Korrektur und Entwicklung bereithält. Trotzdem wissen wir um das Ungenügen allen Rechts.

Schauen wir nun vom Phänomen des Rechts auf die Bedingungen, unter denen das Evangelium auf die soziale Gestaltung der Welt übertragen werden soll, so steht gegenüber der Vielfalt der Rechtsordnungen die Einzigartigkeit der Bot-

schaft, gegenüber der Verfügbarkeit des Rechts die Unverfügbarkeit der Offenbarung, gegenüber der zeitlichen Nähe der Rechtssetzung die historische Ferne der Verkündung des Menschensohnes, gegenüber der Apparatur der Rechtsschöpfung, -anwendung und -entwicklung eine Kirche, deren zentraler Auftrag es ist, die Gegenwart des Herrn darzustellen, nicht aber die Ordnung dieser Welt zu gestalten und zu verantworten und also auch nicht, stetig aus den Erfahrungen mit dieser Ordnung zu lernen. Wir sehen so die wahrhaft ins Unendliche reichende Distanz zwischen der Herausforderung der Welt und der Antwort des Evangeliums und die extrem fragmentarische, bedingte Natur der Antworten kirchlicher Lehre, Wissenschaft und Tradition, die der vorfindet, der mit ihrer Hilfe die Distanz zu vermindern sucht.

4. Die Vielfalt der Situationen und Rollen

Die Konsequenz kann erneut nur sein, daß ein jeder primär selbst die Verantwortung dafür trägt, daß und wie er die Botschaft in dieser Welt umsetzt. Er muß darum ringen, weil es seine höchste Bestimmung und Erfüllung ist, Gott und also seine Schöpfung zu lieben. Und er muß darum ringen, weil es ebenso seine höchste Bestimmung und Erfüllung ist, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Darauf, daß er davon getrieben und dadurch begrenzt ist, geht seine Rechenschaft. Es ist die Rechenschaft des Verwalters, die der Herr so nachdrücklich gefordert hat. Aber wie richtig die Erkenntnisse sind, die aus diesem Bemühen hervorgehen, ist die Wirkung vieler Bedingungen. Bei dem Ringen um das Richtige mögen ihm kirchliches Lehramt und kirchliche Tradition, kirchliche Wissenschaft und brüderliche Diskussion Hilfen sein. Aber letztlich bleibt die Unvertretbarkeit des historischen, sozialen und geistigen Ortes, an dem der einzelne steht und wirkt.

Lassen Sie mich unter den zahllosen Determinanten dieses Ortes nur einige wenige nennen. Zunächst den *Sachverstand.* Über seine Relevanz besteht weithin Einverständnis. Im einzelnen freilich ist vieles offen und streitig. Man denke nur an die Rolle der Wissenschaft. Während sie einerseits mindergeschätzt wird, wenn ihr die praktische Erfahrung und Verantwortung fehlt, gibt es auch Fälle maßloser Überschätzung. Ich brauche nur an die Rolle zu erinnern, welche die Moraltheologie in den fünfziger und sechziger Jahren gespielt hat: Was aus dieser Mischung von Theologie, Human- und Sozialwissenschaft, kirchlichem Auftrag und priesterlicher Existenz hervorging, schien alle Fragen abschließend zu beantworten. Mittlerweile ist das Pendel am anderen Ausschlag angekommen.

Viel zuwenig ist die Rede von der Bedeutung der *Betroffenheit:* Betroffenheit als Entscheidender und Verantwortlicher, Betroffenheit aber vor allem als Erleidender, Erwartender, Belasteter, Begünstigter. Der Betroffene weiß und meint mehr und anderes über die Sache, die zu entscheiden ist. Entscheidung ohne Einbezug

der Betroffenen – im Extrem: Alle Meinung, die man nicht auch ins Angesicht der Betroffenen vertritt und bewährt – läuft, ganz abgesehen von der Lieblosigkeit gegenüber den Betroffenen, ein hohes Risiko des Irrtums.

Von den Betroffenen weitet und objektiviert sich der Gedanke zu einer letzten Determinante, die hier genannt werden soll: das soziale und historische *Wirkungsfeld* eines Verhaltens.

Die Begegnung im religiös-weltanschaulich gemischten Gemeinwesen

Zu den wichtigsten Kategorien, die hier anzulegen sind, zählt die religiös-weltanschauliche Umwelt des Handelnden und die religiös-weltanschauliche Befindlichkeit des Wirkungsfelds seines Handelns. Kann das Handeln auf einer konfessionell geschlossenen, oder doch auf einen einheitlich christlichen Kreis von Handelnden oder Betroffenen beschränkt bleiben? Muß oder soll es über diese Homogenität hinausgreifen? Herrscht zwischen den Gruppen des größeren Gemeinwesens ein Verhältnis der Kooperation und des Konsenses, der Gleichgültigkeit und des Gewährenlassens oder endlich der Feindseligkeit und der Unterdrückung? Herrscht eine pluralistische Ordnung? Herrscht eine Diktatur – sei es einer Mehrheit oder einer Minderheit? Und wer ist die Mehrheit, wer die Minderheit? Welche Preise werden für ein pluralistisches Konzept gezahlt? Wo ist die Grenzscheide zwischen Überredung und Widerstand? Geht es darum, selbst die Freiheit zum Richtigen zu behalten oder darum, daß auch andere tun, was man für richtig hält? Welche Koalitionen sind erlaubt, um in einer heterogenen Umwelt soviel eigene Überzeugungen als möglich zu verwirklichen? Am einfachsten hat es da immer die Kirche, von der die Offenbarung (2, 9) sagt: „Ich kenne deine Drangsal und deine Armut." Aber wo und wie immer die Spielräume sich weiten, beginnen die Schwierigkeiten. Und sie verändern ihr Gesicht – wie wir in der Geschichte Nachkriegsdeutschlands erlebt haben – unablässig.

Ich will mich nicht mit der Frage aufhalten, wie verführerisch es wäre, in einem nicht nur dem Namen, sondern der Überzeugung nach *religiös geschlossenen Gemeinwesen* eine religiös definierte Politik zu machen. Die christlichen Beispiele solcher Geschlossenheit schwinden – abgesehen vom Kunstgebilde des Vatikans – dahin. Die Vergangenheit der geistlichen Fürstentümer hat lange Schatten. Und auch was uns in der Gegenwart über die Möglichkeit religiös geschlossener Staaten exemplarisch belehren kann, die islamischen Staaten, läßt eher darauf schließen, daß es sich um eine recht gewaltsame Vereinfachung handelt. Jedenfalls aber: christliche Politik in Gemeinwesen, in denen sich Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen, vor allem aber vielfältige Grade abnehmender religiöser Bindung bis hin zu Indifferenz, Heidentum und Atheismus mischen, sucht in einem Heuhaufen von Problemen nach den richtigen Rezepten, die dort wie kleine Lose versteckt sind – Nieten, kleine Treffer, große Treffer, entrollt immer erst von der Geschichte.

Für den Christen in der Politik – sei es als Bürger, sei es als Funktionär des Gemeinwesens (als Beamter, Richter oder dergleichen), sei es vor allem als Politiker – tritt damit zu der Frage, was denn überhaupt richtig zu tun ist, die andere Frage, wie es bei dem gegebenen Zustand von Gesellschaft und Staat denn richtig zu verwirklichen ist. Christliche Politik in einem gemischten Gemeinwesen ist immer eine Frage des *Kompromisses.* Kompromiß aber heißt von vornherein: Gefahr des Mißverständnisses, Risiko des Fehlgehens. Dem Kompromiß fehlt das „Reine", die Fähigkeit, schlechthin richtig zu sein. Das Urteil über ihn ändert sich im Verlauf von Abschluß, Verwirklichung und Auflösung. Und immer lauert der Vorwurf derer, die „das nicht drangeben" wollten. So ist es kein Zufall, daß gerade Max Müller, der ebenso Philosophie wie Politik aus christlicher Verantwortung betrieben hat, jüngst apologetisch über „Wert und Würde des Kompromisses" geschrieben hat.

Christliche Parteien

Zu den Losen, die im Heuhaufen religiöser Politik in einer gemischten Gesellschaft versteckt sind, gehören die Rezepte christlicher, katholischer und protestantischer Parteien. In der Geschichte waren ebenso Nieten wie Treffer darunter. Ein Treffer aber kann eine religiös geschlossene Partei fast immer nur in einer bestimmten historischen Situation sein, in welcher der Zustand einer religiösen Gemeinschaft und eines Gemeinwesens gleichermaßen eine relative politische Homogenität der religiösen Gemeinschaft und deren polemische Abgrenzung von den anderen politischen Mächten und Gruppierungen der Gesellschaft bedingen. Zumeist handelt es sich um Situationen, in denen der politische Anspruch einer religiösen Gruppe primär auf ihre Anerkennung und Autonomie – katholisch gesehen zumeist: auf die „Rechte der Kirche" – geht. Die Enge der Verhältnisse vereinfacht die Probleme. Die Gefahr des Mißverhältnisses zwischen dem Anspruch der religiösen Gemeinschaft in sich als auch des Gemeinwesens ist jedoch immer unterwegs. Sie führt zu Reibungen, Spannungen oder gar Spaltungen im Inneren der religiösen Gemeinschaft, zu Schwierigkeiten und Mißverständnissen religiös determinierter Politik nach außen, zu Fehlhaltungen des Gemeinwesens gegenüber der religiös benannten wie der religiös gemeinten Politik. Abgesehen von minoritären Verhältnissen, in denen der politische Spielraum einer religiösen Gemeinschaft eng und ihre Bedrängnis groß ist, gilt gerade auch für religiös orientierte Parteien, daß sie auf den Kompromiß hinaus müssen. Ja, sie sind ein Kontinuum eines sich permanent wandelnden Komplexes von Kompromissen. Und wann ist es erlaubt, diesen Komplex von Kompromissen als religiös richtig „abzusegnen"? Wann auch aber ist es erlaubt zu sagen, nun sei das Feld des Erträglichen verlassen?

Natürlich gibt es neben der Frage nach den Inhalten der Politik immer auch eine personale Frage. Sind christliche oder derlei Parteien nicht deshalb zu rechtferti-

gen, weil sich in ihnen diejenigen Glieder einer religiösen Gemeinschaft zusammentun, die ihre religiösen Überzeugungen in eben der Weise in Politik umsetzen wollen, wie das in und durch Parteien geschieht? Anders gewendet: ist es nicht nur zu verständlich, wenn sich Parteipolitiker, die ihre Politik aus ihrem Glauben begründen und vor ihm rechtfertigen, darüber mit anderen Politikern austauschen und verständigen wollen, die in dem gleichen Spannungsfeld wirken? Aber wo die Befindlichkeit der religiösen Gruppe und des Gemeinwesens nicht mehr erlaubt, daß das religiöse Motiv zu weitgehend gleichen Inhalten der Politik führt, wird die Inhaltsfrage schließlich übermächtig. Die religiöse Rechtfertigung der Politik findet sich auch in anderen Parteien; und die Inhalte der Politik der religiös konzipierten und benannten Partei verlieren das spezifisch Religiöse. Schließlich kommt der Verdacht auf, der Name appelliere an apriorische Solidaritäten, um Inhalte zu verwirklichen und Positionen zu vermitteln, die keine Rechtfertigung aus dem Glauben mehr haben, ja keine Rechtfertigung vor dem Glauben mehr finden können. Das Problem ist fatal, weil die Sehnsucht des aus dem Glauben wirkenden Politikers, mit „seines Glaubens Genossen" auch politisch handeln zu können, schließlich unerfüllt bleibt.

Unaufhebbare Problematik individueller Entscheidung also, wohin wir blicken. Religiöse Motivation und Verantwortung auf der einen Seite und Betroffenheit, Sachverstand, Erfahrungen, Einbindungen und Vorurteile andererseits können zu unterschiedlichen politischen Haltungen und Handlungen führen, während der größere Rahmen des Gemeinwesens und die Notwendigkeiten kollektiven politischen Sich-Verständigens und Handelns in ihm Kompromisse des Notwendigen mit dem Möglichen, des Erstrebten mit dem In-Kauf-Genommenen erzwingen. Das trifft den Wähler wie den Richter, den Lehrer wie den Landrat, die Mutter wie den Parlamentarier, den Gewerkschafter wie den Minister. Und es wird hier und jetzt verschärft durch die vielen Verwerfungen in unseren Kirchen und in unserer Gesellschaft: zwischen Alten und Jungen – gegenwärtig der schärfsten und tiefsten unter allen Verwerfungen in Gesellschaft und Kirche –, zwischen Konventionellen und Alternativen, zwischen Parteipolitikern und Bürgerinitianten, zwischen traditionellen und progressiven Christen, zwischen den „Praktizierenden" und den vielen Stufen von Distanz und Abständigkeit, zwischen Christentum und der wachsenden Mehrheit von „Neuheidentum". Was soll hier und jetzt christliche – oder gar katholische oder protestantische – Politik sein? Die Antwort kann immer wieder nur sein: Freiheit und Verantwortung. Aber führt das nicht zu allzu großer Vielfalt – zu Wirkungslosigkeit, Verwirrung, Widersprüchen religiös motivierter politischer Haltung? Muß die Sehnsucht nach der Gemeinsamkeit der Meinungen und Haltungen unerfüllt bleiben?

III. Einheit durch das kirchliche Amt?

In dieser Lage richtet sich der Blick auf das kirchliche Amt. Ist nicht gerade das Amt berufen, die Einheit herzustellen? Aber gerade die Verlegenheit des Amtes ist die größte. Einerseits erwarten wir von ihm größere Einsicht und also Anleitung. Andererseits sind andere für die Dinge dieser Welt zuständiger als die Inhaber der kirchlichen Ämter. Einerseits obliegt den kirchlichen Hirten die Verantwortung für die Einheit der Herde. Andererseits spaltet das kirchliche Amt die Herde, wenn die politischen Meinungen in ihr auseinandergehen und das Amt Partei ergreift. In der dogmatischen Konstitution des Konzils über die Kirche „Lumen Gentium" heißt es gerade dazu: „Weil die Menschheit heute mehr und mehr zur Einheit im bürgerlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich zusammenwächst, sollen die Priester um so mehr in vereinter Sorge und Arbeit unter Leitung der Bischöfe und des Papstes jede Art von Spaltung beseitigen, damit die ganze Menschheit der Einheit der Familie Gottes zugeführt wird" (28). Diese Schwierigkeit des Amtes kommt in dem Dokument De iustitia in mundo der Bischofssynode von 1971 gut zum Ausdruck: „Bei diesen Tätigkeiten handeln" die Laien „aus eigener Initiative, ohne daß davon die Verantwortung der kirchlichen Hierarchie berührt wird. Aber es berührt die Verantwortung der Kirche, da sie deren Glieder sind."

Das Amt steht heute unter der zusätzlichen Bedingung der Ökumene. Das Amt ist das Amt *einer* Kirche. Christliche Weltverantwortung kann sich aber heute kaum noch konfessionell verstehen. Und sie schwächt auch ihre Wirkung gegenüber der Welt, wenn die Vielfalt der Meinungen und Haltungen gerade konfessionelle Zäsuren aufweist. Doch kann diese Problematik hier nicht weiter verfolgt werden.

1. Die Räte

Wenn wir so für die katholische Kirche von der Begegnung von Hierarchie und Laien in der Verantwortung für die Welt sprechen, so drängt sich die Frage auf, ob dieser Gegensatz nicht schon durch das aufgehoben ist, was Mörsdorf die „andere Hierarchie" genannt hat: die kirchlichen Räte. In der Tat weist gerade das Arbeitspapier der Synode über „Kirche – Staat – Welt" den Räten hier eine besondere Funktion zu: „Die Konkretisierung der allgemeinen Grundsätze und ihre Anwendung im politischen Bereich erfolgt vor allem durch die einzelnen Christen und durch ihre Zusammenschlüsse in Räten, Verbänden" usw. (A III 4). Und das Papier fährt fort: „Sowohl die einzelnen Christen als auch ihre Gemeinschaften haben heute im besonderen in den Räten der Pfarrei, des Bezirks, des Bistums und auf Bundesebene (Zentralkomitee der deutschen Katholiken) die Möglichkeit einer Repräsentanz. Dort können die Aktivitäten in ihrem jeweiligen

Bereich koordiniert, gefördert und gegenüber der entsprechenden politischen Ebene vertreten werden" (A III 5).

Ich möchte ohne Umschweife sagen: hier zeichnet sich eine große Gefahr ab. Der Zugriff der Räte auf die Politik ist nicht denkbar ohne den Zugriff der Politik auf die Räte. Wenn die Räte Politik betreiben, so werden sowohl die Kirchenglieder, die sie repräsentieren, als auch die Bürger des Gemeinwesens, dessen Politik sie beeinflussen, fragen, wie sie dazu kommen. Die Konsequenzen sind: die Forderung nach allgemeinen Wahlen und die Verfremdung der Räte von innerkirchlichen zu politischen Organen – oder noch mehr Gleichgültigkeit der großen Mehrheit gegenüber dem, was „die Kirche" sagt. Mit der politischen Repräsentanz der katholischen Laien durch die kirchlichen Räte ist eine Türe aufgestoßen, hinter der ein kirchenpolitischer Abgrund liegt.

2. Die Priester

Wenden wir uns nun der „ersten Hierarchie", den Priestern, zu. Kann man aber ein und dasselbe sagen für den Jugendkaplan und den Bischof, für den Ordensgeistlichen und den Theologieprofessor, für den Gemeindepfarrer und den Missionar? In der Tat ist der Anlaß für die konkreten Auseinandersetzungen über Politik und Kirche gerade ein Übermaß an Identifikation mit bestimmten Lebenskreisen oder doch der Verdacht derselben: mit den Atomkraftgegnern und Pazifisten, mit Flughafengegnern und Hausbesetzern, aber auch mit der bürgerlich-konservativen Sicht der C-Parteien und dem „Paket" ihrer Politik.

Wir müssen zunächst auch hier die Vielfalt zugestehen und verteidigen. Der Priester wirkt in einem konkreten Lebensraum mit Menschen, denen er glaubwürdig sein will, von denen er auch akzeptiert sein will – sei es um des Evangeliums willen, sei es allein deshalb, weil er selbst ein Mensch aus Fleisch und Blut ist. Und er wirkt in einem konkreten Lebensraum, in dem bestimmte Sünden, Plagen oder auch nur Probleme dieser Welt besonders spürbar sind. Er gewinnt mehr und mehr eine gewisse „Innensicht". Er wird sozusagen „parteiisch". Dies kann Schwäche sein. Es kann aber auch bürgerlicher Einsatz oder aus der „Innensicht" erwachsene Prophetie sein. Wann wissen wir es?

Dennoch besteht eine zentrale Sorge, die vielleicht heute besonders aktuell ist. Die Priester sind, wie Lumen Gentium (28) sagt, „zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht. Am meisten üben sie ihr heiliges Amt in der eucharistischen Feier oder Versammlung aus, wobei sie in der Person Christi handeln und sein Mysterium verkünden... Für die büßenden oder von Krankheit heimgesuchten Gläubigen walten sie vollmächtig des Amtes der Versöhnung und der Wiederaufrichtung. Die Nöte und Bitten der Gläubigen tragen sie zu Gott dem Vater hin... Sie sammeln

die Familie Gottes als von einem Geist durchdrungene Gemeinde von Brüdern." Dazu müssen sie fähig bleiben. Dazu darf ihnen weder ihr Engagement die Kräfte, noch ihre Parteilichkeit die Glaubwürdigkeit nehmen.

Je elementarer Nöte sind, je wichtiger und riskanter das Prophetenamt ist, oder je bedrohter der Bruder ist, der Hilfe braucht, desto weniger darf zwischen diesem zentralen Auftrag des Priesters, sakramentale Kirche zu sein, und seinem Handeln an dieser Welt und in dieser Welt ein Widerspruch gesehen werden. Je kontroverser aber die Probleme sind, je ungewisser ihre richtige Lösung und je freier der Streit ausgetragen werden kann, je mehr auch Vorkehrungen da sind, die Nöte der Brüder abzuwenden, desto eher wird die politische Stellungnahme des Priesters ein Widerspruch zum Proprium des priesterlichen Dienstes. Niemand hat ein Recht, die politischen und sozialen Verhältnisse in der Bundesrepublik mit denen Lateinamerikas gleichzusetzen. Gerade deshalb ist bemerkenswert, was Papst Johannes Paul II. den lateinamerikanischen Priestern zugerufen hat: „Seid geistliche Führer... nicht soziale oder politische Führer... Vergeßt nicht, daß das Ringen um Irdisches leicht zur Quelle der Entzweiung werden kann, während der Priester Zeichen der Einheit und Brüderlichkeit sein muß." Und die lateinamerikanischen Bischöfe sagen in dem Arbeitsdokument ihrer III. Vollversammlung in Puebla: Der Priester „engagiert sich für die umfassende Befreiung der Armen und der Unterdrückten, und sein Handeln ist dabei stets von den Maßstäben des Evangeliums gekennzeichnet. Er glaubt an die Kraft des Heiligen Geistes, um nicht der Versuchung zu verfallen, politischer Führer zu werden, eine führende Rolle in der Gesellschaft zu übernehmen oder Beamter einer zeitlichen Macht zu werden."

3. Die Bischöfe

Bleiben die Bischöfe. Für sie gilt vielfältig Besonderes. Sie sind zur Welt hin die, durch welche die Kirche als ganze spricht. Wenn sie sprechen, wird die Kirche gehört wie nie sonst. Sie sind im Inneren der Kirche die, welche mit höchster Vollmacht sprechen. Sie lehren nicht nur verbindlich den Glauben, sondern auch seine „Anwendung auf das sittliche Leben" (LG 25).

Die Spannung zwischen der Einheit des Zeugnisses und der Vielfalt des Zeugnisses kulminiert deshalb in ihrem Amt. Die Bischöfe haben den Auftrag, Gemeinde und Welt die Wahrheit zu sagen. Zugleich aber dürfen sie die Offenheit der Botschaft nicht verschließen, dürfen den Auftrag eines jeden Christen, das Christliche an seinem Platz zu tun, nicht an sich ziehen, müssen bedenken, wie jede ihrer Aussagen zur Politik an dem vorbeigehen kann, was die Verantwortlichen, Sachverständigen, Betroffenen, Erfahrenen ihnen an Kompetenz und Urteil voraus haben. Mit Recht sagt so das Synodenpapier „Kirche – Staat – Gesellschaft" (A III 3): „Die Inhaber kirchlicher Ämter sollten ihre Verkündigungsautorität nicht so

verstehen, als ob es genüge, daß sie nur aus eigener Glaubensüberzeugung und eigener Sachkenntnis Aussagen machen und Entscheidungen treffen. Da die Gläubigen am Glaubenssinn der Kirche und an der Entwicklung des Glaubens teilhaben, oft eine größere Sachkenntnis besitzen und auch ihrerseits mit Charismen ausgestattet sind, müssen die Amtsträger in einem dauernden Dialog und einer dauernden wechselseitigen Kommunikation mit den Gläubigen, ihren Verbänden, Räten und anderen Gruppierungen stehen."

Die Bischöfe betreten, indem sie nach außen reden, zudem einen anderen Boden. Sie müssen ihr Wort doppelt – am Maß der Welt und gleichermaßen an Anspruch und Wirklichkeit der Kirche – messen lassen. Das wird besonders schwierig, wo die Bischöfe sich in einem differenzierten Feld christlich motivierter Politik – insbesondere christlich determinierter oder benannter Parteien – bewegen. Wem rechnen sie sich zu? Wem werden sie zugerechnet? Wie weit darf das Wort der Bischöfe an dem Kompromiß teilhaben, den „christliche Politik" mit ihrer politischen Umwelt eingeht? Wann dürfen sie christliche Parteien gleichsam approbieren? Wann dürfen sie solche Parteien als ein Werkzeug der Kirche in der Welt betrachten?

Bischöfe und Demokratie – das ist auch noch aus anderem Anlaß ein schwieriges Thema. Demokratische Politiker müssen gewählt werden, Bischöfe nicht. Demokratische Politiker denken in Wahlperioden. Bischöfe können darüber hinaus denken. Hier steckt ein wichtiges Potential der Korrektur von Einseitigkeiten demokratischer Herrschaft – und doch auch die Gefahr, das demokratisch Mögliche oder gar Zulässige zu ignorieren.

Welche politische Aussage der Bischöfe möglich ist, kommt auf die Umstände an: auf den Zustand des Gemeinwesens, auf den Zustand der Gemeinde und auf die Frage, um die es geht. Immer haben die Bischöfe recht, wenn sie die Glieder der Kirche auf die Rechenschaft hinweisen, die sie dafür schulden, wie sie in der Welt und mit der Welt umgehen. Wenn sie aber sagen, was sie zu tun haben, dann bedarf es der vorsichtigen Analyse und Abwägung. Eines scheint dabei gewiß: die Geschichte bietet nicht wenige Beispiele dafür, daß das politische Wirken und der politische Einfluß der Bischöfe es der Welt schwergemacht hat, das zu tun, was uns heute als das Christlichere erscheint. Und vieles, was uns heute als das Christlichere erscheint, mußte innerhalb und außerhalb der Kirche gegen Bischöfe durchgesetzt werden. Allein die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts drängt zu der Frage, welche Erfahrungen ihrer Vorgänger die Bischöfe ermuntern könnten, den Laien voraus die Einsicht richtiger christlicher Politik für sich in Anspruch zu nehmen.

So ist der größten Autorität die größte Vorsicht auferlegt. Nicht nur die Spaltung ist es, die sie zu scheuen hat, nicht nur die Gewissenslast, die sie denen aufbürdet, die andere Einsichten haben, sondern auch der Zweifel an ihrer Botschaft, den der Irrtum ihrer Verkünder um so mehr ausstreut, je größer ihre Vollmacht ist. Das

Ärgernis ist ebenso im Verzug wie der Verschleiß der Autorität. Ist es in dieser Lage nicht notwendig, sich umsichtig an die Nöte der Zeit heranzutasten? Sollte es nicht der wichtigste soziale Samariterdienst sein, das Vergessene, Übersehene einzubringen, statt im Mahlstrom der Diskussion Stellung zu nehmen? „In erster Linie sollen die Christen bei denen sein, die sonst niemanden haben" (Synodenpapier „Not der Gegenwart" 4.2). Kann eine Frage nicht wichtiger sein als eine Antwort, das Hinhören nicht wichtiger als die Aussage, das Vermitteln nicht besser als das Entscheiden? Wenn der Bischof im Gespräch mit allen, die es angeht, die Wahrheit sucht, baut er die Einheit auf, deren „Zeichen und Erbauer" er sein soll (Johannes Paul II.). Das immer noch übliche autokratische Hirtenwort aber läuft Gefahr, das Netz der innerweltlichen Erfahrungs-, Rechtfertigungs- und Handlungszusammenhänge zu zerreißen, ohne sie ersetzen zu können.

IV. Doch Einheit des Zeugnisses?

So stehen die Bischöfe unter dem gleichen Gesetz wie alle. Jeder Christ trägt Verantwortung für die Welt nach seinem Platz in der Welt und in der Kirche. Jeder hat sich dabei auch als Glied oder Vorsteher der Gemeinde zu bewähren. Keiner aus der Gemeinde weiß für sich allein, was in dieser Welt schlechthin richtig oder falsch ist. Die Einheit erwächst daraus, wie die Christen miteinander umgehen, wie sie aufeinander hören und einander helfen, wie sie – nach Maßgabe der konkreten historischen Möglichkeiten des Gemeinwesens und der Gemeinde – einander sagen, was sie aus ihrem Amt und Charisma, ihrem Sachverstand, ihrer Betroffenheit oder Erfahrung zu sagen haben.

Damit kommen wir auf den Ausgangspunkt zurück. Die Christengemeinde wird der Welt nicht durch Politik geben können, was sie nicht in sich leistet. So sagt das Synodenpapier über „Kirche – Staat – Gesellschaft" (A III 2): „Wie weit... Staat und Gesellschaft diese Autorität als von außen kommend anerkennen, ist nach Zeit und Land verschieden. Auf jeden Fall kann die Kirche in einem neutralen Staat und einer pluralen Gesellschaft so viel Gehör beanspruchen, wie sie ihre Anliegen einsichtig macht, sachlich fundiert vorträgt, *in ihrer eigenen Gemeinschaft realisiert und modellhaft vorlebt.*" Und in Gaudium et Spes (43) heißt es: alle Seelsorger sollten „bemüht sein, der Welt ein solches Anlitz der Kirche zu zeigen, daß die Menschen sich daran ein Urteil über die Kraft und Wahrheit der christlichen Botschaft bilden können".

Die Überlegungen dieses Beitrags wurden auf der Tagung „Kirche und Politik" der Katholischen Akademie in Bayern im Juni 1981 vorgetragen.

Hermann Krings

Freiheit und sittliche Bindung

Im letzten Jahrzehnt ist in der Philosophie wie in der Öffentlichkeit eine Diskussion in Gang gekommen, deren Gegenstand die Grundwerte und Normen des gesellschaftlichen Lebens sind: die sog. „Normendiskussion". Eine Normendikussion ist in einer pluralistischen Gesellschaft nicht erstaunlich, da in ihr eben unterschiedliche Auffassungen bestehen, sei es über die Lebensstile, sei es über politische und gesellschaftliche Ziele, sei es über das, was rechtlich oder auch moralisch als geboten oder verboten gelten soll.

I. Norm und Sittlichkeit

Es lassen sich *drei Ziele* der Normendiskussion nennen, wenngleich nicht in jedem Fall alle drei Ziele maßgebend zu sein brauchen. Zunächst sucht man allgemein anerkannte *Normen zu identifizieren;* das bekannteste Beispiel sind wohl die mannigfaltigen Grundwerte-Diskussionen. Sodann sucht man *Methoden der Normenfindung und Normenbegründung* zu entwickeln. Dies geschieht vor allem im Bereich der praktischen Philosophie. Dort gibt es mannigfache Beiträge und Vorschläge, von dem Beratungs- und Universalisierungsprinzip der Erlanger Schule über das Konsensprinzip der Frankfurter Schule, über transzendentalphilosophische Begründungen, über naturrechtlich oder historisch orientierte Begründungen bis hin zu der Position, welche meint, Normen seien immer schon gefunden und begründet, das eigentliche Problem sei ihre Durchsetzung. Innerhalb der beiden Zielsetzungen „Normenidentifizierung" und „Methoden der Normenbegründung" zeichnet sich hin und wieder eine dritte Zielsetzung ab, nämlich neue Normen zu setzen, wenn ihre Verbindlichkeit begründbar erscheint. An diesem Geschäft der *Normensetzung* sind viele gesellschaftliche Institutionen wie z. B. das Parlament, die Kirchen, die Rechtsprechung, auch anonyme Instanzen wie Wirtschaft, Technik, Medien und Werbung beteiligt. Die These einiger Philosophen, Normensetzung sei als eine Aufgabe für die Philosophie in Anspruch zu nehmen, müßte ich mit so vielen Kautelen versehen, daß von mir aus nur wenig von ihr übrigbliebe.

Die Normendiskussion ist in einer pluralistischen Gesellschaft nicht überflüssig. Sie kann ethische und pragmatische Überzeugungen klären und festigen; sie kann auch zu notwendigen Mentalitätsveränderungen beitragen. Doch eine Fixierung

der moralischen Erörterung auf die Normen führt zu einer Verkürzung der moralischen Probleme. Die Normendiskussion betrachtet eine moralische Krise der Gesellschaft vor allem unter dem Gesichtspunkt, daß bisher anerkannte Normen weniger respektiert und eingehalten werden oder ihre Geltung als Norm überhaupt einbüßen. Dementsprechend erweckt sie den Eindruck, daß die moralischen Probleme in unserer Gesellschaft dadurch gelöst werden könnten, daß die richtigen Normen gesichert bzw. gesetzt und allgemein eingehalten würden. Eine solche neue „Gesetzesmoral" könnte sich jedoch den moralischen Herausforderungen unserer Zeit als nicht gewachsen erweisen. Denn die Probleme, um derentwillen die Normendiskussion geführt wird, sind nicht nur Normenprobleme; sie sind vielmehr moralischer Art, d. h. Probleme, welche die Freiheit und die Verantwortungsfähigkeit des Menschen unter den von uns selbst gewollten und geschaffenen gesellschaftlichen Gegebenheiten betreffen. Sind wir noch frei zu tun, was wir wollen? Wie läßt sich im Geflecht des Gesellschaftssystems noch persönliche Verantwortung realisieren? Fragen dieser Art gehen über eine Normendiskussion hinaus.

Analyse des Begriffs Norm

Zur Erhärtung der These, daß die Normendiskussion nur einen Teil des moralischen Problems erfaßt, zunächst eine kritische Analyse des Begriffs Norm.

1. Der Begriff Norm (norma) bedeutet *Richtmaß*. Seine erste Bedeutung stammt aus dem Bereich der meßbaren Dinge: „normae" sind Winkelmaß, Senkblei, Richtschnur. Die Bedeutung von Norm ist dadurch gekennzeichnet, daß ein Gegenstand das Richtmaß ist, an dem ein anderer Gegenstand gemessen und als richtig oder falsch beurteilt wird. Der Vorteil der Norm ist, daß sie objektiv ist. Seit dem Altertum wird Norm jedoch nicht nur für Körpergebilde, sondern auch für Sprachgebilde gebraucht. Silbenzahl und Versmaß sind Normen für ein Poem; der Rechtssatz ist Norm für die Beurteilung von Handlungen, den Urteilsspruch. Es gibt eine „norma scientiae", und Cicero sagt in De legibus II von der Natur, daß sie die Norm des Gesetztes sei: „natura, quae norma legis est" (Merguet II, 749). Der Gebrauch des Begriffs Norm nimmt hier qualitative Bedeutung an, und er findet vornehmlich im Bereich des Rechts statt. Rechtsnormen sowohl im Sinn von natürlichen Rechten wie von positiven Satzungen bestimmen das gesellschaftliche Handeln des Menschen.

2. Die *Funktion* von Normen läßt sich durch zwei Merkmale beschreiben. Sie enthält einmal ein Maß, genauer: sie ist der *Begriff eines Maßes,* d. h. das durch Reflexion und Rationalität objektivierte Maß. Der reine Ton kann durch eine Schwingungszahl als Norm identifiziert werden (jedoch auch ohne Norm durch das absolute Gehör). Das als Norm festgelegte Maß darf nicht unterschritten bzw.

nicht überschritten werden. Das zweite Merkmal besteht darin, daß das, was der Norm entspricht, *„richtig"* (recte) ist. Der Ausdruck „normal" hat eine positive Bedeutungsnuance, wenn er im Hinblick auf eine Nichterfüllung der Norm gebraucht wird. („Endlich wieder einmal ein normaler Ton.") Er hat eine negative Bedeutungsnuance, wenn er im Hinblick auf eine höhere Erwartung gebraucht wird. So sprechen wir von einer „normalen Leistung" und meinen damit den *qualitativen* Durchschnitt, unabhängig davon, ob er von vielen oder wenigen erreicht wird (quantitativer Durchschnitt).

Die Funktion der Norm, ein Maß an die Hand zu geben, so daß Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlung feststellbar werden, gehört zum Bereich der *Legalität.* Die Norm hat eine Funktion für die Legalität einer Handlung. Diese Funktion ist im politisch-sozialen Bereich wichtig; sie hat insofern auch sittliche Bedeutung, als ein Mangel an Legalität im allgemeinen das Gutsein und die Sittlichkeit der Handlung in Frage stellt. Im besonderen Fall mag es anders sein.

Die Norm hat keine direkte Funktion für das Gute oder gar für das Beste. Das gute Handeln hat seinen Maßstab an ihm selbst, nicht an einem Richtmaß außer ihm. Zwar kann das, was als das Gute geboten ist, der Sache nach auch in einer Norm objektiviert sein, so z. B. die Hilfeleistung, deren Unterlassung strafbar ist. Doch es ist etwas anderes, ob ein und dasselbe Verhalten als eine der Norm entsprechende und mithin legale Handlungsweise beurteilt wird oder ob man von dieser Handlung, der Hilfeleistung, sagt, sie war eine gute Tat.

Das Gute entzieht sich der Normierung. Das Gleichnis vom Samariter hat geradezu zum Ziel, das Handeln des Samariters als etwas anderes als das Halten der Gebote, auf das Jesus gerade vorher hingewiesen hatte, darzustellen. Das Handeln des Samariters ist dem Bereich der Normen entrückt, es ist inkommensurabel, d. h. es gibt kein äußeres Maß, an dem es gemessen werden könnte. Ja, die Erzählung stellt in gewisser Weise darauf ab, dieses Handeln als nicht „normal" erscheinen zu lassen. Das Gleichnis, mit dem Jesus dem ihn herausfordernden Lehrer „des Gesetzes" antwortet, enthält zwar durchaus eine Regel für das Handeln, doch diese ist nicht als Norm objektivierbar: „Fac similiter" – „Handle genauso". Sie ist die Regel einer neuen Sittlichkeit. In einer Normendiskussion kommt diese Regel nicht vor.

3. Im praktischen Bereich leistet die Norm eine *Verobjektivierung* des moralisch oder pragmatisch Gebotenen. Diese Verobjektivierungstendenz ist ein allgemeines Phänomen. Eine ähnliche Bedeutung hat z. B. der Begriff „Wert" im Hinblick auf das Gute. In der Philosophie des Neukantianismus wurde mit Hilfe des Wertbegriffs der Begriff des Guten in den wissenschaftstheoretischen Sprachgebrauch transferiert, vornehmlich unter dem Titel des Werturteils. Dieser Verobjektivierung des Guten durch Begriffe wie Norm oder Wert entspricht auf der anderen Seite eine Subjektivierung des Handelns. Das Handeln wird au fond als subjektiv

angesehen und gewinnt eine objektive Bedeutung erst als Wertverwirklichung. Darum bedarf es einer Objektivierung des Guten als Wert. Entsprechendes gilt auch für den Begriff „Nutzen". Der Utilitarismus bestimmt eine Handlung oder eine Regel als gut, wenn aus ihnen ein allgemeiner Nutzen folgt. Auch der Begriff des Nutzens leistet eine Objektivierung des Guten. Insoweit liegen Begriffe wie Wert, Norm oder Nutzen auf einer Linie.

Die mit der Akzentuierung solcher Begriffe verbundene Trennung von Subjektivität und Objektivität beherrscht das allgemeine Bewußtsein, und das Auftreten von Normendiskussionen abgetrennt von der Frage nach dem gut Handeln ist ein Symptom dafür. Auch die enorme Produktion von Normen, welche unter dem Titel „Gesetzesflut" kritisiert, aber nicht gemäßigt wird, ist ein Anzeichen für die Grundvorstellung, daß das gesellschaftliche Handeln als ein im Prinzip subjektives Handeln vorgestellt wird, das durch Normen zu verobjektivieren und so dann auch „gut" zu machen sei.

Nun ist es unbestritten, daß im Bereich des technischen Handelns Normen zweckmäßig und vielfach auch notwendig sind. Desgleichen ist unbestritten, daß Rechtsnormen notwendig sind. Hier ist es allerdings kontrovers, ob die objektiven Normen nur als Einschränkung einer formal freien Subjektivität aufzufassen sind oder ob die Normen die objektiv gewordene Sittlichkeit selbst darstellen.

Diese Fragen sollen hier nicht erörtert werden. Uns interessiert die Frage, was sich daraus ergibt, daß das sittlich Gebotene als Norm objektiviert wird.

Das sittlich Gebotene als Norm zu objektivieren hat den Vorteil, daß eine quasi-objektive Beurteilung der Handlung möglich wird, die ohne diese Normierung nicht möglich wäre – eine Beurteilung der Handlung vor ihrer Ausführung oder nach ihrer Ausführung, durch den Handelnden selbst oder einen von ihr Betroffenen. Der Nachteil besteht darin, daß diese Beurteilung schwierig und in ihrer Reichweite stark eingeschränkt ist. Denn die Feststellung von Konformität oder Nichtkonformität der Handlung mit der Norm bedarf einer Reihe dialektischer Vermittlungen. Der „Lebenssachverhalt" muß, wie Arthur Kaufmann sagt (Analogie und „Natur der Sache", Karlsruhe 1965, 29–30), „normgerecht gemacht werden"; und „die Norm... muß sachgerecht gemacht werden".

Aber auch dann ist – im Unterschied zum forensischen Bereich – noch kein hinreichender Grund gegeben, die Handlung als sittlich gut oder als sittlich schlecht zu bezeichnen. Gewiß ist die Norm „Du sollst nicht töten" unerschütterlich, und gewiß wird keine Tötung als sittlich gut bezeichnet werden. Doch ob eine bestimmte Tötungshandlung sittlich schlecht ist, ist oft umstritten, wie die Unterscheidung von Mord, Totschlag und fahrlässiger Tötung und nicht zuletzt die Diskussion um das Erlaubtsein der Tötung im Krieg zeigt. Das Sagen der Wahrheit wird man gewiß nicht als sittlich schlecht beurteilen können; doch ob es in jedem Fall sittlich gut ist, hängt nicht allein davon ab, ob die Norm „Du sollst nicht lügen" eingehalten wurde.

Das sittlich Gebotene und seine Objektivierung in einer Norm sind nicht dasselbe. Der sittliche Wille des Menschen ist nicht ohne weiteres an dergleichen Objektivierung meßbar. Er ist nicht jene pure Subjektivität, der dann jene Objektivität der Norm gegenübersteht. Als sittlicher Wille ist er gehaltvoll, und insofern er als sittlicher Wille das Gute will, ist er jenseits der Trennung von objektiver Norm und subjektiver Willkür. Kraft des sittlichen Willens tut der Handelnde das Gute – unabhängig davon, ob dieses als Norm objektiviert ist oder nicht.

In einer Gesellschaft freilich haben die Normen eine hohe Bedeutung, und der Zustand oder, wie man sagt, „die Moral" einer Gesellschaft zeigen sich gewiß auch daran, welche Art Normen sie hat. Doch auch hier gilt, daß nicht allein die Art der Normen, noch weniger ihre Vielzahl, noch auch das strikte Einhalten ein sicherer Maßstab für diese „Moral" sind, sondern – um es kurz zu sagen – die Geltung und Beachtung der Normen, *als wären sie keine Normen.* Nicht die Normen, sondern die Handelnden garantieren das moralische Niveau einer Gesellschaft.

Der sittliche Wille und das sittliche Handeln zeichnen sich dadurch aus, daß sie den Maßstab des Guten in sich tragen. Diese Eigentümlichkeit kann als Autonomie bezeichnet werden. Das Gesetz ist nicht abwesend, aber es kommt nicht als Norm von außen, sondern es ist die Form des Willens selbst. Es besteht eine *ursprüngliche Identität von Wille und Gesetz.*

II. Geschichtliche Orientierung

Wegen der Autonomie des sittlichen Willens ist ein *Konflikt* möglich zwischen ihm und der Norm – und zwar um der Sittlichkeit willen. Die Geschichte des sittlichen Bewußtseins kennt seit alters hervorragende Beispiele dieses Konflikts. Als klassisches Beispiel sind zunächst die Propheten des Alten Testaments zu nennen. Wiewohl sie die Thora nicht verwarfen und gewiß nicht unempfindlich waren gegenüber der Übertretung der göttlichen Gebote, forderten sie eine neue Moralität und eine neue Frömmigkeit gegenüber der durch zahlreiche Satzungen und Kultregeln geprägten Gesetzesfrömmigkeit. Der andere Prototyp gehört der Philosophie an: Sokrates. Wiewohl er, wie geboten, noch im Sterben dem Asklepios einen Hahn opfern ließ, verwarf er um der wahren Sittlichkeit willen entscheidende Normen der athenischen Polis.

Die christliche Moral und das Gesetz der Freiheit

Diese exemplarischen Fälle haben ihre Bedeutung in sich. Doch ihr epochaler Charakter ist erst post festum hervorgetreten durch den Bezug auf jene geschichtli-

che Wende im sittlichen Bewußtsein der Menschheit, die *Jesus* durch das *„neue Gebot"* herbeiführte. Diese Wende war bekanntlich nicht von der Art, daß die Gebote des mosaischen Gesetzes verschwunden und andere Gebote an deren Stelle getreten wären. Jesus versteht das neue Gebot als die Erfüllung, nicht als die Auflösung des Gesetzes (Mt 5, 17); er bestätigt mit den Hauptgeboten der Gottesliebe und der Nächstenliebe die Gebote insgesamt und sagt dem fragenden jungen Mann schlicht: Halte die Gebote. Gleichwohl sagt Paulus von ihm, er sei „das Ende des Gesetzes" (Röm 10, 4).

Das Ringen um das rechte Verhältnis von Gesetz und Gnade oder Gesetz und Freiheit, das sich durch die Verkündigung Jesu und der frühen Gemeinden hindurchzieht – und bis heute währt –, kann hier nicht aufgegriffen werden. Die kritische Beurteilung einer Gerechtigkeit aufgrund des Haltens der Gebote und die Verkündigung eines neuen Gesetzes als eines „Gesetzes des Geistes" (Röm 8, 2) oder „Gesetzes der Freiheit" (Jak 1, 25; 2, 12) und der Rechtfertigung durch den Glauben sind eines der großen Themen der Theologie.

Für unser Thema ist zweierlei von Bedeutung. Einmal: wiewohl das Gesetz „ohnmächtig" ist, hat es doch eine Bedeutung. Die Gebote zu halten, und das heißt auch, sie zu kennen und anzuerkennen, wird nicht überflüssig. Gegenüber der Gnosis, die eine unmittelbare Vergöttlichung des Menschen durch die Erkenntnis Gottes erstrebte und ihn darum von allen Geboten freisetzte, beharrte das Neue Testament und mit ihm jede vernünftige Moral darauf, daß das Halten der Gebote nicht obsolet wird. Ferner: das Halten der Gebote ist rein für sich ohne Sinn, ja es erweist sich nach Paulus als „todbringend" (Röm 7, 11); denn gerade weil das Gesetz heilig ist, würde sich nur dieses zeigen: daß der Mensch nie gerecht ist, es auch nie wird und daß mithin der Mensch notwendig und prinzipiell sich selbst verfehlt – eine wahrhaft tödliche Erkenntnis. Einen Sinn hat das Halten der Gebote nur unter Bezug auf eine Sinninstanz, die nicht unter diesen Geboten vorkommt und selbst nicht ein Gebot dieser Art sein kann. Sie ist gegenüber den Geboten immer das „neue" Gebot. Im Neuen Testament ist dieses übrigens nicht das Gebot der Nächstenliebe – dieses ist alt –, sondern das Gebot der Liebe Christi.

Unter Berufung auf das Neue Testament hat es in der Geschichte des Christentums nun abermals hervorragende Beispiele für den Konflikt zwischen einer durch Normen – dieses Mal christlich-kirchlichen Normen – bestimmten Moral und einer christlich unbedingten Sittlichkeit gegeben; so z. B. das Mönchtum und pointierter noch die Erneuerung des Mönchtums in der Cluniazensischen Reform. Die evangelischen Räte sind gerade nicht Normen; sie ergeben sich nicht aus einem Gesetz, sondern aus der neuen Freiheit des christlichen Glaubens. Nicht zuletzt ist die Reformation zu nennen. Der Streit um den Ablaß – ein extremer Fall der Objektivierung von etwas Sittlichem durch Norm-Größen – gehört zu ihren Anlässen.

In summa: Das *Christentum* hat der Welt die Überzeugung vermittelt, daß ein

Gesetz der Freiheit die Sinninstanz für alle Gebote und Normen ist und daß dieses je „neue" Gesetz aus sich heraus noch ganz andere sittliche Herausforderungen hervorbringen kann als jene, welche durch Normen faßbar sind, Herausforderungen, wie sie die evangelischen Räte oder die Seligpreisungen und Aufforderungen der Bergpredigt enthalten. Durch diese Überzeugung hat die menschliche Sittlichkeit eine gegenüber der alten Gesetzesmoral neue Struktur erhalten.

Transformation in eine profane Moral

Diese der christlichen Botschaft entstammende Struktur der Sittlichkeit, daß nämlich ein Gesetz der Freiheit jedem anderen Gesetz und allen Geboten und Verboten vorgeordnet ist und daß die Freiheit als Ursprung der sittlichen Bindung gedacht werden muß, ist in der *Neuzeit* zum Vorbild und Maßstab weltlicher Morallehren geworden. Diese Morallehren – gewiß nicht alle, aber doch hervorragende – waren durch zwei Merkmale geprägt: Einmal lösten sie sich aus dem biblisch-kirchlichen Kontext; zum anderen behielten sie die Grundstruktur, der gemäß ein Gesetz der Freiheit die sittliche Bindung begründet. Der Prozeß dieser *Transformation* hat einen langen Zeitraum eingenommen. Er beginnt im späten Mittelalter, hatte am Ende des 18. Jahrhunderts einen Höhepunkt und ist heute noch nicht zu Ende. Der Prozeß ist vielschichtig und komplex; in ihn sind die politische Freiheitsgeschichte und die Entwicklung des modernen Rechtsstaats hineinverwoben. Die Erklärung der Menschenrechte und soziale Neuordnungen, nicht zuletzt die neuzeitliche Philosophie und Wissenschaft und alles das, was unter dem Namen der Aufklärung zusammengefaßt wird, sind mit ihm eng verbunden.

Der Prozeß der Transformation der biblisch-christlichen Moralstruktur in eine profane Moral ist verschieden gedeutet worden. Eine Deutungsvariante interpretiert die neue Moralität als *Atheismus*. Seit der „Ethik" des Spinoza, wenngleich er sie auf den „amor Dei" gründete, über Lessing, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche bis zu Heidegger und Sartre wird latent oder explizit ein Atheismusstreit ausgetragen. Der Platz, welchen in der christlichen Moral die Vorstellung von Gott einnimmt, wird mit anderen Vorstellungen wie die Natur, die sittliche Weltordnung, der Wille oder anderem besetzt – oder er bleibt leer. Demgemäß erscheint die die Sittlichkeit begründende Freiheit als „absolute" Freiheit. Dieses Freiheitsverständnis kann zweifellos zu einer neuen Gnosis und zu einem moralischen Anarchismus führen. Die Gefahr ist ernst zu nehmen, wenngleich die eben genannten Repräsentanten des vermeintlichen Atheismus in ihren Philosophien keineswegs einen moralischen Anarchismus vertreten, sondern oft ein besonderes Ethos entwickelt haben.

Eine andere Deutungsvariante interpretiert die neue Moralität als *Säkularisie-*

rung der christlichen Moral, d. h. als die illegitime Übertragung christlicher Grundpositionen in eine autonome weltliche Moral. Die Freiheit wird als Autonomie, d. i. als Selbstgesetzgebung verstanden. Kant repräsentiert diese Variante der moralischen Aufklärung. Normen in Gestalt von Rechtssätzen, von Tugenden und Pflichten sind wesentlicher Bestandteil dieser Moral; sie dürfen jedoch nicht in einem äußeren Gebot, sondern sie müssen im sittlichen Willen selbst verwurzelt sein. Das Handeln aus Pflicht, nicht aus Furcht vor Strafe oder um eines Lohnes oder eines Nutzens willen ist das Merkmal. Die Moral des liberalen Bürgertums, soweit es sich als eine moralische Kraft verstand, findet sich auf dieser Linie.

Eine weitere, weniger verbreitete Variante interpretiert die neue Moral als eine *Entwicklung des Christentums* selbst. Diese Entwicklung hatte z. B. in der katholischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Süddeutschland einen verheißungsvollen Aufschwung genommen. Noch heute bewundern wir die großartigen Leistungen in Wissenschaft und Kunst, die religiöse Kultur und das hohe Niveau von Askese und Frömmigkeit dieser Zeit. Diese Entwicklung wurde weitgehend durch die Klöster getragen; und so ist es nicht erstaunlich, daß sie durch die Säkularisation im engeren Sinn, d. i. durch die Auflösung der Klöster und die Einziehung der kirchlichen Güter jäh beendet wurde. Das 19. Jahrhundert bietet ein zwielichtiges Bild.

Doch die Entwicklung ist nicht gänzlich abgebrochen. Sie findet in veränderter Form eine Fortsetzung bei den christlichen Denkern in der Philosophie des deutschen Idealismus am Beginn des 19. Jahrhunderts und den an diese sich anschließenden Theologen. Sie ist auch erkennbar in der Entwicklung einer christlichen Soziallehre in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und reicht bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zu Entwicklungen in der Moraltheologie der Gegenwart. Hier ist die Tendenz erkennbar, die Neuzeit mit ihrem veränderten Verhältnis von Kirche und Welt als eine christliche Epoche zu verstehen und das Verhältnis von christlicher und weltlicher Moral konstruktiv zu begreifen. Die sittliche Autonomie wird als eine Autonomie aus christlichem Glauben verstanden. Diese Tendenz zeigt sich z. B. in dem Personalismus der älteren Moraltheologie, etwa bei Fritz Tillmann und Theodor Steinbüchel, in der stärker biblisch-neutestamentlichen Begründung der christlichen Moral unter dem Titel einer „Nachfolge Christi" und in der konstruktiven Auseinandersetzung der Moraltheologie mit der neuzeitlichen Freiheitsidee.

III. Die Struktur der Sittlichkeit: Freiheit als Ursprung sittlicher Bindung

Die geschichtliche Orientierung zeigt, daß das Verhältnis von Freiheit und sittlicher Bindung für die neuzeitliche Moral fundamental ist und daß diese fundamentale Struktur dem Christentum entstammt. Die Strukturverwandtschaft

der Moralen hat Kontroversen nicht nur nicht verhindert, sondern geradezu provoziert; vor allem da – wie schon im Neuen Testament – auch in der weltlichen Moral das Gnosis-Syndrom in veränderter Form auftrat, und zwar derart, daß Freiheit unmittelbar und ohne Umweg über Normen und Institutionen real sein sollte. Ein utopischer Revolutionismus oder ein revolutionärer Anarchismus versprachen Freiheit ohne sittliche Bindung. So mußten sich kirchliche wie weltliche Morallehren mit Erscheinungen des Amoralismus auseinandersetzen.

Im Hinblick auf die Strukturverwandtschaft von christlicher und weltlicher Moral formuliere ich nun die im Thema „Freiheit und sittliche Bindung" enthaltene philosophische *These*. Eine Bindung des Menschen – seines Wollens oder seines Handelns – hat nur dann einen sittlichen Rang und Sinn, wenn sie durch Freiheit begründet ist. Diese These hat die gleiche Struktur wie die theologische These, daß das Halten der Gebote, christlich gesprochen, unzureichend ist, d. h. den Menschen nicht gerecht macht und ihn nicht mit Gott versöhnt. Das Halten der Gebote erhält dadurch einen Heilssinn, daß es in der Liebe Christi gegründet ist.

Diese Formulierungen machen deutlich, daß trotz der Strukturverwandtschaft zwischen christlicher und weltlicher Moral ein substanzieller Unterschied besteht. Dieser wird nicht verwischt. Es besteht ein Antagonismus, und dieser Antagonismus zwischen den beiden Moralbegründungen ist noch nicht bewältigt. Darum möchte ich das Augenmerk noch einmal auf die Struktur der Sittlichkeit lenken. Die Strukturelemente sind Freiheit und Bindung. Ohne eine Bindung des Wollens und Handelns ist eine Sittlichkeit nicht denkbar; jedoch ist sie auch nicht allein durch den Begriff der Bindung denkbar. Die Frage richtet sich auf das *Verhältnis von Freiheit und Bindung innerhalb der Struktur der Sittlichkeit.*

Mit dieser Fragestellung ist ein liberalistisches Freiheitsverständnis von vornherein ausgeschlossen. Diesem gemäß stehen Freiheit und Bindung nicht innerhalb einer Sittlichkeitsstruktur im Verhältnis zueinander, sondern sie stehen neben- und gegeneinander. Die Normen und die Bindung durch sie sind eine äußere Einschränkung der Freiheit, die so gering wie möglich zu halten ist; alles andere gehört der Freiheit. Bindung verneint Freiheit; Freiheit verneint Bindung. Dieses abstrakte und negative Verhältnis ist nicht nur begrifflich unzulänglich, sondern auch irreal, denn es verkennt die Struktur endlicher *Freiheit*, deren Wesen in der Autonomie besteht, also darin, *gerade eine Bindung selbst zu setzen und für ihre Geltung einzustehen.* Mit der bloßen Gegenüberstellung von Freiheit und Bindung irrt jedoch nicht nur die liberalistische Position, sondern auch jede antiliberale Strategie, die in gleicher Weise, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, Normen und Bindung gegen die Freiheit stark machen will.

Demgegenüber wird das Verhältnis von Freiheit und Bindung innerhalb der Sittlichkeitsstruktur derart bestimmt, daß die *Freiheit der Ursprung und Grund der sittlichen Bindung* ist. Diese These kann am besten verdeutlicht werden, wenn man sie mit zwei ernst zu nehmenden Einwänden konfrontiert: mit dem Einwand,

zunächst sei es die *Natur,* welche dem Menschen Bindungen, auch sittliche Bindungen, auferlege; sodann mit dem noch stärkeren Einwand, der Ursprung der Bindungen seien doch *Gottes Gebote.*

Der These, Freiheit sei der Ursprung sittlicher Bindung, wird entgegengehalten, der Mensch stoße zunächst einmal auf *naturale Bindungen,* die ihren Ursprung in seiner eigenen, der menschlichen Natur wie auch in der Natur außer ihm haben. Die Natur enthält de facto Normen des Handelns, die der Mensch nicht macht und die nicht zur Disposition stehen. Durch sie sind die Fähigkeiten und die Ressourcen des Handelns natural begrenzt. Die Natur enthält jedoch auch de jure Normen des Handelns, von denen ein gewichtiger Teil als „Naturrecht" ausdrücklich gemacht worden ist. Christlich ist das Naturrecht in der Schöpfungslehre verankert.

Diese Auffassung ist wohlbegründet; sie enthält jedoch die Schwierigkeit, daß der Begriff „Natur" nicht so eindeutig ist, wie es scheint. Darum ist sowohl der Begriff des Naturrechts umstritten wie auch das, was als Normen aus ihm ableitbar sein soll. Was unter Natur verstanden wird, ist nicht nur in den Kulturen verschieden, sondern auch in den Epochen unserer eigenen Kultur. Bedeutet das Wort Natur dasjenige, was Aristoteles unter Physis verstand, oder das, was die mittelalterlichen Theologen als Natur von der Übernatur unterschieden? Oder ist Natur das, was die modernen Naturwissenschaften einschließlich der Medizin als Natur identifizieren, oder gar das, was der Naturschutz im Namen führt? Was der Mensch oder eine Kultur als Natur wahrnehmen und verstehen, ist selber nicht ein Teil der Natur, sondern seiner Kultur. Was Natur ist, d. h. als was sie verstanden und respektiert wird, ist nicht unabhängig vom Menschen. Er deutet die Natur. Dieses Deuten ist ein Handeln im eminenten Sinn, und in diesem Handeln ist ein Moment der Freiheit enthalten.

So wird auch dieses in der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte ausdrücklich: die Natur als „Norma legis" zu gebrauchen, ist selber eine Leistung der Freiheit. Diese Norm ist nicht objektiv verfügbar; wäre sie dies, so könnte die Naturnorm auch in jenem computergesteuerten Komplex von Regelkreisen gesucht werden, als welchen die Naturwissenschaften die Natur darstellen. Diese „Natur" würde das menschliche Handeln nicht nur normieren, sondern programmieren. Was die Natur und insbesondere die Natur des Menschen ist, dieses in Wahrheit zu erkennen ist selber eine ursprüngliche sittliche Leistung, eine Leistung, die der Mensch als ein Wesen von freier Vernünftigkeit je zu erbringen hat. In diesem Sinn ist die Freiheit Ursprung auch noch jener durch Natur gebotenen sittlichen Bindungen.

Die These, Freiheit sei der Ursprung der sittlichen Bindung, begegnet der These, *Gottes Gebote* seien dieser Ursprung. Diese beiden Thesen erscheinen einander entgegengesetzt und mithin unvereinbar. Sie sind es jedoch nicht. Zunächst ist zu beachten, daß die eine These den Ursprung des Inhalts der Gebote betrifft, die

andere aber den Ursprung ihrer Aneignung, also ihrer Anerkennung als verbindliche Satzung. Ferner zeigt auch schon die frühe biblische Überlieferung diesen doppelten Ursprung. Nach ihr hat Mose am Berg Sinai die Zehn Gebote und zahlreiche andere Satzungen, die in zwölf Kapiteln des Buchs Exodus niedergelegt und im Buch Deuteronomium ausführlich wiederholt werden, von Jahwe empfangen. Vorher vergewissert sich Gott, ob denn Israel auch seine Stimme hören werde (Ex 19, 5). Einerseits erklären die Isrealiten ausdrücklich: Wir wollen das, was der Herr sagt, tun. Dann aber wieder fordern sie Aaron auf, er solle ihnen andere Götter geben; und sie feiern das goldene Kalb. Das Alte Testament wiederholt immer wieder die Aufforderung „Höre Isreal!", ein Appell, das zu vernehmen und zu wollen, was Jahwe sagt. Das Wort Jahwes wirkt nicht magisch, sondern ist ein Anruf und ein Aufruf. So ist auch im geschichtlichen Ursprung der Gebote Gottes das Moment der Freiheit verwahrt.

Das Neue Testament – wir sprachen davon – gründet das rechte Verhältnis zu den Geboten geradezu auf das Gesetz der Freiheit. Dieser Vorrang des Gesetzes der Freiheit ist so entscheidend, daß selbst ein gemäß der Norm Erlaubtes ein Verbotenes werden kann – dank der Freiheit. Das Essen von Fleisch, auch im Zusammenhang mit Opfern für eine heidnische Gottheit, gibt Paulus den Korinthern mit guten Gründen frei (1 Kor 8); gleichwohl sagt er, daß es zu unterlassen sei mit Rücksicht darauf, daß dieses Verhalten bei anderen Gemeindemitgliedern Anstoß erregen kann. Um der Liebe willen soll man es nicht tun. Dieses ist nicht ein Verbot, sondern eine sittliche Verpflichtung.

Am deutlichsten zeigt sich die Freiheit als Ursprung sittlicher Bindung darin, daß durch die Freiheit auch über das Gebotene hinaus eine sittliche Bindung hervorgebracht werden kann: die Freiheit als Ursprung der *„supererogatoria"*, eines *Handelns über Gebühr.* Das lateinische Wort „supererogatorium" bezeichnet zunächst eine Summe Geldes, die jemand über das Geschuldete hinaus zahlt. Im sittlichen Bereich bezeichnet es alles das, was nicht durch eine moralische Norm faßbar ist, wohl aber als eine aus dem Liebesgebot entspringende Herausforderung angenommen und als sittliche Bindung übernommen werden kann, z. B. in einem freien Gelöbnis. Nun scheint es so, als sei der Bereich dessen, was über das Geschuldete hinausgeht, in das Belieben eines jeden gestellt. Die Bergpredigt und das ganze Neue Testament belehren uns jedoch, daß dies keineswegs der Fall ist. Das Übergebühr wird ausdrücklich *gefordert:* Frieden halten, dem Mitmenschen verzeihen, nicht nur den Nächsten, sondern auch den Feind lieben, nicht nur den Mantel, auch den Rock geben. Und am Ende steht ein neues „du sollst", nämlich: „Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist." Was immer diese Vollkommenheit auch sein mag, sie besteht nicht im Leisten alles Geschuldeten, im Halten der Gebote und Beachten der Normen. Für diese Vollkommenheit gibt es keine Norm. *Der freie Entschluß für diese göttliche Herausforderung ist der Brennpunkt christlicher Sittlichkeit.*

Gott ist der Grund der Gebote, und nicht nur der Gebote, sondern gerade auch des Übergebühr. Doch er bindet den Menschen nicht, sondern fordert ihn heraus, selber zu wollen. Diese Freiheit des Wollens ist der Ursprung der Bindung; die Freiheit des Wollens bindet die Freiheit des Handelns. Sittliche Freiheit im christlichen Sinn ist *die gegenüber der göttlichen Herausforderung zu sich selbst kommende Freiheit des Menschen.* Dieser Brennpunkt christlicher Sittlichkeit muß erinnert werden. Es genügt nicht, Zuflucht in den Normen zu suchen. Zumindest müssen sie von diesem Brennpunkt aus ihr Licht bekommen, wenn sie – wie schon in den Paulinischen Gemeinden – in einer von Mächten beherrschten Daseinswelt überhaupt sichtbar bleiben sollen.

IV. Freiheit als Garant der Sittlichkeit

Wohl selten in der Geschichte der Menschheit haben die Menschen sich selbst so viele Bindungen auferlegt und ihr Leben in ein so dichtes Netz von Normen eingesponnen wie in den sogenannten fortgeschrittenen Gesellschaften unserer Tage. Das fängt bei den Verkehrsregeln und dem Steuerzahlen an, setzt sich z. B. in der hochnormierten Rechtsprechung fort, geht über Selbstkontrollmechanismen der Gesellschaft bis zu den Regeln der Religionsfreiheit, der Toleranz und den umstrittenen Normen eines Sozialstaats. Doch die Frage nach dem Sinn von all dem und damit auch nach dem Sinn des Lebens ist offen; sie würde auch nicht durch perfekte Regelungen beantwortet. Ein Grund für das Sinndefizit ist wohl darin zu suchen, daß Freiheit und Bindung in einem falschen Verhältnis zueinander stehen. Die Bindungen werden als ein Widersacher der Freiheit empfunden; sie engen den Menschen immer mehr ein. Wenn aber Freiheit die Sinninstanz für Bindungen ist, so ist es klar, daß aufgrund des falschen Konkurrenzverhältnisses von Freiheit und Bindung mit der Zunahme der Normen eine Sinnminderung einhergeht. Dieser Progreß läßt sich extrapolieren bis zur Sinnlosigkeit der perfekten Normierung.

Ein anderes Mißverhältnis besteht darin, die Normen als ein Mittel anzusehen, um einen Zustand der Freiheit zu erreichen. Im moralischen Bereich führt diese Ansicht zu der irrigen Vorstellung, durch Normen sei Sittlichkeit zu erreichen oder zu sichern. Im politischen Bereich führt es zu der irrigen Vorstellung, der perfekte Gesetzesstaat sei der Weg zu einem Paradies auf Erden, das ja als ein Zustand der Freiheit aller Menschen gedacht wird. Die Sinnfrage wird hier vertagt. Der Sinn liegt in einem säkularen Jenseits, in einer Utopie.

Im einen Fall stehen Bindung und Freiheit gegeneinander wie zwei Feinde, die sich ihr Territorium streitig machen; im anderen Fall stehen sie hintereinander wie Mittel und Zweck, wie Heute und Morgen: heute die Norm, morgen die Freiheit.

Ganz anders stellt sich die Sinnfrage, wenn *Freiheit als Ursprung der Bindung*

gedacht wird. Dann sind moralische Bindungen ein Ausdruck der Freiheit; und auch rechtliche, soziale, selbst pragmatische Normen können als ein Ausdruck der Freiheit verstanden werden. Dieses Verhältnis von Freiheit und Bindung wäre allerdings mißverstanden, wenn aus ihm eine Legitimation der heute tatsächlich geltenden Normen gefolgert würde. Denn Freiheit als Ursprung der Bindung ist zugleich eine sinnkritische Instanz. Dieses Verhältnis ermöglicht also eine sinnkritische Prüfung der Bindung, nicht erst in einer fernen Zukunft, sondern hier und heute. Sollte eine sittliche Bindung vor der Sinninstanz der Freiheit nicht bestehen, so ist diese Kritik allerdings nicht anders möglich als dadurch, daß die Freiheit eine neue, am Ursprung orientierte Bindung hervorbringt. So ist eben die Freiheit der Garant für den Bestand der Sittlichkeit.

Ohne Freiheit ist kein Verlaß. Bindung ohne Freiheit ist auf Sanktionen angewiesen. Deren Wirkung aber ist, abgesehen davon, daß sie den sittlichen Charakter der Handlung in Frage stellen, unsicher; denn die Sanktion garantiert die Beachtung der Norm nur so lange, wie der Handelnde der Schwächere ist. Nur wo die Bindung in Freiheit übernommen ist und der Handelnde selbst für die Geltung der Norm einsteht, ist Verlaß.

Es gibt keine Freiheit ohne Bindung, und es gibt keine Bindung – keine menschenwürdige Bindung – ohne Freiheit.

Giovanni B. Sala SJ

Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft: 1781–1981

Im Mai 1781 war auf der Leipziger Ostermesse ein Buch ausgestellt, auf dessen Titelblatt oben stand: „Critik der reinen Vernunft von Immanuel Kant Professor in Königsberg" und unten, durch eine Blumenverzierung getrennt: „Riga, verlegts Johann Friedrich Hartknoch 1781". Der Verfasser des 856 Seiten starken Bandes, Professor für Logik und Metaphysik an der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen, war dem gelehrten Publikum kein Unbekannter; sogar sein neuestes Werk war für die Fachwelt keine Überraschung. Denn in den fünfziger und sechziger Jahren war Kant mit mehreren Veröffentlichungen hervorgetreten und während der stillen siebziger Jahre hieß es immer wieder, er bereite ein größeres Werk über die Streitfragen der Metaphysik vor. In der Tat wird im Briefwechsel Kants während dieser Zeit die Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft" zumindest achtmal in Aussicht gestellt. Als nicht wenige Schüler und Freunde die Hoffnung beinahe aufgegeben hatten, das versprochene Buch jemals gedruckt zu sehen, entschloß sich Kant, dem selbst das lange im Kopf herumgetragene Werk zu einer unerträglichen Last zu werden drohte, seinen Plan zu Ende zu führen. Die Niederschrift geschah „gleichsam im Fluge" in einem Zeitraum von „etwa 4 bis 5 Monaten"[1], wohl auf mehrere Ausarbeitungen der letzten zehn Jahre zurückgreifend.

Für den Autor brachte der Abschluß einer so außergewöhnlichen Anstrengung das Gefühl einer inneren, seit langem ersehnten Befreiung, „dermaßen, daß ich", wie Kant selbst an Christian Garve zwei Jahre später schrieb, „um wer weiß welchen Preis, das Werk nicht ungeschrieben wissen möchte, aber auch um keinen Preis die lange Reihe von Bemühungen, die dazu gehört haben, noch einmal übernehmen möchte". Auf seiten der Leserschaft allerdings kennzeichneten Befremdung und Zurückhaltung die erste Aufnahme. Kant hatte zwar „auf eine geschwinde günstige Aufnahme [seiner] Schrift gleich zu anfangs nicht gerechnet"[2], war aber unangenehm betroffen, als er erfuhr, daß auch der führende Vertreter der Berliner Aufklärung, Moses Mendelssohn, das Buch zur Seite gelegt hatte. Eine zumindest teilweise Erklärung für das anfängliche Ausbleiben einer gebührenden Würdigung von seiten der Zeitgenossen gibt uns der Mitverfasser der ersten Besprechung der Kritik der reinen Vernunft (KrV) in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen" vom 19. Januar 1782, Johann Georg Feder. Seiner Ansicht nach war das Buch Kants „dem Genius der Zeit gar nicht angemessen". Dieses schnell gefällte Urteil eines Vertreters des Zeitgeistes war, auf seine Weise, nicht ohne Grund.

Das Merkmal der deutschen Philosophie um die Mitte des 17. Jahrhunderts war der Eklektizismus. Christian Wolff (1679-1754), der einflußreichste Philosoph der Aufklärung, konnte schon zu seinen Lebzeiten als Systematiker und Popularisator der Leibnizschen Philosophie einen Siegeszug durch alle deutschen Universitäten erleben. Aber der Preis einer solchen raschen Verbreitung war die Verflachung einer Philosophie, die schon von sich aus eher durch die formale Strenge der Methode und der Terminologie als durch die Tiefe des Denkens gekennzeichnet war. Die Schulphilosophie Wolffs wich rapid, parallel zu ihrem Überhandnehmen, einem Eklektizismus, der einerseits Grundlehren von Leibniz und Wolff selbst preisgab, andererseits empiristische und materialistische Lehrstücke aus England und Frankreich in sich aufnahm.

Mit Benno Erdmann können wir von einem dreifachen Merkmal der rationalistischen Strömung auf deutschem Boden sprechen: das Zurücktreten der metaphysischen Spekulation, mit Ausnahme der natürlichen Theologie als einer demonstrativen Wissenschaft; ein wachsendes Interesse für psychologische Fragen insbesondere bezüglich der erkenntnistheoretischen Probleme; eine anthropologisch-moralische Zwecksetzung der Philosophie als Glückseligkeitslehre, wodurch die Philosophie in den Dienst der Aufklärung trat und zur „Popularphilosophie" wurde.

Unter all diesen Aspekten entfernte sich die KrV vom „Genius der Zeit". Trotz aller Kritik an der rationalistischen Metaphysik (vor allem an der philosophischen Gotteslehre) erhielt in der transzendentalen Analytik die Ontologie der relativen Erfahrungswirklichkeit eine ungleich hervorragendere Stellung und eine eingehendere Behandlung, als man ihr einzuräumen pflegte. Psychologische oder anthropologische Erörterungen fehlten in der KrV völlig, während die praktische Zielsetzung im Sinn der Popularphilosophen abgewiesen wurde und statt einer moralischen Glückseligkeitslehre erste Andeutungen einer Pflichtethik angeboten wurden[3].

Stil und kompositorischer Charakter

Als Ursache des Unbehagens und Unverständnisses von seiten der Zeitgenossen ist auch der Umstand zu erwähnen, daß in der KrV jede Rücksichtnahme auf die Vorstellungs- und Ausdrucksweisen des großen Publikums fehlte. Kant selbst spricht von einer ersten Betäubung, die die Menge ungewohnter Begriffe und seine neue Sprache hervorbringen mußten[4]. Die KrV, schreibt er in der Vorrede, ist „im trockenen, bloß scholastischen Vortrage" verfaßt, „zumal diese Arbeit keineswegs dem populären Gebrauch angemessen werden könnte" (A XVIII)[5].

Wir haben hier eine Eigenschaft dieser Schrift, welche nicht nur die ersten Leser und auch nicht nur die Laien in Philosophie belastet. Sprache, Stil, Argumenta-

tionsweise der KrV sind bis auf den heutigen Tag ein ständiges Hindernis gegen eine direkte und eingehende Kenntnis dieses Werks geblieben. Die erste Kritik Kants ist in diesen zweihundert Jahren ein viel mehr bewundertes oder gefürchtetes als tatsächlich gelesenes Buch gewesen; man gesteht viel öfter, um kein Gegenargument zu wissen, als von ihren Beweisen überzeugt zu sein. Die Bezeichnung W. Windelbands von der KrV als dem „Grundbuch der deutschen Philosophie" gilt nicht ohne Einschränkung.

Aber die Undurchsichtigkeit des Stils hängt viel enger mit dem Inhalt des Werks zusammen, als sein Autor wahrhaben will. Die entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts haben eingehend an den Tag gebracht, daß die KrV in vielfacher und wesentlicher Hinsicht ein unabgeschlossenes Werk ist. Sie gibt den Niederschlag wiederholter und verschiedenartiger Versuche Kants, mit den entgegengesetzen Mängeln des Rationalismus und des Empirismus fertig zu werden. Aufgrund des „tentative character" der KrV, wie N. Kemp Smith ihn genannt hat, zusammen mit der mehrschichtigen Argumentationszielsetzung derselben, ist es öfter auch für den Fachmann unmöglich, „zwischen einer Reihe von alternativen Weisen, den Text zu lesen, in aller Eindeutigkeit zu entscheiden"[6]. Es ist nicht so, als ob es nur an dem Kant-Forscher liege, daß er mangels Kenntnis des Kontextes, in dem Kant schrieb, oder wegen seines ungenügenden Überblicks über das Gesamtwerk Kants die einzelnen Partien der KrV in ihrem Sinn und Beweisgang nicht durchschauen kann. Die stückweise Zusammensetzung des Buchs, wie es die plötzliche und rasche Schlußredaktion zustande brachte, verrät immer wieder, daß die Entscheidung Kants, einen Strich unter das zwölf- oder sogar sechzehnjährige Ringen um die von Johann Heinrich Lambert angeregte „Reform der Metaphysik" zu setzen, nicht mit dem Abschluß im sachlichen Klärungsprozeß zusammenfiel. Wer sich z. B. mit dem Abschnitt über die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ernst beschäftigt hat, wird sich nicht darüber wundern, daß Kant bei einem nochmaligen Versuch, seine Lösung des Kernproblems der KrV zu erläutern, gestand: „Ich verstehe mich nicht einmal selbst hinreichend."[7]

Diese nüchterne Feststellung will freilich weder die Gedankenfülle eines Werkes bestreiten, das aus der Geistesgeschichte der Gegenwart einfach nicht hinwegzudenken ist, noch den einheitlichen Strang in der Erkenntnis- und Seinslehre übersehen, der das ganze Buch durchzieht. Sie besagt genau, daß sich die KrV als ganze nicht auf einen einzigen Faden aufreihen läßt. In der KrV bahnt sich Kant seinen Weg durch mehrere, einander widerstreitende oder auch disparate Perspektiven und Zielsetzungen. Kant scheint so zu argumentieren, als ob er völlig von dem jeweiligen Gedankenkreis abhinge, aus dem heraus er gerade schreibt[8].

Es darf als gesichertes Resultat der entwicklungsgeschichtlichen Forschung angesehen werden, daß der zuletzt vorgelegte Text die verschiedenen, nicht selten einander widersprechenden Phasen wiedergibt, durch die das Denken Kants bis

zur relativen Reife von 1781 gegangen war. Demzufolge liegt die bahnbrechende Bedeutung der ersten Kritik Kants viel weniger in einem einheitlichen, allumfassenden System, das sie anzubieten hätte, als in ihrer mannigfaltigen Fragestellung und in den jeweils anders gelagerten Versuchen, die Probleme zu lösen.

Ein paar Jahre vor der Veröffentlichung seines Hauptwerks schrieb Kant diese Notiz über den experimentellen Charakter seines Philosophierens nieder: „Ich bin nicht der Meinung eines vortrefflichen Mannes, der da empfiehlt, wenn man einmal sich wovon überzeugt hat, daran nachher nicht mehr zu zweifeln. In der reinen Philosophie geht das nicht. Selbst hat der Verstand auch schon einen natürlichen Widerwillen dagegen. Man muß eben die Sätze in allerlei Anwendungen erwägen, und selbst von diesen einen besonderen Beweis entlehnen, das Gegenteil versuchen anzunehmen, und so lange Aufschub nehmen, bis die Wahrheit von allen Seiten einleuchtet."[9] Die immer wieder versuchte harmonisierende Auslegung der KrV kann nur dadurch ihre Absicht einigermaßen erfüllen, daß sie den Text der KrV in all ihren Teilen und Aussagen nicht zur Kenntnis nimmt oder Widersprüche verharmlost und Behauptungen Kants apologetisch wiederholt.

Vermittlung zwischen Rationalismus und Empirismus

Kant hat seine Kritik als eine Art von Vermittlung zwischen Rationalismus und Empirismus verstanden (A 760f.). Der Unterschied und der Gegensatz dieser zwei Strömungen ist freilich so alt wie die philosophische Reflexion selbst, die aber auch immer wieder Bestrebungen kannte, einen Mittelweg zwischen beiden zu finden. Der herrschende Eklektizismus in der deutschen Aufklärung nach 1740 hatte schon die schroffen Gegensätze durch inkonsequente Entlehnung aus beiden Extremen verwischt. Was die Leistung Kants auszeichnet, war, daß er seine mittelmäßigen Zeitgenossen ignorierte und auf die großen Männer zurückgriff, nämlich auf Leibniz und Hume, bei denen die zwei Grundrichtungen in ihrer Reinheit vorlagen. Wie ein Schiedsrichter stellte sich Kant zwischen sie, um den prinzipiellen Gegensatz zweier Halbwahrheiten durch die in der Mitte liegende volle Wahrheit aufzuheben.

Die Originalität der Kantischen Synthese bestand darin, daß sie die beiden Gedankenreihen, wie sie in der Form der Leibniz-Wolffschen und der Humeschen Philosophie vorlagen, zu einem einheitlichen Ganzen von weitgreifender historischer Bedeutung führte. Denn die KrV gewinnt eine antirationalistische Grenzbestimmung unseres Erkennens gerade auf der Basis eines erweiterten Rationalismus. Sie dehnt die rationalistische Apriorität unserer formalen Erkenntnisbedingungen über die Grenze der Ratio hinaus bis in das Gebiet der Sinnlichkeit aus und kommt auf diese Weise zu demselben Resultat wie der Empirismus, nämlich zur Beschränkung unserer Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung, aber so, daß diese

Erkenntnis die Eigenschaften der Wissenschaft aufweist[10]. In einer späteren Vorarbeit zur zweiten Auflage schrieb Kant rückblickend: „Ich habe bewiesen, daß die menschliche Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch auf keine andere Gegenstände sich erstrecken könne als auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung."[11]

In der Fragestellung nimmt Kant weitgehend die rationalistisch-dogmatische Position ein. Denn die Existenz von Bestandteilen des Erkennens, die vom Subjekt stammen, also von apriorischen Komponenten, ist in der KrV weniger ein Problem als eine Voraussetzung. Man denke nur, wie in der Vorrede die ganze Untersuchung unter die Leitfrage gestellt wird: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" In der Lösung der Frage, d. h. in der von der KrV ausgearbeiteten Erkenntnis- und Seinslehre, macht sich Kant im wesentlichen die Position des Empirismus zu eigen. Die mit den Rationalisten angenommene rationale Komponente des menschlichen Erkennens wird, was ihre objektive Tragweite anbelangt, völlig in den Dienst der von der Sinnlichkeit vermittelten (Erscheinungs-)Wirklichkeit gestellt. Aber damit erweist sich die Erfahrung, die die Empiristen hervorheben, nicht mehr als bloße Sinneserfahrung: sie schließt ja ein Apriori mit ein. Die menschliche Erkenntnis hängt also nicht allein von den Sinnen ab, ohne deshalb den Umfang der Erfahrung überschreiten zu können. Auf diesem Weg kommt die KrV zu einem doppelten, zusammenhängenden Ergebnis: einerseits zu einer antidogmatischen Grenzbestimmung gegen eine angemaßte Erkenntnis des Übersinnlichen im Rationalismus, andererseits zu einer antiskeptischen Begründung der allgemeinen und notwendigen Erkenntnis.

Aber die Rede von einem Vermittlungskurs, den die KrV steuert, genügt noch nicht, um die eigentliche Lehre des Hauptwerks Kants anzugeben. Wenn man von zweideutigen oder auch sachlich unzureichenden Formulierungen absieht, ist es nicht leicht, einen Denker zu finden, der eine rein sensualistische oder rein rationalistische Position vertreten hat. Der Rationalismus, und Leibniz speziell, leugneten den Beitrag der Sinneserfahrung nicht, wiesen aber das entscheidende Moment in der Erkenntnis dem rationalen, apriorischen Element zu. Hume wußte seinerseits nicht nur von den „impressions" der Sinne, sondern auch von den „ideas" des Verstandes. Die noch offenen und letztlich entscheidenden Fragen lauten: Welches von den beiden – Sinn und Verstand – bestimmt für den Menschen, was Wirklichkeit ist? Wie oder durch welche Handlungen wird diese Wirklichkeit erkenntnismäßig erreicht? Damit gehen wir zur Untersuchung derjenigen Grundlehre, von der weiter oben die Rede war.

Die Grundlehre: eine sensualistische Version des Intuitionismus

Der erste Teil der KrV, die „transzendentale Ästhetik", enthält schon zu Beginn eine programmatische Aussage, in der man die Grundauffassung Kants bezüglich der Erkenntnis sehen darf: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung" (A 19).

Die Anschauung ist die einzige Erkenntnisart, die von sich aus imstande ist, bis zum Gegenstand zu gelangen. Die Stellen, an denen sich dieser Grundsatz findet, sind überaus zahlreich und in allen Teilen des Werkes verstreut: A 15f., 224, 239, 271, 294 Anm., 399 usf., wo es heißt, daß nur durch die Anschauung bzw. die Erfahrung der Gegenstand gegeben wird. Vielfach sind die Handlungen, die zum Zustandekommen der menschlichen Erkenntnis in ihren verschiedenen Merkmalen beitragen; aber wenn man sich fragt: Was bewirkt, daß die Erkenntnis Erkenntnis eines Gegenstands und damit überhaupt Erkenntnis ist? muß man zur Antwort geben: die Anschauung. Andere Handlungen sind zwar imstande, mittelbare Beziehungen zu dem Gegenstand herzustellen; es muß jedoch eine Tätigkeit geben, die aus ihrer Natur heraus die Brücke zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten schlägt. Sonst verfallen wir in den Unsinn einer Reihe von Vermittlungen, von denen keine die zu vermittelnde Sache erreicht. Diese Handlung ist eben die Anschauung.

Die Lehre Kants: Erkennen ist Anschauen bedeutet offensichtlich, daß in der einzigen Anschauung, die wir haben (die der Sinne), das liegt, was für die Erkenntnis und somit für alle Erkenntnisarten wesentlich ist. Anders gewendet: nur eine anschauungsmäßige Handlung vermag das Subjekt zu transzendieren und eine unmittelbare Beziehung zu einer Wirklichkeit herzustellen, die verschieden vom Subjekt ist. An dem angedeuteten, naheliegenden Vergleich mit dem Sehen soll abgelesen werden, was Erkennen ist und wie es sich zu seinem Inhalt verhält.

Das allgemeine Prinzip wird unmittelbar danach für die menschliche Erkenntnis näher bestimmt: der Mensch ist mit einer nur sinnlichen Anschauung ausgestattet. Diese aber kann, nach einer Lehre, die zumindest seit der Renaissance üblich war, nur Erscheinungen vermitteln, d. h. Dinge, wie sie für uns sind. Die Dissertation Kants von 1770 hatte mit ihrer Raum-Zeit-Lehre diese phänomenistische Interpretation der Sinneserkenntnis radikalisiert. Infolgedessen sieht sich Kant imstande, schon auf den ersten Seiten der transzendentalen Ästhetik die allgemeine Phänomenalitätsthese zu formulieren: die menschliche Erkenntnis ist auf den Bereich der Erscheinungen, d. h. der relativen Wirklichkeit beschränkt.

Außer der sinnlichen Anschauuung anerkennt Kant durchaus auch andere Handlungen als zur menschlichen Erkenntnis gehörig: die Verstandes- und Vernunfthandlungen, deren Untersuchung in der KrV die „transzendentale Analy-

tik" bzw. „Dialektik" gewidmet sind. Aufgabe des Verstandes ist es, eine Synthese aus dem raumzeitlichen Mannigfaltigen zustande zu bringen, während die Vernunft prinzipiell das Vermögen dessen ist, was die Erfahrung übersteigt. An der oben angeführten Stelle bezeichnet nun Kant die Verstandes- und Vernunfthandlungen global mit dem Terminus „Denken". Infolge des dort ausgesprochenen Grundprinzips kann das Denken, als nicht anschauungsmäßige Tätigkeit, den Gegenstand nur insofern erreichen, als es sich auf die sinnliche Anschauung bezieht. Was immer auch das Denken des näheren tun mag, es kann von sich aus keine andere noch nicht erreichte Wirklichkeit (bzw. keinen anderen metaphysischen Bestandteil der Wirklichkeit) vermitteln.

Die langen Ausführungen in der Analytik und Dialektik zeugen von den wiederholten Versuchen Kants, über den Intuitionismus in seiner empiristischen Version hinauszugehen. Da aber das Prinzip Anschauung, wie es am Beginn der Ästhetik in aller Deutlichkeit ausgesprochen wird, nie in Frage gestellt wird, vermögen die Verstandes- und Vernunfthandlungen zwar die Art und Weise zu ändern, *wie* wir den Inhalt der Anschauung erkennen, nicht aber den Realitätsgehalt und den ontologischen Status dessen, *was* wir erkennen. In diesem Sinn muß man von einem nicht-kognitiven Charakter des Denkens insgesamt bei Kant sprechen.

Ein solcher nicht-kognitiver Charakter tritt im Fall der Vernunfthandlungen offen zutage. Den transzendentalen Ideen, genau gesagt unserer Tendenz zum Unbedingten[12], kann „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden" (A 327. Vgl. auch 621, 661 u. ö.). Die Ideen haben nur einen „regulativen Gebrauch"; sie sind Systematisierungsfaktoren, die unsere Erkenntnis von einer Erscheinung zur anderen in Richtung auf eine allumfassende Einheit hinführen. Gerade weil das Unbedingte kein konstitutives Moment zum Zustandekommen unserer objektiv gültigen Erkenntnis ausmacht, bleibt das Absolute des An-sich-Seins jenseits unserer Erkenntnis.

Derselbe nicht-kognitive Charakter ist hinsichtlich der Verstandeshandlungen eher verdeckt, insofern die sinnliche Anschauung dem Begriff seinen Gegenstand verschafft. In der Tat aber besagt die Lehre von einer zweigliedrigen Erkenntnisstruktur[13] nur, daß der Verstand die schon durch die Sinne vermittelte Wirklichkeit bearbeitet, verbindet und ordnet, synthetisiert (A 231, 298f., B 419). „Der Verstand vermag nichts anzuschauen" (A 51); deswegen „erkennt er für sich gar nichts" (B 145). In dieser intuitionistischen Interpretation der Erkenntnis ist die Lehre der KrV einheitlich und konsequent.

An den Stellen, wo Kant dem Verstand doch eine kognitive Funktion zuzuschreiben scheint, wird diese Funktion in einem thetischen, d. h. idealistischen Sinn verstanden: der Verstand „gibt aus sich selbst" einen „Zusatz" her zum „Grundstoff" der Sinnlichkeit (B 1f.); er legt selbst „Ordnung und Regelmäßigkeit" in die Dinge hinein (A 125, B XVIII); er „schreibt der Natur gleichsam das

Gesetz vor" (B 159). Dies bestätigt nur, daß der Verstand von sich aus keine neue, eigene (wenn auch freilich in Abhängigkeit von den Sinnen) Inhaltlichkeit vermittelt – denn er schaut nicht an.

Die doppelte These, daß die Vernunft als Vermögen des Unbedingten keine konstitutive Funktion ausübt, während der Verstand als „Vermögen der Regeln" (A 132) eine konstitutive Funktion ausübt, bestimmt die Antwort der KrV auf die schon 1772 formulierte Frage nach der „Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand"[14]. Die Regeln der Vorstellungsverknüpfung, die das transzendentale Subjekt als reine Erkenntnisfunktion vollzieht, werden für das empirische Subjekt zu den Gegenständen selbst – wobei jede metaphysische Deutung dieser Regeln ausgeschlossen ist.

Diese Lösung des sogenannten Konformitätsproblems, d. h. der Entsprechung zwischen unseren apriorischen Vorstellungen und dem Gegenstand, wird in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ausgearbeitet. Dort überläßt die Korrespondenztheorie der Wahrheit, die die Transzendenz der Erkenntnis impliziert, der Kohärenztheorie den Platz, d. h. einer Auffassung der Wahrheit, derzufolge das wahr ist, was für alle Menschen gilt, und nicht das, was der transsubjektiven Wirklichkeit entspricht. „In der unendlichen Mannigfaltigkeit der Vorstellungsverbindungen gibt es solche, welche einer allgemeingültigen Regel, einer Norm entsprechen. Wahrheit ist Normalität des Denkens."[15] Zu Recht hat man in Kant den Begründer der Kohärenztheorie der Wahrheit gesehen.

Eine Alternative zum Intuitionismus: die Erkenntnis als Vollzug der Intentionalität

Es ist hier nicht der Ort, den vielfachen Wegen nachzugehen, auf denen man versucht hat, dem Phänomenismus der KrV zu entgehen. Im Grunde können sie auf zwei zurückgeführt werden. Im ersteren Fall nimmt man das Prinzip Anschauung an und hält Kant entgegen, auch unser Verstand sei einer Anschauung fähig: in den Daten der Sinne sieht er das Sein – ohne daß man allerdings angibt, welche unserer bewußten Handlungen diese Seinsanschauung sei. Im zweiten Fall stellt man das Prinzip selbst in Frage, insofern man die naheliegende, aber unzulängliche und daher irreführende Analogie mit der sinnlichen Anschauung beiseite schiebt und den ganzen Erkenntnisprozeß untersucht, wie er in uns bewußt stattfindet. Eine solche introspektive Analyse (die dem transzendentalen Programm entspricht, „sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen" zu beschäftigen: B 25) führt zu zwei Grundeinsichten.

Erstens. Dem Erkenntnisprozeß liegt ein einsichtiger und rationaler Dynamismus zugrunde, der nicht auf einen angeblichen „Innenraum" des Bewußtseins (Immanenzprinzip) eingeschränkt ist. Unser Fragen reicht ja über alle angebbare

Grenze hinaus. Dementsprechend ist die Wirklichkeit als das Korrelat zu dieser Intentionalität aufzufassen, die zunächst fragt, was das Datum, das Gegebene, sei, und dann, ob die in Aussicht gestellte Interpretation wahr sei. Es ist diese rationale Auffassung der Wirklichkeit, die die Disparatheit zwischen dem Sein und unseren Verstandes- und Vernunfthandlungen aufhebt, welche die ganze KrV kennzeichnet und das rätselhafte Ding an sich für unsere Erkenntnis unentbehrlich und zugleich unerreichbar macht.

Zweitens. Dieselbe Intentionalität vollzieht sich in einer dreigliedrigen Struktur aus Erfahrung, Einsicht (Begriff) und Urteil, gemäß den ihr innewohnenden Normen. Die Wirklichkeit, nach der wir fragen, wird in der Antwort auf dieselben Fragen erkannt – im rationalen Urteil also, das als absolute Bejahung („est", ja) unserer Seinsintention Genüge tut. Im Urteil und durch das Urteil haben auch der Begriff und letzten Endes die sinnliche Anschauung eine Beziehung zur Wirklichkeit.

Mit seiner KrV wollte Kant dem Rationalismus und dem Empirismus ihr Recht, aber auch nur dies, widerfahren lassen. Aber die Kant-Forscher haben in der terminologisch durchgehend rationalistisch gefärbten Kritik von 1781 einen wesentlichen empiristischen Einschlag bald entdeckt, auf den sämtliche charakteristische Thesen der KrV zurückzuführen sind. Die transzendentale Untersuchung Kants wurde zutreffend eine Konstitutionstheorie genannt, die nämlich erklärt, aus welchen Bestandteilen der Gegenstand zusammengesetzt ist. Als eine solche bekommt sie eher die formalen Bestandteile des Gegenstands unserer Erkenntnis als den aktuellen Vollzug derselben in den Blick. Deshalb konnte die KrV zwar eine ungemein verwickelte Theorie der Gegenständlichkeit ausarbeiten, aber nicht die sensualistische Auffassung von Erkennen und Sein überwinden, zu der der gemeine Menschenverstand neigt, wenn er über seine eigene Intelligenz und Rationalität reflektiert. Die KrV hat mehr als andere philosophische Schriften den Sensualismus des naiven Realismus auf die Dignität einer philosophischen Lehre erhöht, die für die ganze Folgezeit eine ungeheure Nachwirkung gehabt hat.

Es scheint, daß der Ausweg aus dem Engpaß des sensualistischen Intuitionismus darin besteht, die Hinwendung zum Subjekt bis zu Ende zu führen: nicht bloß bis zu dem, was das Subjekt hat (Anschauungen und Begriffe a priori), sondern bis zu dem, was es selber ist (und dementsprechend handelt): einsichtig und vernünftig. Es ist vielleicht nicht unangebracht, von einer intellektuellen Bekehrung zu sprechen, die nötig ist, um zur Einsicht zu gelangen, daß unser einsichtiges und rationales Erkenntnisstreben die Brücke zur Wirklichkeit schlägt und daß erst im anscheinend ungreifbaren Akt der rationalen Bejahung die Wirklichkeit erkannt wird[16].

Rezeptionsgeschichte

In der Vorrede spricht Kant von einer Revolution der Denkart überhaupt, die nach dem erfolgreichen Muster der Mathematik und Naturwissenschaft überfällig sei. Der Vergleich mit Kopernikus soll die Umkehrung des Standpunkts verdeutlichen, demzufolge der Mensch zur Norm der erkennbaren Welt, ja zum „Urheber der Erfahrung" wird (B 127). In der Tat ist die KrV wesentlich mit der sog. Hinwendung zum Subjekt verbunden. Die autonome Moral der späteren „Kritik der praktischen Vernunft", dergemäß der Wille des Menschen als gesetzgebend gilt, so daß auch eine theologische Begründung des Sollensanspruchs zu den „unechten Prinzipien der Sittlichkeit" zu rechnen ist, wird die in der ersten Kritik inaugurierte anthropologische Wende von der Natur auf die Welt der Freiheit ausdehnen. Mit Kant ist die Autonomie, d. h. die Selbstgesetzlichkeit des Menschen, zur Grundauszeichnung der modernen Welt geworden. Größe und Tragik der Wirkungsgeschichte der Kantischen Philosophie sind gleichfalls von hierher zu verstehen.

Was die erkenntnistheoretische und metaphysische Problematik anbelangt, stellt sich die Rezeptionsgeschichte der KrV von Anfang an auch als eine Umformungsgeschichte heraus. Die ersten Jahre nach dem Erscheinen der KrV erlebten eine unglaubliche Zahl von Erläuterungsschriften, die alle bemüht waren, wie sich schon 1784 der erste dieser Scholiasten ausdrückte, die Hieroglyphen der Kantischen Schrift zu entziffern.

Aber bloß erklärende Glossen genügten nicht. Eine Umbildung war nötig wegen der unversöhnlichen Spannung zwischen realistischem Ausgangspunkt und idealistischem Ergebnis, die das ganze Werk durchzieht. Es war in der Sache selbst begründet, daß Kant verstehen über ihn hinausgehen bedeutete. Jakob Sigismund Beck und Johann Gottlieb Fichte haben schon im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts den idealistischen Faden der Transzendentalphilosophie aufgenommen und weiter gezogen. Der Einmarsch in das dunkle Territorium des transzendentalen Bewußtseins, die Fortbildung des transzendentalen Ich zum Absoluten und dementspechend die Preisgabe des Dings an sich, d. h. eines Absoluten, das nicht vom Subjekt abhängt, waren die Etappen dieses Fortbildungsprozesses.

Kant sah mit zunehmendem Argwohn zu, wie sich seine gescheitesten Schüler nicht mit der Bestätigung der Transzendentalphilosophie aus ihrer Anwendung in der Theorie der Natur und der Moral zufriedengaben, die er selber in den achtziger Jahren im Alleingang ausgearbeitet hatte. Sie wollten eigens die Fundamente untersuchen. Der Meister, der die Geister gerufen hatte, konnte nicht verhindern, daß die „Theoretiker aus Leidenschaft" einen Strang aus dem vielschichtigen Gewebe der KrV bis zu Ende spinnen würden im großartigen Entwurf und zugleich in der unerbittlichen Einseitigkeit des Deutschen Idealismus[17].

Nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus erfolgte in der zweiten

Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Rückkehr zu Kant, die als Neukantianismus bekannt ist. Im Hinblick auf die KrV ist vor allem die Marburger Schule mit Hermann Cohen, Paul Natorp und Ernst Cassirer zu erwähnen, die eine erkenntnistheoretische Rezeption zugunsten einer Begründung von Mathematik und Naturwissenschaft entwickelten. Aus der herrschenden positivistischen Stimmung heraus „ergriff man begierig, namentlich von seiten der Naturforscher, eine philosophische Lehre, welche die Unerkennbarkeit der Dinge an sich festzulegen und zugleich das Recht einer mathematischen Theorie der Erfahrungswelt zu begründen versprach“[18]. Meinerseits möchte ich doch hinzufügen: allzu begierig, und zwar nicht bloß damals. Die angebliche Bescheidenheit, sich mit Erscheinungen zufriedenzugeben, ist in der Tat der Gemächlichkeit sehr zuträglich, die sich die weitere Untersuchung dessen erspart, was man eigentlich tut, wenn man Wissenschaft betreibt oder überhaupt menschliche Erkenntnis vollzieht (vgl. A 470).

Es ist vor allem der Neukantianismus mit seinem wissenschaftstheoretischen Interesse gewesen, der eine Verschiebung in der Perspektive herbeigeführt hat, unter der seitdem die KrV gelesen wird. Denn er hat den Akzent auf die transzendentale Analytik verlagert: auf das Deduktionsproblem, mit dem Kant Apriorität der Verstandesbegriffe und objektive Gültigkeit derselben zum Einklang bringt, und auf die Grundsätze des reinen Verstandes, in denen Kant seine Begründung der Naturwissenschaft artikuliert. Somit trat in den Mittelpunkt der Transzendentalphilosophie die „immanente Metaphysik“, die Metaphysik der Erscheinungswirklichkeit, die mit den transzendentalen Naturgesetzen in eins fällt.

Die Dialektik wurde ausschließlich in ihrem negativen Moment gesehen, nämlich als die Kritik an der „metaphysica specialis“: rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Infolgedessen wurde Kant vielfach als der Zerstörer der Metaphysik angesehen. Aber diese negative Kritik war für Kant nur die conditio sine qua non für den positiven Teil der Transzendentalphilosophie, d. h. für eine praktisch gegründete Metaphysik des An-sich-Seins. Nachdem nämlich die Quelle der Widersprüche der reinen theoretischen Vernunft in der Bestimmung des Unbedingten aufgedeckt wurde, war der Weg frei, durch dieselbe reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch das Unbedingte und mit ihm „die höchsten Zwecke unseres Daseins“ (B 395) zu realisieren. In diesem Sinn lautet ein programmatischer Ausspruch aus der Vorrede zur zweiten Auflage: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (B XXX).

Es ist nicht von ungefähr, daß Hermann Cohen die ganze Postulatenlehre der „Kritik der praktischen Vernunft“, d. h. eben die Verwirklichung der Begriffe von Gott und vom Menschen als freiem und geistigem Wesen ablehnt. Die für das moderne Denken selbstverständliche Scheidung des theoretischen und praktischen Bereichs der Philosophie kann sich zwar auf die Logik der bei Kant vorhandenen

Ansätze berufen, ist aber der Sichtweise, unter der Kant seine Transzendentalphilosophie ausgearbeitet hat, fremd[19].

Die 1924 mit der zweihundertjährigen Wiederkehr des Geburtstags Kants einsetzende metaphysische Kant-Interpretation, die den Neukantianismus ablöste, hat eine gewisse Kurskorrektur herbeigeführt, insofern die geschichtlichen Zusammenhänge des Kantischen Denkens mit den klassischen Themen der Metaphysik stärker berücksichtigt und somit die prinzipielle Lösung des Freiheitsproblems in der Dialektik in ihrer Verbindung mit der postulatorischen Metaphysik der „Kritik der praktischen Vernunft" positiver bewertet wurde. Aber auch in dieser Interpretation ist der Akzent auf der Metaphysik der Erfahrung geblieben, während der Weg von der subjektiven Raum-Zeit-Lehre zur Ermöglichung der transzendentalen Freiheit bis zur Realisierung der Gottesidee als ein sekundäres, zeitbedingtes Element angesehen wurde, ein Beiwerk, das von der wissenschaftlichen Ontologie der Erfahrungswelt abgekoppelt werden kann.

Die Kritik der reinen Vernunft zwischen Verdammung und Überwindung

Daß die phänomenale Deutung der uns erkennbaren Wirklichkeit und infolgedessen die Ablehnung jeder wissenschaftlichen Metaphysik zumindest Zurückhaltung und Verdacht bei denen hervorrief, die auf die rationalen Grundlagen des menschlichen Lebens und insbesondere des christlichen Glaubens bedacht sind, kann niemanden wundern.

Schon fünf Jahre nach der Veröffentlichung der KrV schickte der Landgraf von Hessen der Philosophischen Fakultät an der Universität Marburg eine Cabinetsordre, die die Vorlesungen über die Kantische Philosophie untersagte und zugleich die Fakultät aufforderte, zu berichten, „was von Kants Schriften überhaupt zu halten, insbesondere ob solche zum Skeptizismus Anlaß gäben mithin die Gewißheit der menschlichen Erkenntnis untergrüben"[20].

Zur selben Zeit begann in den katholischen Ländern Süddeutschlands ein reges, freundlicheres Interesse an der neuen Philosophie und eine Rezeption derselben, an der die Benediktiner maßgeblich beteiligt waren. Aber es war vor allem die Ethik Kants mit ihrer Postulatenlehre und der darauf beruhenden Auffassung von einer Vernunftreligion, die die Aufmerksamkeit der katholischen Denker auf sich zog, während die KrV in ihrer epochalen Wende und in ihrer Sprengkraft äußerst wenig beachtet wurde. Dieser Umstand erklärt einigermaßen die sonst überraschende Unbedenklichkeit der damaligen katholischen Theologie gegenüber dem umstürzenden Inhalt der Transzendentalphilosophie, ist aber auch mitverantwortlich für die Kurzlebigkeit und, im großen und ganzen, Oberflächlichkeit dieser ersten Kant-Rezeption von seiten der katholischen Theologie im Zeitraum bis zum Todesjahr Kants[21].

Nachdem man die agnostische und immanentistische Tendenz der KrV in sich selbst und in ihren Konsequenzen eingesehen hatte, kam es zu einer härteren Auseinandersetzung und schließlich zur Indizierung der KrV am 11. Juni 1827 unter Papst Leo XII. Daß bei dieser Ablehnung Kants Gottesbeweiskritik im Mittelpunkt stand, versteht sich von selbst. Für eine Glaubens- und Lehrtradition, in der die natürliche Erkennbarkeit Gottes „aus den geschaffenen Dingen" tief verankert ist, konnte, unter den gegebenen kulturellen Umständen, der „Zertrümmerer der Gottesbeweise" kaum anders verstanden und beurteilt werden[22]. Und überhaupt ist die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben, die die katholische Theologie im 19. Jahrhundert lange beschäftigte und ihre authentische Antwort auf dem Ersten Vatikanischen Konzil fand, auf dem Hintergrund der Kantischen Spaltung von theoretisch-wissenschaftlicher Vernunft im phänomenalen Bereich und Vernunftglauben ohne theoretische Gültigkeit im transzendenten, religiösen Bereich zu verstehen.

Erst mit dem Werk Joseph Maréchals SJ (1878-1944) vollzog sich ein Wandel zumindest innerhalb eines Teiles der an Thomas von Aquin orientierten Neuscholastik. Es ging allerdings nicht sosehr um eine Änderung in der Beurteilung der Resultate, zu denen die KrV gelangt, als vielmehr um eine neue Einsicht in die Berechtigung und Chancen der von Kant eingeleiteten transzendentalen Untersuchung. Die Leitidee Maréchals war, daß „der Agnostizismus Kants von seinem eigenen Ansatz her überwunden werden kann"[23]. Denn die Vorstellung eines wenn auch zunächst phänomenalen Objekts als Objekt ist nur unter der Voraussetzung eines Dynamismus des Geistes auf das Absolute hin möglich.

Der Versuch Maréchals, die transzendentale Methode Kants in die Erkenntnislehre Thomas von Aquins einzubringen, ist sowohl aus historischen als auch aus systematischen Gründen umstritten. Er hat aber zweifelsohne einen fruchtbaren Dialog des Thomismus mit der Transzendentalphilosophie und überhaupt mit der modernen Philosophie ermöglicht. Abgesehen davon, wie Maréchal selbst die Finalität des Verstandes des näheren auffaßt, hat seine Lehre von der ontologischen Affirmation auf die Achillesferse des Kantischen Idealismus hingewiesen, nämlich die Nichtbeachtung des Vollzugs einer unbegrenzten Intentionalität, die sogar ihre eigene Behauptung von der Beschränkung der Erkenntnis auf die Phänomene in einem uneingeschränkten Horizont aufstellt und daher in einem realistischen Sinn meint und meinen muß.

Mit der Thematisierung des uneingeschränkten Seinshorizonts als konstitutiven Bestandteils des Menschen aber ist der Ansatz gegeben zu einer Sicht vom Menschen als einem Wesen der Transzendenz zum Wahren und Guten. In der neuzeitlichen anthropologischen Wende entdeckt sich der Mensch als unterwegs in der Wahrheit seiner Erkenntnis und in der Freiheit seiner Entscheidung zum Absoluten hin.

ANMERKUNGEN

[1] Brief Kants an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783.
[2] Brief Kants an Christian Garve vom 7. August 1783.
[3] B. Erdmann, Kant's Kriticismus in der ersten und der zweiten Auflage der KrV (Berlin 1878) 6-11.
[4] Brief Kants vom 7. August 1783.
[5] Die KrV wird nach der Originalpaginierung zitiert. A bezeichnet die erste (1781), B die stark geänderte zweite Auflage (1787).
[6] D. Henrich, Identität und Objektivität (Heidelberg 1976) 54.
[7] Brief Kants an J. S. Beck vom 1. Juli 1794.
[8] E. Adickes in der Einleitung seiner Ausgabe der KrV (Berlin 1889) XVII.
[9] Reflexion 5036, in: Ges. Schriften (Akademie-Ausgabe), Bd. 18, 69.
[10] B. Erdmann, Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien, in: Sitzungsber. d. Königl.-Preuß. Akademie d. Wissenschaften (Berlin 1915) 204f.
[11] Reflexion 5650, a. a. O. 301.
[12] KrV, B XX. Vgl. die Reflexion 6414, a. a. O. 709.
[13] Vgl. vor allem die bekannte Stelle am Anfang der transzendentalen Logik: A 50-52.
[14] Brief Kants an M. Herz vom 21. Februar 1772.
[15] W. Windelband, Präludien, Bd. 1 (^{6}1919) 138.
[16] Zur hier angedeuteten Intentionalitätsanalyse und zur entsprechenden Seinsauffassung vgl. B. Lonergan, Erkenntnisstruktur, in: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen (Freiburg 1975) 88-108; ders., Metaphysics as Horizon, in: Gregorianum 44 (1963) 307-318.
[17] D. Henrich, a. a. O. 12f.
[18] W. Windelband, a. a. O. 148.
[19] J. Schmucker, Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses (Berlin 1974) 278*.
[20] Brief J. Berings an Kant, 21. 9. 1786, in: Kants ges. Schr. Bd. 10, 465. Vgl. Bd. 13, 182-187.
[21] Vgl. W. Heizmann, Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung (Göttingen 1976).
[22] Landläufig wird die Kritik an den drei möglichen Beweisen vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft, die Kant im Theologie-Kapitel der transzendentalen Dialektik ausführt, als die Spitze – im guten oder schlechten Sinn – des Prozesses gewürdigt, den die KrV gegen die Vernunft führt. J. Schmucker hat mit Recht mehrmals auf den erstaunlichen Umstand hingewiesen, daß diese weit verbreitete Sichtweise den im wesentlichen vorkritischen Ursprung der Kantischen Gottesbeweiskritik einfach unterschlägt. Mehrere Schriften aus der vorkritischen Periode, vor allem der „einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" von 1762, entwickeln genau dieselbe Kritik an dem ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Beweis, wie wir sie dann in der KrV wiederfinden. Diese Kritik ist also von der „kopernikanischen Wende" unabhängig. In der Tat lassen sich die Probleme der traditionellen Gottesbeweise unter der Voraussetzung des transzendentalen Idealismus nicht sinnvoll stellen. Die Tatsache, daß die vorkritische Gottesbeweiskritik in die KrV aufgenommen wurde, hat zur Folge gehabt, daß sie viel mehr unter dem Gesichtspunkt der KrV als in ihrer tatsächlichen und nicht leicht durchschaubaren Argumentation betrachtet wurde.
[23] J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, Cahier V (Bruxelles ^{2}1949) 34.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Gleichstellung der Frau in der sozialen Rentenversicherung

Der politische Tagesstreit um die Sanierung unserer aus den Fugen geratenen sozialen Rentenversicherung dreht sich vordergründig nur um die Finanzierung, d. i. um die Beschaffung der Gelder, die man benötigt, um die Renten auszahlen zu können, im Hintergrund auch noch um die Sorge, ob der Mangel an Mitteln auf die Dauer dazu nötigen könnte, die Renten zu kürzen; in Wahrheit geht es um Fragen viel gewichtigerer und umfassenderer, grundsätzlicher Art.

Eine dieser Fragen, von der aus sich alle anderen aufrollen lassen, genaugenommen allerdings nur ein Zipfel davon, hat inzwischen dank kräftiger Nachhilfe des Bundesverfassungsgerichts den Weg ins öffentliche Bewußtsein gefunden, nämlich die Gleichbehandlung der Frauen. Im Augenblick handelt es sich nur um eine eng begrenzte Teilfrage, die sich – rein juristisch gesehen – spielend lösen ließe, indem man da, wo das Gesetz den Männern etwas gewährt, das es den Frauen versagt, die den Männern gewährte Vergünstigung *streicht;* die vom BVerfG geforderte Gleichheit wäre damit hergestellt. Selbstverständlich kommt ein solcher Schildbürgerstreich nicht in Frage; sachlich geht es ja nicht um die formale Gleichheit, sondern darum, einem Bedürfnis, das bei Männern und Frauen in gleicher Weise besteht, auch bei beiden in gleicher Weise Genüge zu tun.

Soll die Alterssicherung der Frauen nicht nur in einer spezifischen Einzelheit, sondern grundsätzlich und allgemein die gleiche sein wie die der Männer, dann ist das eine Aufgabe von ganz anderer Dimension. Denn geht es nicht darum, einzelne gesetzliche Bestimmungen, die für Männer anders lauten als für Frauen, durch für beide Geschlechter gleichlautende Bestimmungen zu ersetzen; dann muß vielmehr die ganze soziale Altersvorsorge, hier also die soziale Rentenversicherung, auf eine *andere Grundlage* gestellt werden als bisher.

Grundlage unserer Sozialversicherung in allen ihren Teilen war von Anfang an und ist mit gewissen Einschränkungen auch heute noch das *Arbeitnehmerverhältnis.* Die überwältigende Mehrheit der Männer steht während ihrer ganzen arbeitsfähigen Lebenszeit im Arbeitnehmerverhältnis und gehört in dieser Eigenschaft kraft Gesetzes den verschiedenen Einrichtungen der Sozialversicherung, hier der sozialen Rentenversicherung, an. Für Frauen trifft das bei weitem nicht im gleichen Ausmaß zu. Frauen sind während eines beträchtlichen Teils eben dieser Jahre nicht Arbeitnehmerinnen, wirken vielmehr „unentgeltlich" als Hausfrauen und Mütter und verzichten während dieses Lebensabschnitts auf außerhäusliche Erwerbstätigkeit, die ihnen Lohn oder Gehalt einbringen würde.

Unter dieser Voraussetzung versteht es sich von selbst, daß Ehefrau und Kinder ihren Lebensunterhalt vom Vater erhalten und dieser so viel verdienen muß, daß er davon den Lebensunterhalt von Frau und Kindern bestreiten kann; auch die gerade von der christlichen Soziallehre seit jeher und mit soviel Nachdruck erhobene Forderung des sogenannten Familienlohns unterstellt diesen Sachverhalt.

Das Leitbild der Hausfrauenehe

So ist es denn auch überlieferte, von der Mehrheit der Zeitgenossen wohl auch heute noch bejahte Lehre, daß der Ehemann seiner Frau, der Vater seinen oder richtiger gesagt den gemeinsamen Kindern den Lebensunterhalt zu gewähren hat. Auf den ersten Blick weckt das die Vorstellung, die Frau befinde sich in der überlegenen Rechtsstellung des Gläubigers, kraft deren sie einen überaus gewichtigen Rechtsanspruch gegen ihn geltend machen könne, der für ihn eine ebenso schwere Belastung bedeute und ihn zu ihrem lebenslänglichen Schuldner mache. Ja noch mehr: gewisse Unterhaltsansprüche der hinterbliebenen Frau und der noch nicht erwerbsfähigen Kinder überdauern den Tod des Ehemanns und Vaters, und so erstrecke dessen Unterhaltspflicht sich noch über seinen Tod hinaus. Inwieweit diese traditionelle, offenbar der als normativ angesehenen Vorstellung der „Hausfrauenehe" entsprungene Meinung zu Recht besteht, ob oder inwieweit sie angesichts der heutigen soziologischen Tatsachen sich aufrechterhalten läßt, diese Frage drängt sich heute unaufschiebbar auf und müßte im Mittelpunkt aller über die Neuordnung unserer sozialen Rentenversicherung und der im Zusammenhang mit ihr herbeizuführenden Gleichbehandlung der Geschlechter anzustellenden Überlegungen stehen; leider ist sie davon vorerst noch weit entfernt.

Nicht einmal im *bäuerlichen* (und handwerklichen) *Familienbetrieb* trifft die überkommene Vorstellung zu. Kann man im Ernst der Bäuerin erzählen, ihr Mann gewähre ihr den Lebensunterhalt? Davon kann keine Rede sein. Nicht er „versorgt" sie, sondern zwischen ihnen beiden besteht eine *Arbeitsteilung*. Was sie durch ihre Arbeit im Stall usw. dazu beiträgt, das zu erwirtschaften, wovon die ganze Familie lebt, ist nicht geringer zu veranschlagen als sein Beitrag. Ihre Beiträge sind verschiedener Art, darum der Größe nach nicht zu vergleichen und noch weniger zu verrechnen; das macht erst die nur bei einem hohen Grad der Kommerzialisierung des Lebens durchführbare Geldrechnung (Bewertung in Geldgrößen) möglich, die sich bisher glücklicherweise im Bereich der Familie und ihres Haushalts noch nicht (voll) durchgesetzt hat.

Im bäuerlichen Familienbetrieb, wo Haushalt und Betrieb noch eine und dieselbe wirtschaftliche Einheit sind, trägt nicht allein das, was die Bäuerin auf dem Hof und im Stall usw. leistet, sondern auch ihre Leistung im Familienhaushalt, auch das Gebären und Aufziehen von Familiennachwuchs, entscheidend und unentbehrlich dazu bei, sowohl den laufenden Lebensunterhalt der Familie zu

beschaffen als auch den Hof als dauernde Daseinsgrundlage der Familie bei Bestand zu erhalten.

In der *Arbeitnehmerfamilie,* wo technologisch gesehen Haushalt und Betrieb keine Einheit sind, vielmehr räumlich auseinanderfallen, und ökonomisch gesehen die Geldrechnung, das Denken und Rechnen in Geldgrößen sich weitgehend (vermeintlich sogar voll!) durchgesetzt hat, trifft das in dieser Weise nicht mehr zu. Das besagt aber keineswegs, daß für die unselbständig Erwerbstätigen, die heute die große Mehrheit der Bevölkerung ausmachen, die „Hausfrauenehe" im Sinn des BGB § 1356 alter Fassung typisch wäre.

Eine Hausfrauenehe, wie das Ehe- und Familienrecht des BGB in seiner ursprünglichen Fassung von 1896 sie beschreibt, konnten schon damals nur die besitzenden Kreise oder, wie sie sich selbst zu bezeichnen liebten, die „Kreise von Bildung und Besitz" sich leisten, d. i. die Familien, die mehr oder weniger von Vermögenserträgen lebten und auf Arbeitseinkommen nicht angewiesen waren.

Mit der räumlichen Trennung von Haushalt und Betrieb und der dadurch bedingten außerhäuslichen Erwerbstätigkeit wurde dieser Typ der Ehe aber auch für die breiten Kreise derer, die von ihrer Arbeit leben, zwar nicht der Regelfall, wohl aber die Norm, das Leit- oder Wunschbild. Außerhäusliche Erwerbstätigkeit entzieht die Frau und Mutter ihrem häuslichen Aufgabenkreis, ihrer Wirksamkeit als Hausfrau und Mutter; darum sollte sie dieser Notwendigkeit unbedingt enthoben sein und, wo immer dies der Fall ist, davon Gebrauch machen und sich außerhäuslicher Tätigkeit enthalten, um sich ungeteilt ihren innerhäuslichen Aufgaben widmen zu können. Mit vollem Recht wurde und wird die Notwendigkeit außerhäuslicher Erwerbstätigkeit der Frauen und Mütter als schwerer Übelstand empfunden und namentlich von kirchlicher Seite beklagt und bekämpft. Von daher stammt die den Frauen angesonnene Beschränkung auf die drei „K" (Küche, Kinder, Kirche) und der ihnen zugemutete Verzicht auf berufliche und erst recht auf öffentliche Wirksamkeit. Der Fehler bestand darin, eine soziologische und ökonomische Bedingtheit zu einer vermeintlich von der Natur vorgegebenen geschlechtlichen Rollenverteilung umzudeuten und zu einem ewigen Prinzip zu übersteigern.

In einer Zeit, da die frühere Einheit von Haushalt und Betrieb nicht mehr besteht und infolgedessen die Unterhaltsmittel für die Familie nur noch durch außerhäusliche Erwerbstätigkeit beigebracht werden können, ist es zweifellos die richtige Arbeitsteilung, daß der Vater die außerhäusliche Erwerbstätigkeit auf sich nimmt und die Mutter sich dem Haushalt und vor allem den Kindern widmet. Nicht ganz ebenso einsichtig ist, daß der Vater ganz in der Erwerbstätigkeit und in der öffentlichen Wirksamkeit (Politik u. a. m.) aufgeht, an der Haushaltsarbeit dagegen sich überhaupt nicht beteiligt, sie vielmehr ganz der Frau und Mutter zuschiebt und sich von ihr bedienen läßt; Absatz 2 des schon genannten § 1356 BGB alter Fassung berechtigte ihn eindeutig dazu.

Leistungen der Hausfrau ohne monetäres Entgelt

Unterstellen wir aber den glücklichen Fall, daß die Frau und Mutter der fatalen Notwendigkeit, außerhäuslicher Erwerbstätigkeit nachzugehen, enthoben ist und sich ungeteilt dem Haushalt und den Kindern widmen kann. Alsdann bringt der Mann und Vater durch seine außerhäusliche Erwerbstätigkeit den Lebensunterhalt der Familie in Geldgestalt bei. Den Inhalt seiner Lohntüte liefert er seiner Frau als „Haushaltsgeld" ab; damit hat er seine Unterhaltspflicht erfüllt. Die Frau verwendet dieses Geld für den Lebensunterhalt. Dieses „verwenden" klingt so, als wäre das ein müheloser Dispositions- oder Allokationsakt; in Wirklichkeit bedeutet das eine Fülle von Mühe und Arbeit. Die Familie lebt nicht von dem Geld, das der Mann nach Hause bringt, sondern von dem, was die Hausfrau daraus macht.

Mag auch heute die Wertschöpfung im Haushalt dadurch geringer geworden sein, daß die Konsumgüter auf einer höheren Stufe der Konsumreife eingekauft werden, und mag die reichhaltigere Ausstattung der Haushalte mit arbeitssparenden Geräten die Mühe und Arbeit der Hausfrauen merklich erleichtern, so bleibt doch auf jeden Fall bestehen, daß die Erwerbstätigkeit des Mannes durch seine Frau und ihre produktive Leistung im Haushalt *mitgetragen* wird. Das besagt: Der rechtlich dem Mann allein zugeschriebene Ertrag seiner außerhäuslichen Erwerbstätigkeit ist wirkursächlich zu einem nicht unbeträchtlichen Teil seiner den gemeinsamen Haushalt führenden Frau zuzurechnen; indem sie für ihn den Haushalt führt, stellt sie seine Zeit und Arbeitskraft voll für die außerhäusliche Erwerbstätigkeit frei. Der Einwand, die ihren Haushalt selbst führende Frau beweise, daß es dieser Freistellung nicht bedürfe, sticht nicht; sie holt diese zusätzliche Leistung nur durch Überlastung ihrer Kräfte und deren vorzeitigen Verschleiß aus sich heraus.

Man sagt – oder man unterstellt unbewußt –, diese Leistung der Hausfrau für ihren Mann sei dadurch abgegolten, daß auch sie von dem lebt, was er durch seine außerhäusliche Erwerbstätigkeit beigebracht und in den Haushalt hineingegeben habe. Das ist aber nur eine Sicht einer unbestreitbaren Tatsache; aber diese hat auch noch eine andere Seite, die unbedingt mitbedacht werden muß.

Von seinem in Geld bezogenen Einkommen kann der Mann vielfältigen Gebrauch machen. Das Geld als allgemeines Zahlungsmittel braucht er nicht notwendig restlos als Haushaltsgeld abzuliefern; er kann, ja er muß auch andere Aufwendungen davon bestreiten. Das gilt an erster Stelle für seine (Lohn-)Steuer und für seine Sozialbeiträge (der Umstand, daß diese Lohnteile gleich im vorhinein einbehalten werden, läßt das weniger ins Bewußtsein treten, ändert aber nichts am Sachverhalt). Aber auch für andere Verwendungen kann der Mann von dem durch die außerhäusliche Erwerbstätigkeit erzielten Einkommen mehr oder weniger abzweigen, nicht zuletzt, da das Geld auch Mittel der Wertspeicherung ist, um *Ersparnisse* davon zu bilden und zurückzulegen.

Von der im Haushalt erzielten realen Wertschöpfung dagegen kann die Frau nichts zu anderer Verwendung, beispielsweise zu ihrer eigenen Alterssicherung, abzweigen; vom Haushaltsgeld etwas anderer Verwendung zuführen hieße, es seiner Zweckbestimmung entziehen, es sei denn, der Mann eröffne ihr die Möglichkeit, indem er ihr von seinem Lohn oder Gehalt mehr überläßt, als sie benötigt, um einen seine Ansprüche und die berechtigten Erwartungen der Kinder befriedigenden Haushalt zu führen. Aber auch ein solcher, ihr zur freien Verfügung gestellter Überschuß wäre nach zwar sachlich überholter, tatsächlich jedoch in den Köpfen noch nicht aufgearbeiteter Vorstellung von der „Hausfrauenehe" kein ursprüngliches und in diesem Sinn eigenes, sondern nur *abgeleitetes* Einkommen der Frau.

So verfügt die nur naturales, kein monetäres Einkommen beziehende Hausfrau und Mutter über keinerlei Mittel, um für ihr Alter Vorsorge zu treffen; selbst wenn sie sozialversicherungsberechtigt ist, nützt ihr das nichts; sie kann von dieser Berechtigung keinen Gebrauch machen, weil ihr die Mittel fehlen, um Beiträge zu bezahlen. Könnte man da auf die Unterhaltspflicht des Mannes zurückgreifen und ihm die Beitragszahlung für seine Frau auferlegen, vielleicht wenigstens den „Arbeitgeberanteil" für sie zu entrichten? Daß das in die Systematik unseres Sozialversicherungsrechts nicht hineinpaßt, brauchte kein unüberwindliches Hindernis zu sein; diese Systematik ist längst in solchem Maß durchbrochen, daß es auf ein bißchen mehr oder weniger nicht mehr ankommt. Es verbietet sich deswegen, weil dadurch die Ehe zusätzlich im Vergleich zum wilden Zusammenleben belastet würde; das wäre nicht zu vertreten, und das Bundesverfassungsgericht würde es als gegen Art. 6 GG verstoßend nicht zulassen. Statt dessen wird vorgeschlagen, der Frau Haushalts- und vor allem Erziehungs- („Baby")Jahre *„anzurechnen"*. Auf Grund dieser Anrechnung erhielte sie später Rente bzw. würde sich die vor der Ehe durch Beiträge aus eigener Versicherungszeit „erdiente" Rente entsprechend erhöhen.

Anrechnung muß ein in den Ohren der Politiker besonders wohlklingendes Wort sein, das ihnen auch leicht über die Zunge geht. Leider läßt sich jedoch mit Anrechnung nichts finanzieren; man reißt ein Loch auf und überläßt es anderen, es wieder zu stopfen. So haben wir bereits die Anrechnung von „Ersatz- und anderen Zeiten", die zu entsprechenden Fehlbeträgen bei den Versicherungsanstalten führen. Um das zur Auszahlung der Renten benötigte Geld zu beschaffen, belastet man damit abwechselnd andere Versicherungsträger (Arbeitslosenversicherung, gesetzliche Krankenversicherung) oder über den Bundeszuschuß die Steuerzahler, an letzter Stelle durch Beitragserhöhung die Gemeinschaft der Versicherten selbst und deren Arbeitgeber. Irgendeine vernünftig begründbare Lösung läßt sich offenbar nicht finden. Oder doch? Auf eine richtig gestellte Frage muß sich immer auch eine richtige, d. i. vernünftig begründbare Antwort finden lassen.

Der reale Beitrag der Hausfrauen und Mütter zur Altersversorgung

Will die heute im produktiven Alter stehende Generation, wenn sie aus dem Arbeitsleben ausscheidet, im Alter versorgt sein, dann genügt es nicht, Versicherungsbeiträge zu entrichten, die sofort an die heute im Ruhestand lebende Generation ausgeschüttet werden; das nützt ihr für ihre eigene Altersversicherung gar nichts. Was sie dafür braucht, ist vielmehr eine nachgewachsene Generation, die alsdann das Sozialprodukt erstellt und die gewillt ist, es mit ihnen zu teilen, ihnen davon abzugeben.

Eine soziale Rentenversicherung, die unter Verkennung dieser unumstößlichen Tatsache den Anspruch auf Rente ausschließlich an die zur Finanzierung der an die bereits aus dem Arbeitsleben ausgeschiedenen Generation zu zahlenden Renten entrichteten und dafür verbrauchten Versicherungsbeiträge knüpft und den ebenso unentbehrlichen, durch Aufzucht von Nachwuchs geleisteten Beitrag völlig außer acht läßt, ihn weder einfordert noch honoriert, baut auf *wirklichkeitsfremder Grundlage* auf. Von der darin liegenden unerhörten Privilegierung der Ein- und Kein-Kind-Familien und Belastung der kinderreichen Familien soll hier nicht die Rede sein; hier geht es ausschließlich um die dadurch herbeigeführte Benachteiligung der Hausfrauen und Mütter, die, um sich ganz ihrem Haushalt und ihren Kindern widmen zu können, auf außerhäuslichen Erwerb verzichten und daher über keine Mittel verfügen, um Versicherungsbeiträge in Geld zu entrichten, deren durch Führung des Haushalts und vor allem durch „Pflege und Erziehung" ihrer Kinder *real* geleisteter Beitrag jedoch nicht honoriert wird.

Selbstverständlich kann man den Verzicht dieser Frauen auf Erwerb als Torheit, als unzeitgemäße Sentimentalität, als eigenes Verschulden, als unverantwortliche Vergeudung potentieller Produktivkraft bezeichnen und vorwerfen, deren nachteilige Folgen sie sich selbst zuzuschreiben und auf sich zu nehmen haben. So schamlos denkt man Gott sei Dank im allgemeinen bei uns (noch) nicht. Solche Gedanken offen auszusprechen werden wohl nur wenige Politiker wagen; aus mancherlei Äußerungen läßt sich jedoch erkennen, daß manchen von ihnen solche Gedanken nicht ganz fremd sind. In der DDR rühmt man sich, durch die ständig steigende „Erwerbsquote" der weiblichen Bevölkerung die Produktivkraft des Staatsvolks immer vollständiger auszuschöpfen. Spuren dieser DDR-Ideologie finden sich leider auch in den Hinterköpfen hiesiger Ideologen.

Nichts gegen die Forderung, den Frauen ihnen bisher noch verschlossene Berufe und die dahin führenden Bildungswege zu erschließen. Aber entschiedenen Widerspruch gegen die Abwertung der Leistung der Hausfrauen und Mütter, die auch darin zum Ausdruck kommt, daß ihnen das, was sie im Haushalt und vor allem durch die Pflege und Erziehung ihrer Kinder leisten, für ihre Alterssicherung nichts einbringt.

Es sollte nicht notwendig sein, eigens daran zu erinnern, daß *beide* Elternteile an

der Aufzucht des Nachwuchses beteiligt sind. Auch den Vätern geschieht Unrecht, wenn ihre Rente sich ausschließlich nach der Höhe ihrer in Geld entrichteten Versicherungsbeiträge bemißt ohne Rücksicht auf das, was sie für Aufzucht des Nachwuchses geleistet haben. Unvergleichlich größer aber ist das diesen Frauen angetane Unrecht, denen damit überhaupt die Möglichkeit genommen wird, ihr Alter durch Rente aus *eigenem Recht* zu sichern, sich vielmehr auf die Unterhaltspflicht des Mannes verwiesen sehen bzw. auf das, was davon nach dessen Ableben noch nachwirkt. Die Rüge des Bundesverfassungsgerichts wegen Ungleichbehandlung bezog sich, da es nur darüber zu entscheiden hatte, nur auf die abgeleitete Hinterbliebenenrente der Witwe. Nichtsdestoweniger hat das Bundesverfassungsgericht klar erkannt, daß das nur ein letzter Ausläufer oder „Zipfel" einer viel umfassenderen Ungleichbehandlung ist, und hat deutlich zu verstehen gegeben, daß dem Gesetzgeber eine viel umfassendere Aufgabe bevorsteht, daß es eines bis an die Fundamente gehenden Umbaus bedarf, um Unrecht zu beseitigen und Gerechtigkeit herzustellen.

Mit dem beliebten „Anrechnen" von Haushalts-, Baby- oder wie immer benannten „Ersatz"-Zeiten ist es nicht getan; das wäre Kurieren, obendrein nur *fiktives* Kurieren an Symptomen. Die realen Leistungen der Frauen und Mütter sind real in das Rechnungswerk der sozialen Rentenversicherung einzubringen.

„Real", d. i. güterwirtschaftlich gesehen, verlangt die soziale Rentenversicherung im Sinn der „Solidarität der (drei) Generationen" von der jeweils im Arbeitsleben stehenden Generation zwei Leistungen: 1. die laufenden *Betriebskosten* aufzubringen, 2. zu *investieren*, d. i. die für eine solche auf die Dauer angelegte Einrichtung unerläßliche Infrastruktur zu erstellen durch Aufzucht des Nachwuchses, der das Sozialprodukt schaffen soll, an dem sie in alten Tagen teilhaben will.

Schon allein, um vollständig zu sein und die Wirklichkeit zutreffend darzustellen, muß das Rechnungswerk der sozialen Rentenversicherung nicht nur die laufenden „Aufwände und Erträge" (Renten und „Beiträge") ausweisen, sondern auch die *Investitionen*. Der Umstand, daß es sich hier um Investition, genaugenommen um ständigen Erneuerungsaufwand in „human capital" handelt, darf nicht davon abhalten, ihn in die Rechnung einzuführen. Noch weniger darf der Umstand, daß dieser (Erneuerungs-) Aufwand nur zum (geringeren) Teil in Geldform in Erscheinung tritt, ein Hindernis bilden. Das gilt insbesondere von dem unersetzlichen Anteil, den entweder nur die Mütter oder doch sie am besten zu diesem investiven Aufwand zu leisten vermögen. Dieser Anteil kann überhaupt nicht in Geld, sondern seiner Natur nach nur real „in natura" erbracht werden und ist obendrein, wie an früherer Stelle dargelegt, der einzige, den viele von ihnen erbringen können; darum muß er ihnen gutgebracht werden und ihnen den Erwerb eines Rentenanspruchs aus *eigenem Recht* ermöglichen. Im Rechnungswerk der sozialen Rentenversicherung ist jedoch bisher kein Kontoblatt dafür vorgesehen,

und so unterbleibt die Gutschrift, und der ihnen daraus erwachsende Rentenanspruch bleibt ihnen vorenthalten.

Darf, wie schon gesagt, der Umstand, daß diese Leistungen nicht in Geld (in Gestalt von Zahlungsvorgängen) erscheinen, kein Hindernis bilden, sie in das Rechnungswerk einzubringen, so läßt sich doch nicht verkennen, daß es nicht geringe, jedoch nicht unüberwindbare Schwierigkeiten mit sich bringt. Diese Bewertung in der einheitlichen Maßstabgröße (Maßeinheit) „Geld" ist aber nicht allein deswegen unerläßlich, weil wir ohne sie kein vollständiges Rechnungswerk der sozialen Rentenversicherung erstellen und infolgedessen auch nicht wissen können, was sie uns wirklich kostet; ohne diese Kenntnis aber können wir wiederum diese Kosten nicht gerecht auf die Versicherten aufteilen oder, was von der anderen Seite her gesehen dasselbe ist, ihre Rentenansprüche im wahren Sinn des Wortes „beitragsgemäß", d. i. gemäß dem *ganzen,* gleichviel in welcher Form von ihnen geleisteten Beitrag bemessen.

Die Bewertung des nicht-monetären Beitrags

Was als Belastung gerecht auf alle zu verteilen und wonach gerechterweise der Anspruch auf Rente zu bemessen ist, das ist selbstverständlich der *Gesamtbeitrag.* Dieser aber setzt sich bei einzelnen Versicherten in ganz verschiedener Weise aus den beiden Teilbeiträgen zusammen. Um diese addieren und ihre Summe bilden zu können, müssen wir sie beide in der gleichen Maßeinheit ausdrücken, was praktisch bedeutet, auch den zweiten in monetären Einheiten zu bewerten. Je höher bei dem einzelnen Versicherten der Anteil des nicht-monetären (naturalen) Teilbeitrags liegt, um so gewichtiger wird dessen zutreffende Bewertung für ihn. Das ist nun aber gerade der Fall unserer Hausfrauen und Mütter. Darum muß die Frage nach dessen Bewertung im hier vorliegenden Sachzusammenhang unbedingt zur Sprache kommen.

Bei Vorschlägen wie beispielsweise demjenigen, den in Geld zu entrichtenden Versicherungsbeitrag nach der Zahl der Kinder zu staffeln oder ihn „abzukindern", spielt die Bewertungsfrage keine Rolle; da genügt es, einfach die Köpfe abzuzählen. Mit Vorschlägen solcher Art ist aber den ganz ihrem Haushalt und ihren Kindern sich widmenden Frauen und Müttern hinsichtlich ihrer eigenen Sicherung im Alter nicht geholfen; soll ihnen dazu geholfen werden, dann muß die einzige Leistung, die sie in ihrer Lage zu erbringen vermögen, ins Rechnungswerk der sozialen Rentenversicherung eingebracht und zum Tragen gebracht werden. Das aber erfordert, sie zunächst einmal in Geld zu bewerten und entsprechend dieser Bewertung den durch sie erdienten Anspruch auf Rente zu bemessen.

Für diese Bewertung gibt es auch schon Vorschläge. So soll beispielsweise das *fiktive Gehalt,* das der Mann seiner Frau als „Haushälterin" zu zahlen hätte, den

Maßstab bilden; allerdings wäre dieses Gehalt dann irgendwie nach der Zahl der zum Haushalt gehörenden Kinder zu staffeln. Ein anderer Vorschlag will im Sinne dessen, was die Wirtschaftswissenschaft „opportunity costs" nennt, den Verzicht der Hausfrau auf außerhäusliche Erwerbstätigkeit in Höhe des ihr dadurch *entgangenen Einkommens* zum Maßstab nehmen. Auch bei diesem Vorschlag fehlt die Rücksicht auf die Zahl der betreuten Kinder; dafür aber hat er den Vorzug, einen subtilen verfassungsrechtlichen Einwand auszuräumen. Weil nach BGB § 1606, Abs. 3, Satz 2 (neue Fassung) die Ehefrau ihre Unterhaltspflicht gegenüber dem minderjährigen unverheirateten Kind „in der Regel durch (dessen) Pflege und Erziehung" erfüllt und infolgedessen diese ihre Leistung für das Kind Erfüllung einer ihr kraft Gesetzes obliegenden Pflicht ist, deshalb dürfe sie bei allen Müttern nur entweder gleich (GG Art. 3) oder überhaupt nicht bewertet werden. Die sehr unterschiedliche Höhe der Einbuße an Einkommen läßt eine entsprechend unterschiedliche Bewertung dieser Leistung keineswegs als willkürlich, viel eher als sachlich wohlbegründet und folgerecht als mit dem Gleichheitssatz durchaus vereinbar erscheinen.

Hier aber sollen nicht Lösungen der unbestrittenermaßen schwierigen Aufgabe erörtert und schon gar nicht die Arbeit einer entsprechend erweiterten „84er Kommission" angegangen werden; es sollte nur auf die in der Tat noch viel Kopfzerbrechen erfordernde Aufgabe hingewiesen und zum guten Schluß noch eine Warnung angefügt werden.

Im Ringen um einen bis an die Fundamente gehenden Umbau, wie das Bundesverfassungsgericht ihn zwar nicht strikt vorschreibt, aber doch offenbar erwartet, werden die Gegner sich auf das bewährte Verfahren verlegen, alle in Vorschlag gebrachten Lösungen in der wissenschaftlichen und politischen Diskussion immer weiter zu perfektionieren, immer noch verbliebene minimale oder in singulären Einzelfällen auftretende Ungleichheiten zu entdecken und auf deren Behebung zu dringen, bis der Verwaltungsaufwand unerträglich wird und die uferlose Menge vorauszusehender Rechtsmittelverfahren zwingend dazu nötigt, das ganze Vorhaben aufzugeben, alles beim alten zu belassen und die massiven, im System angelegten Ungerechtigkeiten beizubehalten. Darum meine dringende Bitte an alle, denen es ernstlich darum zu tun ist, endlich das in den 50er Jahren unternommene Werk von seinen Fehlern zu befreien und in voller Folgerichtigkeit durchzuführen.

Seien wir doch alle bereit, auf das, was jeder von uns sich an Vorschlägen ausgedacht hat, zu verzichten, um uns *gemeinsam* für eine Lösung einzusetzen, die wahrscheinlich keinen von uns voll befriedigt, mit der aber jeder von uns als einem wenn auch nur kleinen Schritt in der Richtung auf eine gerechte Regelung hin sich einverstanden erklären kann, und die – das ist entscheidend – am ehesten Aussicht bietet, politisch realisiert zu werden.

Herwig Büchele SJ

Bergpredigt und Gewaltfreiheit

Nach wie vor kontrovers ist unter Christen die Frage, welches Gewicht bzw. welcher Stellenwert der Bergpredigt Jesu Christi als erkenntnis- und handlungsleitender Schlüssel zur Veränderung der herrschenden Rationalität des Gewaltmechanismus zukommt. Dieser Frage nachzugehen, ist der Sinn dieses Beitrags.

„Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Auge für Auge und Zahn für Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin... Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel sein werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5, 38, 43–45).

Nicht selten wird die Bergpredigt so interpretiert, als leiste Jesus der Bosheit und dem Unrecht als solchem keinen Widerstand. Aber seine Imperative, die doch nichts anderes als das aus dem Indikativ der erlösten Freiheit entspringende Sollen selbst sind, sagen nicht, man solle das Böse tatenlos in schlechter Passivität gewähren lassen. Wenn dies so wäre, müßte es wohl heißen: „Dann nimm den Schlag als Prügelknabe hin"! Jesus provoziert sozusagen eine „paradoxe Aktivität"[1]: „Biete ihm auch die andere Wange." Der Betroffene wird ermutigt, seine „natürliche Reaktion" – die darauf zielt, Gewalt mit Gegengewalt zu vergelten – gleichsam „auszusetzen", um allererst Raum zu gewinnen für den Einsatz des wirksamsten Mittels zur Überwindung des Bösen: „Kraft der Spontaneität des überströmenden Guten" und seiner Unverrechenbarkeit für alle Gleichungen der kalkulierenden Gewalt.

Diese Kraft ist also selbst niemals bloßes „Mittel", das somit letztlich immer dann scheitern muß und wird, wenn und insoweit es im Rahmen politischer und sozialer Zwecke bloß funktional, d. h. „um-zu" gebraucht wird. Ein solches Handeln würde nur nochmals den Status quo des herrschenden Gewaltsystems bestätigen. Nein, die Antwort geschieht – die Bergpredigt spricht das deutlich genug aus – schlicht und einfach gratis, umsonst, voraussetzungslos und ist solchermaßen schon von vornherein ein unbedingtes, lauteres Ja, nicht einfaßbar in die Klammer des Rechtssystems von Gläubiger und Schuldner. Der angreifende Feind, der „Gegenmensch", wird in diesem Durchbruch zum Nächsten, der durch das gewaltfreie Handeln nicht dem Feedback seines Tuns ausgeliefert ist. Ihm wird

die Chance eingeräumt, sich zu wandeln, und dies nicht bloß im Sinn einer beliebigen Möglichkeit unter anderen, sondern als erfülltes, konkretes, befreiendes Angebot an seine Freiheit, der durch Gnade geschenkt wird, was sie kann.

Das Ja der Gewaltlosigkeit zwingt nicht. Freiheit will freiwillig ergriffen und getan sein. Das ist die Macht ihrer Ohnmacht. Jesus sagt also: Antworte aus je größerer Freiheit, deren Initiative nicht durch äußere Gewalt ernötigt ist, sondern die unbedingt, aus sich selbst heraus zum Einsatz kommt, weil sie in Gott wurzelt, aus seiner grundlosen Hingabe für die Welt lebt! Gegengewalt hingegen zementiert nur das Gewaltsystem, dessen Sklave der Gewalttäter ist. Gewalt gefährdet zutiefst die Menschwerdung des Menschen. In ihrer rohsten Form zerstört sie das Menschsein und somit das Fundament jeder freien und gerechten Gesellschaft.

Widerstand gegen das Unrecht

Vor dem Hohen Rat bot Jesus dem ihn schlagenden Gerichtsdiener nicht die andere Wange hin, sondern fragte: „Warum schlägst du mich?" Die Freiwilligkeit der je größeren Liebe schließt die Frage nach dem „Warum" des Verhaltens der „anderen Seite" nicht aus. Sie appelliert an Verantwortung und Gewissen. Sie würde sich selbst nicht ernst nehmen, wenn sie dies nicht täte. Deshalb deckt sie zugleich das Unrecht auf und richtet es.

Zur Diskussion steht somit die Frage nach dem wirksamsten Widerstand gegen das Böse und das Unrecht. In den dagegen eingesetzten Mitteln muß das zu erreichende Ziel maßgebend wirksam und sichtbar sein, andernfalls wird es durch die Perversion der Mittel nicht nur hinfällig, sondern zerstört (was freilich wiederum nicht besagt, daß das Ziel eine bloße Funktion der Mittel sei, mit Hilfe welcher man für das Ziel arbeitet und es zu verwirklichen sucht). Ist das Ziel, um das wir ringen, ein alle Menschengewalt und Bosheit überwindendes „Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens", in dem niemand sein Leben gerade im vollen Einbringen seiner personalen Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit durch die tötende Negation des anderen gewinnen will, sondern sich jeder dem erlösenden Geist gewaltfreier Mitmenschlichkeit ausliefert, dann muß schon in der Wahl unserer Mittel inhaltlich und formal die Überwindung der Menschengewalt transparent sein.

Von ihrer Wesensmitte her befreit die Bergpredigt den Glaubenden dazu, sich selbst in die Macht der schöpferischen Liebe Gottes zur Welt einzulassen. Diese Liebe enthüllt sich in ihrer reinsten Gestalt in der Haltung gegenüber dem Feind. Die Bergpredigt fragt uns je neu, ob wir in der Nachfolge Christi bereit sind, den Feind, den Gewalttäter zu lieben, ihn als Mitmenschen anzuerkennen, ihm erlösend-befreiend zu begegnen, ob wir es mit Gott wagen, für ihn unser eigenes Leben im Ja der Gewaltlosigkeit zu opfern, aber allererst so wirklich zu leben.

Der Kreuzestod Jesu ist die Wirklichkeit der Bergpredigt: „Er wurde geschmäht, schmähte aber nicht; er litt, drohte aber nicht" (1 Petr 2, 23). Jesus widersteht in der restlos aktiven Passion der Liebe jeder Form von Gewalt so, daß dieser Widerstand nicht nochmals mit den Mitteln der Gewalt ausgetragen wird. Dadurch überwindet er das Nein zur Liebe, die Gottlosigkeit der Welt mitten in ihrem Zentrum, von innen her. Gewaltlos steht er mitten in dem, was ihn tötet. Und weil sein Tod nichts anderes als die Sprache des Lebens ist, überwindet er den Tod im Tod – nicht daneben oder darüber. Dies ist der wirkliche Preis für die Wahrheit, daß die „Entfremdung nur in der Entfremdung" besiegt werden kann: „Wo der Tod aufbrach, dort auferstehet das Leben, durch ihn." Dies ist die Macht seines Widerstands, die Macht der ihrer selbst restlos und unumkehrbar in die Machtlosigkeit hinein entäußerten Macht Gottes.

Jesus ahmt das Tun seiner Feinde nicht nach; er schlägt nicht mit den gleichen Mitteln zurück, sondern setzt in der Ablehnung der Gewalt vorbehaltlos sein Leben ein. Die ihn erwürgende Gewalt kommt nicht im geschlossenen Zirkel von Aktion und Reaktion auf die Gewalttäter zurück. Der Kreislauf von Schlag und Gegenschlag wird durchbrochen, mögen sich auch gerade dadurch Ablehnung und Haß bis ins Äußerste hinein steigern.

Gott „haßt" die Sünde, aber er liebt den Sünder. Im Zerbrechen am Kreuz schenkt Gott uns und der ganzen Welt ein für allemal den bleibenden Anfang des befreienden, erlösenden Ja der Liebe: nicht als Ideal oder Modell oder utopischen Imperativ, sondern als unser Können in Glaube, Hoffnung und Liebe. Was wir sollen, ist uns in ihm und durch ihn wirkliches Vermögen (obgleich kein habbarer Besitzstand).

Die Bergpredigt Jesu ist die leibhaftig vollzogene Antwort der Freiheit auf die herrschende Sprache des Gewaltmechanismus, die Botschaft vom unverrechenbaren, unverfügbaren Wert und der unantastbaren Würde jedes Menschen. Der Mensch ist vor Gott heilig: Gott selbst hat in seinem Sohn sein Leben für ihn dahingegeben.

Was den „Forderungscharakter" der Bergpredigt betrifft, so hat sich der Christ vor allem vor zwei Grundversuchungen zu hüten: nämlich die Bergpredigt entweder als „Ideal" oder als „Gesetz" mißzuverstehen.

Wird die Bergpredigt als der konkreten Wirklichkeit des Christen letztlich entzogenes „Ideal" ausgelegt, dann wird sie in ihrem Anspruch zur Unverbindlichkeit entleert oder als unerfüllbarer Zielpunkt in eine utopische Zukunft verbannt. Aber, indem man das Ideal so über die konkrete Wirklichkeit „verherrlicht", ist es zur Ohnmacht verurteilt; d. h. man konstruiert das Ideal, um sich, in dem für die Praxis der eigenen Interessen „frei" gewordenen Raum der jeweiligen Gegenwart, in Selbstbehauptung die Zukunft selbstmächtig organisieren und sichern zu können.

In diesem Sinne ist die Bergpredigt kein Ideal, sondern in Jesus verwirklichte

Wahrheit: die erlösende Wirklichkeit Gottes selbst in der Welt. Deshalb setzt der Christ sein Vertrauen nicht in die eigene Kraft, sondern in die eigene, insofern sie von Gott stammt: „Die Kraft vollendet sich in der Schwachheit."

Zum anderen ist die Bergpredigt keine abstrakte Maxime des Handelns mit vorgezeichneten Gesetzen, die es buchstabengetreu zu erfüllen gälte, sondern Provokation des Gesetzes Christi, der durch Kreuz und Auferstehung das Gesetz erfüllt und als Gesetz der Freiheit enthüllt hat. Die Todesdialektik von perverser Servilität und selbstischer Liberalität ist überwunden. Freisein und Gehorsam gehen unscheidbar in eins zusammen. Hieraus ergibt sich, daß die lebendige Norm der Bergpredigt Freiheit und Verantwortung des Menschen voraussetzt. Dies bedeutet für den politisch-geschichtlichen Raum: die Bergpredigt kann nicht mit politischer Macht per Gesetz von „oben" verordnet werden. Sie ist – gerade im Maße ihrer politischen Verwirklichung – nur kraft des Glaubens, der Hoffnung und Liebe durch die bewußte und freie Annahme des einzelnen in der Gemeinschaft der Glaubenden vollziehbar. Sie setzt sich selbst eine „Grenze", die die bejahte und angenommene Freiheit des angesprochenen anderen darstellt, sie ist selbst gewaltfrei in der Ehrfurcht vor allen, an die sie sich richtet.

Gewaltfreiheit als schöpferischer Widerstand

Die Grundentscheidung zur Gewaltfreiheit steht unter keiner Bedingung („wenn-dann"), sondern sie ist un-bedingt: sie ist geleitet vom End- und Höchstziel des „Um-Deinetwillen", denn die Liebe liebt den anderen um seiner selbst willen. Sie heißt ihn kreativ „gut" in seinem Dasein: „es ist gut, daß es dich gibt", ohne den anderen dadurch einem liberalistischen „Laissez-faire" zu überantworten oder bloß faktischer Vorhandenheit materialistisch auszuliefern. Aus dieser Perspektive wird klar, daß es Situationen geben kann, in denen das Wesen der Gewaltfreiheit dort genuin zum Ausdruck kommt, wo sie sich als „schöpferischer (gewaltfreier) Widerstand" äußert. Unter Gewaltfreiheit als „schöpferischem Widerstand" verstehen wir Weisen von Selbstmächtigkeit und Sichdurchsetzen, die nicht nur eine mögliche Einengung der faktischen Handlungsfreiheit (der andere kann nicht mehr schlechtweg das tun, was ihm innerhalb eines fixen Möglichkeitsrahmens, den er sich selbst abgesteckt hat, zu tun beliebt), sondern auch gewisse Formen der befreienden Zerstörung dessen bewirken, was „tot" im anderen ist. „Die Liebe tötet, was wir waren, damit wir sein können, was wir nicht waren" (Augustinus). Als Beispiel sei die Freiheit entbindende Macht der Autorität der Eltern gegenüber dem Kind angeführt; auch der Lernprozeß kann eine Weise des Geführt-Werdens – eines Kampfes von Wollen und Nicht-Wollen – implizieren; jede kommunikative Wahrheitsuche ist ebenso „liebender Kampf", sie beinhaltet notwendig eine ernste Konfrontation mit der Wahrheit, ein gewisses

Rechten und Kämpfen. Grundlegend ist, daß dieser Widerstand nur dann gewaltfrei ist, wenn er kein Alibi für ein Handeln aus selbstischer Gewalt bildet, sondern aus einem liebenden Interesse am Nächsten heraus geschieht.

Der erkenntnis- und handlungsleitende Unterschied zwischen Gewalt und „schöpferischem Widerstand" besteht darin, daß Gewalt zwingt, sie hebt die Selbstbestimmung des Menschen auf, sie verbaut jeden Spielraum für eine neue Entscheidung, die Kommunikation bricht ab, während der „schöpferische Widerstand" (gerade auch in seiner massivsten Form) Appell an eine neue Entscheidung bleibt, den Entscheidungsraum grundsätzlich offenhält und eine qualitativ neue Kommunikationsform – als freie, gerechte Übereinkunft in gegenseitiger Selbsterschließung und Bejahung – anzielt.

Unter dieser Rücksicht können wir auch die Liebe als „schöpferischen Widerstand" definieren. Sie kann sich in „Widerstand" äußern, aber gerade so wirklich gewaltfreies Vertrauen in ungeheurer Geduld sein. Wir dürfen gerade im Blick auf das „Deinetwillen" die Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß auch selbstlose Gewaltfreiheit – die mehr und etwas anderes ist als das Fehlen von Machtmitteln oder als passives Geschehenlassen – furchtbare Gewalt provozieren kann; gewaltfreies Handeln kann den anderen in Versuchung führen, Gewaltfreiheit mit selbstischer Gewalt zu beantworten. Geduld, ohne die Treue zum anderen, d. h. ohne waches Wahrnehmen der gerade in Liebe je schon vorausgesetzten Freiheit des anderen, ist nur Manifestation der eigenen Kraftlosigkeit; sie entbehrt der Selbstbejahung, aufgrund welcher allein der andere angenommen und bejaht werden kann. Sie verführt deshalb zur Willkür. Geduld ohne Entschiedenheit ist ein schlechtes, verantwortungsloses Gewährenlassen, das den Nächsten nicht ernst nimmt. Sie weist keinen Weg zur Befreiung, weder für dich noch für mich.

Wenn wir sagten, daß die Ethik der Bergpredigt nicht in eine abstrakte Gesetzesethik umfunktioniert (umstilisiert) werden dürfe, sollen ihr Anspruch und ihre Intention nicht verfälscht werden, dann heißt dies auch, daß es Grenzsituationen geben kann, in denen – wenn der Einsatz gewaltfreier Mittel scheitert – die Tötung menschlichen Lebens ein Dienst am Leben selbst sein kann. Wenn sich das Leben positiv treu ist und aus einem affirmativen Verhältnis zu sich selbst und zum Nächsten in Grenzsituationen denjenigen – in letzter Konsequenz auch durch die Tötung seines Lebens – abwehrt, der mein oder das Leben des Nächsten zerstören will, dann hat dies unter Voraussetzung der liebenden Treue nichts mit selbstischer Gewalt zu tun. Denn hier geschieht das Töten nicht aus einem Nein negativer Gewalt, sondern aus einem Ja zum Leben. Ein solches Handeln kann nicht nur ein Recht sein, sondern die Pflicht kann es gebieten, weil das Gut des Lebens, die Seinsmächtigkeit des Lebens dies fordert, die in der Positivität des Seins verankert liegt.

Wenn der Anspruch der Bergpredigt Jesu unbedingt-verpflichtend für diejeni-

gen ist, die daran glauben, und wenn dieser erlösende Anspruch inkarnatorisch, d. h. auch politisch-geschichtlich relevant ist, wenn also die Rede von der Nachfolge nicht reines Gerede sein soll, dann ist der Christ unausweichlich aufgerufen, nach den der Bergpredigt entsprechenden Alternativen zur gegenwärtigen Form der Friedens-„Sicherung" zu suchen: und dies angesichts des Hungertods von Millionen von Menschen, des möglichen nuklearen Weltkriegs und des schon angebahnten Zusammenbruchs des ökologischen Systems aufgrund des durch das Wettrüsten mitverursachten exponentiellen Wirtschaftswachstums. Will man den Weltfrieden sichern, dann kann dies nicht dadurch geschehen, daß man Mittel produziert, die implizit das Ziel vorweg in Frage stellen bzw. dessen Verwirklichung verunmöglichen. Es wäre fatal, ja irrsinnig, die mögliche Ausrottung der Menschheit und die Destruktion der Schöpfung dadurch (freilich verschwiegen) zu rechtfertigen, daß das Reich des Friedens nicht „von dieser Welt" ist, deren Gestalt ohnehin vergehen wird.

Andererseits wäre es ebenso unchristlich – und das zu betonen darf man gleichfalls nicht müde werden –, die Gewaltfreiheit der Bergpredigt von ihrem Ursprung abzutrennen und sie politisch im Kalkül eines Zweckdenkens zu instrumentalisieren: „Wenn wir diese Mittel wählen, dann wird die gewünschte Wirkung sich einstellen." Eine solche Praxis würde den Kern der christlichen Unbedingtheit, die Gott-Menschlichkeit des Christseins auslöschen und in einer fundamentalistischen Selbstdurchsetzung eines verpolitisierten Glaubens enden, der deshalb auch keine Kraft mehr besäße, das zu verwirklichen, was er intendiert.

Sicherung des Friedens

In den letzten Jahren schälten sich drei Grundpositionen heraus, die in Berufung auf die „Zumutung" der Bergpredigt eine Antwort auf die Herausforderung des Weltwettrüstens zu geben versuchen.

Die erste Position[2] sieht diese von der Bergpredigt geforderte Alternative zum sinnlosen, weltweiten Wettrüsten im Verzicht auf den Schutz militärischer Rüstung und im Engagement für den Aufbau einer Sozialen Landesverteidigung: als Einsatz gewaltfreier Kampftechniken gegen illegale Machtergreifung von außen.

Die zweite Position[3] betont, daß die Weisungen der Bergpredigt „nicht als ein neues Gesetz verstanden werden" dürfen, „das in jedem Fall den Christen die Wehrlosigkeit, das immer erneute Nachgeben, die tatenlose Duldung offenkundigen Unrechts oder gar des Mordes zur Pflicht machen würde". Das fünfte Gebot verbiete nicht nur den Mord, sondern es gebiete auch „den – notfalls bewaffneten – Schutz des Lebens, der grundlegenden Menschenrechte und der Freiheit". „Wollen Christen nach den Regeln der Zehn Gebote und der Bergpredigt leben", so

impliziere dies auch die „Bereitstellung von Mitteln, durch die Gewaltakte einzelner Menschen oder ganzer Staaten verhindert werden können." Diese Position vertritt konsequenterweise die Forderung nach einer gleichzeitig-gleichwertigen Abrüstung, hält die „Aufrechterhaltung des Gleichgewichts militärischer Macht" (und damit auch die allfällige Notwendigkeit des Nachrüstens) in dem Umfang für unerläßlich, wie es nötig ist, „um jeden politischen Gewaltakt zu einem unkalkulierbaren Risiko" zu machen.

Der ersten Position („Ohne Rüstung leben") wird mit dem schon oben erörterten Argument entgegengetreten, daß Gewaltfreiheit den Gegner zu selbstischer Gewalt provozieren könne. Durch einseitige Abrüstung werde anderen die Aussicht eröffnet, „mit überlegener Rüstung ohne eigenes Risiko immer mehr Macht und Besitz durch politische Erpressung oder militärische Gewalt zu erwerben". „Die Parole ‚Ohne Rüstung leben' dient dann nicht der Bekämpfung, sondern der Stärkung militaristischer Praktiken in der Weltpolitik."

Die dritte Position[4] versucht – im Ernstnehmen des Hauptarguments der zweiten Position gegen die erste – einen dritten Weg zu weisen. In der Ablehnung der zweiten Position stützt sich diese vor allem auf das bis jetzt nicht widerlegte und wie es scheint auch nicht zu widerlegende Argument, daß aufgrund der Logik eines Machtsystems – in dem die Macht-„Partner" den verläßlichsten Schutz ihrer Sicherheit im Vertrauen in ihre eigene Macht begründet sehen – eine gleichgewichtig-gleichzeitige Abrüstung nicht nur nicht möglich sei, sondern daß diese „Logik" gerade die Hauptursache für das Weltwettrüsten bilde: „Stabilisierung" durch eigene Überlegenheit. In einer persönlichen Botschaft an die UNO stellt Papst Paul VI. fest: „Die immanente Logik bei der Suche nach einem Gleichgewicht der Kräfte treibt jede der beiden feindlichen Seiten dazu, nach einer gewissen Überlegenheit zu streben."[5]

Die Annahme, der durch das Streben nach Gleichgewicht ausgelöste Rüstungswettlauf könne unbegrenzt weitergehen, bezeichnet Papst Paul VI. als eine „tragische Illusion". Wenn dies richtig ist, dann gibt es nur die Alternative: man läßt den Dingen ihren Lauf und verantwortet – gerade auch aufgrund des multipolaren atomaren Wettrüstens – einen mit immer größerer Wahrscheinlichkeit eintretenden lokalen Atomkrieg bzw. einen atomaren Weltkrieg oder man unternimmt Schritte, um die „immanente Logik" des Rüstungswettlaufs zu brechen.

Die „immanente Logik" des Rüstungswettlaufs kann nun aber nur aufgebrochen werden, wenn man aufhört, nach Überlegenheit zu streben. Wegen der Unmöglichkeit, die Gleichgewichtigkeit der Macht und die Absicht der Gegenseite genau festzustellen, heißt dies konkret: Der Ausbruch aus dem Rüstungswettlauf setzt voraus, daß man zu einseitigen Vorleistungen bereit ist. Zur Realisierung dieses Weges werden von der „dritten Position" eine Anzahl von Maßnahmen genannt: 1. nicht totale Abrüstung, sondern nur ein erster, kalkulierter Schritt – bei

Aufrechterhaltung einer Zweitschlagskapazität, d. h. der Fähigkeit, den ersten Schlag des Gegners durch einen Gegenschlag zu beantworten, der ein für die Angreifer unannehmbares Niveau der Vergeltung impliziert, 2. voller Ausbau der Sozialen Landesverteidigung, 3. internationale diplomatische Maßnahmen und 4. Einwirkungen auf die Bevölkerung der Gegenseite usw.

Da wir nun in einer einmaligen weltgeschichtlichen Situation stehen, kann selbstverständlich kein Weg vorgeschlagen werden, der ohne Risiko wäre. Deshalb muß jeder Vorschlag auf sein Risiko hin bedacht und in großer Ehrlichkeit einer konsequenten Selbstprüfung unterzogen werden. Die dritte Position nennt den denkbar schlimmsten Fall: Sollten alle vorgeschlagenen Maßnahmen nicht greifen, könne es zu einer „defensiven Besetzung" Westeuropas kommen. Und nur im Sinn einer bis ins letzte gehenden Selbstkritik betont sie: im allerschlimmsten Fall sei es immer noch besser, sich von innen her (wie die Christen im heidnischen römischen Reich oder heute viele im Osten) mit gewaltfreien Mitteln gegen Ungerechtigkeit und Lüge zu wehren, als selber „ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen" zu begehen.

Wer diese Position kritisieren will, von dem darf ehrlicherweise erwartet werden, daß er genau angibt, gegen welche grundlegenden Aussagen er sich wendet und welche andere Argumentation er anzubieten hat. Jede abweichende Stellungnahme muß ebenfalls den Mut haben (und so wahrhaftig sein), sich einer konsequenten Selbstprüfung im Hinblick auf den denkbar schlimmsten Fall zu unterziehen – die „Gegenprobe" zu erstellen, wie dies in der „dritten", nicht aber in der „zweiten" Position geschieht. Das heißt: auch jene, die die Rüstungsspirale als notwendige Friedenssicherung als praktisch unvermeidlich hinnehmen (sie können keinen genügenden Grund angeben, der eine gleichzeitig-gleichwertige Abrüstung als möglich erscheinen läßt), müßten vor allem zwei Konsequenzen ihrer Position rechtfertigen: die Folgen der Eskalation der Rüstungsausgaben und des Eintretens des denkbar „schlimmsten Falls" in ihrem „System".

Diese bisher nicht erbrachte „Gegenprobe" müßte dann sicher beinhalten: 1. die Rechtfertigung der Rüstung angesichts von Millionen von Hungertoten, insbesondere von Kindern, und angesichts des unsagbaren Leids, das mit der „absoluten Armut" verbunden ist; 2. die Rechtfertigung der Rüstung angesichts der ernsten Gefahr des Zusammenbruchs des ökologischen Systems aufgrund des weltweiten exponentiellen Wirtschaftswachstums, das wiederum die Voraussetzung dafür bildet, daß der Rüstungsindustrie die für sie notwendigen ungeheuren Mittel überhaupt zur Verfügung stehen; 3. die Rechtfertigung der Rüstung angesichts der in Worten kaum faßbaren Folgen eines regionalen bzw. weltweiten Atomkriegs mit Tod, Siechtum, Hunger von Hunderten von Millionen Menschen, Zerstörung der Infrastruktur, Gefahr der Zerstörung der Ozonschicht, die die Organismen vor der ultravioletten Sonnenstrahlung schützt, Gefahr von Klimaänderungen mit unvorstellbaren Schäden usw.

Die „Achillesferse" der dritten Position (im Gegensatz zur ersten) liegt in dem Umstand begründet, daß sie immer noch eine Haltung der „Vergeltung" und der „Rache" mitumgreift; denn diese Position ist nur „effizient", wenn der Gegner keinen Grund daran hat zu zweifeln, daß auf seinen Erstschlag auch der Zweitschlag erfolgt.

Die Unbedingtheit des Anspruchs der Bergpredigt in der Reinheit des „Um-Deinetwillen" setzt den Christen je neu vor die Grundentscheidung, wofür er sein Leben im letzten leben will, wofür er bereit ist, es „mit allen Kräften" einzusetzen, ja wenn nötig, in den Tod zu gehen, um von dieser Unbedingtheit der Liebe – jenseits alles „wenn-dann" und „um-zu" – Zeugnis zu geben. Durch die Bergpredigt wird das ganze Leben nicht nur an einem Punkt, sondern allseitig von einem unbedingten Anspruch getroffen, erfährt es sich bis an die Wurzel eingefordert und zugleich restlos zu sich befreit. Dabei ist klar, daß das Geschenk der Bergpredigt für die politische Gemeinschaft nicht automatisch verbindlich sein kann. Nichtsdestoweniger ist jeder Christ aufgerufen, in einem Prozeß der kommunikativen Wahrheitssuche – im Gebet und im gemeinsamen Hören aufeinander – sich gewaltfrei dafür einzusetzen, daß dieser Anspruch Jesu Christi sich in der politischen Gemeinschaft als Wahrheit erweist und sich durchsetzt.

Eines ist sicher: Die Geschichte der Menschheit ist an einem Punkt angelangt, wo die Weise der Antwort auf Gewalt in ihren herrschenden Figuren über Sein und Nichtsein von Mensch und Welt entscheidet. Mehr denn je gilt heute das Wort Jesu: „Wenn ihr euch nicht bekehrt, werdet ihr alle genauso umkommen" (Lk 13, 3).

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu: P. Hoffmann, V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (Freiburg 1975) 159.

[2] Diese Position wird u. a. vertreten von der „Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste" in ihrer Zschr. „Zeichen".

[3] Siehe dazu den Aufruf der „Aktion Sicherung des Friedens", der u. a. von T. Rendtorff, K. Sontheimer, E. Wilkens, H. Zahrnt unterzeichnet wurde.

[4] Diese Position findet sich u. a. näher erläutert in der vom Verfasser mit R. Schwager herausgegebenen Broschüre: Der Vatikan zur Rüstung. Ein Weg aus der Gefahr der Selbstvernichtung der Völker (Wien 1979).

[5] In: L'Osservatore Romano, 8. 6. 1978, 3.

UMSCHAU

Katholizismus und Frauenemanzipation

Die Romane Francine du Plessix Grays und Mary Gordons

Trotz starker Betonung der europäischen Tradition hat die katholische Kirche der Vereinigten Staaten gewisse „typisch amerikanische" Züge angenommen. Eine der jüngsten Erscheinungen in dieser Hinsicht ist der Einfluß des radikalen Feminismus. Obwohl diese Bewegung das allgemeine Kirchenleben bisher wenig berührt hat, bestimmt sie das Werk der beiden bedeutendsten zeitgenössischen Schriftstellerinnen aus katholischem Milieu. In den vier bisher vorliegenden Romanen[1] von Francine du Plessix Gray und Mary Gordon lassen sich drei Grundmotive aufweisen, durch die die Frauenemanzipation den amerikanischen Katholizismus belastet, aber vielleicht auch bereichert hat.

1. In allen Romanen besteht der erste Schritt zur Befreiung der Heldinnen im *Bruch mit der religiösen Tradition* ihrer Familien. Diese Ablehnung der überkommenen Welt scheint in allen Fällen weniger auf einer eingehenden geistigen Auseinandersetzung mit dem Glaubensgut der Kirche als auf einer instinktiven Absage an ein für tot gehaltenes Wertsystem, das nur noch als Machtwerkzeug benutzt wird, zu beruhen. In Gordons „Final Payments" ist der Vater der Tyrann, der sich seiner bedient. In „The Company of Women", Gordons jüngstem Roman, übernimmt Pater Cyprian diese Rolle, die selbst vor ihrem Bruch mit der Kirche von der Heldin Felicitas schon als ungerecht empfunden wird: „Er war Priester. Auserwählt von Gott und gesalbt. Keine Frau konnte das sein" (35). In Grays „Lovers and Tyrants" sind, wie der Titel schon andeutet, alle Geliebten und Liebenden, d. h. Eltern, Erzieher, Ehemänner, Liebhaber und Söhne auch die Unterdrücker. Sowohl in diesem Roman als auch in „World without End" erscheint die Ausnützung der Liebe zur Knechtung der Frau als ein Wesenszug der patriarchalischen Lebensform, der von der Frauenbewegung besonders heftig abgelehnt wird.

Die rebellierenden Frauen Grays und Gordons glauben, daß die Männerwelt sie zu einem Stück Eigentum und zu Gebärmaschinen erniedrigt hat. Um sich davon zu befreien, wollen sie das Geschlechtliche von seiner biologischen Funktion, die sie an Kind und Familie bindet, trennen. So besteht dann der erste öffentliche Befreiungsakt Isabels in „Final Payments" darin, daß sie sich von einem Arzt mit einem die Empfängnis verhütenden Mechanismus versehen läßt (66, 106 f.). Hierher gehört auch die Bejahung des Schwangerschaftsabbruchs. So hat Sophie, die unabhängigste der zwei Protagonistinnen in „World without End", keinerlei Bedenken, nach dem Tod ihres israelitischen Mannes ihr Kind abtreiben zu lassen (273).

Abgesehen von der pornographischen Attraktion, die sich wohl nicht leugnen läßt, kann schließlich auch die Vorliebe für den in allen Einzelheiten vor allen in Grays Romanen ad nauseam beschriebenen oralen Sexualakt als ein Ausdruck der Rebellion gegen das Gebären betrachtet werden. Denn hier ist die Möglichkeit der Empfängnis bis zum Äußersten beseitigt und das Sexuelle völlig zum Selbstzweck geworden.

Doch wohin kann sich die Frau nach ihrer Rebellion und Befreiung vom Joch der Patriarchie wenden? Was kann ihrem Leben Sinn und Inhalt geben?

2. Das zweite Grundmotiv der Romane scheint diese Frage zu beantworten. Es ist die *Suche nach neuen Werten* und das *Experimentieren mit „neuen" Lebensformen*. Stephanie in „Lovers and Tyrants" überwindet ihre Bindung an die Mutter durch eine konventionelle Heirat, deren Fesseln sie durch wiederholten Ehebruch und schließlich durch eine eigenartige Flucht in die Wüste zu entkommen sucht, auf die wir noch zurückkommen müssen. Auch Isabel in „Final Payments" führt nach dem Tod ihres Vaters ein unstetes Leben auf der Suche nach einem neuen Lebens-

sinn. In „World without End" versuchen Claire, Sophie und Edmund in einem sich über viele Jahre hinziehenden Freundschaftsverhältnis zu dritt mit sich überschneidenden sexuellen Episoden, das Leben zu meistern. Felicitas in „The Company of Women" schließlich verläßt ihre Familie, um mit einem liberalen Professor inmitten einer revolutionären Studentengruppe in freier Liebe zu leben. Obwohl diese Lebensstile in Literatur und Leben seit langem bekannt sind, ist doch als neue Erscheinung herauszuheben, daß es hier die Frau ist, deren „Odyssee" verlangt wird, während der Mann die Rolle der Penelope übernimmt (World, 229).

Auf ihrer Suche nun finden die Heldinnen die folgenden drei Werte, die ebenfalls nicht neu sind, aber durch ihre ungewohnte Zentralstellung im Leben der Frau hervorstechen: Es ist zunächst wieder das *Geschlechtliche*. Nachdem es von seiner „versklavenden" Bindung befreit ist, wird es nun zum Eigenwert erhoben. Der Orgasmus selbst wird zum Ziel und Lebensinhalt erklärt. Dieses Motiv, das in allen vorliegenden Romanen anklingt, wird am deutlichsten von Gray ausgedrückt: „Wie herrlich es wäre, wenn wir uns mit sechs oder sieben Männern, einem nach dem anderen, eine gute Zeit machen könnten." Stephanie macht die patriarchalische Unterdrückung der „letzten zehntausend Jahre" dafür verantwortlich, die Frau um die ihr möglichen „siebenundzwanzig aufeinanderfolgenden" Orgasmen betrogen zu haben (208). Gegenüber der eine „stinkende Zivilisation" schaffenden Eindämmung des Sinnlichen durch die Patriarchie wird die „sich mitteilende" Sexualität der Frau mit ihrer „unendlichen Fähigkeit für Wollust" (World, 217) betont.

Der zweite Wert entspricht auf den ersten Blick den herkömmlichen Vorstellungen von der Frau: Die Heldinnen bemühen sich um ihre *Mitmenschen*. So lernt Isabel bei ihrer Arbeit als Fürsorgerin das Elend und die Einsamkeit der Armen kennen. Stephanie fühlt sich immer wieder dazu verpflichtet, ihre benachteiligten Mitmenschen zu bemuttern. Das geht so weit, daß sie am Ende des Buchs auf ihrer Wüstenreise, trotz ihrer Abkehr vom Geschlechtlichen, einen jungen Homosexuellen zu „heilen" versucht (273 f., 298). Am stärksten jedoch finden wir diese Seite bei Claire ausgebildet. Sie protestiert gegen den Krieg in Vietnam, wird oft verhaftet, fastet im Gefängnis, kämpft für die Menschenrechte aller Minderheiten, hilft russischen Dissidenten und scheint bis zum Ende die Unterdrückten der ganzen Welt retten zu wollen. Aber an ihrem Fall zeigt sich auch die Maßlosigkeit und Gefahr dieses Einsatzes. Während Claire der ganzen Welt ihre Liebe gibt, vernachlässigt sie die Menschen, die ihr am nächsten stehen. Ihr Haus wird zu einem sterilen Museum der internationalen Protestbewegungen, in dem sich niemand mehr wohl fühlt. Ihr Mann, der sich verlassen fühlt, geht bis zu seinem frühen Tod seine eigenen Wege.

Überraschenderweise werden die emanzipierten Frauen der Romane schließlich noch von einem weiteren Lebensstil angezogen, dessen Werte sie eigentlich ablehnen sollten, da er aus der Welt der autoritären Tradition stammt: Sie nähern sich der *Vita contemplativa* der Kirche. Stephanie hat lange Gespräche mit einem Jesuitenpater (227 f.), der sie selbst dann noch zur geistlichen Betrachtung anregt, als er selbst die Gesellschaft Jesu verlassen hat (289 f.). Claire zieht sich viele Jahre in ein Kloster zurück (227) und glaubt in der „weiblichen Autonomie" dieser mittelalterlichen Lebensform endlich ein tieferes Verständnis für den eigentlichen Sinn der Frauenemanzipation gefunden zu haben. Aber obwohl sie die durch die Reformation verursachte „Erosion" der Orden bedauert, bleibt sie auf halbem Weg stehen: Das Kloster, dem sie angehört, ist nicht katholisch, sondern anglikanisch. So bleibt auch dieser Schritt nur ein Stadium auf dem Lebensweg, das wieder verlassen wird. Der geistige Wert des Klosterlebens wird nicht ergriffen und behalten, sondern nur abgetastet und dann wieder fallengelassen.

3. Trotzdem zeigt sich aber vor allem in den jüngsten Romanen der beiden Autorinnen eine unerwartete Wende zur *geistigen und religiösen Neubesinnung*, die die lange Suche beendet und Ruhe im Geistigen zu versprechen scheint.

In „World without End" erkennen die drei Protagonisten, daß ihr bisheriges Verhältnis mit seinen sexuellen Episoden ihnen weder Trost noch Stärke für den Rest des Lebens und den Tod geben kann. Nicht das Sinnliche, sondern die befreiende Geistigkeit der Freundschaft im aristo-

telischen Sinn kann ihnen helfen (132). Denn sie ist, so erkennen sie, das Gefühl und „der Zustand, in dem wir den Scharen der Engel am ähnlichsten sind, in dem wir die Wahrheit unserer inneren Gedanken in völliger Freiheit und Fülle mit anderen teilen können" (90). Der Freund rettet den Freund aus „dem unklaren, schmutzigen Gewässer seiner Selbstverblendung, ... den schlammigen Tiefen [seiner] Leidenschaft und führt ihn zur Klarheit über sich selbst" (293). So erklärt sich vielleicht auch der Titel, der eine Formel der tridentinischen Messe übersetzt: „Per omnia saecula saeculorum" kann im Menschen nur das bestehen, was ihn zum Ebenbild Gottes macht, die Unordnung des Sinnlichen hat keinen Bestand. Aus diesem Grund verzichtet Sophie nach einem letzten Aufflammen der Leidenschaft, die in einem Selbstmordversuch gipfelt, auf weitere intime Beziehungen mit Edmund und bittet ihn dringend, mit Claire allein „glücklich zu sein" (295). Denn offenbar weiß sie, daß nur diese Freundin Edmund aus ganzer Seele liebt. Diese Liebe bis auf den Tod (263) verbindet das Paar am Ende des Buches.

In „The Company of Women" steht die Freundschaft von Anfang an im Mittelpunkt. Fünf alleinstehende Frauen helfen einander, mit dem Leben fertig zu werden. „Pater" Cyprian, ein aus persönlichen Gründen aus seinem Orden ausgetretener Priester, ist ihr Freund und geistlicher Führer. Sie haben ihn auf Einkehrtagen kennengelernt, und er hat ihnen allen seither oft mit Rat und Tat beigestanden. Felicitas, die Tochter einer der Frauen, ist das einzige Kind dieser eigenartigen Großfamilie. Alle hoffen, daß sie ohne Bindung an einen Mann als „Journalistin, Philosophieprofessorin... [oder] Politikerin, die sich für katholische Belange einsetzt," Karriere machen wird (73). Doch, wie schon gezeigt wurde, verläßt Felicitas ihre Umwelt und folgt den Idealen der Emanzipation. Als sie auf diesem Weg scheitert und schwanger zu ihrer Mutter zurückkehrt, helfen ihr die alten Freundinnen und Cyprian mit Geduld und Liebe in ihrer viele Monate dauernden Krise. Was kann sie nach dem Scheitern der großen in sie gesetzten Hoffnungen und ihrer eigenen Rebellion noch vom Leben erwarten? Sie findet die Antwort darin, daß sie sich auf ein „gewöhnliches Leben" bescheidet (253). Die Ehe mit einem guten, aber sehr einfachen Mann soll sie in dieser Welt des grauen Alltags befestigen und ihrem Kind einen Vater geben (253). Sie fühlt sich nun auch für ihre Freunde verantwortlich. Denn sie ist die Jüngste und Stärkste des Kreises und wird darum wohl alle die, die sie liebt, „bis zum Tod" pflegen müssen (255).

Ihr religiöses Leben jedoch unterscheidet sich grundlegend von der gefühlsbetonten Frömmigkeit der anderen Frauen. Cyprian hat sie gegen diese auf Herz und Sinnen beruhende Religiosität gewappnet. Sie sucht Gott auf „dem hohen Grund der Vernunft" als „das reine Licht, das alle Menschen erleuchtet" (264 f.). Ist dies der typisch männliche Zugang zu Gott? Gordon wendet sich offenbar gegen diese Kategorisierung der Geschlechter und gegen die auf der Tradition beruhende Vormachtstellung des Mannes im Religiösen. Trotz dieser Bedenken scheint sich Felicitas dem durch die Ereignisse ihres Lebens geoffenbarten Willen Gottes zu fügen. Wie ihre älteren Freundinnen und ihr bitter in der Welt und in sich selbst enttäuschter geistlicher Führer „harrt sie aus bis ans Ende", um ihr Heil zu erlangen.

Das in Geduld ertragene Alltagsleben nimmt der Frage nach der Vorrangstellung des Mannes oder der Frau ihre quälende Schärfe. Die Begriffe der Stärke, der Intelligenz, der Schwäche und der Einfalt erscheinen sinnlos, wenn wir mit Cyprian am Ende erkennen, daß es vor allem die taktvolle Güte und Liebe der von ihm geringgeschätzten Frauen war, die ihn vor der letzten Verzweiflung bewahrten und das Leben weiter tragen ließen (282). Nicht im Kampf, sondern in der Polarität der Geschlechter wirkt die Gnade Gottes auf geheimnisvolle Weise. *Rainulf A. Stelzmann*

[1] Francine du Plessix Gray, Lovers and Tyrants (New York: Simon and Schuster 1976); World without End (New York: Simon and Schuster 1981). Mary Gordon, Final Payments (New York: Random House 1978) (für eine ausführlichere Besprechung dieses Romans s. diese Zschr. 197, 1979, 66–68); The Company of Women (New York: Random House 1980).

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft und Wirtschaft

Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Hrsg. v. Albrecht LANGNER. Paderborn: Schöning 1980. 256 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung. B.) Kart. 32,–

Das Buch berichtet über eine Tagung des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" Ende 1979 in Augsburg. Die Tagung befaßte sich mit der ersten Nachkriegszeit bis zum Ende der Kanzlerschaft Adenauers. Damals genossen katholische Kirche und katholisches Gedankengut, vor allem katholische Soziallehre, Ansehen und Einfluß wie niemals früher oder später; in wenigen Jahren sind dieses Ansehen und dieser Einfluß wieder verlorengegangen. Um zu klären, wie es zu diesem einmalig hohen Anstieg und zu dem alsbaldigen schmerzlichen Verlust kommen konnte, waren fünf Referenten aufgeboten.

A. Rauscher berichtet kurz über die „katholische Soziallehre im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß der Nachkriegszeit" (11–26). Das bei weitem ausführlichste, aber auch an sachlichem und gedanklichem Gehalt reichste Referat hielt *A. Langner* über „Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1963" (27–108). Nur einen Irrtum muß ich berichtigen. Von der „heftigsten Fehde" (45) zwischen Dominikanern und mir weiß ich nichts; kein Wunder daher, daß es, wie richtig festgestellt wird, von ihr „keinen eigentlichen literarischen Niederschlag" gibt (ebd.). Zwischen Walberberg und Fankfurt-Sankt Georgen hat immer Friede und Freundschaft bestanden; Eberhard Welty und ich haben bereitwillig voneinander gelernt.

Mein eigenes Referat behandelt den „Beitrag des Katholizismus zur Sozialpolitik der Nachkriegszeit" (109–129). Drei interessante Einzelthemen folgen. *R. Wenzel* handelt von Adenauers Anteil an der Neuordnung der Montanindustrie und an der Montan-Mitbestimmung (123–152; hier lernt man Adenauer von einer sonst wenig bekannten Seite kennen). *J. Oelinger* berichtet über den Verlauf der innerkatholischen Mitbestimmungsdebatte (153–204). *J. Aretz* beschreibt das ergebnislose Ringen um die parteipolitische Neutralität des DGB (205–228). Aufmerksam gelesen zu werden verdient der wiederum von *A. Langner* erstattete „Diskussionsbericht" (229–249). *O. v. Nell-Breuning SJ*

Subsidiarität und Demokratie. Hrsg. v. Otto KIMMINICH, Düsseldorf: Patmos 1981. 108 S. (Schriften der Kath. Akadmie in Bayern. 99.) Kart. 16,80.

Das Bändchen faßt die Referate einer Ende 1979 in Salzburg stattgefundenen Tagung zusammen. Aus dem ausgezeichnet einführenden Referat von *F. Fürstenberg* sei nur der treffende Satz wiedergegeben: „Der Sozialstaat ohne aktive und mündige Staatsbürger führt sich selbst ad absurdum" (25). Der gewichtigste Beitrag stammt vom Herausgeber selbst (30–61). Als Staatsrechtler prüft er, ob das Grundgesetz der Bundesrepublik das Subsidiaritätsprinzip ausdrücklich enthält, es stillschweigend zugrunde legt oder doch mindestens ihm nicht widerspricht, d. h. bruchlos mit ihm vereinbar ist. Ob die Väter des Grundgesetzes dieses Prinzip als solches kannten, ist schwer auszumachen; außer jedem Zweifel steht, daß nach ihrer erschreckenden Erfahrung mit dem nationalsozialistischen Totalitarismus ihre Gesinnung und ihr politischer Wille genau dem entsprach, was das recht verstandene Subsidiaritätsprinzip gebietet. Als Ergebnis der gründlichen Untersuchung kann Kimminich feststellen: „Die Subsidiarität ist Wesensbestandteil der Verfassung des freiheitlichen, demokratischen, sozialen Rechtsstaats" (61).

G. Ermecke (62–67) teilt den weitverbreiteten Irrtum, das Subsidiaritätsprinzip finde sich erstmals in der Enzyklika „Quadragesimo anno" formuliert (62). Tatsächlich findet sich nicht nur sein der vernünftigen Einsicht sich aufdrängender

Gehalt, sondern auch seine Formulierung als Prinzip bereits vorher; so hat beispielsweise schon USA-Präsident Abraham Lincoln es proklamiert (wörtlich wiedergegeben S. 89). Unnötig und unberechtigt polemisiert Ermecke gegen die angebliche „Defektivität" der „katholischen Soziallehre im engeren Sinn", die er von der theologischen Disziplin der „Christlichen Gesellschaftslehre" abhebt und der er „unzureichende Grundlegung" in der letzteren vorwirft; an ihr „leide" das Subsidiaritätsprinzip (ebd.). Nach ihm selbst aber läßt dieses Prinzip sich jedoch „in der sozialen Wirklichkeit aufweisen, als für dies notwendig beweisen und... systemkonform erweisen" (so seine 2. These); demzufolge bedarf es keiner theologischen Grundlegung, ist ihrer vielleicht nicht einmal fähig, auf keinen Fall aber kann es unter deren Mangel „leiden". Den beiden Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität will Ermecke ein „Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip" vorgeschaltet wissen (6. und 7. These); da sie aber beide nichts anderes aussagen als den recht verstandenen Sinn dieser Ganzheit und Gliedschaft, hieße das, zweimal – unter bloßem Austausch von Subjekt und Prädikat – dasselbe aussagen.

V. Zsifkovits zählt viele „Möglichkeiten zur Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips" auf (68–74). Recht verstanden läßt es sich immer und ausnahmslos verwirklichen; eine Liste von Gelegenheiten, bei denen erfahrungsgemäß immer wieder gegen das Prinzip verstoßen wird, wäre dienlicher und vor allem einprägsamer.

Das durch Klarheit ausgezeichnete Referat von *W. Kerber* „Subsidiarität und Demokratie" (75–86) legt den Schwerpunkt mehr auf die letztere, so insbesondere bei seinen Ausführungen über Autorität. Sehr beachtlich sind die Hinweise auf „Octogesima adveniens", Ziff. 47, und auf eine Aussage von Papst Johannes Paul II. in Puebla (Ansprache vom 28. 1. 1979, III. 5), auch wenn Kerber sie vielleicht ein wenig übergewichtet. Im Sinn des Untertitels seines Referats „Philosophische Abgrenzungen" stützt Kerber sich – ganz im Sinn des kirchlichen Selbstverständnisses – weniger auf kirchenlehramtliche Texte als auf die Überzeugungskraft der jedermann einleuchtenden Sachargumente (77).

Es folgen noch zwei überraschend interessante Referate von Repräsentanten des politischen Lebens. *L. Müller,* Landessekretär der SPÖ Tirol, überdenkt in sehr beachtenswerter Weise Zwangsläufigkeiten und Probleme der politisch-parlamentarischen Praxis und des Organisationswesens (87–102); *P. Schnell,* Oberbürgermeister von Ingolstadt, erzählt (plaudert) vom Leben seines städtischen Gemeinwesens (103–108). – Ein Buch, das zu besprechen Freude macht.

O. v. Nell-Breuning SJ

Borchert, Ernst Jürgen: *Die Berücksichtigung familiärer Kindererziehung im Recht der gesetzlichen Rentenversicherung.* Ein Beitrag zur Rentenreform. Berlin: Duncker & Humblot 1981. 231 S. (Sozialpolit. Schriften. 42.)

An Hand der gesetzlichen Bestimmungen erbringt Borchert als Jurist bis ins einzelne und letzte den Nachweis, wie ungerecht unsere soziale Rentenversicherung diejenigen benachteiligt, die den wesentlichen Beitrag zur Versorgung der nicht mehr produktiven Generation leisten, nämlich den Nachwuchs aufzuziehen, der in seinen produktiven Lebensjahren die Unterhaltsmittel für sie aufbringt. Die nächstliegende Abhilfe bestünde offenbar darin, die Beitragslast gerechter zu verteilen. Dazu wäre unerläßlich, den durch Aufzucht von Nachwuchs geleisteten Beitrag materiell zu bewerten. Borchert, der mit Bedacht von „Erziehung" spricht, sieht dagegen sowohl ethische als auch verfassungsrechtliche Bedenken, vor denen er vielleicht etwas voreilig die Waffen streckt. Statt dessen sucht er Abhilfe von der anderen Seite her: Wer mehr Nachwuchs aufgezogen hat, soll mehr Rente erhalten. Daher sein Vorschlag, die von allen nach den gleichen Bemessungsgrundlagen wie bisher entrichteten Beiträge auf zwei Renten aufzuteilen. Die eine Hälfte des Aufkommens an Beiträgen würde weiterhin als Rente nach der sog. „Rentenformel", allerdings nur in halber Höhe, ausgeschüttet, die andere Hälfte als nicht nach den vom Versicherten selbst, sondern von seinen (bzw. den gemeinsamen) Kindern entrichteten Beiträgen bemessene „Elternrente". Das ist ein Vorschlag, der die Diskussion nicht nur bereichert, sondern vor allem anregen und beleben könnte. Der großen Schwierigkeiten, die seiner Verwirklichung ent-

gegenstehen, ist Borchert sich durchaus bewußt. Offen dagegen bleibt die Frage, ob sein Vorschlag noch im Sinn der ursprünglichen Zielsetzung der sozialen Rentenversicherung liegt oder mit der Elternrente sie auf ein neues, einem völlig anderen Bereich angehörendes Ziel ausrichtet. Freudiger Zustimmung in Elternkreisen kann er gewiß sein.

O. v. Nell-Breuning SJ

Behrendt, Ethel Leonore: *Recht auf Gehör.* Grundrecht und Grundwert. München: Minerva 1978. XXXIV, 482 S. Kart. 60,–.

An der Diskussion um die Grundwerte im System des demokratischen Rechtsstaats sollten nicht nur möglichst viele Bürger, sondern auch möglichst viele wissenschaftliche Disziplinen teilnehmen. Der Beitrag des Verfassungsjuristen, der mit den Methoden seines Metiers an die Probleme des staatlichen Gemeinwesens herangeht und dabei die geltende Verfassung als Maßstab verwendet, wird notwendig und wichtig sein, darf jedoch nicht den Anspruch der Exklusivität erheben. Nur ein interdisziplinäres Gespräch, das die Erkenntnisse verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen berücksichtigt, wird die Diskussion um die Grundwerte vertiefend weiterführen können.

Diesem Anliegen entspricht in seltener und hervorragender Weise die von Ethel L. Behrendt vorgelegte Studie „Gott im Grundgesetz", die dem Gottesbezug in den einleitenden Worten des Grundgesetzes vom 23. Mai 1949 und der damit verbundenen Verantwortungsaussage nachgeht. Das Schwergewicht der Studie liegt auf der Frage: Wird in der Anrufung Gottes der christliche Gott benannt? Die Antwort – in bekennender Wertung und auf verschiedenen Argumentationsebenen ausgewiesen – lautet: „In der Präambel wendet sich das deutsche Volk an den christlichen Gott" (254). Das Ergebnis stützt sich auf die Interpretation des Grundgesetzes selbst, ferner auf rechtsgeschichtliche, rechtsvergleichende und rechtsphilosophisch-theologische Überlegungen zum Begriff „Verantwortung", und ist damit ein Versuch, mit grammatischer, systematischer und historischer Auslegung den objektiven Willen des Verfassungsgebers zu erfassen.

Nach diesem vorbildhaften Dialog zwischen Rechtsphilosophie und Theologie, Grundgesetz und Bibel, ein Beispiel für die Zuwendung zur religiösen Dimension unserer Rechtsordnung, werden im dritten Teil der Studie Folgerungen für die Rechtsordnung abgeleitet. In 70 Thesen zum „Bewußterhaltungsauftrag" äußert sich die Autorin „zur Relevanz Gottes": die Präambel des Grundgesetzes als Leitwert und Rechtsgrundlage, ihre Unabänderlichkeit und Sicherung, die Übersetzungen ins Grundgesetz, die Vorgaben für das Völkerrecht, die Wirkung für Länderverfassungen sowie die Konsequenzen für das Bewußtsein und das Verhältnis von Kirche und Staat. Diese Äußerungen zum Rechtsstaat sind ebenso interessant und anregend wie die folgenden Kriterien des „C" für Partei, Staat und Kirche.

Gott im Grundgesetz hat Berechtigung und Rechtswirkung; dies zeigt diese Studie: „Eine neue Ordnung sollte werden mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, und sie wurde: eine Ordnung um des Menschen willen, ein ihm zugeordnetes Normengefüge, eine würdewahrende Verfaßtheit aller Strukturen, ein Gebilde mit Sinnauftrag, eine Verfassung, die Vergangenheit läuternd bewahrt, Gegenwart garantiert, Zukunft verspricht" (318). Die Verfasserin selbst charakterisiert ihre Studie treffend als „Aufruf zum Anschieben", als „gutartige Provokation" (XV); sprachliche Formulierung, stilistische Ausdrucksweise und gegliederte Gedankenführung entsprechen – unbeschadet strenger Wissenschaftlichkeit – dieser Absicht.

H. Zwiefelhofer SJ

Kirche und Religion

Wilson, Ian: *Eine Spur von Jesus.* Herkunft und Echtheit des Turiner Grabtuchs. Freiburg: Herder 1980. 343 S., Abb., Lw. 38,50.

In seinem Beitrag „Zum Prozeß um das Turiner Grabtuch" (in dieser Zschr. 157, 1955/56, 409–425) schrieb A. Koch abschließend: „Versucht man, unter Zusammenfassung aller Einzelheiten eine Bilanz zu ziehen . . ., dann wird man

unter aller Vorsicht sagen müssen, daß der Ausschlag sich noch erheblich tiefer zugunsten der Echtheit gesenkt hat." Es wäre „zu wünschen, kein Mittel unversucht zu lassen, das geeignet ist, die Wahrheit ans Licht zu bringen". Seit dem Jahr 1969 wurden nun vielfältige Untersuchungen nach modernsten Forschungsmethoden am Tuch selbst durchgeführt. Sie erbrachten eine Fülle völlig unerwarteter Indizien. Vor allem amerikanische Naturwissenschaftler, u.a. aus dem Weltraumforschungszentrum Pasadena, waren an diesen Forschungen beteiligt. Ebenso aufsehenerregende Entdeckungen machte der Züricher Kriminalist Max Frei, der auf dem Tuch zahlreiche Pollenkörner aus den Gebieten um Jerusalem, Edessa und Konstantinopel feststellte.

Das Buch des englischen Historikers und Journalisten Ian Wilson ist ein spannend geschriebener Bericht über die Forschungsgeschichte um das Turiner Grabtuch, vor allem in den letzten Jahren. Das Buch hat seinen besonderen Wert durch die vielen persönlichen Kontakte Wilsons zu den an der Forschung beteiligten Wissenschaftlern, vorwiegend aus dem englischsprachigen Raum. Wilsons persönlicher Beitrag liegt in den umfangreichen historischen Forschungen, die unerwartetes Licht auf die Geschichte des Tuchs auf seinem Weg von Jerusalem über Edessa und Konstantinopel nach Frankreich und schließlich Turin bringen, wenngleich bei dem lückenhaften dokumentarischen Material manches hypothetisch bleiben muß. Die Übersetzung von Maria Branse verdient, vor allem in Anbetracht der teilweise schwierigen Materie, volle Anerkennung. Die Bildausstattung, aus der englischen Ausgabe übernommen, ist reichlich und instruktiv, aber nicht von bester Qualität.

Gleichzeitig mit der englischen Ausgabe von Wilsons Werk erschien vom Rezensenten, der seit dreißig Jahren an der Forschung beteiligt ist, das Buch: „Das Grabtuch von Turin. Zugang zum historischen Jesus? Der neue Stand der Forschung" (Karlsruhe: Badenia 1978). Die Untersuchungen Wilsons, Freis und der amerikanischen Wissenschaftler wurden dabei schon verwertet. Den neuesten Stand der Forschung bietet eine dreiteilige Ton-Bild-Serie, die der Rezensent im Lahn Verlag herausgab: „Kunstwerk oder Leichentuch eines Gekreuzigten? – Wer ist dieser Gekreuzigte? – Der Weg des Turiner Tuchs durch die Geschichte."

Viele neue Indizien, die für die Echtheit des Tuchs sprechen, haben sich – oft völlig unerwartet – ergeben. Aber es sind auch neue Fragen entstanden. So konnte zum Beispiel, trotz Einsatz atomphysikalischer Methoden, Entstehungsweise und Natur des Körperbildes auf dem Tuch noch immer nicht geklärt werden.

W. Bulst SJ

Davies, Nigel: *Opfertod und Menschenopfer.* Glaube, Liebe und Verzweiflung in der Geschichte der Menschheit. Düsseldorf: Econ 1981. 398 S. Lw. 36,–

Davies schrieb ein wahrhaft makabres, wenngleich ausgezeichnetes Sachbuch. Das Thema ist die rituelle Tötung von Menschen durch andere. Sein besonderes Verdienst besteht darin, daß er die mannigfaltigen, bis zum Kannibalismus reichenden Formen des Menschenopfers zwar in ihrem besonderen anthropologischen, sozialen und politischen Kontext anführt und die speziellen Sitten und Institutionen der jeweiligen opferbedürftigen Gemeinschaft weitgehend berücksichtigt, jedoch sie nicht aus diesen Faktoren, sondern aus primitiven, oft mythologischen Formen der Religiosität, ja aus der im religiösen Glaubensakt nachvollzogenen Stiftung von Lebenssinn herleitet.

Das ermöglicht ihm die Ausarbeitung des Archetypus vom Menschenopfer: Solche, mehr oder weniger willige, Opfer wurden von einer sie als einzelne restlos vereinnahmenden Gemeinschaft zum leibhaftigen, sündenbockartigen Bindeglied zwischen Gott und Gemeinschaft bestimmt, ja dazu, daß mit ihrer gewaltsamen Vernichtung die höchste Vollendung ihrer Existenz als eine heilige Vereinigung mit dem Gott und als eine erhebende Erneuerung des Bündnisses zwischen Gott und Gemeinschaft erfüllt zu sein schien. Davies weist diesen Archetypus in den alten Religionen Mesopotamiens, Ägyptens, Palästinas, Griechenlands, Roms, Chinas und Indiens nach. Für diesen Archetypus steht etwa die Gestalt des Osiris, der getötet wird, um nach seiner Wiederbelebung als Gott des jenseitigen Lebens zu herrschen.

Alsdann zeigt Davies, daß mit der aufklärerischen Verbreitung wissenschaftlicher Denkfor-

men sowie einer vernunftbezogenen Sittlichkeit bei den Griechen und mit der Herausbildung des Monotheismus beim Judentum das wiederkehrende Ritual des Menschenopfers durch die verantwortliche, selbstbewußte Person zugunsten rechtmäßiger Verkehrsformen abgeschafft werden mußte. Sobald die sokratische, sittlich motivierte, andere reinigend ergreifende Todesbereitschaft auf den Monotheismus trifft, wird im Christentum der Archetypus des Menschenopfers nach dem Willen des einen, erlösenden Schöpfergottes endlich zurechtgerückt, weil in sein Gegenteil verkehrt. Gott opfert nun ein für allemal seinen menschgewordenen Sohn, um die Personen der Gemeinschaft in einem von seinem Geist erfüllten Glaubensakt zu erlösen.

Davies schildert schließlich, wie das Christentum theologisch von den rituellen Resten primitiver Religiosität sich allmählich lossagte, die Opferkulte der Römer, der Kelten, der Germanen und dann auch der Naturvölker eliminierte, was in den Normen rechtmäßigen und rechtsförmigen Zusammenlebens einen säkularisierten Niederschlag fand.

Der Autor stützt sich dabei auf eine beeindruckende Fülle von empirischen Untersuchungen und Quellen sowie auf eine solide Kenntnis der Fachliteratur. Sein Stil ist klar, seine Argumentationen sind einleuchtend, und das Buch wartet mit fruchtbaren Spannungen und Überraschungen auf. So erfährt der Leser, daß er als sittlich verantwortliche, vernünftige Person die Stallwärme primitiver Gemeinschaften zwar oft vermissen muß, aber gerade deshalb zu keinem rituellen Opfer oder Mörder bestimmt werden kann. Wenn er sich aufopfert, muß er das ebensosehr selbst verantworten wie einen Verzicht auf das eigene Opfer im Interesse eines Gemeinwesens, das ihn als verantwortliche Person gelten läßt, schützt und würdigt. *L. Barlay*

ZU DIESEM HEFT

Es gehört zum Grundverständnis des christlichen Glaubens, daß die Christen eine Verantwortung für diese Welt haben. Wie erfahren sie aber, was sie der Welt zu sagen haben? Kann dieses Wort bei der Vielfalt der Herausforderungen und der Situationen eindeutig und für alle Christen verpflichtend sein? Hans F. Zacher, Professor für Politik und öffentliches Recht an der Universität München, entfaltet diese Fragen und versucht eine Antwort.

Wie verhalten sich Freiheit und sittliche Bindung? Schließen sie einander aus oder bedingen sie sich gegenseitig? Hermann Krings, Professor für Philosophie an der Universität München, vertritt die These: Das Christentum hat der Welt die Überzeugung vermittelt, daß die Freiheit der Ursprung jeder sittlichen Bindung ist.

Im Jahr 1781 erschien Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft" – ein Werk, das zu einem „Grundbuch der deutschen Philosophie" (E. Windelband) geworden ist. Giovanni Sala, Dozent an der Hochschule für Philosophie in München, legt die Grundthesen dieses Werks dar und schildert die Etappen der bis heute reichenden Wirkungsgeschichte.

In der Auseinandersetzung um die Sanierung der sozialen Rentenversicherung geht es nicht nur um die Finanzierung, sondern um Fragen grundsätzlicher Art, so vor allem die Gleichbehandlung der Frauen. Oswald von Nell-Breuning macht deutlich, daß die soziale Rentenversicherung dazu auf eine ganz neue Grundlage gestellt werden muß.

Die Frage, welches Gewicht der Bergpredigt für das gesellschaftliche und politische Handeln des Christen zukommt und welche Konsequenzen sie für die Sicherung des Friedens hat, ist in unserer Zeit neu aktuell geworden. Herwig Büchele, Leiter der Katholischen Sozialakademie in Wien, schildert die Problemlage und diskutiert die verschiedenen Lösungsversuche.

Abschied von der Aufklärung?

Das Wort „Aufklärung", seit mehr als zwei Jahrhunderten ein zentraler Begriff für die Grundkräfte der europäischen Neuzeit, beherrscht auch die Diskussion unserer Epoche. Der häufige, fast inflationäre Gebrauch ließ den Begriff blaß und mehrdeutig werden. Er bezeichnet heute die verschiedensten Sachverhalte, Ideen und Ziele, wie ja auch die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts eine vielfältige, nicht selten widersprüchliche Bewegung war. Doch die Grundzüge sind unbestritten: eine „immanente Erklärung der Welt", eine „rationale Ordnung des Lebens", eine „nüchtern zergliedernde Verständigkeit" (E. Troeltsch), der Wille zur Befreiung des Menschen von allen Zwängen und Bindungen, die ihn am selbständigen Gebrauch seines Verstandes hindern und seine Freiheit beeinträchtigen, das Vertrauen auf die Kräfte der Vernunft, die Zuversicht, mit Wissenschaft und Technik die Probleme der Menschheit lösen zu können.

Diese Zuversicht ist heute ins Wanken gekommen. Das Vertrauen in den wissenschaftlich-technischen Fortschritt schwindet. In dem Bestreben, „Herr und Eigentümer der Natur" zu werden, wie es Descartes als Ziel der modernen Wissenschaft formulierte, stößt die Menschheit an unüberschreitbare Grenzen: die Ressourcen gehen zur Neige, die Umwelt wird zerstört, die Menschen leiden Schaden. Nach der Befreiung von alten Zwängen sehen sich viele in ein Netz von neuen Zwängen und Abhängigkeiten verstrickt.

Diese Folgen werden heute einer wachsenden Zahl von Menschen bewußt. Der hoffnungsvolle Optimismus der Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg weicht der Resignation und der Nostalgie. Viele wollen Abstand gewinnen von der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, beschwören das einfache Leben, sehnen sich nach der in ihren Augen weniger hektischen, weniger durchorganisierten Welt früherer Generationen. Andere suchen bei Sekten und den vielfältigsten religiösen Bewegungen Zuflucht.

Sind dies Phänomene eines Abschieds von der Aufklärung? Schlägt die geistige Großwetterlage unserer Zeit um? Geht das in der Aufklärung wurzelnde Welt- und Menschenbild der Moderne seinem Ende entgegen? Stehen wir gar vor einer neuen Aktualität des Religiösen? Die einen erhoffen eine solche Entwicklung, andere fürchten sie. Wer mit seinen Vermutungen recht hat, vermag niemand zu sagen. Die bisherigen Erfahrungen ermahnen eher zur Vorsicht mit Prognosen irgendwelcher Art.

Warnungen vor der Überschätzung der Vernunft, Kritik an Technisierung und Industriegesellschaft, Unbehagen am Fortschritt, Sehnsucht nach dem natürlichen Leben, das alles begleitet die moderne aufgeklärte Gesellschaft von Anfang an. Die

Schäferidyllen des Rokoko, die Idealisierung des Mittelalters durch die Romantik und ihre Neigung zum Irrationalen, Gefühlvollen und Märchenhaften waren schon erste korrigierende Reaktionen auf die Aufklärung. Der Protest der Jugendbewegung gegen die triviale und konventionelle Bürgerlichkeit und ihr Ruf nach „Natürlichkeit" und „Wahrhaftigkeit" kündigte eine neue Welle der Aufklärungskritik an. Das Lebensgefühl einer ganzen Epoche formulierte Ludwig Klages mit seinem Wort vom Fortschritt, der unter dem Vorwand von „Nutzen", „wirtschaftlicher Entwicklung" und „Kultur" in Wahrheit auf die „Vernichtung des Lebens" ausgehe und mit der Mechanisierung nur die „Entseelung" bewirke. Wie er auf einer Tagung der Freien Deutschen Jugend im Jahr 1913 die Zerstörung der Natur durch die Industriezivilisation beklagte, würde heute wieder auf offene Ohren treffen. Schließlich verstand sich der Nationalsozialismus als eine Gegenbewegung gegen die „aufklärerische Überfremdung durch den westlichen Geist", wie man es damals nannte.

Die aufklärungskritischen Tendenzen, die sich heute wieder beobachten lassen, haben also ihre Vorläufer. Sollte nun dieses Mal, im Unterschied zur bisherigen Entwicklung, eine grundlegende Wende der Weltauffassung der Menschen und ihres Verhaltens vor der Tür stehen? Die weltweite Diskussion über die Zukunft der Menschheit spricht eher gegen eine solche Vermutung. Denn hier geht man nach wie vor von der Voraussetzung aus, mit Wissenschaft und Technik seien die Probleme zu meistern, wenn nur die Menschen den Mut haben, ihre Vernunft zu gebrauchen und die Wirklichkeit vorurteilsfrei zur Kenntnis zu nehmen. Das neueste Buch des Präsidenten des Club of Rome trägt den Titel: „Die Zukunft in unserer Hand". Es vertritt die Überzeugung, daß heute zum ersten Mal in der Weltgeschichte der Mensch vollkommen Herr über seine Zukunft sei und daß es daher ausschließlich von ihm abhänge, wie diese Zukunft einmal aussehen wird. Das ist kein Abschied von der Aufklärung, sondern eine extreme Zuspitzung ihrer zentralen Idee vom Fortschritt. Kaum etwas spricht dagegen, daß sich dieses Denken weiterhin durchsetzen kann. Dann wären aber die aufklärungsfeindlichen Bewegungen unserer Zeit nur Randphänomene.

Geht die Aufklärung zu Ende? Oder beginnt sie einen neuen Siegeszug? Wer ein Ende erhofft, sollte die Werte der Aufklärung nicht vergessen, die heute neue Bedeutung erhalten haben, daß nämlich die großen Fragen unserer politischen und gesellschaftlichen Ordnung nicht mit Emotionen und moralischem Rigorismus gelöst werden können, sondern nur mit Sachwissen und in rationaler, argumentierender und kompromißbereiter Auseinandersetzung. Und wer einen neuen Siegeszug der Aufklärung erwartet, sollte sich der Grenzen jedes menschlichen Handelns bewußt bleiben: Wissenschaft und Technik allein bringen den Menschen weder Freiheit noch Humanität. *Wolfgang Seibel SJ*

Peter Krämer

Was bringt die Reform des Kirchenrechts?

Fast schon vor einem Vierteljahrhundert hat Johannes XXIII., der Papst des Übergangs, der zum Papst der Wende werden sollte, einen entscheidenden Anstoß für die Reform des kirchlichen Rechts gegeben. Denn mit der Ankündigung einer römischen Diözesansynode und eines Ökumenischen Konzils hat der Papst zugleich – was oft weniger beachtet wird – ein „aggiornamento" des Codex Iuris Canonici (CIC), des kirchlichen Gesetzbuchs aus dem Jahr 1917, in Aussicht gestellt. Am 25. Januar 1959 (wohl nicht zufällig zum Abschluß der Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen) erklärte der Papst vor den in Rom versammelten Kardinälen:

„Gewiß ein wenig zitternd vor Bewegung, aber zugleich mit demütiger Entschlossenheit im festen Vorsatz sprechen wir euch den Namen und das Vorhaben einer doppelten feierlichen Veranstaltung aus: einer Diözesansynode der Stadt Rom und eines Ökumenischen Konzils für die Gesamtkirche... Sie werden... zur erwünschten und erwarteten Anpassung des kirchlichen Gesetzbuches führen, die diese... begleiten und krönen soll."[1]

Freilich mußten die Reformbemühungen um ein neues kirchliches Gesetzbuch vorerst zurücktreten. Sollte doch zunächst ein Ökumenisches Konzil durchgeführt werden, dem die Aufgabe gestellt war, die Reform der Kirche mutig anzupacken. Die Abhaltung einer römischen Diözesansynode können wir hier außer acht lassen; sie hat ohnehin nicht den Erwartungen zu entsprechen vermocht. Wohl muß noch ein Datum aus der Amtszeit Johannes' XXIII. festgehalten werden. Denn kurz vor seinem Tod hat der Papst am 28. März 1963 die aus Kardinälen bestehende Kommission für die Revision des CIC eingesetzt[2].

Im Jahr 1980 ist der Entwurf zu einem neuen kirchlichen Gesetzbuch fertiggestellt worden. Wie es in der Einleitung zu diesem Schema heißt, sind die Reformarbeiten von drei Gesichtspunkten bestimmt[3]:

1. Das Zweite Vatikanische Konzil bildet Grund und Richtmaß der ganzen Reform. – Damit wird der Zielsetzung entsprochen, die von Papst Johannes XXIII. vorgegeben worden ist; dies entspricht aber auch dem Anliegen seines Nachfolgers, Papst Pauls VI., der in verschiedenen Ansprachen immer wieder betont hat, daß die Revision des CIC im neuen Geist des Zweiten Vatikanums durchgeführt werden müsse.

2. Die Reform ist von den Leitsätzen ausgegangen, die von der Bischofssynode 1967 diskutiert und approbiert worden sind. – Kerngedanke dieser Leitsätze ist, daß die pastorale Ausrichtung des kirchlichen Rechts deutlicher in Erscheinung tritt, ohne daß dadurch der Rechtscharackter aufgegeben werden dürfte.

3. Es sind die Vorschläge zur Revision des CIC berücksichtigt worden, die seit 1972 von Bischöfen, Bischofskonferenzen, Behörden der römischen Kurie, Universitäten und Fakultäten, Ordensvereinigungen und anderen Beratungsorganen zu den einzelnen Teilentwürfen eingereicht wurden. – Hierin äußert sich die Überzeugung, daß die Revision des CIC nicht im Alleingang von oben vorgenommen werden darf, sondern von den Teilkirchen mitgetragen werden muß.

Wie sind nun die Reformarbeiten bisher verlaufen? Welche Probleme mußten vorweg ins Auge gefaßt werden?[4]

Kirchliches Grundgesetz

Zunächst war die Frage zu klären, ob ein kirchliches Grundgesetz („Lex Ecclesiae Fundamentalis") geschaffen werden sollte, ein Grundgesetz für die ganze katholische Kirche, für die lateinische Kirche sowie für die mit Rom unierten orientalischen Kirchen. Das Problem ist von Papst Paul VI. in einer Ansprache am 20. November 1965 mit folgenden Worten angesprochen worden:

„Eine besondere Frage besteht hier, und sie ist insofern schwerwiegend, als es ein doppeltes Gesetzbuch gibt, für die Lateinische und für die Orientalische Kirche, die Frage nämlich, ob es angebracht ist, ein gemeinsames und grundlegendes Gesetzbuch zu schaffen, welches das Verfassungsrecht der Kirche enthält."[5]

Die CIC-Reformkommission entschied sich schon frühzeitig für die Erstellung eines kirchlichen Grundgesetzes, das dem Codex für die Lateinische Kirche und dem Codex für die Orientalischen Kirchen vorangestellt werden sollte. Und diese Entscheidung ist bis heute durchgehalten worden trotz der heftigen Kritik, die sich an den Entwürfen von 1970 und 1971 entzündet hat[6]. Was die Möglichkeit anbelangt, eine „Lex Ecclesiae Fundamentalis" zu erstellen, muß davon ausgegangen werden, daß es ekklesiologische Grundprinzipien gibt, die für die ganze Kirche Gültigkeit haben und die deshalb auch in rechtlicher Hinsicht zusammengefaßt werden können. Was die Opportunität eines Grundgesetzes betrifft, ist zu bedenken, daß es dazu beitragen kann, den vom Konzil eingeleiteten Prozeß einer Dezentralisierung fortzuführen und zugleich einer möglichen Rechtszersplitterung zu wehren.

Allerdings scheinen die vorgelegten Entwürfe noch keineswegs ausgereift zu sein. Ein kirchliches Grundgesetz muß in überzeugender Weise die allen Unterscheidungen vorausliegende Einheit in der Kirche als dem Volk Gottes sichtbar machen; es muß einen Katalog über die allen Gliedern der Kirche gemeinsamen Rechte und Pflichten enthalten sowie Struktur und Aufbau der Kirche klar und eindeutig umreißen. Je mehr dies gelingt, wird die oft polemisch vorgetragene Kritik an den Entwürfen zu einer „Lex Ecclesiae Fundamentalis" einer sachgemäßen Beurteilung weichen. Dann wird aber auch die ökumenische Tragweite eines

solchen Projekts zum Vorschein kommen können; ein kirchliches Grundgesetz, das von ökumenischem Geist durchwirkt sein muß, kann den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften darstellen, wie sich die katholische Kirche selbst versteht.

Die CIC-Reformkommission, die von Kardinal Pericle Felici, dem früheren Generalsekretär des Zweiten Vatikanischen Konzils, geleitet wird, hat sich bisher in vier Vollversammlungen mit den grundlegenden Fragen der Reform befaßt. Die konkrete Ausarbeitung der einzelnen Teilentwürfe ist verschiedenen Studienkommissionen übertragen worden, die aus Konsultoren zusammengesetzt sind. Hinsichtlich der geleisteten Arbeit heben sich zwei Schritte voneinander ab: die Periode der Vorbereitung einzelner Entwürfe (1963–1972) und die Zeit der Überarbeitung dieser Entwürfe aufgrund der eingereichten Verbesserungsvorschläge (1973–1980)[7].

Auf der letzten Bischofssynode in Rom hat Kardinal Felici am 21. Oktober 1980 erklärt:

„Bezüglich des letzten Arbeitsschrittes hat Papst Johannes Paul II.... entschieden, daß der Vorschlag einiger Bischöfe nicht berücksichtigt werden soll, eine neue allgemeine Befragung vor der Promulgation des neuen Codex durchzuführen. Es ist vorauszusehen, daß eine solche erneute Befragung... kaum neue Einsichten erbringen würde; ohne Zweifel würde vielmehr die Veröffentlichung des Codex Iuris Canonici weit hinausgezögert: demgegenüber mehren sich die Stimmen, diesen möglichst bald zum Wohle der Kirche zu publizieren. Papst Johannes Paul II. hat bestimmt, daß als letzter Schritt in der Vorbereitung des neuen Codex Iuris Canonici das Schema zur endgültigen Beurteilung... den Kardinälen der CIC-Reformkommission und anderen vom Papst zu benennenden Prälaten aus fünf Kontinenten zugeleitet werden soll."[8]

Es ist zu erwarten, daß im Herbst 1981 die fünfte Vollversammlung der CIC-Reformkommission stattfindet. Sie wird das Gesamtwerk zu würdigen haben, das dann dem Papst vorgelegt werden kann. Wenn keine tiefgreifenden Änderungen mehr vorgenommen werden müssen, dürfte der neue Codex im Lauf des Jahres 1982 rechtsverbindlich veröffentlicht werden[9]. Welche neuen Akzente zeichnen sich aber jetzt schon ab? Wenden wir uns einigen Beispielen zu[10], wobei hier die Kodifikation des Ostkirchenrechts ausgeklammert bleiben muß.

Geltungsbereich

Bezüglich des Geltungsbereichs kirchlicher Gesetze hat sich ein bedeutsamer Wandel gegenüber dem kirchlichen Gesetzbuch von 1917 vollzogen. Denn gemäß dem gewandelten Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils werden die nichtkatholischen Christen, d. h. Christen, die in einer nichtkatholischen Kirche bzw. kirchlichen Gemeinschaft die Taufe empfangen haben, nicht mehr an die Rechtsordnung der katholischen Kirche gebunden, wie aus c. 11, §§ 1 und 2 des Entwurfs zu einem neuen Codex hervorgeht. Insofern nun aber die nichtkatholi-

schen Christen katholischerseits nicht mehr vereinnahmt werden, wird zugleich ermöglicht, die Rechtsordnungen der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in einem umfassenderen Sinn anzuerkennen. Nur unter dieser Voraussetzung können Modelle zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit entwickelt werden, die den einzelnen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eine möglichst große Eigenständigkeit belassen. Insbesondere für die aus der Reformation entstandenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ergibt sich hieraus die Folgerung, daß von ihnen keine Rückkehr in den Verband der Lateinischen Kirche verlangt werden kann, von der sie ihren Ausgang genommen haben.

Ein spezielles Problem stellt sich im Hinblick auf die katholischen Christen, die sich von ihrer Kirche losgesagt haben. Der Reformentwurf hält daran fest, daß sie auch weiterhin an die Gesetze der katholischen Kirche gebunden sind, es sei denn, daß etwas anderes im Recht ausdrücklich normiert ist (c. 11, § 3)[11]. Eine solche Ausnahmeregelung ist beispielsweise bezüglich der kirchlichen Eheschließungsform gegeben. Denn die katholischen Christen, die sich in einem formalen Akt von der katholischen Kirche losgesagt haben, sollen nach dem neuen CIC nicht mehr an die Eheschließungsform, wie sie die katholische Kirche vorschreibt, gebunden sein, um eine gültige Ehe eingehen zu können (c. 1072). Diese beabsichtigte Änderung des geltenden Rechts erscheint sinnvoll, weil den Christen, die sich von der katholischen Kirche getrennt haben, das Eingehen einer Ehe durch eine rein kirchliche Vorschrift nicht unmöglich gemacht wird[12]. Doch wäre noch genauer zu prüfen, ob und inwieweit eine Befreiung von rein kirchlichen Vorschriften in ähnlich gelagerten Fällen ausgesprochen werden kann.

Eherecht

Damit ist bereits das kirchliche Eherecht angesprochen, das wohl zu den am meisten bearbeiteten Bereichen des Kirchenrechts überhaupt gehört. Doch gerade in diesem Bereich ist eine Besinnung auf das Wesentliche vonnöten. Unter dieser Rücksicht ist insbesondere darauf hinzuweisen, daß die vieldiskutierte Ehezwecklehre im neuen CIC keine ausdrückliche Erwähnung mehr finden wird. Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil versucht der Reformentwurf, in einem stärkeren Maß personale Gesichtspunkte in das kirchliche Eherecht einzubringen. So wird das Wesen der Ehe als umfassende Lebensgemeinschaft (nicht bloß als Leibesgemeinschaft) dargestellt, die ihrer Natur nach auf das Wohl der Ehepartner sowie auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist (cc. 1008 § 1, 1010).

Ein Fortschritt ist des weiteren darin zu erblicken, daß der geplante CIC vom Mischehenrecht des alten Codex deutlich abgerückt ist (cc. 1078–1087). Freilich

war dies nach der Neuordnung zu erwarten, die Papst Paul VI. am 31. März 1970 im Hinblick auf die bekenntnis- und religionsverschiedene Ehe erlassen hat. Über die Neuordnung Pauls VI. hinausgehend fällt jedoch Bekenntnisverschiedenheit, d. h. das Eingehen einer Ehe zwischen einem katholischen und einem nichtkatholischen Christen, nicht mehr unter ein Ehehindernis (dabei werden von dem katholischen Partner nach wie vor bestimmte Versprechen verlangt, um eine solche Ehe erlaubterweise eingehen zu können); für die Religionsverschiedenheit, d. h. für das Eingehen einer Ehe zwischen einem katholischen Christen und einem Nichtchristen, soll es dagegen bei dem trennenden Ehehindernis bleiben. Ob es sich nun um eine bekenntnisverschiedene oder um eine religionsverschiedene Ehe handelt, nicht zu übersehen sind die neuen Akzente im Vergleich zum Mischehenrecht des kirchlichen Gesetzbuchs von 1917.

Hierzu zählen vor allem: Der nichtkatholische Partner wird katholischerseits nicht mehr in Pflicht genommen. Der katholische Partner muß aufrichtig versprechen, nach Kräften alles zu tun, daß die Kinder in der katholischen Kirche getauft und im katholischen Glauben erzogen werden; doch wird dies nur mehr als sittliches, nicht als rechtliches Gebot qualifiziert. Von der kanonischen Eheschließungsform kann dispensiert werden, wenn das Brautpaar nicht zu einer katholischen Trauung bereit ist. Alle Strafbestimmungen, die früher bei Nichtbeachtung des Mischehenrechts wirksam wurden, sind weggefallen.

Strafrecht

Nicht selten ist das kirchliche Strafrecht der Versuchung erlegen, die einzelnen strafrechtlichen Normierungen allzuweit voranzutreiben, so daß sie in der Praxis kaum noch zu greifen vermögen und letztlich zur Gleichgültigkeit der Betroffenen führen müssen. Es gibt wohl keinen Bereich des kirchlichen Rechts überhaupt, der so reformbedürftig erscheint wie das Strafrecht. Ein Neuansatz, der von klaren, durchschaubaren Leitgedanken geprägt ist, ist dringend geboten. Auf diesem Hintergrund ist positiv zu vermerken, daß das neue Strafrecht darum bemüht ist, die Zahl der Strafen und Straftatbestände wesentlich zu verringern. Greifen wir einige Punkte heraus, um aufzuzeigen, was hier gemeint ist.

Bei Verstößen gegen den Glauben (Apostasie, Häresie, Schisma) reagiert die Kirche nach dem geltenden Recht (c. 2314 § 1 CIC) mit der Exkommunikation als von selbst eintretender Strafe. Nach der Strafrechtsreform ist jedoch vorgesehen, daß ein möglicher Widerspruch zum Glaubensverständnis der katholischen Kirche ausdrücklich festgestellt werden muß. Somit kann die Exkommunikation in diesem Fall nur mehr als Urteilsstrafe verhängt werden (c. 1316). In einer Zeit, in der verschiedene und zum Teil entgegengesetzte theologische Konzeptionen vorgetragen werden, in der es schwierig geworden ist, den bleibenden und unaufgebbaren

Gehalt des Glaubens zu bestimmen, dürfte die vorgesehene Änderung im kirchlichen Strafrecht nicht unbedeutend sein.

In dieselbe Richtung weist die beabsichtigte Änderung von c. 2335 CIC, der unter Strafe der Exkommunikation – wiederum als einer von selbst eintretenden Strafe – die Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge verbietet. Was die Neufassung (c. 1326) anbelangt, hebt ein jüngst erschienener Bericht in der „Herder-Korrespondenz" mit Recht vor allem zwei Dinge hervor: „...erstens werden im neuen Codex die Freimaurer nicht mehr namentlich genannt, womit man sicher auch der Gewichtung der Sache gerechter wird. Zweitens sieht ein neuer Canon (1326) nur allgemeine Bestimmungen vor gegen diejenigen, die ‚antikirchlich agierenden Vereinigungen' beitreten. Wer einer solchen Vereinigung beitritt, soll mit einer ‚gerechten Strafe' bedacht werden; wer eine solche Vereinigung gründet oder leitet, soll mit einer ‚Gottesdienstsperre' belegt werden."[13]

Hervorzuheben ist außerdem, daß die Kirche nach der Konzeption des künftigen Strafrechts nicht mehr den Anspruch erhebt, bei Verstößen, die allein die kirchliche Rechtsordnung verletzen, sich der staatlichen Hilfe für die kirchliche Strafverfolgung bedienen zu können (cc. 2198, 2214 § 1 CIC). In diesem Anspruch spiegelt sich noch die Möglichkeit der Ausübung eines äußeren Glaubenszwangs wider, der als Faktum des Mittelalters bis in die Neuzeit hinein unbestreitbar ist[14]. Ein solcher Anspruch dürfte aber mit der Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit unverträglich sein, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil so eindrucksvoll vorgetragen worden ist. Klar und unmißverständlich erklärt das Konzil: „...der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt... Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist."[15]

Stellung der Laien

Das Zweite Vatikanum war bemüht, die Stellung des Laien in der Kirche aufzuwerten und die allen Unterscheidungen vorausliegende Einheit im Volk Gottes sichtbar zu machen. So heißt es etwa in der Kirchenkonstitution: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi."[16] Um diese wahre Gleichheit – die eine besondere Verantwortlichkeit kirchlicher Amtsträger nicht ausschließt – nun aber auch in rechtlicher Hinsicht zum Ausdruck zu bringen, ist in der Reform des Kirchenrechts vorgesehen, einen Grundrechtskatalog zu erstellen; dabei mag es gleichgültig sein, ob ein solcher Grundrechtskatalog im neuen CIC oder im „Grundgesetz der Kirche" stehen wird. Entscheidender ist vielmehr, daß grundlegende Rechte und Pflichten, die

allen Gliedern der Kirche eigen sind, in einem umfassenderen Sinn dargestellt werden. In einem Grundrechtskatalog muß die Tatsache deutlicher zum Vorschein kommen, daß alle Glieder der Kirche zur verantwortlichen Mitarbeit berufen und verpflichtet sind. Freilich hat die Formulierung von Grundrechten und Grundpflichten nur dann einen Sinn, wenn zugleich ein wirksamer Rechtsschutz gewährleistet ist. Unter dieser Rücksicht ist zu begrüßen, daß der neue Codex die Möglichkeit zum weiteren Ausbau einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit vorsieht (cc. 1688–1691).

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß die nachkonziliare Entwicklung verschiedener Ratsgremien und Formen der Mitverantwortung im revidierten CIC eine Verankerung erhalten wird. Dies gilt etwa für die Diözesansynode (cc. 379, 382), den Priesterrat (cc. 415–422), den Pastoralrat (cc. 431–435), aber auch für den Pfarrgemeinderat (c. 475), obgleich hier manche Spannungen zur teilkirchlichen Rechtsentwicklung nicht zu übersehen sind. Stärker als bisher wird das neue kirchliche Gesetzbuch hervorheben, daß bestimmte kirchliche Ämter und Dienste Laien übertragen werden können (cc. 142, 273), daß sie unter bestimmten Voraussetzungen Leitungsvollmacht in der Kirche (Jurisdiktion) auszuüben vermögen (cc. 126, 1373). Übrigens wird auch das strikte Laienpredigtverbot, wie es in c. 1342 CIC normiert ist, eine, wenn auch behutsame, Auflockerung erfahren (cc. 714, 721, 722).

Bei allen Änderungen, die anstehen, müssen die kirchlichen Amtsträger das Wort des Konzils beherzigen: „Sie wissen ja, daß sie von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen, sondern daß es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten.“ [17]

Fragen

Es ist hier nicht der Ort, den Entwurf zu einem neuen kirchlichen Gesetzbuch insgesamt zu würdigen. Dies zumal, da sich gegenwärtig nicht absehen läßt, welche Änderungen in das Projekt noch eingetragen werden. Sicherlich könnten nicht wenige Mängel aufgezeigt werden, die dem Projekt noch anhaften. Sicherlich wären auch manche kritische Fragen zu stellen. Ist zum Beispiel, was den Geltungsbereich kirchlicher Gesetze angeht, nicht eine noch tiefgreifendere Einschränkung möglich, so daß durch rein kirchliche Vorschriften nur diejenigen betroffen würden, die sich auch tatsächlich zur katholischen Kirche bekennen? Ist die Reform des kirchlichen Eherechts wirklich zufriedenstellend? Hat es einen Sinn, an der Koppelung von Ehevertrag und Ehesakrament in strikter Weise festzuhalten? Kann man wirklich sagen, daß jede gültige Ehe unter Getauften ohne

weiteres auch ein Sakrament darstellt, ganz gleich, wie es um die persönliche Glaubenseinstellung steht? Wäre vom kirchlichen Strafrecht nicht ein Disziplinarrecht abzuheben, um Dienstvergehen zu entkriminalisieren und den kirchlichen Dienst, ob er nun von Klerikern oder Laien ausgeübt wird, vor Dienstpflichtverletzungen wirksam zu schützen?[18] Und endlich, was das kirchliche Verfassungsrecht betrifft: Ist die rechtliche Ausformung der Beratungsorgane auf den verschiedenen Ebenen der Kirchenverfassung wirklich ausgewogen, wenn einerseits der beratende Charakter im Vordergrund steht und andererseits dem geistlichen Amtsträger die Leitung des Gremiums anvertraut wird, das ihm einen Rat erteilen soll? Wird dadurch nicht das Spannungsverhältnis aufgelöst, das zwischen einem Beratungsorgan und der Person, die beraten werden soll, bestehen muß, wenn eine fruchtbare Arbeit geleistet werden soll?

Dies sind nur einige Fragen, die sich aufdrängen und die mit Ernst und Entschiedenheit angegangen werden müssen. Bei der Beantwortung dieser Fragen sollte man sich aber nicht den Blick dafür verstellen lassen, was die Reform des Kirchenrechts schon jetzt an Positivem zu bringen vermag. Überdies ist zu beachten: Ein neues kirchliches Gesetzbuch ist Menschenwerk, das stets neu den wechselnden Zeitumständen angepaßt werden muß. Man sollte sich vor dem Fehler hüten, dem die Kommentatoren des kirchlichen Gesetzbuchs von 1917 nicht selten verfallen sind, dem Fehler nämlich, das Gesetzbuch in seiner neuen Gestalt als Höhepunkt und Abschluß der kirchlichen Rechtsentwicklung überhaupt zu betrachten. Aus pastoralen Gründen ist eine Anpassung an die Zeiterfordernisse stets geboten, ohne daß dadurch der Heilsauftrag der Kirche in irgendeiner Weise verkürzt werden dürfte.

In einem Bericht über den Stand der Reformarbeiten hat Kardinal Felici darauf hingewiesen, daß die einzelnen Studienkommissionen für den 1980 fertiggestellten Entwurf zu einem neuen kirchlichen Gesetzbuch insgesamt 6375 Arbeitsstunden aufgewandt hätten[19]. Natürlich hat eine solche Angabe, wie der Kardinal selbst einräumt, nur statistischen Wert. Denn es kommt nicht auf den erbrachten Fleiß, auf die Zahl der Arbeitsstunden an, sondern auf Inspiration, auf schöpferische Ideen, die neue Perspektiven für die Gestaltung des kirchlichen Rechts zu eröffnen vermögen, ohne Bewährtes aufzugeben. Nur so kann die weitverbreitete Skepsis gegenüber dem kirchlichen Recht abgebaut werden. Nur so kann auch etwas von dem erfahrbar werden, was Papst Paul VI. im Hinblick auf die Diakonie des kirchlichen Rechts gesagt hat:

„Das Recht ist nicht Hindernis, sondern pastorale Hilfe; es tötet nicht, sondern macht lebendig. Seine Hauptaufgabe ist nicht, zu unterdrücken, zu hemmen oder gegen etwas anzugehen, sondern es soll anregen, fördern, behüten und den echten Freiheitsraum schützen."[20]

ANMERKUNGEN

[1] Acta Apostolicae Sedis 51 (1959) 65–69, 68f.; Herder-Korrespondenz (HK) 13 (1958/59) 387f., 388.
[2] Communicationes 1 (1965) 5,35.
[3] Schema Codicis Iuris Canonici (Typ. Pol. Vat. 1980) V f.
[4] Vgl. hierzu die instruktiven Beiträge von H. Schmitz, Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1978 (Freiburg 1979); Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963–1978 (Trier 1979).
[5] AAS 57 (1965) 985–989, 988; Communicationes 1 (1965) 38–42; vgl. HK 20 (1966) 53 f.
[6] Vgl. hierzu W. Aymans, Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. v. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz (Regensburg 1980) 39–51, 43–46.
[7] Schema CIC (Anm. 3), VI.
[8] Communicationes 12 (1980) 221f.
[9] Vgl. KNA 9. 10. 1980 Nr. 236; 25. 6. 1981 Nr. 26; 3. 8. 1981 Nr. 176
[10] Vgl. P. Krämer, Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung (Trier 1981) 27–31.
[11] Die in Klammern ohne weiteren Zusatz angegebenen Canones beziehen sich auf das Schema CIC (s. Anm. 3).
[12] Vgl. H. Schmitz, Reform des kirchlichen Gesetzbuches (Anm. 4) 30.
[13] D. S., Freimaurer – Kirche: nicht unvereinbar, aber Reibungen, in: HK 35 (1981) 221–223, 222; vgl. hierzu R. Sebott, Die Freimaurer und die Deutsche Bischofskonferenz, in dieser Zschr. 106 (1981) 75–87.
[14] Hierzu L. Kolakowski, Toleranz und Absolutheitsansprüche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 26 (Freiburg 1980) 5–38, bes. 12ff., 23f.
[15] Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae", Art. 10.
[16] Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", Art. 32,3.
[17] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 30. S. hierzu P. Krämer, Charismatische Erneuerung der Kirche als Anfrage an das Kirchenrecht, in: ders., J. Mohr, Charismatische Erneuerung der Kirche. Chancen und Gefahren (Trier 1980) 79–133, 81ff.
[1] 28 A. Scheuermann, Das Schema 1973 für das kommende kirchliche Strafrecht, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 143 (1974) 3–63, 61f.
[19] Communicationes 12 (1980) 223f.; Schema CIC, VIIIf.
[20] AAS 69 (1977) 208–212, 211f.; Papst Paul VI., Wort und Weisung im Jahr 1977 (Città del Vaticano, Kevelaer 1978) 177–181, 180.

Dieser Beitrag wurde am 6. 9. 1981 vom Bayerischen Rundfunk in etwas abgeänderter Form gesendet.

Paul Roth

Journalisten in der Sowjetunion

Unter den üblichen ZK-Losungen zur Feier der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution lautete 1980 (Iswestija 12. 10. 1980) die 40. Losung: „Arbeiter der ideologischen Front! Erhöht die Qualität der Erziehungs-, Informations- und Propagandaarbeit! Jedem Sowjetmenschen kommunistisches Ideengut, eine aktive Lebenshaltung!" Und nach dem XXVI. Parteitag der KPdSU konnte man im Leitartikel des Regierungsorgans (Iswestija 7. 3. 1981) lesen: „Der XXVI. Parteitag hat hervorgehoben, daß es jetzt um die Vervollkommnung vieler Bereiche und Sphären der ideologischen Arbeit geht, ihren Inhalt aktueller zu gestalten, damit ihre Formen den gegenwärtigen Erfordernissen und Anforderungen der Sowjetmenschen entsprechen."

Diese Forderung richtet sich vor allem an die sowjetischen Journalisten. Seit dem am 20. Januar 1975 der ZK-Erlaß „Über Maßnahmen zur Verbesserung der Ausbildung und Fortbildung der journalistischen Kader" verkündet wurde, ist der Ruf der Partei nach linientreuen, gleichzeitig aber tüchtigen Journalisten immer dringender geworden.

Journalisten im Dienst der Partei

Journalisten und Publizisten haben in der Sowjetunion offiziell ein hohes Ansehen. „Offiziell" bedeutet, daß die Machthaber die Journalisten und Publizisten als wichtige Helfer der Partei ansehen, die das System stabilisieren. Das ist teils historisch begründet. Fast alle bolschewistischen Revolutionäre haben sich als Journalisten betätigt, an ihrer Spitze Lenin. Die erste Garnitur sowjetischer Staats- und Parteifunktionäre nach der Revolution bestand fast nur aus Parteimitgliedern, die vorher als Journalisten oder Redakteure tätig gewesen waren.

Nach der Revolution versuchte das Regime, eine neue Journalistengeneration heranzubilden. Die neu geschaffenen Kommunistischen Institute für Journalistik nahmen ursprünglich nur Mitglieder der Partei und des Komsomol auf. Zur Zeit der Alleinherrschaft Stalins, vor allem nach Beginn der „Säuberung", waren selbständig denkende Journalisten unerwünscht. Zahlreiche bekannte Journalisten, so z. B. Karl Radek und Michael Kolzow, verschwanden im Strudel der Säuberung. In den Augen der Bevölkerung waren damals die Journalisten willenlose Federhalter der Partei.

Während des Krieges gewannen die Journalisten an Ansehen zurück. Viele Schriftsteller dienten in der Armee als Frontberichterstatter. So ist bis heute z. B. der gereimte Zyklus von Alexander Twardowski über die Erlebnisse des Soldaten „Wassili Tjorkin" unvergessen. Kaum war aber der Krieg vorbei, da wurden die „Pressearbeiter" wieder an die kurze Leine gelegt. Immerhin wurde noch zu Lebzeiten Stalins (1952) die Fakultät für Journalistik an der Moskauer Universität geschaffen. Als Stalin starb, hatte die sowjetische Journalistenausbildung etwa den Stand der dreißiger Jahre wieder erreicht.

Nach dem Tod Stalins waren sich die Erben der Macht klar darüber, daß die Indoktrination der Stalinzeit nicht mehr ausreichte. Zur Ausbildung von Journalisten wurden akademische Bildungsstätten geschaffen bzw. vermehrt. Zu Beginn des Jahres 1962 wurden an 18 Universitäten Journalisten ausgebildet. Auch die Parteischulen bildeten „qualifizierte Kader" des Journalismus aus.

Der Schwiegersohn Chruschtschows, Alexej Adschubej, war einer der fähigsten sowjetischen Journalisten. Zum Thema „Journalist" äußerte er sich so[1]: „Leider gibt es bei manchen die Meinung, daß jeder beliebige Mensch, der eine Feder in die Hand nimmt, Journalist werden könne. Ich meine, daß wir in unserer alltäglichen Arbeit darauf bestehen, es unterstreichen und propagieren, daß Journalismus eine schöpferische Tätigkeit ist – eine Berufung." Er forderte für die Journalisten die gleiche Anerkennung wie für die Schriftsteller.

Die Zahl der akademisch ausgebildeten Journalisten nahm zu. Die Partei ließ jedoch keinen Zweifel daran, daß die Journalisten weiter treue Helfer der Partei sein müßten. 1959 wurde der sowjetische Journalistenverband ins Leben gerufen. Er erklärte feierlich (Prawda 15. 11. 1959), daß die sowjetischen Journalisten sich an die „Leninschen Traditionen der Parteilichkeit" halten und sich als „Helfer der Partei würdig erweisen" würden. Ende der fünfziger Jahre erschien auch die erste Auflage eines „Handbuchs des Journalisten". Der praktischen Arbeit diente die monatlich erscheinende Zeitschrift „Sowjetpresse", der wissenschaftlichen Entwicklung der – ebenfalls zur Stalinzeit gegründete – „Westnik der Moskauer Universität. Journalistik" (eine Vierteljahresschrift).

Die Partei hat sich immer um die Massenmedien und die journalistischen Kader gekümmert. Auch nach dem Sturz Chruschtschows erschienen Jahr für Jahr Erlasse, die den Massenmedien galten. Bereits beim Sturz Chruschtschows waren die Medien gerüffelt worden. Am 22. November 1966 rügte das ZK z. B. das Fachorgan „Sowjetpresse", weil es seinen Aufgaben nicht gewachsen sei. Es wurde eingestellt und durch das seit 1. Januar erscheinende Fachorgan „Journalist" ersetzt. Der neuen Redaktion wurde enge Zusammenarbeit mit der „Prawda"-Redaktion befohlen.

Weitere ZK-Erlasse erwähnten zwar die Verantwortung der Journalisten, aber erst am 20. Januar 1975 erschien der bereits erwähnte Erlaß „Über Maßnahmen zur Verbesserung der Ausbildung und Fortbildung der journalistischen Kader". Man

hatte zu wenig qualifizierte Journalisten. Parteiorganisationen, Ministerien, Universitäten, Rundfunk, Fernsehen, Nachrichtenagenturen, der Journalistenverband wurden aufgefordert und verpflichtet, mehr und bessere Journalisten auszubilden.

Die Ereignisse in der Tschechoslowakei 1968/69, die Durchlöcherung des staatlichen Informationsmonopols durch westliche Rundfunksendungen, die Folgen der KSZE-Vereinbarungen von 1975 bestürzten die sowjetischen Machthaber. Nach Helsinki forderten die westlichen Mitunterzeichner der KSZE eine Verbesserung des Informationsflusses.

Breschnew äußerte sich am 20. September 1976 vor dem VIII. Kongreß der internationalen Journalistenorganisation (die von Moskau aus gelenkt wird) über die Bedeutung der Massenmedien und speziell der Journalisten. Am 27. November 1978 (Iswestija 28. 11. 1978) beklagte er vor dem ZK-Plenum die mangelhafte Wirkung des sowjetischen Propagandaapparats und die Schreibweise der Journalisten. Das Politbüro beschloß daraufhin, eine Spezialkommission zur Verbesserung der ideologischen und massenpolitischen Arbeit ins Leben zu rufen.

Der ZK-Erlaß vom 26. April 1979 „Über die weitere Verbesserung der ideologischen, politisch-erzieherischen Arbeit" war offensichtlich eine Frucht dieser Kommissionsarbeit. Lang und umständlich mischten sich darin die Klagen und die Forderungen nach Verbesserungen. Staat, Partei, Verbände, Massenmedien wurden erneut aufgefordert, vor allem für besser ausgebildete und gleichzeitig linientreue Journalisten, Politinformatoren und Propagandisten zu sorgen.

An diejenigen, die Journalisten ausbildeten, wurden mehrere Forderungen gleichzeitig gerichtet. Zuerst und vor allem sollten diese Journalisten treue Helfer der Partei sein. Zum zweiten sollten sie Fachleute in der jeweils behandelten Materie sein. Zum dritten sollten sie schreiben können. Und schließlich sollten sie in der Lage sein, das Nachrichtenmaterial so zu verarbeiten, daß es dem Aufbau des Kommunismus diene.

Theoretisch-praktische Journalistenausbildung

Im Jahr 1974 gab es in der Sowjetunion 24 Fakultäten und Abteilungen für Journalistik an Universitäten. Diese Zahl hat sich nicht vermehrt, jedoch ist nach dem ZK-Erlaß des Jahres 1975 manches verändert oder neu eingerichtet worden. So wurde z. B. das Lehrmaterial überarbeitet, es wurden neue Auswahlprinzipien für Studienbewerber eingeführt und es wurde das Ausbildungsangebot auf den darunter liegenden Ebenen erweitert.

An zahlreichen Universitäten gibt es nicht nur das normale Studium, sondern auch Abendkurse und Fernstudienkurse. Etwa 6000 Studenten studieren an den Universitäten Journalistik im Rahmen des normalen Studienganges[2]. Weitere 6500 nehmen an Fernstudienkursen teil und 1500 besuchen Abendkurse. Für den ersten

Kurs des Normalstudiums (wir würden sagen: für das erste Semester) werden 1200 Studenten angenommen. Jedes Jahr verlassen etwa 1000 Studenten der Journalistik die Hochschulen mit Abschluß.

Das Ausbildungssystem liegt jedoch nicht allein in den Händen der Universitäten, wie auch aus den ZK-Forderungen zu erkennen ist. Vor allem der Journalistenverband kümmert sich um Ausbildung und Fortbildungsmaßnahmen. Zur Fortbildung von Journalisten wurden Zweijahresprogramme ausgearbeitet, die sich mit Politik, Wirtschaft und Journalistik befassen. In den vergangenen Jahren wurde diese Fortbildung vor allem an den Universitäten des Marxismus-Leninismus, an Instituten und journalistischen Meisterschulen durchgeführt. Die Universitäten des Marxismus-Leninismus sind nicht zu verwechseln mit den uns bereits bekannten Universitäten. Sie dienen der Parteischulung, stehen jedoch auch Nichtmitgliedern der Partei offen. 1974/75 gab es 352 Universitäten des Marxismus-Leninismus in der Sowjetunion mit 334 000 Hörern. Das Studium erstreckte sich auf zwei bis drei Jahre.

Zur Zeit betreiben rund 6000 Personen auf 120 Fakultäten und Abteilungen der Journalistik dieser Universitäten des Marximus-Leninismus ein Studium, ohne ihre journalistische Tätigkeit unterbrechen zu müssen. Der Schwerpunkt liegt hier, wie bereits erwähnt, bei der politischen Schulung.

Der Journalistenverband hat durch seine verschiedenen Unterorganisationen ferner Institute und journalistische Meisterschulen geschaffen. Rund 7000 Personen, vor allem junge Redaktionsmitarbeiter, bilden sich auf 45 dieser Institute und 800 dieser Schulen fort. Darüber hinaus gibt es eine ganze Kette von Seminaren und Vorlesungsreihen. Auch darf die Schulung auf den verschiedenen Parteischulen nicht vergessen werden. Insgesamt werden von den verschiedenen Bildungseinrichtungen rund 50 000 Journalisten erfaßt.

Schließlich kümmert sich der Journalistenverband noch um die Arbeiter- und Bauernkorrespondenten, die nicht hauptberuflich als Journalisten tätig sind. Diese Ausbildungsstätten kümmern sich vor allem um mehr praktische Fragen. Insgesamt arbeiten 250 Arbeiter- und Bauernkorrespondenten-Universitäten mit 7300 Personen. In 570 Schulen werden darüber hinaus noch einmal mehr als 20 000 Arbeiter- und Bauernkorrespondenten angelernt.

Im Verlag der Moskauer Universität erschien 1980 eine Handreichung für Studienanfänger. Darin machte der Dekan der journalistischen Fakultät eine Reihe von Angaben über Zielsetzung und Gliederung des Studiums[3]. Prof. Sasurski macht einleitend deutlich: „Die Partei sieht in den Journalisten ihre zuverlässigen Helfer und schätzt ihren Beitrag zur Errichtung des Kommunismus hoch ein." Er fährt dann fort: „Einer der wichtigsten Bereiche der wissenschaftlichen Arbeit der Wissenschaftler der Fakultät ist die Erforschung des Problems einer komplexen Behandlung der kommunistischen Erziehung, in erster Linie des Einflusses der journalistischen Tätigkeit auf die allseitige Entwicklung der Persönlichkeit, der

Bestärkung der Normen und Prinzipien der sozialistischen Lebensweise. Die Erforschung und Kritik der gegenwärtigen ausländischen Strömungen, mit denen sich die Wissenschaftler ebenso befassen, machen es möglich, zu einer komplexen Ausarbeitung von Fragen der außenpolitischen Propaganda überzugehen."

An der journalistischen Fakultät in Moskau gibt es neun Lehrstühle: Theorie und Praxis der Partei- und Sowjetpresse; Theorie und Praxis von Rundfunk und Fernsehen; Verlag und Redaktion; Zeitungstechnik und Mittel der Massenkommunikation; Geschichte der Partei- und Sowjetpresse; Geschichte der russischen Journalistik und Literatur; Literaturkritik; Geschichte der ausländischen Presse und Literatur; Stilistik der russischen Sprache.

Sasurski schreibt weiter über das Studium: „Die Studenten der Fakultät müssen sich im Verlauf des Studiums die Theorie des Marxismus-Leninismus aneignen, die historische Erfahrung der KPdSU, die Methoden der ideologischen Arbeit unserer Partei studieren. Besondere Aufmerksamkeit wird im Lehrplan der Fakultät den aktuellen Problemen der sozialistischen Wirtschaft, den Fragen der Organisierung des sozialistischen Wettbewerbs gewidmet."

Es gibt ferner eine Reihe von Sonderseminaren, eine Ausbildung für Fotojournalisten, ein Lehr-Rundfunk-Fernseh-Zentrum, ein drucktechnisches Labor. Die Fakultät hat eine Abteilung für internationale Journalistik, ein Labor zur Erforschung von Presse, Rundfunk und Fernsehen, ein Labor zur Erforschung der ausländischen Presse und ausländischen Literatur.

Die Dauer des Normalstudiums beträgt fünf Jahre, die des Abend- und Fernstudiums sechs Jahre. Die Studenten müssen im Verlauf des Studiums ein Praktikum absolvieren. Bei Abschluß des Studiums erhalten die Absolventen Qualifikationen wie: „Literarischer Mitarbeiter der Zeitung", „Literarischer Mitarbeiter des Rundfunks", „Literarischer Mitarbeiter des Fernsehens", „Redakteur für Massenliteratur", „Journalist für Außenpolitik". Ferner gibt es ein Fortbildungsstudium für Personen, die bereits Veröffentlichungen vorzuweisen haben. Die Studiendauer beträgt beim Vollstudium (also dem Normalstudium) zwei Jahre, beim Abendstudium drei Jahre.

Auf die Ausbildung von Journalisten im Parteischulungssystem ist bereits hingewiesen worden. Die Fachzeitschrift „Journalist" hat ein Beispiel für einen solchen Zweijahreskurs über Theorie und Praxis der sowjetischen Presse veröffentlicht[4]:

„1. Die Leninschen Prinzipien der Tätigkeit der sowjetischen Presse und ihre grundlegenden Funktionen. 2. Die KPdSU über die zunehmende Bedeutung und die Wege zur weiteren Verbesserung der Tätigkeit der Mittel der Masseninformation und Massenpropaganda in der Gesellschaft des entwickelten Sozialismus bei der Lösung von Aufgaben des kommunistischen Aufbaus. 3. Die Führung durch die Partei, entscheidende Voraussetzung für die Wirksamkeit der Mittel der Masseninformation und Massenpropaganda, ihre kommunistische Ausrichtung. 4. Die Freiheit des Schaffens und die Verantwortung des sowjetischen Journalisten gegenüber der Partei und dem Volk. 5. Die Presse im Kampf um die Erhöhung der Effektivität und Qualität der Arbeit in allen Bereichen des kommunisti-

schen Aufbaus. 6. Die Propaganda positiver Erfahrungen, der Kampf gegen negative Erscheinungen in unserem Leben. 7. Die Rolle der Presse zur weiteren Entwicklung der sozialistischen Demokratie, zur Erhöhung der sozialen Aktivität der Werktätigen. 8. Die Probleme der Einheitlichkeit der Erziehung der Werktätigen in Politik, Arbeit und Sittlichkeit auf den Seiten der Presse. 9. Die Probleme der Erhöhung der Wirksamkeit von Presse, Radio und Fernsehen. Die anwachsende Bedeutung der Publizistik. 10. Die Propaganda der sozialistischen Lebensweise in der sowjetischen Presse. 11. Die Erziehung der Werktätigen zur Unversöhnlichkeit gegenüber der bürgerlichen Ideologie, zum Sowjetpatriotismus und zum proletarischen Internationalismus ist eine wichtige Aufgabe unserer Presse."

Die Fachzeitschrift „Journalist" skizziert seither in ihren Ausgaben den Inhalt der einzelnen Themenbereiche[5]. Ausgegangen wird dabei von der Leninschen Formel von der Funktion der Presse als kollektiver Agitator, Propagandist und Organisator. Die Medien haben – angeleitet durch Staat und Partei – die Aufgabe, dem sozialistischen Aufbau zu dienen. Das jeweils angefügte Literaturverzeichnis beginnt immer mit Marx, Engels und Lenin, fährt dann mit ZK-Erlassen und Reden Breschnews fort und verweist schließlich auf Einzelartikel der letzten Jahre; weder der Name Stalins noch der Name Chruschtschows tauchen in den Inhaltsverzeichnissen auf.

Aus der stichwortartigen Inhaltsangabe zum Thema 4 „Die Freiheit des Schaffens und die Verantwortung des Journalisten gegenüber Partei und Volk" (12/80, 45f.) sollen hier einige Sätze zitiert werden:

„Die Freiheit des journalistischen Schaffens als anerkannte Notwendigkeit, am Kampf für die kommunistischen Ideale teilzunehmen. Die Haltlosigkeit einer subjektivistischen Ablehnung der Parteilichkeit der Journalistik vom Standpunkt eines bürgerlichen Anarchismus und Individualismus. Die Leitung der Mittel der Masseninformation und Massenpropaganda durch die Partei – wichtigste Voraussetzung für die wahre Freiheit der Tätigkeit des sowjetischen Journalisten im Interesse des Volkes, der Entwicklung der sozialistischen Demokratie..."

Die Parteilichkeit des sowjetischen Journalisten ist Voraussetzung und Rahmen für seine Tätigkeit. Aus den zahllosen Artikeln und Reden zu diesem Thema soll nur ein Zitat angeführt werden. Der Sekretär der Moskauer Organisation des Journalistenverbandes, D. Awraamow, befaßte sich im ideologischen Partei-Organ „Kommunist" (15/80, 62ff.) mit dem Thema „Die Position des Journalisten". Awraamow schreibt dort u. a.:

„Die sozialistische Journalistik entstand und entwickelte sich als eine Art Parteitätigkeit... Der große Vorzug der kommunistischen Presse besteht darin, daß der Marxismus-Leninismus ihr geistiges Arsenal darstellt – die wissenschaftliche Ideologie der Klasse, die den gegenwärtigen Gang der Geschichte bestimmt. Die marxistisch-leninistischen Parteien und mit ihnen die proletarische Presse verfügen über einen Orientierungspunkt, der es ihnen möglich macht, sich in der Kasuistik der widersprüchlichen Interessen, in den sich schnell ändernden Vorkommnissen richtig zurechtzufinden. Dieser Orientierungspunkt ist das Prinzip der Parteilichkeit."

Besonderer Mangel besteht an Journalisten mit Auslandserfahrung. In der Phase der „verschärften ideologischen Auseinandersetzung", von der man in der Sowjetunion seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre spricht, braucht man vor allem Journalisten und Publizisten, die die Positionen des Kapitalismus und Imperialis-

mus zu entlarven vermögen und gleichzeitig die sowjetische Friedenspolitik hervorheben.

Da sich Millionen Sowjetbürger aus ausländischen Rundfunksendungen informieren, ist diese Aufgabe immer schwieriger zu lösen. Zumeist läuft es auf eine sehr simple Gegenüberstellung in Schwarz-Weiß-Manier hinaus: Ausbeutung, moralischer Verfall, wirtschaftlicher Niedergang in der kapitalistischen Welt, Aufbau- und Friedenspolitik in der sozialistischen Welt. Der bereits zitierte Professor Sasurski behauptet, daß die sowjetischen Journalisten im Geist des Friedens erzogen würden[6].

Eine erhebliche Rolle bei diesem Erziehungsprozeß spielt der sowjetische Journalistenverband. Er zählte 1979 64500 Mitglieder. Er gibt u. a. die Zeitschriften „Journalist" und „Demokratischer Journalist" heraus. Der sowjetische Journalistenverband ist Mitglied des Internationalen Journalistenverbands, der von Moskau aus beeinflußt wird. Als sich diese Verbände im Juli 1979 zur turnusgemäßen Konsultativbesprechung in Moskau trafen, hielt ihnen W. Afanasew, Vorsitzender des sowjetischen Journalistenverbands und Chefredakteur der „Prawda", ein Referat über die „Aufgaben der Journalisten der sozialistischen Länder im Kampf um die Sicherheit auf dem europäischen Kontinent und in der ganzen Welt" (Neue Deutsche Presse, 9/79, 25).

An der Spitze des Internationalen Journalistenverbands steht der finnische Wissenschaftler Professor Karl Nordenstreng, dessen Vorschläge erheblichen Einfluß auf die UNESCO-Generalkonferenzen in den Jahren 1978 und 1980 gehabt haben. Er vertrat dabei die sozialistische Position, die z. B. die staatliche Souveränität über das Prinzip des freien Informationsflusses stellt. Als vor einiger Zeit in Afghanistan ein Journalistenverband mit sowjetischer Hilfe gegründet wurde, begrüßte Nordenstreng diese neue Organisation des Internationalen Journalistenverbands herzlich.

Untersuchungen, Handreichungen, Fachorgane

Nachdem sozialempirische Untersuchungen – auch über journalistische Kader – in der Stalinzeit eingestellt wurden, bemüht man sich seit den fünfziger Jahren mit wissenschaftlichen Methoden sowohl die Bedürfnisse der Leser, Hörer, Seher zu erforschen, als auch einen Überblick über die journalistischen Kader zu bekommen. Allerdings wird nur ein Teil der Untersuchungsergebnisse veröffentlicht. Man muß annehmen, daß ein Gutteil der Feststellungen nicht den Vorstellungen der Partei entspricht.

Im Jahr 1979 kamen in der Sowjetunion 5265 Zeitschriften oder zeitschriftenartige Periodika und 8019 Zeitungen (einschließlich Kolchoszeitungen) heraus, stellten mehr als 120 Fernsehstudios und rund 170 Rundfunkstudios Programme

her[7]. Die Zahl der akademisch ausgebildeten Journalisten hat zwar zugenommen, reicht jedoch bei weitem nicht, um den Bedarf zu decken. Dies zeigt u. a. die Untersuchung der beiden sowjetischen Autoren L. Switisch und A. Schirjajewa „Der Journalist und seine Arbeit" (Moskau 1979).

Nach wie vor klagen die sowjetischen Journalisten über ein unzureichendes Angebot an Fachliteratur. Mit der Serie über bedeutende sowjetische Journalisten und Publizisten können sie in der Praxis nichts anfangen. Auch die inzwischen zahlreich erschienenen Abhandlungen über die Massenmedien in kapitalistischen Staaten können ihnen wenig helfen. Denn darin geht es weniger um Techniken und Methoden der Medien, als vielmehr um die politische Diffamierung, die Massenmedien in den kapitalistischen Ländern seien Verdummungsmittel des Kapitals.

Das „Handbuch des Journalisten", das in den fünfziger Jahren zum erstenmal erschien, hat inzwischen mehrere Auflagen erreicht[8]. Zum erstenmal erschien 1978 ein Handbuch über Theorie und Praxis der sowjetischen Journalistik in kasachischer Sprache in Alma-Ata, nachdem seit Beginn der siebziger Jahre weitere Handreichungen durchweg in russischer Sprache angeboten wurden.

Die didaktisch beste stammt allerdings von dem Bulgaren D. Georgiew[9]. Das Buch befaßt sich mit der Struktur der Zeitung, mit der Redaktionsarbeit, mit der Zusammenarbeit der Medien, der Briefauswertung, der Nachrichtenarbeit usw. Aber auch dieses Handbuch liegt ganz auf der Parteilinie. So wird z. B. die „reine" Nachricht abgelehnt. Georgijew befaßt sich nur mit der „interpretierten Information", also der Information, die von vornherein die „richtige" Tendenz vermittelt.

Eine der letzten Handreichungen für Studenten der Journalistik – veröffentlicht als Lehrbuch – erschien 1980 unter dem Titel „Theorie und Praxis der sowjetischen periodischen Presse". Erarbeitet wurde es vom Kollektiv des Lehrstuhls „Theorie und Praxis der Partei- und Sowjetpresse" an der Moskauer Universität. In 26 Abschnitten werden die vielfältigen Probleme der Arbeit in der Redaktion, der Informationsarbeit, der Genres usw. behandelt. Doch im Vorwort wird gleich die Richtung gewiesen (S. 3): „Hauptaufgaben der Lehren des Kurses sind, die Studenten, die Journalisten mit tiefgehender Kenntnis der marxistisch-leninistischen Pressetheorie auf der Grundlage des Studiums der Geschichte und der praktischen Tätigkeit der Sowjetpresse auszurüsten; sie anzuleiten, auf Leninsche Weise das gedruckte Wort im Interesse der Errichtung des Kommunismus in der UdSSR, zum Triumph des Friedens, der Demokratie und des Sozialismus in der ganzen Welt einzusetzen."

Für den journalistischen Alltag findet der sowjetische Journalist Hinweise im bereits erwähnten Fachorgan „Journalist", auch wenn ein erheblicher Teil des Inhalts aus Parteianweisungen besteht. Recht gut gemacht, deutet dieses Organ eine Reihe von Problemen an, die die sowjetischen Journalisten bewegen. Was sowjetische Wissenschaftler auf dem Gebiet der Massenkommunikation seit der Mitte der sechziger Jahre erarbeitet haben, das findet seinen Niederschlag im

„Westnik der Moskauer Universität. Journalistik". Es fällt allerdings auf, daß die Professoren der journalistischen Fakultät sich bis zum Jahr 1978 bei Veröffentlichungen in diesem Organ stark zurückgehalten haben. Die meisten Beiträge kamen von Dozenten und Assistenten. Auch fällt auf, daß der Dekan der journalistischen Fakultät, Professor Sasurski, sich auf propagandistische Texte beschränkt.

Seit 1975 erscheinen in diesem Fachorgan zunehmend Artikel, die sich mit dem Zusammenwirken der verschiedenen Massenmedien in der Sowjetunion und den Massenmedien der kapitalistischen Länder befassen. Die internationale Wissenschaft hat bisher von diesem Organ nicht viel profitieren können. E. Woitkewitsch[10] behauptet allerdings: „Vor allem dank ihrer Arbeit, ihrem Talent, ihrem Wissen haben die sowjetische journalistische Wissenschaft und Schule internationale Anerkennung gefunden." Diese Behauptung kann sich wohl nur auf die sozialistischen Staaten beziehen.

Studenten aus dem Ausland

Die journalistische Fakultät in Moskau arbeitet eng mit ähnlichen Institutionen sozialistischer Länder zusammen. Erfahrungen werden ausgetauscht, gemeinsame Unterrichtsvorlagen ausgearbeitet. Studenten aus Moskau machen ihr Praktikum in anderen sozialistischen Ländern, Studenten aus anderen sozialistischen Ländern hingegen in der Sowjetunion.

Auch der sowjetische Journalistenverband beteiligt sich an der Ausbildung journalistischer Kader „für Entwicklungsländer in internationalen Schulen, hilft den Journalisten, die für die Befreiung und Unabhängigkeit ihrer Länder kämpfen, moralisch und materiell"[11]. Der sowjetische Journalistenverband unterhält Kontakte zu Journalistenorganisationen in 84 Staaten. Jedes Jahr empfängt der sowjetische Journalistenverband 400–500 Journalisten aus dem Ausland und schickt rund 300 Journalisten ins Ausland.

Am Rand soll hier auch noch auf eine Verwendung der sowjetischen Presse hingewiesen werden, die nicht nur die Journalistikstudenten aus dem Ausland betrifft, sondern alle ausländischen Studenten, die der russischen Sprache noch nicht mächtig sind. Als Unterrichtshilfe für ausländische Studenten hat der Moskauer Verlag „Russische Sprache" 1980 eine Anleitung veröffentlicht (Posobie dlja raboty po gazete), die diesen Studenten die Anfangsgründe der russischen Sprache unter Verwendung russischer Zeitungen – vor allem der „Prawda" – beibringt.

In 26 Abschnitten werden sie nicht nur in die Sprache, sondern auch in die Sowjetideologie eingeführt. Da gibt es Abschnitte wie „Die Klassenkämpfe halten an", „Die Erfolge des sozialistischen Aufbaus", „Die Grundrechte und Grundpflichten des Sowjetmenschen". Ausschnitte aus der Sowjetpresse und Kontroll-

fragen dienen der Einübung des Erlernten, z. B.: „Wer trägt die Verantwortung für die Verstärkung der Spannung?" „Zu welchem Zweck schaffen die Imperialisten Militärbasen in afrikanischen Ländern?" „Welches sind die wichtigsten Ziele der sowjetischen Außenpolitik?"[12]

Das Ansehen der Journalisten

Eingangs wurde erwähnt, daß die sowjetischen Journalisten offiziell ein hohes Ansehen genießen. Man findet sie nicht nur in Parteiorganisationen, sondern auch im Obersten Sowjet der Sowjetunion und den entsprechenden Sowjets der Unionsrepubliken[13]. Im derzeitigen Obersten Sowjet der UdSSR sind der Chefredakteur der „Prawda", der „Iswestija", der Generaldirektor der Agentur Nowosti, die Leiter der Staatskomitees für das Druckwesen, für Fernsehen und Rundfunk vertreten. Regelmäßig werden sowjetische Journalisten und Publizisten mit Orden ausgezeichnet. Der sowjetische Journalistenverband vergibt seinerseits Prämien. Im vergangenen Jahr hat er u. a. fünf sowjetische Journalisten für ihre Berichterstattung aus Afghanistan prämiert.

Am 26. Oktober 1978 hat man auf dem Roten Platz in Moskau sogar in einem feierlichen Ritual Studenten der journalistischen Fakultät verpflichtet (Iswestija 27. 10. 1978): „Die in die ruhmvolle Abteilung der sowjetischen Journalisten Eintretenden leisteten den feierlichen Schwur, alle ihre Kräfte der großen Sache Lenins zu weihen, treue und ergebene Kämpfer der Kommunistischen Partei der Sowjetunion zu sein."

In der Bevölkerung ist das Ansehen der Journalisten und Publizisten bei weitem nicht so hoch. Man weiß, daß sie Weisungsempfänger des Zentralkomitees sind und in regelmäßigen Abständen ihre Sprachregelungen erhalten. Darüber berichtet auch das Fachorgan „Journalist". Der ehemalige sowjetische Journalist Wladimirow stellt fest, daß man die zynischsten Witze über das sozialistische System in den Begegnungsstätten der Journalisten, den „Häusern der Journalisten", höre[14]. Wahrscheinlich gibt es nur wenige Menschen in der Sowjetunion, die den Unterschied zwischen Propaganda und Wirklichkeit so erleben wie die sowjetischen Journalisten.

Dieses Dilemma kennt natürlich auch die Parteiführung. Trotzdem – vielleicht auch gerade deshalb – schrieb R. Kosolapow, Sekretär der Leitung des Journalistenverbandes, über die „moralische Haltung" der sowjetischen Journalisten (Žurnalist, 5/79, 7):

„Die Effektivität der Medien der Masseninformation und Massenpropaganda zur Formierung einer aktiven Lebenshaltung, zur Bestätigung des Moralkodex des Erbauers des Kommunismus hängt im allgemeinen von zwei Faktoren ab: Einmal von dem Gedankengut, der Meisterschaft und der moralischen Haltung der damit Befaßten, zum anderen von der Aufmerksamkeit und der Unterstützung durch die Parteiorganisationen... Der wichtigste Zug der moralischen Haltung des Journalisten

muß Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit in den Beziehungen zu den Menschen sein, die eine aufrichtige Sympathie und das Vertrauen der Umgebung hervorbringen. Ein journalistischer Lügner in unseren sowjetischen Verhältnissen, das ist ein für diesen Beruf ungeeigneter Typus."

Gerade dies trifft jedoch sicher nicht zu. Während der Olympischen Spiele starb in Moskau der beliebte Schauspieler, Dichter und Liedermacher Wladimir Wyssozki. Seine kritischen Verse sind in der Sowjetunion Hunderttausenden bekannt, auch wenn sie niemals öffentlich verbreitet werden durften. In einem seiner Lieder machte er sich über sowjetische Rundfunksendungen lustig, beklagte er das arme Mikrophon, das sich alles gefallen lassen muß. Gemeint war damit jedoch der sowjetische Journalist und Propagandist. Hier einige Strophen aus diesem Lied:

„... Von Beruf bin ich Verstärker.
Ich litt, aber ich verstärkte die Lüge.
Gestöhnt habe ich. Die Lautsprecher heulten.
Er drückte meine Kehle zu.
Abgeschraubt haben sie mich zum Verschrotten!
Sie wechselten mich einfach aus.
Der andere, der mich ersetzt, er leidet alles,
aufgeschraubt auf meinen Hals.
Oft wechselt man uns aus,
damit wir die Lüge nicht stören..."

ANMERKUNGEN

[1] Sovetskaja pečat, 12/59, 41.
[2] Die folgenden Angaben aus: Žurnalist, 2/81, 6.
[3] Spravočnik dlja postupajuščich v Moskovskij universitet (Moskau 1980) 37ff.
[4] Žurnalist, 9/80, 52f.
[5] 10/80, 13f.; 11/80, 47f.; 12/80, 45f.; 1/81, 42f.; 2/81, 48f.
[6] Problemy mira i vospitanie žurnalistov, in: Demokratičeskij žurnalist, 10/80, 7.
[7] Ežegodnik Bol'šoj sovetskoj enciklopedii (Moskau 1980) 91ff.
[8] N. Bogdanov, B. Vjazemskij, Spravočnik žurnalista (Leningrad [2]1965, [3]1971).
[9] D. Georgiev, Režissura gazety (Moskau 1979).
[10] In: Demokratičeskij žurnalist, 8/80, 23.
[11] Diese und die folgenden Angaben in: Žurnalist, 2/81, 6.
[12] Über die Ausbildung von Journalisten für Entwicklungsländer in sozialistischen Ländern s. auch: P. Lendvai, Der Medienkrieg (Frankfurt 1980) 206ff.
[13] Žurnalist 4/79, 7; 5/80, 6f.
[14] L. Vladimirov, Rossija bez prikras i umolčanij (Frankfurt 1968) 258.
Siehe zu dieser Thematik auch: P. Roth, Aus- und Fortbildung von Journalisten in der UdSSR, in: Publizistik, 19/20 (1974/75) 581ff.; Ch. Kunze, Journalismus in der UdSSR. Eine Untersuchung über Aufgaben und Funktionen sowjetischer Journalisten (München 1978).

Johannes Gründel

Zur Problematik der operativen Sterilisation in katholischen Krankenhäusern

Im Rahmen einer sicheren Methode der Empfängnisverhütung ist in den letzten Jahren die operative Sterilisation zunehmend in den Vordergrund gerückt – besonders für jene Frauen, bei denen eine absolute Kontraindikation für die Zeugung neuen Lebens besteht. Hinzu kommt die Erfahrung, daß bei einer Mutterschaft etwa ab dem 40. Lebensjahr der Frau mit einem erheblich erhöhten Prozentsatz möglicher genetischer Schäden zu rechnen ist, so daß in dieser Altersgruppe auch eine relative Kontraindikation besteht. Wenn gerade in solchen Situationen eine sichere Empfängnisregelung – aus welchen Überlegungen auch immer – nicht möglich erscheint, so besteht die Gefahr, daß bei unerwarteter Empfängnis der von unserer Gesellschaft als straffrei eröffnete Weg des Abbruchs einer Schwangerschaft gegangen wird. Alle diese Überlegungen lassen heute das Problem einer operativen Sterilisation dringlich werden. Auch in jenen Krankenhäusern, die in der Hand konfessioneller Träger sind, muß man sich diesen Problemen stellen. Es kann geradezu angezeigt erscheinen, der Frage der operativen Sterilisation nicht auszuweichen, um größeres Übel – nämlich Abtreibungen – zu verhindern.

Verschiedene katholische Ordensgemeinschaften haben diesbezüglich die Frage aufgeworfen, ob sie in ihren ordenseigenen Krankenhäusern eine operative Sterilisation, die nicht unmittelbar therapeutisch indiziert ist, von den Ärzten durchführen lassen dürfen. Im folgenden soll versucht werden, auf der Grundlage einer Verantwortungsethik für diesen Konfliktsfall einige Entscheidungshilfen anzubieten.

Die offizielle Lehre der katholischen Kirche

Der katholische Christ kann an den offiziellen Äußerungen kirchlicher Autorität nicht vorübergehen. Er hat sie zu hören, im Gewissen zu bedenken und nach Möglichkeit zu beachten, soweit nicht entsprechend entscheidende Gründe dagegen stehen. Nun hat sich die Kirche durch die Stimme des Papstes wie die der Glaubenskongregation in verschiedenen Stellungnahmen eindeutig negativ zur operativen Sterilisation geäußert. Jeder Eingriff, der nicht im engeren Sinn „therapeutisch" indiziert ist, also zur Heilung einer Erkrankung vorgenommen

wird, gilt als unsittlich. Eine solche Sterilisation als Methode der Empfängnisverhütung wird in der traditionellen Sprache als „direkte Sterilisation" bezeichnet und – im Unterschied zur therapeutisch indizierten sogenannten „indirekten Sterilisation" – ausnahmslos verurteilt. Die direkte Sterilisation zählt zu den zuinnerst schlechten Handlungen (intrinsece malum), die niemals direkt angestrebt werden dürfen. Hier käme unter bestimmten Umständen nur eine entferntere, mehr äußere Mitwirkung in Frage – etwa die Hilfeleistung einer Operationsschwester. Eine solche „materiale Mitwirkung" könne unter Umständen gerechtfertigt sein, niemals jedoch eine direkte „formale Mitwirkung" dessen, der einen solchen Eingriff durchführt oder zuinnerst bejaht oder auch an sich selbst durchführen läßt.

Doch nicht nur die operative Sterilisation, sondern jede direkte Empfängnisverhütung wird in den offiziellen kirchlichen Stellungnahmen grundsätzlich als unsittlich verworfen. Unter direkter Empfängnisverhütung versteht man die Verwendung künstlicher, chemischer (hormoneller) oder anderer technischer Mittel, auch die Unterbrechung des ehelichen Verkehrs, um eben die Empfängnis zu vermeiden. Lediglich die Berücksichtigung der sogenannten empfängnisfreien Tage – wie sie bereits 1927 und 1929 von Ogino und Knaus aufgezeigt, in jüngster Zeit mit größerer Präzision von Ärzten unter Berücksichtigung der Basaltemperaturmessung oder der sogenannten Zervix-Schleim-Beobachtung aufgezeigt wurden[1] – wird von seiten der Kirche als „natürliche Methode" und somit als sittlich erlaubt bezeichnet. Zur Begründung für die absolute Ablehnung jeder direkten Sterilisation als Empfängnisverhütung – ob im einzelnen ehelichen Akt oder als operativer Eingriff – wird angeführt, daß der eheliche Akt seiner Natur nach zur Zeugung neuen Lebens bestimmt bleibe und daß darum alle, die diesen Akt „seiner natürlichen Kraft berauben, naturwidrig" und somit unsittlich handeln:

„Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür der Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur; und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld... Der einzelne aber hat über die Glieder seines Leibes kein anderes Verfügungsrecht, als daß er sie ihrem natürlichen Zweck entsprechend gebrauchen kann: er darf sie daher weder vernichten noch verstümmeln, noch auf irgendeine andere Weise sie zu ihren natürlichen Funktionen untauglich machen, außer wenn sonst für das Wohl des Gesamtkörpers nicht gesorgt werden kann. So sagt es die christliche Sittenlehre, und das gleiche steht schon aus der Vernunft fest."[2]

In ähnlicher Weise hat sich Papst Paul VI. in der Enzyklika „Humanae vitae" (25. 7. 1968) geäußert[3]. Auch eine Stellungnahme der Glaubenskongregation zur Anfrage amerikanischer Bischöfe im Jahr 1975 lehnt ausdrücklich sowohl die operative Sterilisation wie die Sterilisation des einzelnen ehelichen Aktes als zuinnerst unsittlich und somit absolut ab[4]. An dieser kirchlichen Stellungnahme hat sich auch auf der römischen Bischofssynode im Herbst 1980, die sich mit Ehe und Familie beschäftigt hat, nichts geändert[5]. Geht man fundamentalistisch vor, stützt man sich lediglich auf die Aussagen kirchlicher Autorität, so gibt es in dieser Frage keinen Zweifel, keine Diskussion. Dann gilt nur das eindeutige Nein.

Bei aller Achtung vor den Äußerungen der kirchlichen Autorität bleibt jedoch zu bedenken: Die vorliegenden kirchlichen Stellungnahmen sind zwar authentische Weisungen, tragen aber keinen Unfehlbarkeitscharakter, können also niemals absoluten Gehorsam einfordern. Zudem sind gerade diese auf das konkrete sittliche Handeln des Menschen bezogenen Äußerungen zur Empfängnisverhütung vornehmlich zu verstehen als Ausübung des Hirtenamts; sie berücksichtigen Adressaten, die eine klare Weisung erwarten und vielleicht nicht jenes Differenzierungsvermögen besitzen, das bei theologischer Reflexion dieses Themas erforderlich erscheint. Eine Weiterentfaltung der kirchlichen Lehre ist also keineswegs ausgeschlossen – im Gegenteil: Gerade in dieser Frage haben zahlreiche Moraltheologen unserer Zeit darauf hingewiesen, daß die zugrundeliegende Argumentation nicht mehr hinreichend überzeugt. Es bedarf also einer Berücksichtigung der moraltheologischen Stellungnahmen.

Argumente der Moraltheologie

Moraltheologie oder theologische Ethik versteht sich grundsätzlich als theologische und kirchliche Wissenschaft; sie darf an den Aussagen des kirchlichen Lehramts nicht vorübergehen, muß aber gleichzeitig die Begründung dieser Aussagen kritisch prüfen, neuere einschlägige Überlegungen berücksichtigen und die Konsequenzen des jeweiligen Tuns wie der Normierungen mitbedenken. Daß es bei solcher theologischer Arbeit zu Spannungen zwischen kirchenamtlicher Stellungnahme und moraltheologischer Position kommen kann, ist heute unbestritten. Papst Johannes Paul II. hat im Herbst 1980 bei seinem Deutschlandbesuch auf dieses Spannungsverhältnis zwischen wissenschaftlicher Aussage und kirchlicher Lehre ausdrücklich hingewiesen; selbst wenn es zwischen Glaube und Vernunft keinen grundsätzlichen Konflikt geben kann, selbst wenn der Glaube das Eigenrecht der natürlichen Vernunft bestätigt, so gehören doch Glaube und Wissenschaft verschiedenen Erkenntnisordnungen an, wobei es zu Konflikten kommen kann. Ja, der Papst gesteht ausdrücklich zu, daß solche Konflikte „aus dem Eingriff kirchlicher Instanzen in den Prozeß wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts entstanden sind. Die Kirche erinnert sich daran mit Bedauern, denn wir wissen heute um die Irrtümer und Mängel dieser Verfahren."[6]

Aus der Geschichte der Moraltheologie wie der Kirche wissen wir, daß Meinungen, die in einer Enzyklika vertreten wurden, später abgeändert wurden; ein Beispiel hierfür ist die Äußerung von Papst Pius IX. in seinem Rundschreiben „Quanta cura" (1867), in welchem er die Forderung nach einer gesetzmäßig zu verankernden Gewissens- und Religionsfreiheit als irrig und für einen Katholiken unannehmbar bezeichnet – eine Forderung, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Grundrecht der Menschen herausgestellt wird[7]. Es ist also durchaus

legitim, auch auf heute vorhandene Spannungen zwischen moraltheologischen Aussagen und authentischer kirchlicher Lehrmeinung hinzuweisen und – unter Abwehr möglichen Mißbrauchs – auf diese Weise Entscheidungshilfen für einen verantwortlichen konkreten Entscheid, der nicht unmittelbar mit der kirchlich authentischen Lehre übereinstimmt, zu geben.

Die moraltheologische Argumentation geht heute davon aus, daß die „Offenheit auf Zeugung" zwar für die Ehe als ganze, nicht aber für jede eheliche Begegnung wesentlich ist. Der Sinn des ehelichen Aktes ist nur in sehr seltenen Fällen die Zeugung neuen Lebens; er bleibt vor allem Ausdruck der personalen partnerschaftlichen Liebe und Treue der Gatten. Darum darf er auch vollzogen werden, wenn neues Leben nicht gezeugt wird. Die direkte Ausschaltung der Zeugungsfähigkeit durch eine aktive Empfängnisverhütung aber stellt keinen Angriff auf die Schöpfungsordnung dar, verletzt insofern auch nicht die sittliche Integrität der Person. Denn die biologisch-physiologische Integrität des ehelichen Beischlafs stellt keinen absoluten Wert dar, sondern steht im Dienst des ganzheitlich personalen Vollzugs.

Es ist darüber hinaus auch nicht einzusehen, daß eine raffinierte Berechnungs- oder Beobachtungstaktik bezüglich der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage eine geringere Manipulation darstellen soll als andere Empfängnisverhütungsmethoden. Für so manche Ehepartner erscheint es als unnatürlich, ihr Gefühlsleben ganz und gar einer bestimmten kalendarischen Notwendigkeit unterzuordnen. Erst recht lehnen manche Frauen eine so intensive Selbstbeobachtung, wie sie bei der Berücksichtigung der sogenannten Zervix-Schleimmethode erforderlich ist, als narzißtisch oder unnatürlich ab und wählen lieber andere kombinierte Methoden einer Empfängnisregelung. Die Methodenfrage mag zwar bedeutsam bleiben, spielt aber nicht die Rolle, die ihr in der Diskussion oft zugewiesen wird. Es geht dabei nicht nur um die hormonelle Steuerung der Ovulation mit der sogenannten „Pille", auch nicht nur um die Sicherheit der Methode, sondern grundsätzlich darum, ob und inwieweit eben doch eine aktive Ausschaltung der Empfängnis im einzelnen ehelichen Akt den Eheleuten und ihrer Verantwortung zugewiesen bleibt. Dabei scheiden selbstverständlich jene Methoden aus, die bereits eine Zerstörung menschlichen individuellen Lebens intendieren.

Diese Überlegungen waren auch Grund dafür, daß im Anschluß an die Veröffentlichung der Enzyklika „Humanae vitae" die Deutsche Bischofskonferenz in der „Königsteiner Erklärung" (30. 8. 1968) betonte, daß ein von der Enzyklika abweichender Gewissensentscheid der Eheleute respektiert werde; eine im September 1968 einberufene Konferenz der Ordinarien für Moraltheologie in der Bundesrepublik Deutschland brachte einstimmig zum Ausdruck, daß ein solcher von der Enzyklika „Humanae vitae" abweichender Entscheid auch einem richtigen Gewissen entsprechen und damit verantwortet werden könnte[8]. Dazu hat die Erklärung der Glaubenskongregation 1975 in ihrer Antwort an die amerikanischen Bischöfe betont, daß man sehr wohl wisse, daß einige Moraltheologen eine andere

Position bezögen, daß jedoch ihre Meinung keinen theologischen Stellenwert besitze[9]. Doch wollte man mit dieser Ablehnung einer moraltheologischen Argumentation – hier nicht nur von einem einzelnen Vertreter, sondern von einer ganzen Gruppe getragen – Ernst machen, müßte man Theologie als Wissenschaft grundsätzlich in Frage stellen. Wenn aber das der kirchlichen Lehre zugrundeliegende Argument der „Offenheit jedes einzelnen ehelichen Aktes auf Zeugung" nicht mehr in seiner Geltung anerkannt wird, erscheint über die aktive Empfängnisregelung hinaus auch eine direkte Sterilisation nicht mehr als absolut verboten.

Die moraltheologische Frage ist, ob bestimmte medizinische oder chirurgische Eingriffe wie die operative Sterilisation nicht doch verantwortet werden können, wenn das umfassende Gut der menschlichen Person einen solchen Eingriff als notwendig erscheinen läßt. Dabei muß auf die Verhältnismäßigkeit der Mittel geachtet werden, theologisch gesprochen eine „Güterabwägung" vorgenommen werden. Nun bleibt jede direkte operative Sterilisation ein schwerwiegender Eingriff in der Art der Verstümmelung, der nicht ohne weiteres und leichtfertig vorgenommen werden darf. Ein solches „physisches Übel" muß jedoch noch kein „sittliches Übel" sein, wenn entsprechend schwerwiegende Gründe vorliegen. Man könnte darum sagen: Wenn eine direkte Sterilisation nicht ihrem innersten Wesen nach absolut verboten und unsittlich ist, kann es Konfliktfälle geben, in denen ein solcher Eingriff moralisch verantwortet und darum auch in einem katholischen Krankenhaus vollzogen werden darf. Zu prüfen wäre nur, wann Ärzte eine solche Konfliktsituation als gegeben annehmen und eine entsprechende Indikation stellen.

Da es sich auch heute noch in den meisten Fällen einer operativen Sterilisation um einen nicht mehr rückgängig zu machenden Eingriff handelt, müssen die Gründe gewichtiger sein als bei einer aktiven Empfängnisverhütung. Wo in einer Ehe jede weitere Schwangerschaft ausgeschlossen werden soll – ob es das Alter der Frau, gesundheitliche oder andere gewichtige Gründe sind –, wo sich auch die Ehegatten nach ausführlicher und gründlicher Beratung und Überlegung über sämtliche Konsequenzen im klaren sind, könnte eine operative Sterilisation unter Umständen als sinnvoller, gegebenenfalls sogar als einzig möglicher Weg erscheinen – vor allem dann, wenn anderweitige sichere Methoden der Empfängnisregelung für das betreffende Ehepaar nicht durchführbar sind. Man könnte auch so argumentieren: Wo neues Leben unter keinen Umständen mehr verantwortet werden kann, hat die noch vorhandene Fruchtbarkeit der Ehegatten ihre Funktion und Bedeutung verloren; wird sie ausgeschaltet, so kommt dies der Stillegung einer sinnlos gewordenen Funktion gleich.

Wer aber soll sich sterilisieren lassen, der Mann oder die Frau? Die Durchführung eines solchen Eingriffs ist für den Mann weitaus einfacher als für die Frau; insofern läge es zunächst nahe, dem Mann die Bereitschaft zur Sterilisation zuzumuten. Doch bedarf es hier einer weiteren Überlegung: Die Fruchtbarkeit der

Frau ist naturgemäß weitaus stärker eingegrenzt als die des Mannes. Auch die Gefahr genetisch kranken Nachwuchses liegt bei Frauen ab dem 40. Lebensjahr um Vielfaches höher als bei Männern auch oberhalb dieser Altersgrenze. Insofern wird auch eine absolute Kontraindikation gegenüber der Zeugung neuen Lebens auf seiten der Frau weitaus eindeutiger getroffen werden können, als dies auf seiten des Mannes der Fall ist. Zudem muß mit jener Möglichkeit gerechnet werden, daß im Fall des Todes der Gattin ein Mann auch in höherem Alter eine neue Ehe eingeht und in dieser Verbindung noch ein Ja zum Kind sagen möchte. Darum liegt es nahe, einen solchen Eingriff eher auf seiten der Frau zu verantworten, wenn er sich als unabdingbar notwendig erweist. Dennoch wäre er auch auf seiten des Mannes nicht völlig auszuschließen.

Damit wird in keiner Weise einer leichtfertigen Sterilisation, erst recht nicht einer Zwangssterilisation – wie sie in manchen Entwicklungsländern angesichts des Bevölkerungswachstums erwogen werden – das Wort geredet. Vor allem müßten die Aufklärung und die freie Entscheidung der Betroffenen als Voraussetzung geachtet bleiben.

Sterilisation – in katholischen Krankenhäusern?

In allen Kliniken – auch in Krankenhäusern mit katholischer Trägerschaft – ist heute eine plurale Situation gegeben, was den medizinischen Stab sowie die Patienten betrifft. Trotzdem erscheint es wichtig, daß ein solches Krankenhaus die sittlichen Grundlagen christlichen Glaubens und Lebens berücksichtigt. Darum wird meines Erachtens mit Recht in einem solchen Krankenhaus auch die Durchführung einer nicht-medizinisch indizierten Abtreibung grundsätzlich abzulehnen sein, selbst wenn sie unter Indikationsstellungen kriminologischer, genetischer oder sozialer Art in der Bundesrepublik gesetzlich straffrei bleibt. Die Berücksichtigung wesentlicher Forderungen christlichen Glaubens ist jedoch noch nicht dadurch abgedeckt, daß man sich nur auf Äußerungen der kirchlichen Autorität beruft; wer dies tut, dürfte auch in keiner Weise in seinem Krankenhaus eine Empfehlung anderer als der von der Kirche erlaubten empfängnisverhütenden Methoden dulden. Berücksichtigung der katholischen Lehre bedeutet auch, gegebenenfalls die theologisch begründeten, aber von der offiziellen Lehrmeinung der Kirche abweichenden Stellungnahmen zur Entscheidungsfindung mit heranzuziehen. Damit könnte auch in einem katholischen Krankenhaus bei strenger Indikationsstellung unter Umständen eine operative Sterilisation verantwortet und somit durchgeführt werden.

Voraussetzung jedoch bleibt, daß beide Ehepartner in voller Übereinstimmung einen solchen Eingriff bejahen, daß objektive Kriterien für die Notwendigkeit eines solchen Eingriffs vorliegen, d. h. daß keine weitere Schwangerschaft mehr

bejaht werden kann und daß andere Methoden einer Empfängnisverhütung offensichtlich nicht als möglicher und empfehlenswerter Weg gegeben sind. Hierbei ist ein hohes ärztliches Ethos gefordert, das den Mut zu strenger Indikationsstellung einschließt. Wollte der Arzt nur einem vordergründigen – vielleicht in seinen Konsequenzen überhaupt noch nicht hinreichend bedachten – Verlangen der Eheleute willfährig sein, handelt er verantwortungslos. Er darf sich in einem solchen Fall nicht wundern, wenn nach der Durchführung der Sterilisation ein nicht geringer Prozentsatz betroffener Frauen mit Schuldkomplexen geplagt wird oder gar ihm selbst Schuldvorwürfe unterbreitet.

Angesichts der Situation, daß bei einer durch unsichere Kontrazeption eingetretenen Schwangerschaft solche Frauen zum Abbruch der Schwangerschaft geneigt sind, sollte die Durchführung der medizinisch indizierten Sterilisation zumindest als „geringeres Übel" toleriert werden. Die Tatsache, daß zunehmend Nidationshemmer zur Geburtenkontrolle eingesetzt werden, die ja als solche nicht einfach empfängnisverhütende Maßnahmen sind, macht ebenfalls die Dringlichkeit sicherer empfängnisverhütender Methoden und damit gegebenenfalls auch einer operativen Sterilisation sichtbar. Eine präoperative Aufklärung, eine Risikobesprechung muß auch hier – wie in allen geforderten Eingriffen – sorgfältig durchgeführt werden. Auf Grund derartiger Überlegungen könnte darum für katholische Krankenhäuser durchaus – unter Berücksichtigung der hier genannten Voraussetzungen – die Durchführung einer operativen Sterilisation verantwortet werden.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. hierzu J. Rötzer, Natürliche Geburtenregelung. Der partnerschaftliche Weg (Freiburg ^{2}1980); M. Nofziger, Natürliche Geburtenkontrolle. Eine kooperative Methode (Haldenwang ^{3}1980); G. Stetter, Wachset und mehret euch. Verantwortete Sexualität (Kevelaer 1980).

[2] Pius XI., Rundschreiben über die christliche Ehe (Casti connubii, 31. 12. 1930), n. 57 und n. 71. Ähnlich äußerte sich Pius XII. in der sog. „Hebammenansprache" vom 29. 10. 1951, n. 24.

[3] Paul VI., Enzyklika „Humanae vitae" über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens (25. 7. 1968), n. 16: „Die Kirche bleibt sich und ihrer Lehre treu, wenn sie einerseits die Berücksichtigung der empfängnisfreien Zeiten durch die Gatten für erlaubt hält, andererseits den Gebrauch direkt empfängnisverhütender Mittel als immer unerlaubt verwirft."

[4] Documentum circa sterilizationem in nosocomiis catholicis (Responsa ad quaesita Conferentiae episcopalis Americae septentrionalis), veröffentlicht am 13. 3. 1975. Vgl. hierzu R. A. McCormick, Sterilisation und theologische Methode, in: Theologie der Gegenwart 20 (1977) 110–114.

[5] J. Cardinal Ratzinger, Brief an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden (8. 12. 1980) 21–24.

[6] Johannes Paul II., Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom am 15. November 1980: Offizielle Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz, 28.

[7] Vgl. Pius IX., Quanta cura, in: Acta Sanctae Sedis 3 (1867) 162; Vaticanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit, a. 2.

[8] Vgl. J. Gründel, Die Zukunft der christlichen Ehe. Erwartungen, Konflikte, Orientierungshilfen (München ^{2}1979) 164f.

[9] Vgl. R. A. McCormick, a. a. O. 111.

Eugen Biser

Der Glaubenssinn

Ein begriffskritischer Rettungsversuch

Mit den Leitbegriffen des religiösen Bewußtseins hat es eine dramatischere Bewandtnis, als man es von ihnen annehmen möchte. Sie sind keineswegs, wie zu vermuten ist, zusammen mit der Gottesoffenbarung vom Himmel gefallen. Vielmehr sind sie genauso wie die im Dienst der Weltorientierung stehenden Ideen dem Gang der Geistesgeschichte unterworfen. Aus ihm gingen sie immer schon und gehen sie immer wieder hervor; ihm fallen sie bisweilen auch wieder wie einem seine eigenen Hervorbringungen zurückschlingenden Mutterschoß anheim. Die Metapher ist nicht beliebig gewählt. Denn in der Regel liegt selbst den subtilsten Begriffen ein ganz dingliches Erfahrungssubstrat zugrunde, aus dem sie sich auf dem Weg eines mehr oder minder komplizierten Sublimierungsprozesses erheben. In Einzelfällen liegen die Dinge dann freilich auch umgekehrt. Dann setzt der Akt der Ideation im Wechselspiel der Ideen selber an, nicht selten mit der Folge, daß sich seine konzeptuelle Frucht in dieser Höhe nicht zu halten vermag, sondern von dort in niedrigere Bedeutungsfelder herabsinkt, bis sie schließlich „Bodenberührung" mit der dinglichen Erfahrungswirklichkeit gewinnt.

Um beim Regelfall einzusetzen, so ahnt, wer etwa vom Gottesgeist spricht, gemeinhin nicht, daß mit „Geist" ursprünglich der Windhauch gemeint war; und er horcht womöglich betroffen auf, wenn im Nikodemus-Gespräch des Johannesevangeliums die Ähnlichkeitsbeziehung der beiden Bedeutungen bis an den Rand der Identifikation getrieben wird. „Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So verhält es sich mit einem jeden, der aus dem Geist geboren ist" (3,8). Ebensowenig dürfte der Mehrzahl der Leser von Romano Guardinis „Der Herr" bewußt sein, daß es sich bei diesem Titel durchaus nicht um eine genuin christliche Prägung, sondern um eine Anleihe aus dem Vokabular des antiken Kaisertums – und Kaiserkults – handelt.

Der weitaus seltenere Ausnahmefall, bei dem derartige Leitbegriffe aus dem religiösen Sprachstil herausfallen, um zu vergleichsweise niedrigeren Bedeutungsfeldern abzusinken, hat meistens mit dem Säkularisierungsprozeß zu tun. Kaum lebt im heutigen Freiheits- und Friedensverständnis auch nur noch eine Erinnerung daran fort, daß diese Begriffe – ungeachtet ihrer sinnlich-dinglichen Herkunft, die bei „Friede" auf Umfriedung, bei „Freiheit" auf das altdeutsche Wort „freihals"

zurückverweist – ursprünglich Eingebungen der religiösen Intuition und damit Schöpfungen des Glaubensbewußtseins waren. Mit ihrer Säkularisierung übt der prometheische Wille zur Gestaltung der Welt- und Sozialwirklichkeit dann gleichsam Raub am himmlischen Feuer der religiösen Wahrheit.

Der „Sinn" der Mysterien

Aber nicht auf alle Vorgänge dieser Art trifft das Modell der Säkularisierung zu. Nicht von Säkularisierung, sondern von Internalisierung müßte man dann sprechen, um die Abstiegsbewegung der Idee damit voll zu treffen. Das ist der Fall bei dem Schlüsselbegriff des heutigen Disputs, der Rede vom „Sinn des Daseins". Denn wer von den vielen, die dieses Wort im Mund führen, vergegenwärtigt sich noch, daß von „Sinn" ursprünglich im Zusammenhang mit dem Glauben die Rede war?

Damals, zur Zeit der Frühscholastik, war damit freilich etwas ganz anderes als der menschliche Lebenssinn gemeint. „Intellectus fidei", Glaubenssinn, bezeichnete vielmehr den intelligiblen Kern der Glaubensgeheimnisse[1]. Seinen Glanz – und seine Faszination – verdankte der Begriff dem von kritischen Gegenvorstellungen noch unbeschwerten intellektuellen Optimismus der Zeit. Wie der verwegen-tumbe Parzival war sie aufgebrochen, um den Gral der in den Glaubensmysterien verborgenen Gottesweisheit zu suchen, unangefochten von den Zweifeln, die sie hätten befallen müssen, wenn sie das ungeheure Mißverhältnis zwischen dem angestrebten Ziel und der Leistungskraft des menschlichen Intellekts hinlänglich bedacht hätte.

Statt dessen ging sie mit einer Unbekümmertheit zu Werk, die nachträglich als geradezu abenteuerlich empfunden werden muß. Epochemachendes Paradigma dieser intellektuellen Gralssuche war *Anselm von Canterburys* Untersuchung über die Menschwerdung Gottes – *„Cur Deus homo?"* –, die es allen Ernstes unternahm, die innersten Beweggründe Gottes für die erlösende Sendung seines Sohnes durch zwingende Analyse auszukundschaften. Der Glaubenssinn, verstanden als der Inbegriff dieser göttlichen Motivation, war das Frage- und Erkundungsziel dieses Forschens[2]. Von der Langlebigkeit dieses Optimismus vermittelt die Tatsache einen Begriff, daß sich eine Spur davon bis in die Glaubensreflexionen des Ersten Vatikanischen Konzils erhielt, das dem „fromm und nüchtern Forschenden" eine gewisse Einsicht in den aus dem Konnex der Glaubensmysterien aufscheinenden Wahrheitssinn verhieß[3].

Freilich: die grundsätzliche Ernüchterung ließ nicht auf sich warten. Zu groß war der Anspruch und im Vergleich dazu zu dürftig das Ergebnis, als daß der Versuch auf die Dauer hätte Zustimmung finden können. Deshalb mehrten sich in der Folge die Stimmen, die entweder mit *Hugo von Sankt Viktor* genauer

unterschieden und sich in der Frage des Gottesgeheimnisses für ein „Vortrittsrecht" der Liebe gegenüber der Erhellungskraft des Intellekts aussprachen, oder aber mit *Bernhard von Clairvaux* ausschließlich auf die demütige Glaubenshingabe setzten; denn „der Glaube der Frommen", so lautet sein Grundsatz, „glaubt, er diskutiert nicht"[4].

Schließlich war das Maß des Unbehagens so voll, daß das Thema des Glaubenssinns in seinem frühscholastischen Verständnis endgültig von der theologischen Tagesordnung verschwand. Mehr noch: Nach einer relativ kurzen Zeit der geglückten Synthese von Autoritäts- und Vernunftinteresse, von Mystik und Intellektualität, wuchs nun umgekehrt das Gefühl der Unzugänglichkeit des göttlichen Geheimnisses so sehr ins Ungemessene, daß der Glaube auf Jahrhunderte hinaus nur noch als ein Unterwerfungsakt unter das – selbst noch im Offenbarungsereignis verbleibende – Gottesgeheimnis empfunden wurde.

Unvergeßlichkeit des Gedachten

Indessen: geistige Intuitionen und Initiativen führen ein Eigenleben, das mit den gewohnten Lebensabläufen nur schwer koordinierbar ist. Auch wenn sie fürs erste mit einem Fehlschlag enden, leben sie doch als Impulse weiter. Und gerade dann, wenn sie ergebnislos blieben, üben sie insgeheim eine bewußtseinssteuernde Wirkung aus. Sie sind wie uneingelöste Versprechungen, die auch dann noch Erwartungen und Spannungen erzeugen, wenn von ihnen nicht mehr ausdrücklich die Rede ist oder allenfalls nur noch ein Nachglanz übrigblieb. Insgeheim versetzten sie gerade dann die geistige Atmosphäre in einen Zustand der Schwingung und Vibration, in dem sich neue Lösungen anbahnen.

Vieles, was im Leben des Geistes geschieht, erweist sich bei näherem Zusehen als Antwort auf unerledigte Fragen, auch wenn dieser Zusammenhang zunächst nicht in Erscheinung tritt. Im Lessingjahr darf daran erinnert werden, daß der vom späten *Lessing* ausgestoßene Notschrei über den „garstigen breiten Graben", der ihn von der machtvollen Heilsverkündigung der christlichen Frühzeit trenne, abgesehen davon, daß er *Kierkegaard* zu einer wiederholten Replik – sowohl in den „Philosophischen Brocken" (von 1844) als auch in der „Einübung im Christentum" (von 1850) – veranlaßte, der Theologie der Folgezeit derart in die Knochen fuhr, daß ihre signifikantesten Hervorbringungen, angefangen von *Karl Barths* dialektischer Theologie bis hin zu den Entwürfen einer therapeutischen Theologie in der Gegenwart, als kompensatorische Entgegnungen darauf gelesen werden können.

Nicht anders verhielt es sich mit der Idee des „intellectus fidei". Sie war als Gedanke einfach zu groß gedacht, als daß sie nach dem Scheitern des frühscholastischen Anlaufs sang- und klanglos hätte verschwinden können. Statt dessen lebte sie

als unabgerufener Impuls weiter und setzte die Theologie der Folgezeit, insbesondere seit *Hegel*, unter einen zunehmenden Sinn- und Erwartungsdruck. Denn die Hegelsche Spekulation ist, theologiegeschichtlich gesehen, die insistente Wiederaufnahme der Idee von der spekulativen Erhellbarkeit der Glaubensmysterien, gesteigert zu dem Gedanken von der vollkommenen Umsetzung des Glaubens in Wissen.

Die anthropologische Wende

Der Umschlag ins – scheinbare – Gegenteil ließ freilich nicht auf sich warten. Denn „Wissen", das hieß doch zugleich: Zurücknahme des Geglaubten auf das Glaubenssubjekt, auf den glaubenden Menschen. Lange bevor *Feuerbach* diese Wende im antichristlichen Sinn radikalisierte, war sie, binnenchristlich, durch *Beethoven* intoniert worden, als er das mystische „Et incarnatus est" seiner Missa solemnis machtvoll in das Bekenntnis „Et homo factus est" ausmünden ließ. Seitdem war jedem, der hören kann, klar, daß in allen Glaubensaussagen über Gott – der Mensch mitgesagt ist, daß also dem Menschen im Spiegel der Mysterien, zusammen mit dem Antlitz Gottes, sein eigenes Bild entgegentritt.

Seitdem ist die anthropologische Wende in vollem Gang. Mehr als alle spektakulären Entwicklungen, angefangen von der Theologie der Befreiung bis hin zu der ebenso überflüssigen wie irritierenden Wiederaufnahme der Unfehlbarkeitsdebatte, bestimmt sie, zusammen mit der Neuentdeckung Jesu, den Gang der gegenwärtigen Glaubensgeschichte. Die unterschiedlichen Ansätze, Rudolf Bultmanns existentiale Interpretation, Paul Tillichs Symboltheorie, Romano Guardinis Postulat der „Annahme seiner selbst", Karl Rahners „transzendentale Theologie" kommen darin überein. Der Mensch soll, mehr noch, er will im Wort des Glaubens mitbedacht, mitgehört und mitbezeichnet sein.

Glaube und Sinnfrage

Dadurch gewinnen alle theologischen Positionen einen neuen, zusätzlichen Stellenwert. Doch nicht nur dies: auch steckengebliebene Fragestellungen kommen neu in Fluß. Nicht zuletzt gilt dies auch für die Frage nach dem Glaubenssinn. Sie war im ersten Anlauf, als sie sich auf das von den Mysterien bezeichnete Gottesgeheimnis richtete, um den Schleier von ihm zu reißen, buchstäblich abgeschlagen worden. Jetzt bietet sich ihr eine neue, bescheidenere Chance, wenn sie sich anstatt auf Gott auf den im Gottesgeheimnis gespiegelten Menschen bezieht. Eine glaubensgeschichtlich gesehen exzeptionelle Möglichkeit zeichnet sich ab: Eine Frage, die zu hoch gezielt war und demgemäß von ihrem Ausgangs-

ziel – Gott – zurückgeworfen wurde, steht im Begriff, im Wurf nach dem im Gottesgeheimnis mitgemeinten Menschen fündig zu werden. Doch wie ist das konkret zu denken?

Die Glaubensfrage des heutigen Menschen richtet sich im Unterschied zum Angebot der spekulativen Theologie und insbesondere auch der szientifischen Fundamentaltheologie weniger denn je auf Antworten theoretisch-argumentativer Art. So sehr dem Fragesteller an umfassender Glaubensinformation gelegen ist – und darin kommt ihm das von den religiösen Medien offerierte Informationsangebot durchaus entgegen –, knüpft er seine Glaubensbereitschaft doch zentral an die Bedingung der Erfahrbarkeit. Glaubhaft ist ihm, was er erlebend nachvollziehen kann, und nur dies. Gib mir Erfahrung, so lautet die heutige Devise, und ich glaube!

Das hängt wurzelhaft mit einer neuentwickelten, von der den Menschen immer unausweichlicher einkreisenden Lebensangst stimulierten Sinnsuche zusammen. Indem er die Sinnfrage stellt, geht es ihm weit mehr, als den meisten Theoretikern dieser Fragestellung bewußt ist, um ein Entrinnen aus dem Zugriff der Lebensangst. Deshalb ist ihm schon im Akt seiner Fragestellung bewußt, daß ihm mit formal-theoretischen Auskünften nicht oder doch nur bedingt gedient ist. Denn mit seinem Lebenssinn erfragt er letztlich, wo es mit ihm hinauswill, erfragt und sucht er den Ort seines definitiven Entrinnens und seiner unverbrüchlichen Geborgenheit. Erst im Doppelerlebnis dieses Befreit- und Geborgenseins ist ihm die Sinnfrage beantwortet, genauer gesagt, in einer Weise abgenommen, daß sie sich ihm nicht mehr stellt.

Auf die Sinnfrage gibt es viele Antworten, irreführende und zutreffende, unzulängliche und befriedigende, vorläufige und endgültige. In ihr entscheidendes Stadium tritt die Sinnfrage jedoch ein, wenn sie mit der Gottesfrage verknüpft und auf die damit bezeichnete Bahn geschickt wird. Denn mit „Gott" tritt ihr die Verheißung der endgültigen Freiheit und der Verankerung in der absoluten Seinsfülle vor Augen. Es kommt nur darauf an, daß diese Verknüpfung, um die es im Grunde allen metaphysischen Systemen und Religionen zu tun ist, bruchlos gelingt. Diese Verknüpfung leistet der Glaube; mehr noch: diese Verknüpfung ist der Glaube.

Im Zentrum des Glaubens steht der Gott, der nach dem Wort des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien „in Christus sein Schweigen brach" und dadurch das Ende der Gottesfinsternis verfügte; der Gott, der sich der unter vielfachen Zwängen stöhnenden Menschheit als der Ort des Entrinnens, der Inbegriff der Freiheit anbot; der Gott, der in seiner Vaterliebe als Hort der letzten, zärtlichsten und zugleich unerschütterlichsten Geborgenheit verstanden sein will; der Gott, von dem das Eingangswort der johanneischen Abschiedsreden gilt: „Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen" (14,1). Das aber gilt von diesem Gott nicht etwa nach Art einer alle Menschheitsgedanken übersteigenden Idee, sondern

konkret vermittelt, gewährt und garantiert durch die Liebe dessen, der die Menschheit durch seine Lebenstat befreite, versöhnte und befriedete und in alledem einen Raum des Aufatmens, der Restitution, der Hoffnung und der Verbundenheit schuf.

Einsichtig wird das jedoch nur unter der Bedingung, daß sich der Glaube stärker als bisher der Identität von Person und Werk in Jesus bewußt wird. Es genügt nicht, ihn entweder mit der „Christologie von oben" als den in der Herrlichkeit Gottes Thronenden zu sehen, weil die Menschwerdung dann eine nicht verifizierbare Leerformel bleibt. Und es genügt ebensowenig, ihn mit der „Christologie von unten" als Mensch unter Menschen, bewogen von Impulsen einer gesellschaftskritischen Mitmenschlichkeit, zu sehen, weil er dann zu sehr historische Gestalt bleibt, getrennt von uns durch den „garstigen breiten Graben", der, wenn überhaupt, dann doch ausschließlich durch den aus der Ewigkeit Gottes zu uns Kommenden überwunden werden kann.

Ganz anders, wenn Jesus endlich wieder im Sinn der großen Wiederentdeckung Kierkegaards in der Einheit von Helfer und Hilfe, Person und Werk, begriffen wird. Dann bringt er das ganze kategoriale System zum Einsturz und mit ihm die durch Raum und Zeit gebildeten Wände. Dann ist er, kraft dieser Raum und Zeit übergreifenden Identität, allenorts und jederzeit präsent und, ungeachtet seiner Historizität, ganz bei uns, ganz der unsere. Wiederum kommt alles darauf an, daß er in dieser Identität erfaßt und erfahren wird. Und wiederum lautet die Auskunft: das leistet der Glaube; mehr noch: dieser Erfassungs- und Erfahrungsakt ist der Glaube.

Glaube als Sinnfindung

Dann aber ist der Glaube so ungefähr das Gegenteil von dem, was die landläufige Ansicht in ihm vermutet: Nicht entfremdender Unterwerfungsakt unter die gleicherweise unbegreifliche und übermächtige Gottesweisheit, sondern Einstimmung auf den geschichtsdurchgreifenden Impuls der Selbstvergegenwärtigung und Selbstübereignung Jesu. Oder einfacher gesagt: geschenkte Identität. Selbstwerdung durch den, der sein Ich zusammen mit dem unseren sprechen, johanneisch ausgedrückt, der das Brot und Licht unseres Lebens sein will.

Indessen wäre der anthropologischen Wende nur unzulänglich Genüge geschehen, wenn sich diese Beziehung allein in vertikaler Richtung, als Verhältnis des „Einsamen zum Einsamen", wie eine aus alter Tradition überlieferte mystische Formel sagt, anknüpfen würde. So entspräche es auch keineswegs dem Formgesetz des Glaubens. Denn der Glaube gehört zu jenen Vergünstigungen des Daseins, die man entweder zusammen mit anderen – oder überhaupt nicht besitzt. So ist der Glaube von seiner Wurzel her ein Akt der Mitmenschlichkeit, und dies im Sinn

eines wechselseitigen Gebens und Empfangens. Wer glaubt, gibt nicht nur dem Mitglaubenden Zeugnis; er hört in der Selbstzusage Gottes vielmehr auch den bestätigenden, zustimmenden Zuspruch des anderen mit. Dadurch baut er sich eigengesetzlich zur „Einheit des Geistes" (Eph 4,3), zur Glaubensgemeinschaft auf.

Doch das Baugesetz dieser Gemeinschaft ist, entgegen einer weitverbreiteten Auffassung, gerade nicht das der gesellschaftlichen Vergemeinschaftung und Interaktion. Vielmehr besteht es, bei allen menschlichen und allzu menschlichen Implikationen, zuletzt in der Art, wie sich Gott selbst dem Menschen zuwendet. Deshalb herrscht im Raum des gemeinsam bezeugten und gelebten Glaubens bei allen Zwängen Freiheit, bei aller Distanz Verbundheit, bei aller Routine Spontaneität, bei aller Kühle wärmende Geborgenheit.

Mitten im Netz der durchgängigen Funktionalisierung bildet der Glaube so den Raum des Aufatmens, der Zugehörigkeit und der aufgehobenen Entfremdung. In ihm lernt der Mensch den jeweils besseren Gebrauch von seinen Möglichkeiten machen und, als den ersten Schritt auf diesem Weg, das vielen unerträglich erscheinende Faktum der eigenen Existenz akzeptieren. In ihm lernt er, bewußter, bereitwilliger und dankbarer als sonst er selbst zu sein.

Doch was hat das mit der Wiederentdeckung eines ins Menschliche gewendeten Glaubenssinns zu tun? Wenn mit „Sinn" erfragt ist, wo es mit uns letztlich hinauswill, stellt sich der Zusammenhang von selber her. Dann hat der Glaube, indem er den Raum des Aufatmens und der Geborgenheit schafft, immer schon auf die Sinnfrage geantwortet. Und dann antwortet er nicht etwa mit Auskünften, sondern dadurch, daß er dem zu sich selbst aufgebrochenen Menschen die Unterkunft seines definitiven Zuhause bietet. Dann antwortet der Glaube, indem er die Erfahrung eines unüberholbaren Befreit-, Bestätigt- und Aufgehobenseins vermittelt und dem Fragenden dadurch die Last der Frage abnimmt.

ANMERKUNGEN

[1] A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters (Freiburg 1962) 19-63; E. Gössmann, Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter (Freiburg 1971) 4-15; ferner meine Schrift: Glaube nur! Gott verstehen lernen (Freiburg 1980) 99-102.

[2] Nach E. Gössmann (a. a. O. 13) stand das Anselmische Proslogion-Argument im Zeichen des so verstandenen „intellectus fidei".

[3] Dazu J. Beumer, Theologie als Glaubensverständnis (Würzburg 1953) 142-151; ferner mein Beitrag: Der eine Glaube und die vielen Mysterien, in: Ich glaube, hrsg. v. W. Sandfuchs (Würzburg 1975) 181-193.

[4] Bernhard von Clairvaux, Epistola 338; dazu die Ausführungen meiner Untersuchung: Religiöse Sprachbarrieren (München 1980) 247f.

Dieter Arendt

„Zerbrecht die Krücken"

Zum Motiv der körperlichen Behinderung in der Literatur

Die Geschichte des Abendlands, sei es die politische Geschichte, die Militär- oder die Kulturgeschichte, weiß aus ihrem dreitausendjährigen Verlauf mit Namen bresthafter Menschen aufzuwarten, deren Taten wie Denkmäler sind; daß die Namen und Beispiele auch längst registriert, katalogisiert oder dramatisiert sind, überrascht nicht, denn der Verwunderung des Menschen über sich selbst folgt die Bewunderung.

Ein Beispiel: Vor etwa fünfzig Jahren erschien das lexikalisch angelegte Buch des jüdischen Berliner Arztes Hans Würtz mit dem provokatorischen Titel: „Zerbrecht die Krücken"[1]. Was der Titel postuliert, begründet der Inhalt durch seinen Hinweis auf die leuchtenden Beispiele: Aus der politischen Historie wurden 472 Namen berühmter Männer vorgeführt, die trotz oder gerade wegen ihrer körperlichen Behinderung, trotz oder gerade wegen ihres Schicksals Geschichte machten; diesem ungewöhnlichen und viel zuwenig bekannten Kapitel folgen 2502 Beispiele aus der bildenden Kunst und 779 Titel aus der literarischen Kunst, die das Motiv körperlicher Behinderung bildlich und erzählerisch vor Augen führen. Die Welt, ein großes Siechenhaus? Im Gegenteil! Eine große Heilstätte, eine große Rehabilitationsanlage, ein Purgatorium für die Bresthaftigkeit und die Bewährung des mehr oder weniger, früher oder später bresthaften Menschen in seiner Menschlichkeit.

Ein Blick auf die Künstlergeschichte

Das Buch könnte wohl Anregung geben, einige Namen zu nennen, aber die Aufzählung allein würde den Raum und die Zeit sprengen und wohl auch ermüden; bescheiden wir uns mit dem Hinweis auf einige wenige Namen aus der Künstlergeschichte.

Äsop, der Fabeldichter aus dem 6. Jahrhundert vor Christus, der legendäre Schöpfer der abendländischen Fabel, soll verwachsen gewesen sein; die Bilder der Überlieferung zeigen ihn mit einem Buckel und einem allzu großen Kopf. Äsops Bild, ob es nun historisch oder legendär, ist von beredter Symbolik: Der häßliche, verwachsene und mißgebildete Sklave des Philosophen Xanthos ist seinem wohlgewachsenen und wohlgebildeten Herrn mit wirklicher und geistiger Bildung weit

überlegen; den Namen Xanthos kennt niemand mehr, Äsop aber ist ein Symbol-Name des Abendlands: Aus seinen Fabeln spricht in unzähligen Variationen die Weisheit des scheinbar Schwächeren als die wirkliche und wirkende Kraft des Menschen.

Daß Sokrates nicht nur als häßlich, sondern als körperlich verkümmert galt, sei nur am Rande erwähnt; und daß seine Schüler dem weisen Lehrer in Liebe zugetan waren, überlieferte uns der getreueste und bekannteste von allen seinen Schülern: Platon.

Der Dichter des weltberühmten Till Eulenspiegel war – wie wir seit wenigen Jahren wissen – der Braunschweiger Stadtschreiber Hermann Bote; wir kennen sein Bild und wissen, daß er mit dem Spottnamen „humpenplump" versehen wurde, wahrscheinlich war er lahm und verwachsen; er selbst war unbeholfen und unbeweglich, sein Eulenspiegel-Buch aber ging um die Welt!

Georg Christoph Lichtenberg, der kleine Professor mit dem Buckel, sprach das große Wort: „Sobald einer ein Gebrechen hat, so hat er seine eigene Meinung." Man könnte hinzufügen: seinen eigenen Stil, die Welt zu bewältigen, zu erobern oder zu überwinden. Berühmte Namen sind in aller Mund: Da sind die geistig verstörten Dichter und Philosophen Hölderlin und Nietzsche, da ist der verwachsene Maler Toulouse-Lautrec und der taube Komponist Ludwig van Beethoven, der, wie er sagte und zugleich damit durch seine beispielhafte Tat empfahl: er wolle „dem Schicksal in den Rachen greifen"!

Von der Künstlergeschichte zur Kunst- und Literaturgeschichte ist nur ein kleiner Schritt. Da die Beispiele sich zu Tausenden anbieten, kann die Auswahl nur zufällig und willkürlich sein, Anregung vielleicht, sich aufmerksamer umzusehen und nur darauf zu achten, was man in selbstverständlicher Selbstgewißheit so leicht übersieht.

Das verdrängte Ereignis in der „schönen" Literatur

Die ästhetische Literatur ist nicht einfach „schöne" oder „schöngeistige" Literatur. Die ästhetische Literatur erhebt ein Ding oder ein Geschehen nicht deshalb zum Motiv, weil es schön, sondern weil es bedeutsam ist; anders gesagt: in der ästhetischen Literatur wird jedwedes – auch das häßliche – Ding zum Symbol und jedwedes Geschehen – auch das furchtbare Geschehen – zum Ereignis. Als Ereignis aber wird das Geschehen erst sichtbar, vor Augen geführt. Es ist mehr als eine etymologische Spielerei, wenn man daran erinnert, daß das Wort „ereignen" sich vom althochdeutschen ir-ougen herleitet, was nichts anderes heißt als: vor Augen stellen; auch dann, wenn seit dem 17. Jahrhundert schriftsprachlich sich im assoziativen Gleichklang mit „eigen" (!) das neue Wort Ereignis[2] entwickelt, behält es noch lange mundartlich die alte Bedeutung, und selbst, wenn es diese verliert,

hält sich die herausgehobene Bedeutung in der Kunst – beispielhaft ins Wort gebracht am Ende von Goethes „Faust":

„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.
Das Unvergängliche, hier wird's Ereignis."

Beispiel und Gleichnis der sehenden Blindheit sind nicht selten und nicht zufällig sowohl in der Geschichte wie in der Kunst: wir treffen es bei den alttestamentlichen Propheten und bei den blinden Rhapsoden der griechischen Antike – am bekanntesten ist der Name Homers. Der blinde Sänger oder der blinde Seher ist ein ebenso altes wie immer wiederkehrendes Motiv.

In Sophokles' „Ödipus" ist Teiresias, der blinde Seher, Vorbild für Sicht, Einsicht und Weitsicht des Blinden; und Ödipus blendet sich nicht von ungefähr nach Einsicht seiner Schuld. Faust erblindet am Ende, denn was bedarf es des Sehens nach Einsicht der Wahrheit. In Sudermanns „Bettler von Syrakus" und „Glück im Winkel" sind es die Blinden, die die Ereignisse durchschauen. In Heinrich von Kleists „Familie Schroffenstein" sieht der Blinde das kommende Unheil. In Gerhart Hauptmanns „Und Pippa tanzt" erschließt sich Michael Hellriegel gerade als Blinder neue Reiche in der Phantasie.

Das Motiv des Wahnsinns ist ebenso häufig in der Weltliteratur. In Lessings „Emilia Galotti" sagt die verzweifelte Gräfin Orsina: „Wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verliert, der hat keinen zu verlieren." In der Tat: Der Wahnsinn ist nicht selten Ausdruck der Verzweiflung, Verzweiflung über die zeitgenössische Mitmenschlichkeit, Spiegel und Zerrspiegel mitmenschlicher Liebe.

Das berühmteste Beispiel ist wohl König Lears verzweifelter Wahnsinn über die Lieblosigkeit seiner Kinder; Gretchens Wahnsinn in Goethes „Faust" stellt den Sucher der Liebe in ein gefährliches Zwielicht; über die Romantik denkt man anders, kennt man ihre Erzählungen und Romane genauer, in denen es zahlreiche Figuren gibt, die vom Wahnsinn gezeichnet sind: da ist Christian in Tiecks Novelle „Der Runenberg", Violetta in Brentanos Roman „Godwi", da sind Ritter Gluck und Rat Krespel in E.T.A. Hoffmanns gleichnamigen Novellen usw.; das Motiv ist vielfach behandelt worden, ehe es bei Büchner erscheint, etwa im „Woyzzek", im „Lenz" und schließlich in „Dantons Tod", wo das Mädchen Lucille auf den Stufen der Guillotine bei der Hinrichtung des Geliebten den Verstand verliert.

Zu wenig bekannt ist die Novelle von Achim von Arnim „Der tolle Invalide auf dem Fort Ratonneau" vom Jahr 1818: Der Graf Dürande, ein Oberst aus dem Siebenjährigen Krieg, jetzt als Invalide Chef aller Invaliden der einst glorreichen französischen Armee, wäre beinahe am Kaminfeuer eingeschlafen und hätte beinahe zum zweiten Mal sein Bein, diesmal sein Holzbein, verloren, als er aufgestört wird von der Erzählung eines deutschen Mädchens und von einem erschütternden Ereignis: Francoeur, ein französischer Korporal, hat in einer Schlacht gegen die Deutschen eine Kopfverletzung erhalten, die seinen Verstand

von Zeit zu Zeit verwirrt; das deutsche Mädchen Rosalie, das ihn gepflegt hat, ist ihm als Ehefrau nach Frankreich gefolgt – obwohl die deutsche Mutter die abtrünnige Tochter verfluchte! Francoeur, der auf Bitten der deutschen Ehefrau vom Grafen Dürande auf einen ruhigen Außenposten versetzt wurde, lebte dort mit seiner Frau ruhig und in Frieden. Obwohl seine Frau mehr unter dem Fluchkomplex ihrer Mutter als unter der Wunde ihres Mannes leidet, wird der unruhig werdende Francoeur von einem fanatischen Pater besucht, der den angeblich vom Teufel Besessenen exorzieren will; nun aber bricht der Wahnsinn wirklich aus, und der nun tobende Soldat droht, das Fort und die ganze Stadt in die Luft zu sprengen...

Francoeur, der durch sein Mädchen von seiner schweren Verwundung geheilt wurde, findet abermals Heilung durch seine Frau: mit dem Kind auf dem Arm nähert sie sich in liebendem Vertrauen ihrem hinter den Pulverfässern stehenden Ehemann, der zwar in höchste Erregung gerät, aber seine Vernichtungstat nicht ausführt, im Gegenteil: der Anblick seiner Frau steigert seine Erregung so sehr, daß seine Kopfwunde aufbricht, und indem der dort verbliebene Splitter endlich ausgestoßen wird, kommt der Verwundete gänzlich und für immer zur Besinnung. Francoeurs befreiter Ausruf ist von weittragender Bedeutung:

„Der schwarze Bergmann hat sich durchgearbeitet, es strahlt wieder Licht in meinem Kopf, und Luft zieht hindurch, und die Liebe soll wieder ein Feuer zünden, daß uns nicht mehr friert."

Das die Novelle tragende zentrale Ereignis, welcher Art ist es? Des Menschen Versehrtheit wird ihm vom Mitmenschen bereitet, aber auch die Hilfe kommt vom Mitmenschen: kein fluchendes Anathema und kein abergläubischer Exorzismus hilft dem Menschen heraus aus seiner Not, sondern einzig und allein die natürliche, mitmenschliche Liebe. Francoeur mag ein „Fall" sein für den Priester oder für den Arzt, aber für Rosalie ist er mehr als ein „Fall", er ist ein Mensch; und wo die Beschwörung des Priesters Unheil anrichtet und die Kunst des Chirurgen versagt, bringt die Liebe einer Frau die wirksamste Heilung.

Georg Büchner bietet mit seinen „Fällen" das beste Beispiel zur allgemeineren Interpretation, denn Büchner war Mediziner und wertete Krankenberichte bzw. Tagebücher von psychisch Kranken aus; aber Büchner schrieb als Novellist und Dramatiker eben keine erweiterten Krankenberichte, sondern literarische Werke, die wir Kunstwerke zu nennen pflegen. Die „Lenz"-Novelle bietet sich geradezu an zur Interpretation, um so eher, als das dort verarbeitete Tagebuch des den Kranken pflegenden Pfarrers Oberlin erhalten ist und einen genauen synoptischen Vergleich mit der Novelle ermöglicht. Da für einen ausführlichen Vergleich der Raum zu begrenzt ist, genügt ein Blick auf den Anfang der Novelle, und zwar deshalb, weil auffallenderweise für diesen Text kein Tagebuch als Vorlage diente. Der Text also war erfunden – etwa als Beschreibung eines Kranken? Wir wollen sehen:

„Den 20. Januar ging Lenz durch's Gebirg. Die Gipfel und hohen Bergflächen im Schnee, die Täler hinunter graues Gestein, grüne Flächen, Felsen und Tannen. Es war naßkalt, das Wasser rieselte die Felsen hinunter und sprang über den Weg. Die Äste der Tannen hingen schwer herab in die feuchte Luft. Am Himmel zogen graue Wolken, aber Alles so dicht, und dann dampfte der Nebel herauf und strich schwer und feucht durch das Gesträuch, so träg, so plump. Er ging gleichgültig weiter, es lag ihm nichts am Weg, bald auf- bald abwärts. Müdigkeit spürte er keine, nur war es ihm manchmal unangenehm, daß er nicht auf dem Kopf gehn konnte. Anfangs drängte es ihm in der Brust, wenn das Gestein so wegsprang, der graue Wald sich unter ihm schüttelte, und der Nebel die Formen bald verschlang, bald die gewaltigen Glieder halb enthüllte; es drängte in ihm, er suchte nach etwas, wie nach verlornen Träumen, aber er fand nichts... Aber es waren nur Augenblicke, und dann erhob er sich nüchtern, fest, ruhig als wäre ein Schattenspiel vor ihm vorübergezogen, er wußte von nichts mehr. Gegen Abend kam er auf die Höhe des Gebirgs, auf das Schneefeld, von wo man wieder hinabstieg in die Ebene nach Westen, er setzte sich oben nieder. Es war gegen Abend ruhiger geworden; das Gewölk lag fest und unbeweglich am Himmel, so weit der Blick reichte, nichts als Gipfel, von denen sich breite Flächen hinabzogen, und alles so still, grau, dämmernd; es wurde ihm entsetzlich einsam, er war allein, ganz allein, er wollte mit sich sprechen, aber er konnte nicht, er wagte kaum zu athmen, das Biegen seines Fußes tönte wie Donner unter ihm, er mußte sich niedersetzen; es faßte ihn eine namenlose Angst in diesem Nichts, er war im Leeren, er riß sich auf und flog den Abhang hinunter. Es war finster geworden, Himmel und Erde verschmolzen in eins. Es war als ginge ihm was nach, und als müsse ihn was Entsetzliches erreichen, etwas das Menschen nicht ertragen können, als jage der Wahnsinn auf Rossen hinter ihm."[3]

Der Dichter und Arzt Georg Büchner beschreibt einen Dichter und Rekonvalenszenten; er hat – wie gesagt – die Beschreibung der Gebirgswanderung nicht dem ihm vorliegenden Tagebuch entnommen, sondern hinzugefügt, genauer: seiner Erzählung vorangestellt; seine Beschreibung also ist das fiktive Wahn-Bild eines Kranken, aber dessenungeachtet oder gerade deshalb von bedeutsamer Symbolik: Jakob Michael Reinhold Lenz, der ehemalige Freund Goethes und der nun geistig verstörte Dichter aus der Zeit des deutschen Idealismus, wird zur Symbolfigur einer untergehenden Epoche, in der der freie und ungebundene Geist das Opfer seiner kreativen Vollmacht und Allmacht geworden ist. Das Gebirge, das Erlebnis der Höhe vermittelt nicht mehr wie zuvor das Bewußtsein der Größe, der Überlegenheit und der Erhabenheit, sondern das Gefühl der Angst, der Verlorenheit in der unendlichen Leere, die Erfahrung des Nichts.

Jakob Michael Reinhold Lenz, der kranke Dichter des deutschen Idealismus, ist die Repräsentationsfigur seiner kranken Epoche; nicht nur dies: in dieser Figur kündigt sich an, daß mit dieser Epoche jene Krankheit des Bewußtseins angebrochen ist, die wenig später diagnostiziert wurde als die Heraufkunft des Nihilismus. Das besondere Ereignis wird vor Augen geführt, damit es gesehen und durchschaut werde: Der einzelne „Fall" des verstörten oder gestörten Geistes ist transparent zum allgemeinen Bewußtsein, der „Fall" ist der „Fall" der Epoche.

Noch ein Beispiel aus den die deutsch-französische Geschichte überschattenden Franzosenkriegen sei genannt: In Raabes Novelle „Im Siegeskranze" erinnert die Arzttochter Ludowike an Büchners Lucille, weil sie gleichfalls bei der Kunde der Hinrichtung ihres Bräutigams in Wahnsinn verfällt.

Eine Großmutter erzählt von ihrem Vater, der als Witwer mit drei Kindern das schöne Hugenottenmädchen heiratete und dem Flüchtlingskind in seinem Hause eine sichere Bleibe bot; denn der Vater war Arzt, ein angesehener Arzt sogar, aber als Arzt war er doch hilflos, als seine Tochter Ludowike wirr im Kopfe wurde, als die Franzosen ihren Bräutigam erschossen hatten. Der Arzt nicht nur ist hilflos, sondern auch sein Kollege, „ein ganz berühmter Arzt" aus dem nahen preußischen Militärhospital, und beide Ärzte befinden, „das die Kranke jetzt in Dunkelheit, Hunger und Kälte behalten werden müsse, um ihre Tobsucht und Raserei zu bändigen". Der ärztliche Rat ist immerhin noch menschlich genug gegenüber der Verwahrung in den öffentlichen Spitälern; die Großmutter erzählt:

„Ich will also nur von den armen Irren reden, wie die vor fünfzig Jahren behandelt wurden – das ist ein Greuel gewesen! Mit dem Lichte der Vernunft schienen sie in jenen Zeiten jeden Anspruch an das Licht des Tages, an die freie Luft, an die gewohnte Kost und Kleidung verloren zu haben, und die Menschheit, die ihren Verstand durch die Güte Gottes noch behalten hatte, stand ihnen ganz und gar ratlos gegenüber. Die Häuser, welche der Staat oder das Land oder die Regierung für ihre Aufnahme unterhielten, waren gewöhnlich mit den Zuchthäusern verbunden und sind solche Schreckensorte gewesen, daß es gar nicht auszusagen ist. Mit einer und derselben Peitsche hat man die Verbrecher und Kranken geschlagen, und deshalb behielten die Leute, welche mit einem solchen unglücklichen Wesen von der letzteren Art in ihrer eigenen Familie behaftet waren, solches, wenn sie es irgend vermochten, bei sich im Hause und sperrten es selber ab. Es war ja eine Schande, ein Kind, einen Bruder, eine Schwester im Irrenhause zu haben, und jeder band im Notfalle lieber dem Verwandten die Hände zusammen und legte ihn an die Kette. Auch die stillsten Kranken wurden abgeschlossen gehalten wie die bösesten Tiere; man fürchtete sich eben viel mehr vor ihnen als heutzutage."[4]

Eine Großmutter erzählt – was meint sie mit „heutzutage"? Die Großmutter erinnert sich an die Franzosenzeit, in der ein Feldzug dem anderen folgte und Europa in Unruhe war; gewiß will sie ihren Vater, den Arzt, nicht belasten mit Schuld, aber auch nicht freisprechen von Schuld, wenn sie rückblendet in die aufgeregte Zeit „vor fünfzig Jahren". Was die Diplomatie der Politiker nicht vermochte und was die Kunst der Ärzte nicht heilte, nämlich den verstörten Geist des Friedens, das vollbrachte ein Kind: Die Großmutter war die kleine Schwester Ludowikes und hatte schon als Kind zu sorgen für die immer unruhiger werdende Kranke; sie war eine bessere Krankenschwester als die strengen Ordensschwestern gewesen wären irgendwo im Spital, sie war auch eine verständnisvollere Ärztin bzw. Heilerin als es ihr Arzt-Vater sein konnte aufgrund seines erlernten Studiums: Als Ludowike am Tage des Sieges über die Franzosen die kleine Schwester um ihre Freiheit bittet, öffnet das Kind in der Tat die Tür; Ludowike stürzt in den Garten, in den Frühling, und ihre Freude verrät, daß sie sehr wohl weiß, was für einen Tag man feiert, und froh vor Erregung stirbt sie in den Armen ihrer kleinen Schwester. Die Großmutter erinnert sich mit dem Gefühl des Dankes und des Glückes an den Tag ihrer besten Tat:

„ich, ich habe sie in die Sonne, in den Frühling, in die Freiheit führen dürfen, ich habe in ihrer Gefangenschaft mit ihr gespielt, und ich habe ihr Gefängnis aufgeschlossen, als sie von allen andern verlassen und vergessen war!"[5]

Für Raabe war Ludowikes „Krankheit" nicht nur ein privates Schicksal, sondern ein Stück deutscher Geschichte, aber auch ein Stück menschlicher Bewährung innerhalb unmenschlicher Geschichte. Daß für die Großmutter die verehrte Mutter seiner Frau Modell gestanden, sei nur nebenbei erwähnt; daß er aber an diesem „Fall" den Verfall und die Bewährung menschlicher Liebe erprobte, erhellt aus einer späten Äußerung gegenüber einem Freund: „die Luftschiffe und Äroplane usw. interessieren die Welt mehr, als das Leid der armen Irrsinnigen im ‚Siegeskranze'."[6]

Raabes letzter Roman aus der Zeit der Jahrhundertwende trägt den symbolischen Titel „Altershausen". Der Roman blieb Fragment, obwohl der Dichter ihn zehn Jahre lang auf seinem Schreibtisch liegen hatte; hier wird nicht nur ein Arzt, sondern der Medizin-Professor und Hofrat Feyerabend mit dem Phänomen des Wahnsinns in einer Weise konfrontiert, die ebenso erschreckend wie aufschlußreich ist: der greise und berühmte Professor, Dr. med. Feyerabend, reist nach der aufregenden Jubelfeier seines siebzigsten Geburtstags überraschend in sein Heimatstädtchen, das er seit seiner Knabenzeit nicht mehr gesehen hat; er möchte dort nicht zuletzt seinen Jugendfreund Ludchen Bock treffen, von dem er damals als Junge so viel gelernt hat, praktische Handgriffe und Lebensregeln, die ihm in mancher Situation seines Lebens geholfen haben.

Der berühmte Arzt trifft in der Tat seinen Jugendfreund Ludchen Bock – aber der Freund ist stehengeblieben auf der Stufe eines Zwölfjährigen! Ludchen ist durch einen Sturz auf den Kopf zu Schaden gekommen: der Sturz hat seine Entwicklung beendet und ihn zeitlebens ein Kind – oder will man sagen: kindisch? – bleiben lassen. Der Professor der Medizin fragt sich selbstverständlich fach- und sachgerecht, ob er ihm wohl hätte helfen können; aber er fragt noch weiter, nämlich, wie und von wem dem Jugendfreund nun am besten geholfen werden kann, und er sieht ein, daß er weniger dazu imstande ist als Ludchens Tante und Pflegerin. Der Professor sieht noch mehr ein: Er begreift, daß seine große Karriere nicht nur Verdienst, sondern auch ein Glücksfall ist, ein Zufall, der auch Ludchen Bock hätte zufallen können wie umgekehrt ihm, dem Professor, das Unglück seines Jugendfreundes. Der Professor der Medizin nimmt den „Fall" Ludchen Bock plötzlich als Motiv, als Beweggrund zu einer Frage, die hinausreicht über seine medizinische Wissenschaft:

„Und sie studierten sich... beide einander, der Lebens- und Seelenklare und der Blöde. Der große Psychiater aber den armen Freund wahrlich nicht mehr auf seine Leibes- und Seelenheilkunst hin: das Heimweh nach der Jugend – nach dem *Leben* hatte den Greis nach Altershausen getrieben, und er mußte es nur herausbringen, *was Ludchen Bock dazu zu sagen hatte!*"[7]

Ludchen Bock, der Idiot, hat etwas zu sagen zum „Leben"? Wahnsinn als Manie und Idiotie mögen ganz gewiß medizinisch völlig verschiedene Phänomene sein – in der Sprache literarischer Symbolik rücken beide Phänomene nicht nur nahe aneinander, sondern haben die gleiche Bedeutung: Wissenschaftliche Rationalität

wird zur Frage bzw. steht in Frage hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit und Gültigkeit; sie wird potentiell transzendiert durch arationale Bewußtlosigkeit – ein Gedanke, der keineswegs singulär ist und vorangetrieben werden kann bis zur Frage nach der arationalen Findigkeit und Verbindlichkeit des Tieres[8]. Darauf spielt etwa Rilke an in der ersten Elegie: „und die findigen Tiere merken es schon, daß wir nicht sehr verläßlich zu Haus sind in der gedeuteten Welt." Oder in der vierten Elegie: „Wir sind nicht einig. Sind nicht wie die Zugvögel verständigt."

Geheimrat Feyerabend hat die Begegnung mit dem schwachsinnigen Jugendfreund verstanden: Der Arzt, müde, berufsmüde, fast lebensmüde, hatte seine Reise in das Dorf seiner Kindheit zwar nicht gedacht als verjüngende Reise nach Bimini, aber immerhin als Anamnese, als Anagnosis, als konfrontative Erfrischung oder Bestätigung seines Lebens, genauer: seiner Tätigkeit als Arzt. Die Erfahrung aber bringt das Gegenteil ein, die Einsicht in die Zufälligkeit seines Ruhms und in die Unzulänglichkeit seiner Kunst. Frage: Was bleibt dem berühmten Arzt denn nun zu tun übrig? Seine frühe Doktorschrift trug den kritischen Titel „Über Gewöhnung an Medikamente"; jetzt wird sie ihm zum Gleichnis: der Mensch greift zu rasch zum Medikament, und wie die Therapie der medikamentösen Behandlung weniger abzielt auf Heilung als vielmehr auf Verdrängung der Krankheit und auf Immunisierung, so führt die psychische Betäubung und die Verdrängung der „toxischen und infektiösen Agenzien des Erdendaseins"[9] zur Stumpfheit, zur Gleichgültigkeit gegenüber den Kranken als Mitkranken. Damit aber wird deutlich: Geheimrat Feyerabend ist als symbolische Figuration seines Dichters Wilhelm Raabe zugleich der Entdecker der Krankheit seiner Epoche, sie heißt: Ludchen Bock.

Raabe, der alte Bismarckianer, der mit jugendlicher Begeisterung die Einigung des Deutschen Reiches erwartet und erhofft hatte, ist enttäuscht; zurückgezogen in seinem Winkel in Braunschweig hält er nichts mehr von national-romantischen Weltverbesserungsträumen, von sozialistischen Heilungsutopien und von politischen Therapien – solange man sich nicht mit Ernst kümmert um den dringenden „Fall": Ludchen Bock.

Der Roman ist kein Psychopathogramm, sondern ein Artefakt, das aber heißt: der fiktive „Fall" ist der potentielle „Fall" seines zeitgenössischen Bewußtseins, Spiegelung einer angekränkelten Epoche wenn nicht gar der gebrechlichen Welt.

Die Gebrechlichkeit der Welt

Heinrich von Kleist entschuldigte das Vergehen und Verbrechen der Menschen mit der „Gebrechlichkeit der Welt". Kleists Diktum klingt wie eine Generalamnestie, und seitdem ist viel darüber nachgedacht worden, zumal die Frage nach der Schuld unüberhörbar ist in seinen Erzählungen und Dramen. Die „Gebrechlich-

keit der Welt" – ein umfassender Begriff, der in der Tat herausfordern könnte, tiefer und rücksichtsvoller nachzudenken über die Bresthaftigkeit des Menschen bzw. der Menschheit, denn eines ist sicher: das menschliche Gebrechen ist die Sonde für die Prüfung seiner verstehenden, verzeihenden und helfenden Humanität.

Aus der Literatur kennen wir ergreifende Beispiele: Da ist etwa Victor Hugos Roman „Notre Dame de Paris", in dem der verwachsene Glöckner Quasimodo Verständnis und Liebe findet allein bei der Dirne Esmeralda, und es ist einsichtig und verständlich, daß seine Menschlichkeit sich verhärtet und versteint bis zur Bösartigkeit unter den unmenschlichen Mitmenschen; in Charles Dickens' Roman „David Copperfield" ist gerade die vom Mißwuchs entstellte Zwergin Miss Mowcher von auffallender Intelligenz; in Hermann Hesses Erstlingsroman „Peter Camenzind" ist es der bucklige Junge Boppi, der in dem vom unmenschlichen Stadtleben angeekelten Weltenwanderer Peter jene Menschlichkeit weckt, wie sie Franziskus von Assisi predigte und vorlebte.

Daß das Motiv sich häuft im kommenden Industriezeitalter, ist ebenso auffallend wie selbstverständlich: Im Tempo des leeren Fortschritts gehört der Betriebsunfall zur Tagesordnung; im Umgang mit donnernden Maschinen und Motoren feit die Gewohnheit an Explosionen nicht gegen ihre versehrende Wirkung. Der technischen Vervollkommnung der Welt geht parallel das Erwachen aus einem ästhetischen Traum; dem technischen Wohlstand und Wohlbefinden von heute folgt wie ein Schatten die Sorge um die morgige Gesundheit, oder vielleicht gar um das übermorgige Überleben.

Carl Zuckmayer läßt in seinem letzten Bühnenstück „Der Rattenfänger" gerade die Kinder der Patrizier von Hameln nicht ohne Grund mit Gebresten behaftet sein; die blinde Stine, der taubstumme Hinrich und der lahme Johannes, sie sind die Erben, oder besser: die symbolischen Figurationen der seelischen und geistigen Krankheiten ihrer Väter, die geplagt sind von ihrem Reichtum, ihrem Geiz, ihrer Ehrsucht und – ihrem Gewissen. Die Hamelner Kinder sind es, die am eigenen Leibe die Schuld ihrer Väter als bittere Wahrheit büßen, die sich ohnmächtig auflehnen gegen das grausame Regiment ihrer Väter und sie schließlich verlassen, auswandern in eine neue Hoffnung, die ihnen verheißen wurde von der Flöte des Rattenfängers von Hameln.

Johannes, der lahme Sohn der verwitweten Kammerfrau, weiß wohl was er meint, wenn er von der Sehnsucht nach der Vollkommenheit der Welt spricht, denn er geht seit seinen Kindertagen an Krücken:

„Wenn Gott alle Empfindungen in uns gelegt hat, deren wir fähig sind, so müssen auch alle Empfindungen in ihm, nämlich in seinem unendlichen Wesen, vorhanden sein. Desideratio – wenn ich das Wort mit Sehnsucht übersetzen darf – wäre also eine der Eigenschaften Gottes, die ohne Zahl sind, wie die Eigenschaften und Erscheinungen der natürlichen Welt, und doch ein Wesen, ein Ganzes. Wäre es nicht denkbar, daß im Wesen Gottes eine Sehnsucht schlummert nach einer Vollkommenheit der Welt, welche er unvollkommen geschaffen hat, damit sie sich selbst vollende... was anderes wäre die

Menschenliebe als der Wunsch, den Menschen vollkommener zu machen? ... Ich glaube, man kann sich nur nach dem sehnen, was man nicht kennt. Der Blinde nach Licht, der Taube nach dem Laut – *fast beschämt* der Lahme.[10]

Ein Kind spricht aus, was wie ein Resümee klingt: Der Mensch, der seit der klassischen Antike der ästhetischen Versuchung nur mit Mühe widersteht, die ästhetische Pflege seiner Vervollkommnung zu kultivieren oder gar die kultische Pflege seiner Vollkommenheit zu ritualisieren, wird von diesem Kind gemahnt, für seine Vervollkommnung im Sinne seiner Gesundheit zu sorgen, besser: im Sinne seiner Gesundung: Die „unvollkommene" Welt, das ist die „gebrechliche Welt", deren unverschuldetes Gebrechen nicht freispricht von der Pflicht und Notwendigkeit der Rekonvaleszenz, diese aber ist nicht nur ein körperlicher Heilungs-Prozeß, sondern ein geistiger Heils-Prozeß; denn daß die Heilung des Körpers in der Zukunft der Motoren und der Explosionen nicht vorstellbar ist ohne Heilung des Bewußtseins, ist heutzutage keine Frage.

Johannes, das lahme Kind, das den Lockungen der Flöte mit seinen Krücken nicht folgen konnte, übernimmt, als auch die Väter sich gegenseitig vernichtet haben, die Regentschaft der Stadt Hameln. Die Symbolik ist beredt genug als daß man sie umständlich übersetzen müßte, kurz: Ein krankes Kind mit dem bedeutsamen Namen Johannes übernimmt die Regentschaft einer ausgestorbenen Stadt und setzt den Anfang einer neuen Welt.

Die ästhetische Literatur für die Psychologie, Psychiatrie oder Heilpädagogik zu nutzen ist spätestens seit Freud praktiziert und in der Folge häufig genug empfohlen worden; die Empfehlung aber liest man lexikalisch fixiert im „Enzyklopädischen Handbuch der Heilpädagogik" bereits im Jahre 1931 gebrochen durch eine skeptische Erfahrung:

„Die großen Hoffnungen, die man auf die experimentelle Psychologie gesetzt hatte, haben sich weder für die Pädagogik der Normalen noch für die der Schwachsinnigen voll erfüllt. Man hat erkannt, daß die eigentliche Seelenkunde vielfach erst da beginnt, wo der psychologische Versuch aufhören muß. Auch die Objekte der Heilpädagogik sind Persönlichkeiten, die in ihrer Ganzheit, ihrer einmaligen Struktur und Entwicklung aufgefaßt und verstanden werden müssen. Dazu bietet die schöne Literatur wichtige Handhaben... Der Dichter hilft uns den seelischen Zentralpunkt zu finden, von dem aus erst das Gesamtgefüge einer Persönlichkeit sich verstehend erfassen läßt."

Die Empfehlung aber glaubt immerhin eine Erkenntnis zu fördern, die wie ein Bekenntnis klingt: „Liebe erlöst und löst nicht nur den zu Erziehenden, sondern auch den Erzieher!" Die Empfehlung also lenkt auf das Gebiet des menschlichen Verstehens, aber nicht nur dies, sie schränkt den Psychologen ein, indem sie ihn verpflichtet, bei seinem Handwerk zu bleiben.

„Wenn der Psychiater aus der mechanistischen Schule in der schönen Literatur nur nach Beispielen für seine feststehenden Begriffsschematismen sucht, so verstößt er gegen den wichtigsten Grundsatz der modernen Seelenkunst, daß ‚Psychologica psychologice' behandelt werden müssen."[11]

Der Satz ließe sich auch umkehren: es müssen „Aesthetica aesthetice" behandelt werden! Was aber heißt „aesthetice"? Hier beginnt das Problem.

Über die psychologischen Interpreten, die in der Kunst in ihrer Manier den

schon zuvorgekommen, es weiß immer, wo wir waren und sind und sein werden, es weiß überhaupt alles von uns; es ist gleichsam unser besseres Wissen, unsere Mit-Dingen auf den Grund gehen wollten, ärgerte sich schon Schiller; in seinen „Räubern" sagt Karl Moor:

„Da krabbeln sie herum auf den Keulen des Herkules und studieren sich das Mark aus dem Schädel, was das wohl für ein Ding sei, das er in seinen Hoden geführt hat."

In der Literatur als ästhetischer Literatur sind die Figuren mehr als nur Träger von Symptomen; sie sind keine Objekte für den Anatomen oder Therapeuten, sondern für den Interpreten, der hinter den singulären Erscheinungen ein allgemeineres Wesen sucht, genauer: den „Durchbruch kollektiven Wesens"[12]. Anders gesagt: Die Figur mit ihrem singulär-kontingenten Bewußtsein – auch mit ihrem gestörten Bewußtsein – repräsentiert ein generelles Bewußtsein, spiegelt ein generell-konditioniertes Bewußtsein innerhalb bestimmter Epochen; kurz: der Mensch sieht sich selbst im Spiegel der Kunst.

Das bucklige Männlein

In dem von Clemens Brentano und Achim von Arnim liebevoll gesammelten Volksliederbuch „Des Knaben Wunderhorn" steht ein altes Kinderlied:

Das bucklige Männlein

Will ich in mein Gärtlein gehn,
Will mein Zwiebeln gießen,
Steht ein bucklicht Männlein da,
Fängt als an zu nießen.

Will ich in mein Küchel gehn,
Will mein Süpplein kochen,
Steht ein bucklicht Männlein da,
Hat mein Töpflein brochen.

Will ich in mein Stüblein gehn,
Will mein Müslein essen,
Steht ein bucklicht Männlein da,
Hat's schon halber gessen.

Will ich auf mein Boden gehn,
Will mein Hölzlein holen,
Steht ein bucklicht Männlein da,
Hat mir's halber gstohlen.

Will ich in mein Keller gehn,
Will mein Weinlein zapfen,
Steht ein bucklicht Männlein da,
Thut mir'n Krug wegschnappen.

Setz ich mich ans Rädlein hin,
Will mein Fädlein drehen,
Steht ein bucklicht Männlein da,
Läßt mir's Rad nicht gehen.

Geh ich in mein Kämmerlein,
Will mein Bettlein machen,
Steht ein bucklicht Männlein da,
Fängt als an zu lachen.

Wenn ich an mein Bänklein knie,
Will ein bislein beten,
Steht ein bucklicht Männlein da,
Fängt als an zu reden:

„Liebes Kindlein, ach ich bitt,
Bet fürs bucklicht Männlein mit!"[13]

Die Frage drängt sich auf: Wer ist das „bucklige Männlein"? Was für eine erschreckende Figur erfindet die Phantasie des Menschen? Das „bucklige Männlein" ist überall und immer schon dagewesen, wo wir hinkommen, es ist uns immer

Wisserschaft und Mit-Täterschaft, also – folgen wir dem lateinischen Wort conscientia: unser schlechtes Ge-wissen. Das „bucklige Männlein" ist die natürliche Geburt unserer mitwissenden und einsichtigen Phantasie, aber unsere Angst vor dem besseren Wissen, unser böses Wissen und schlechtes Gewissen hat das Männlein verzwergt, verkrüppelt und verjagt; das „bucklige Männlein" ist die zum Krüppel geschlagene Ausgeburt unserer verschlagenen Phantasie, die mehr weiß und mehr kann oder könnte, als sie wahrhaben möchte und doch wahrhaben muß, und die aus Scham vor Entlarvung sich immer vergeblich davonläuft; das „bucklige Männlein" ist die Mißgeburt unserer ängstlichen Phantasie, die aus Angst, stets entdeckt, ertappt, überführt und verurteilt zu werden, das bessere Wissen, das Gewissen, verkrüppelt und vergebens verjagt hat und nun erkennen muß, daß es nicht nur bösartig geworden ist und nun erst recht aus der Verkrüppelung seine Kraft zieht, sondern immer wiederkehrt und das davonlaufende Bewußtsein immer wieder einholt. Das „bucklige Männlein", das allwissende Gewissen wird man nicht mehr los, aber es hört auf bösartig zu sein, wenn man es aufnimmt in sein Wissen, in das Wissen um die eigene Ungeschicklichkeit, Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit; wenn man es aber aufnimmt, dann verliert es seinen Buckel und die märchenhafte Erlösung wird Wirklichkeit, die Erlösung vom Fluch der Angst unseres bösen Gewissens.

Das „bucklige Männlein" – das bin ich und das bist du, das sind wir alle in unserer körperlichen, seelischen und geistigen Bresthaftigkeit in dieser gebrechlichen Welt – und wir wissen es alle, wir wissen es genau, wer gemeint ist mit dem Vers:

„Liebes Kindlein, ach ich bitt,
Bet fürs bucklicht Männlein mit!"

ANMERKUNGEN

[1] H. Würtz, Zerbrecht die Krücken (Leipzig 1932).
[2] Etymologisches Wörterbuch, hrsg. v. Kluge/Mitzka ([3]1960).
[3] G. Büchner, Werke, hrsg. v. W. R. Lehmann (Darmstadt 1967) Bd. 1, 79f.
[4] BA IX, 238f.
[5] Ebd. 249.
[6] W. Scholz, Fünfzehn Jahre mit Wilhelm Raabe. Ein Beitrag zur Charakteristik des Dichters (Braunschweig 1912) 4.
[7] BA XX, 289. Hervorhebung bei Raabe.
[8] Th. Ziolkowski, Strukturen des modernen Romans (1969, dt. München 1972) 283f.
[9] BA XIX, 208.
[10] C. Zuckmayer, Der Rattenfänger (Frankfurt 1975) 70f.
[11] F. Pagel, Der Abnorme in der schönen Literatur, in: Enzykl. Hb. d. Heilpädagogik ([2]1931) 1623f.
[12] Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie (Frankfurt 1970) 133.
[13] Des Knaben Wunderhorn, ges. v. A. v. Arnim und C. Brentano, hrsg. v. R. Boxberger (Berlin o. J.) Bd. 2, 571f. – W. Benjamin, Das bucklige Männlein, in: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert. Ausgewählte Schriften: Illuminationen (Frankfurt 1961) 307–309; dort 302f.: „Erst heute weiß ich, wie er geheißen hat. Meine Mutter verriet mir's, ohne es zu wissen. ‚Ungeschickt läßt grüßen', sagte sie mir immer, wenn ich etwas zerbrochen hatte oder hingefallen war." – P. Härtling, Kinder brauchen Helden, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel 35 (1979) 7–9; dort 9: Das bucklige Männlein ist als „Projektion" „der renitente Doppelgänger", „das Wissen in uns, das nicht teilhaben will, das zerstören muß und, indem es zerstört, um Erbarmen fleht".

Bernhard Grom SJ

Gottesvorstellung, Elternbild und Selbstwertgefühl

Untersuchungen zu einem Hauptthema religionspsychologischer Forschung

Seit man sich mit der Schaffung einer modernen Psychologie auch für die subjektiven, vor allem für die affektiven und sozialisationsbedingten Faktoren religiösen Lebens zu interessieren begann, wurde immer wieder die Vermutung geäußert, die *Gottesvorstellung* eines Gläubigen stehe in engster Beziehung zu seinem *Vaterbild.* Je ernsthafter sich nun einzelne Forscher – spät genug, nämlich erst seit Mitte der 50er Jahre – bemühten, diese inzwischen popularisierte Urhypothese durch empirische Untersuchungen zu überprüfen, desto mehr sahen sie sich veranlaßt, ihre Fragestellung und ihren theoretischen Bezugsrahmen zu erweitern. Dieser Wandel kann vereinfacht als Zweischritt beschrieben werden: 1. Fragte man ursprünglich im Sinn von S. Freuds Ödipuskomplex-Theorie nur nach dem Verhältnis zwischen Gottesvorstellung und Vaterbild, so untersuchte man später allgemeiner ihre Beziehung zur Wahrnehmung beider Elternteile. 2. Fragte man zunächst nur nach der Abhängigkeit der Gottesvorstellung von den Elternvorstellungen, so rechnete man in den jüngeren Studien auch mit den Einflüssen, die die ausdrücklich religiöse Erziehung sowie das Selbstkonzept (Selbstwertgefühl), die religiöse Praxis und Reflexion ausüben können.

Der „Anstoß" Freuds

Die erwähnte Urhypothese wurde wohl erstmals von *S. Freud* im Rahmen einer zusammenhängenden psychologischen Theorie formuliert. Seine Ansichten, mit der radikalen Vereinfachung, die ersten Hypothesenbildungen oft eigen ist, vorgetragen, erregten Anstoß und motivierten gleichzeitig zu empirischen Forschungen.

Freuds religionstheoretische Äußerungen weisen Schwankungen und Entwicklungen auf[1]. In seinen früheren Schriften „Zwangshandlungen und Religionsübungen" (1907) sowie „Totem und Tabu" (1913) setzte er die rituellen Vollzüge der Religion mit den ebenfalls rituellen Handlungen von Zwangsneurotikern in Beziehung und deutete Religion überwiegend als angstmotiviertes Erleben, ja geradezu als „universelle Zwangsneurose" (Ges. Werke VII, 138). Erst in dem 1927 erschienenen Werk „Die Zukunft einer Illusion" und in dem Beitrag „Über eine Weltanschauung" (1932; Ges. Werke XV, 170–197) betrachtete er das Schutzbe-

dürfnis und die Vatersehnsucht des gegenüber den Wechselfällen des Lebens ohnmächtig bleibenden Erwachsenen als ihre Hauptwurzel.

Trotz dieser Akzentverschiebung bleiben sich seine Thesen in folgenden Punkten treu: 1. Der Glaube an einen Gott, wie er in den historischen Religionen entstand und von unaufgeklärten Menschen heute noch übernommen wird, wurzelt nicht in rationaler Einsicht, sondern in affektiven Reaktionen und Bedürfnissen, in Ängsten und Wünschen; er ist Übertragung, Projektion, Illusion. 2. Die Gottesvorstellung ist ambivalent: sowohl (negativ) von Haß als auch (positiv) von Vertrauen und Liebe bestimmt. 3. Sie ist jeweils *ganz von der Beziehung zum eigenen Vater geprägt,* wie sie sich in der frühen Kindheit im Verlauf des Ödipuskonflikts entwickelt hat und seither auf andere Autoritätspersonen und Identifizierungsobjekte übertragen wird. Gottesglaube beruht für Freud auf einer Überhöhung der Vatervorstellung. „Allein die psychoanalytische Erforschung des einzelnen Menschen lehrt mit einer ganz besonderen Nachdrücklichkeit, daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, daß sein persönliches Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt, mit ihm schwankt und sich verwandelt und daß Gott im Grunde *nichts anderes ist als ein erhöhter Vater.*"[2]

Indem Freud so Religion einfach auf Vaterübertragung und -projektion zurückführte, fand er eine Religionstheorie, die sich vollkommen in seine Lehre vom Ödipuskomplex einordnen, ja aus ihr ableiten ließ. Doch teilte sie mit dieser auch die Schwäche, ganz auf die Prägung der Persönlichkeit durch die Vaterbeziehung zentriert zu sein. Das Unbefriedigende an dieser Deutung gab Freud unumwunden zu: „Wo sich in dieser Entwicklung die Stelle für die großen Muttergottheiten findet, die vielleicht allgemein den Vatergöttern vorhergegangen sind, weiß ich nicht anzugeben" (IX, 180). Nicht weniger unbefriedigend war aber der wissenschaftstheoretische Status seiner Religionstheorie. Freud hatte sie in der von ihm gepflegten Form des psychoanalytischen Essays dargestellt, sie also weder aus eigentlichen Fallstudien noch aus statistischen Erhebungen entwickelt, sondern als rein theoretischen Entwurf vorgetragen, der die bloß global erwähnten Beobachtungen aus der klinischen Erfahrung (etwa mit dem „Wolfsmann") und der Religionswissenschaft erklären sollte. Hier setzten die ersten empirischen Arbeiten zu diesem Thema an.

Die Gottesvorstellung – nur vom Vaterbild oder von beiden Elternbildern bestimmt?

A. W. Siegman (1961)[3] leitete aus Freuds Theorie *drei Hypothesen* ab und prüfte sie testpsychologisch. Wenn Gottesglaube nichts anderes ist als die Projektion eines geliebten oder gefürchteten Vaters, müssen 1. Menschen, die nach Überzeugung

und Praxis religiöser sind als andere, auch allgemein eine stärkere Bereitschaft zu Projektionen mit der Tendenz zur Verleugnung und zur Externalisierung ihrer inneren Konflikte aufweisen; 2. zwischen den Gefühlen und Auffassungen in bezug auf Gott und in bezug auf den Vater statistisch nachweisbare Beziehungen in gleicher Richtung bestehen (positive Korrelationen); 3. männliche Probanden mehr als weibliche dazu neigen, Gott als eine strafende Instanz zu sehen; denn in der Religion, am meisten in der christlichen „Sohnesreligion", lebt angeblich die urgeschichtliche Ödipusrebellion weiter.

Hypothese 1 (erhöhte Projektionsbereitschaft) prüfte er, indem er bei 85 Studenten jüdischen Glaubens in Israel und bei 57 protestantischen Medizinstudenten in den USA aufgrund verschiedener, als zuverlässig erwiesener Tests einerseits den Grad an religiöser Überzeugung und Observanz (die Einstellung zu „Gott" sowie zum Sabbatgebot bzw. zum Sonntagsgottesdienst) und andererseits die allgemeine Projektionsbereitschaft ermittelte. Ergebnis: Zwischen beidem besteht keine statistisch signifikante Korrelation. Damit wird natürlich nicht ausgeschlossen, daß im Einzelfall, bei einem psychisch Gestörten, Religiosität in hohem Maß mit Projektionsbereitschaft verbunden sein kann, doch kann Hypothese 1 keine allgemeine Geltung beanspruchen.

Hypothese 2 (positive Korrelation zwischen der Einstellung zu Gott und zum Vater) wurde mit Hilfe des Semantischen Differentials oder *Polaritätsprofils* (nach C. E. Osgood 1957) geprüft.

Die Befragten mußten einerseits den Begriff „Gott" und andererseits den Begriff „Vater" durch eine Reihe von Gegensatzpaaren charakterisieren, die sowohl die Bewertungsdimension (gut – schlecht, angenehm – unangenehm, grausam – lieb, schön – häßlich) als auch die Potentialitätsdimension (schwer – leicht, groß – klein, laut – leise) und die Aktivitätsdimension (aktiv – passiv, angespannt – entspannt, heiß – kalt, schnell – langsam) berühren. Befragt wurde die erwähnte Gruppe von 85 jüdischen Studenten in Israel sowie eine Gruppe von 79 USA-Studenten, die ungefähr zu gleichen Teilen jüdischen, protestantischen und katholischen Glaubens waren.

Ergebnis: Zwischen „Gott" und „Vater" zeigte sich eine positive, statistisch signifikante Korrelation, allerdings nur bei der USA-Gruppe und nur in der Aktivitätsdimension. Damit wird die These von Gott als Vaterprojektion in ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit entschieden in Frage gestellt. Leider hat Siegman nicht ermittelt, in welchem Maß die Korrelationen bei den einzelnen Befragten ausgeprägt sind, und Gegensatzpaare vorgelegt, die nicht immer relevant sein dürften.

Hypothese 3 (größere Furcht der männlichen Probanden vor dem strafenden Gott) wurde nur bei den 85 Israelis geprüft. Deren Äußerungen zu drei vorgelegten Aussagen über „Furcht vor Gott" bestätigten die Hypothese nicht; im Gegenteil zeigten eher die weiblichen Probanden eine stärkere Neigung, Angst vor dem strafenden Gott zu äußern.

Eine genauere Überprüfung der Hypothese 2 führte zu einem weiteren, nach Freud nicht zu erwartenden Ergebnis: Bei den 79 USA-Studenten, die sich als religiös weniger aktiv einstuften, bestanden zwischen der Gottes- und der Vatercharakterisierung in allen drei semantischen Dimensionen (Bewertung, Potentialität, Aktivität) positive signifikante Korrelationen, während bei den religiös Aktiven keine der Korrelationen Signifikanzniveau erreichte. Siegman erklärt diese Beobachtung in Anlehnung an die Lerntheorie: Beim ersten Kontakt mit einer Autoritätsgestalt, also auch mit dem Symbol „Gott", neige der Gläubige zu einfacher Übertragung (Transfer), das heißt zur Generalisierung seiner Vatereinstellung. Hingegen könne das Symbol „Gott" durch intensiveren Kontakt (Bibelstudium, Gebet, Unterweisung) in der ihm eigenen Reizqualität wahrgenommen werden. Zunehmende Erfahrung mit einer Gestalt oder einem Symbol (Gott) wirke der Generalisierung und Vieldeutigkeit entgegen, differenziere – wie es bei den religiös Aktiveren zu beobachten sei.

M. O. Nelson und *E. M. Jones* (1957)[4] – und nach dem gleichen Verfahren auch M. O. Nelson (1971) und O. Strunk jr. (1959) – prüften Freuds Hypothese mit einer Untersuchung, die zwar keine eindeutigen Ergebnisse erbrachte und wegen der geringen Zahl von Befragten auch nicht verallgemeinert werden kann, aber durch eine neue Methode, die Q-Sortierung nach W. Stephenson (1953), wegweisend wurde. Jeder Proband hatte 60 Karten mit Aussagen über tatsächlich empfundene Gefühle folgenden vier Gestalten zuzuordnen: 1. Gott, 2. Jesus, 3. Vater, 4. Mutter. Die Aussagen drücken 20 verschiedene Gefühle aus (Angenommensein, Hilfe, Liebe, Unterstützung, Vertrauen, Schutz, Respekt usw.), und zwar in dreifacher Form: a. positiv – beispielsweise: „...habe ich das Gefühl, daß ich immer verstanden werde", b. negativ – wie: „...habe ich das Gefühl, daß ich nie verstanden werde", c. neutral oder bedingungsweise – wie: „...habe ich das Gefühl, daß ich manchmal verstanden werde". Diese 60 Aussagen werden viermal zugeordnet. Beim ersten Durchgang steht über der ganzen Anordnung der Satzanfang: „Wenn ich an Gott denke..." Ihm werden die 60 Aussagen als Ergänzung zugeordnet, und zwar so, daß die Zustimmung oder Ablehnung jeder Aussage nochmals gewichtet wird: Der Proband legt jede Karte in eines von neun Fächern, die die Ziffern 0 (= für „Wie ich am meisten empfinde") bis 8 (= für „Wie ich am wenigsten empfinde") tragen.

A. Godin und *M. Hallez* (1964)[5] wandten diese Q-Sortierung mit einigen Änderungen an. Sie klammerten die Zuordnung der Aussagen zu „Jesus" aus und verdeutlichten den Satzanfang: „Wenn ich an den Vater denke...", indem sie formulierten: „Wenn ich an *meinen* Vater (bzw. meine Mutter) denke..." Sie untersuchten eine religiös homogene Gruppe, nämlich insgesamt 70 praktizierende und z. T. sehr aktive Katholiken (Männer und Frauen aus christlichen Familienkreisen sowie Ordensmänner und Ordensfrauen), wobei sie einzelne Variablen stärker beachteten, als es in den früheren Untersuchungen geschah: das Alter der Probanden, ob ihre Eltern noch leben, ob sie verheiratet sind oder nicht. Ergebnisse: Die Einstellung zu Gott wird in individuell unterschiedlichem, im Durchschnitt aber hohem Maß *von beiden Elternbeziehungen* geprägt. Bei Männern ist der Einfluß der Einstellung zur Mutter stärker als der Einfluß der Vaterbeziehung – bei den Frauen ist es umgekehrt.

Diese Abhängigkeit der Gottesvorstellung von den Elternbeziehungen wird mit *zunehmendem Alter geringer.* Dies kann einerseits (in Übereinstimmung mit A. Siegman) auf wachsende religiöse Aktivität und Reife und andererseits auf die abnehmende Differenzierung der beiden Elternvorstellungen infolge Entfernung von zu Hause (so bei den Ordensleuten), Tod der Eltern und nachträglicher Harmonisierung der Familienverhältnisse zurückgeführt werden.

Die Gottesvorstellung ist um so stärker von einem der Elternbilder abhängig, je mehr ein Elternteil vorgezogen oder abgelehnt wird. Meistens wird dann die Gottesvorstellung um so mehr von den Zügen des bevorzugten Elternteils geprägt[6] – was vermuten läßt, daß die beim bevorzugten Elternteil erfahrene *Kompensation* für elterliches Verständnis mehr oder weniger stark auch in der Gottesbeziehung gesucht wird. Allerdings kann – was zwar seltener ist – die Gottesvorstellung auch mehr die Züge des abgelehnten Elternteils tragen. In diesem Fall drückt der Proband extrem wenig Zuneigung gegenüber Gott aus und steht vermutlich vor einer religiösen Krise. Bei drei Befragten, die einen Elternteil schon früh (zwischen dem 6. und 15. Lebensjahr) verloren hatten, wurde Gott in hohem Maß mit dessen Zügen beschrieben: Vermutlich haben sie den Verstorbenen (mehr oder weniger kompensierend) idealisiert und diese Idealisierung auf Gott übertragen. (Allerdings kann die Wirkungsrichtung auch umgekehrt verlaufen: Die Idealisierung eines Elternteils muß u. U. auf Züge zurückgreifen, die man ursprünglich Gott zuschrieb.)

Im Gegensatz zu Freud und anderen, ihm verpflichteten Autoren betonen A. Godin und M. Hallez aufgrund ihrer Beobachtungen, daß man die Gottesvorstellung nicht als (ödipusbestimmte) Vater- oder Elternprojektion deuten kann, sondern in ihr eine Einstellung eigener Art zu sehen hat, die unter anderem durch die erlebten Elternbeziehungen, die im allgemeinen eine Bevorzugung des gegengeschlechtlichen Elternteils einschließen, mitgeprägt, konditioniert ist. Dafür spricht auch die Tatsache, daß mehrere Probanden (vor allem Ordensleute) in Anmerkungen wünschten, in den 60 vorgegebenen Aussagen solle die Beziehung zu Gott eindeutiger von der zu den Eltern abgehoben werden, indem man einerseits mehr hingabeorientierte Regungen wie Bewunderung, Dankbarkeit, Verpflichtung und andererseits präzisere negative Gefühle wie Zwang, Wut, Aufruhr anführt. Daß man nur Aussagen vorgelegt hatte, die sowohl auf Gott als auch auf die Eltern angewandt werden konnten, erschien ihnen als Einschränkung der Möglichkeit, ihre Gottesvorstellung zu charakterisieren.

Bedeutet eine elternähnliche Charakterisierung Gottes schon Projektion?

Diese Schwierigkeit ist bei all diesen Untersuchungen zu berücksichtigen, daß der Glaube an einen persönlichen Gott großenteils nur elternähnlich beschrieben

werden kann. Eine testpsychologisch starke Korrelation zwischen Gottesvorstellung und einem Elternbild zeigt also zwar wahrscheinlich eine Prägung und Abhängigkeit an; sie sagt aber noch nichts darüber, ob eine Übertragungsbereitschaft mit ausschließlich elterngeprägter und darum transzendenzwidriger oder aber mit mehr oder weniger elterngeprägter, transzendenzbewußter Gottesvorstellung vorliegt: eine Neigung zu buchstäblichem oder zu symbolischem Eltern-Anthropomorphismus. Dieser Unterschied wurde in keiner der hier referierten Untersuchungen thematisiert und operationalisiert. Er zeigt sich deutlich in Einzeläußerungen auf offen formulierte Fragen, wäre vermutlich aber auch testpsychologisch zu ermitteln.

Beispiele dieser Art sollen im folgenden aus dem Material aufgezeigt werden, das *M. Erni* (1965)[7] vorgelegt hat, ohne diese Unterschiede zu beachten. Sie ließ eine nach sozialer Herkunft und Schultyp repräsentative Auswahl von 1217 Schweizer Mädchen zwischen 13 und 20 Jahren mehrere Fragen zur erlebten Vaterbeziehung und zum Vaterideal beantworten. Als letzte von insgesamt 11 Fragen (nach der Wahrnehmung des eigenen Vaters, nach der Vorstellung von einem idealen Vater usw.) stellte sie auch die Aufgabe: „Hast du eine innere Beziehung zu Gott Vater? Betest du zu ihm? Was empfindest du für ihn? Wie stellst du dir Gott Vater vor?"

Diese Fragestellung hat zwar den Nachteil, daß sie etwas direkt fragt, daß sie die Mutterbeziehung ausklammert und sich – da offen formuliert – quantitativ nicht auswerten läßt. Doch zeigen einzelne Äußerungen in qualitativer Hinsicht, wie sehr sich religiöse Vaterübertragungen unterscheiden können (und wie dieser Unterschied auch in vorgegebenen, strukturierten Fragen zu berücksichtigen wäre).

Den Unterschied zwischen *buchstäblichem und symbolischem Eltern-Anthropomorphismus* mögen die beiden folgenden Fälle A und B illustrieren.

Fall A: Eine 14jährige schreibt

Über den eigenen Vater:

„Es ist mir ganz egal, wenn er einmal streng sein will. Ich schmeichle ihm so lange, bis ich ihn wieder auf meiner Seite habe, was mir in den allermeisten Fällen gelingt, denn ich bin das einzige Mädchen und darum kann er mir nichts abschlagen."

Über Gott Vater:

„Ich stelle mir Gottvater unter einer liebenswürdigen Gestalt vor. Er hat einen langen weißen Bart, und seine Augen blinzeln überall hin. Er sitzt auf einem weichen Stuhl, vielleicht mit Schaumgummi gefüllt. Ich mag ihn gut leiden" (M. Erni, 310).

Hier sind die Aussagen über Gott-Vater denen über den eigenen Vater nicht nur sehr ähnlich; sie enthalten auch keinerlei Hinweis auf dessen Andersartigkeit und Transzendenz, vielmehr wird diese geradezu ausgeschlossen. Im Gegensatz dazu werden in den folgenden Äußerungen einer 19jährigen die Einstellung zum eigenen Vater und zu Gott-Vater zwar mit den gleichen Stichworten (Gerechtigkeit, Recht, Wahrheit) beschrieben, doch gelten diese in bezug auf Gott in einer so universalen Weise („Wahrheit, die jedem Menschen den rechten Weg weist"), wie es nur von Gott ausgesagt werden kann. Bezeichnenderweise wird die Aussage über Gott auch mit dem Symbol des Lichtes verbunden und dadurch von der über den Vater abgehoben.

Fall B: Eine 19jährige schreibt
Über den eigenen Vater:
„In meinen Augen war er die absolute *Gerechtigkeit* und *Wahrheit;* natürlich entdeckte ich mit der Zeit auch seine Fehler und Schwächen, aber sie bedeuten nichts gegenüber der Hochachtung vor seiner menschlichen Sauberkeit und Ehrlichkeit."

Über Gott Vater:
„Müßte ich Gott darstellen, so würde ich ein *großes Licht* zeichnen, das die Dunkelheit erhellt. Er ist die *Wahrheit,* die jedem Menschen den *rechten* Weg weist. Ihm möchte ich dienen, soweit meine Kräfte reichen" (ebd. 302).

Ernis Material beleuchtet aber noch einen weiteren Unterschied, der bisher nur kurz erwähnt wurde und den man bei statistischen Untersuchungen leicht nivelliert: den zwischen *gleichsinniger und kontrastierend-kompensatorischer Übertragung.* Als *gleichsinnig* kann man eine religiöse Übertragung dann bezeichnen, wenn sie die Bereitschaft beinhaltet, gegenüber Gott die gleiche Einstellung wie gegenüber einem Elternteil zu empfinden, sei diese nun eher angst- oder eher erfüllungsmotiviert. *Kontrastierend-kompensatorisch* ist eine solche Übertragung hingegen dann, wenn die Einstellung zu Gott stark von Bedürfnissen bestimmt wird, die dem Gläubigen in seinen Elternbeziehungen versagt bleiben, weil diese gestört sind.

So antwortete eine etwa 14jährige mit gestörten Beziehungen zu den Eltern auf Ernis letzte Frage: „Mein Gebet geht immer zuerst zu Gott Vater. Er ist mein eigentlicher Vater, ich weiß nicht, wer mein Menschenvater ist. Wenn mein Pflegevater ungerecht mit mir schimpft, bete ich besonders zu ihm. Wenn es mir noch so leid ist, sagen sie zu mir: Du gehörst ja nicht zu uns, du mußt in ein Heim oder in eine Stelle. Ich hoffe, daß ich ein braves Kind meines Gott-Vaters werden kann." Ähnlich die 16jährige Tochter eines Trinkers: „Er (Gott Vater) ist das letzte Fünklein Hoffnung für mich, wenn man es daheim fast nicht mehr aushalten kann. Er ist für uns der rettende Vater (ebd. 314, 313).

Unabhängig von den bisher erwähnten Untersuchungen legte *I. Adam* (1976)[8] 32 evangelischen Grundschulkindern einer vierten Klasse in Frankfurt mehrere Testaufgaben vor, die das Verhältnis zwischen Gottesvorstellung und Vaterbeziehung feststellen sollten: 1. Ein Polaritätsprofil zum Stichwort „Vater" und eine Woche später zu „Gott". 2. Offene Fragen bzw. angefangene Sätze zu „Vater" und zu „Gott". 3. Den Family-Relations-Test zur Feststellung der emotionalen Beziehungen in der Familie. 4. Zwei Bilder des Thematischen Apperzeptionstests, zu denen Geschichten mit religiöser Thematik erfunden werden konnten. Obwohl hier die Stichprobe auf eine Altersstufe beschränkt, das Polaritätsprofil (groß – klein, gütig – streng, mächtig – machtlos, stark – schwach) für die religiöse Thematik zu undifferenziert und die Mutterbeziehung ausgeklammert waren, sind einige Ergebnisse interessant, weil die Äußerungen *einzelner Kinder* unter Berücksichtigung ihrer Vaterbeziehung ausgewertet wurden.

Die Profile (und ähnlich die Antworten auf die halboffenen Fragen) zu „Vater" und zu „Gott" korrelierten nur bei 19 Kindern bedeutsam; davon übertrug nur ein Junge ein sehr negatives Vaterbild auf Gott. Positive religiöse Vaterübertragungen scheinen bei den Kindern am stärksten zu sein, die von ihrem Vater gemäßigt

autoritär, mit wenig emotionaler Distanz erzogen werden. Bei 13 Kindern zeigte sich hingegen keine Korrelation zwischen den Profilen für „Vater" und „Gott". Zu dieser Gruppe gehören alle Kinder, die Scheidungswaisen und Heimkinder sind, das heißt keine normale Vaterbeziehung haben und auch kein kompensatorisches Vaterbild entwerfen, ferner Kinder, die in den Satzergänzungen Aussagen über Gott verweigern, Zweifel äußern oder Gott (mehr als die „Übertragungsgruppe") in einer Weise charakterisieren, die eigenständiges religiöses Denken verrät und von den traditionellen Lehraussagen und einer autoritativ-unkritischen Gottesvorstellung abweicht. I. Adam meint, der zurückhaltende Einsatz väterlicher Autorität fördere eigenes weltanschauliches Denken und begünstige religiöse Übertragungen weniger bzw. helfe, sie schneller abzubauen.

Die Gottesvorstellung – auch von der religiösen Erziehung, vom Selbstkonzept und eigener Reflexion bestimmt?

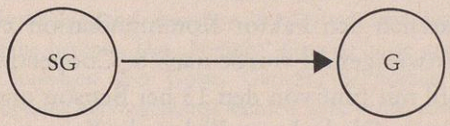
Seit den 70er Jahren wurden auch Untersuchungen durchgeführt, in denen man unabhängig von Freuds Hypothesen nach dem Verhältnis zwischen der Gottesvorstellung und der Einstellung zu sich selbst, *zwischen der Gottesauffassung und dem positiven bzw. negativen Selbstkonzept* (Self-Esteem, Self-Evaluation, Selbstwertschätzung, Selbstwertgefühl) fragte. Mit diesem Ansatz wird die Bedeutung der frühkindlichen Elternbeziehung für die Bildung der Gottesvorstellung und für das Rezipieren religiöser Aussagen nicht geleugnet, doch erforscht man eine unmittelbarere, gegenwärtigere Bedingung dafür und erfaßt damit vermutlich mehr Faktoren. Denn das Selbstkonzept wird vermutlich durch die Elternbeziehungen auf allen Altersstufen (nicht nur auf der frühkindlichen mit ihrem Ödipuskonflikt), darüber hinaus aber auch durch die Beziehungen zu anderen Bezugspersonen und -gruppen bestimmt.

Als Vorläufer dieser Richtung hatte *C. H. Ellzey*[9] schon 1961 festgestellt, daß zwischen dem „Maß, in dem ein Individuum Selbstakzeptierung ausdrückt und dem Maß, in dem es Glauben an einen akzeptierenden Gott ausdrückt", eine positive Korrelation besteht (53). Diesen Zusammenhang erklärte er mit der Annahme, daß eine günstige Familienatmosphäre gleichermaßen die Voraussetzung für einen starken Glauben an einen akzeptierenden Gott wie auch für eine akzeptierende Einstellung zu sich selbst bilde.

P. L. Benson und *B. P. Spilka* (1973)[10] untersuchten eine religiös homogene Stichprobe von 128 höheren Schülern aus vier Jahrgangsstufen mit dem Durchschnittsalter von 15,3 Jahren. Ausgewählt wurden Schüler, die sich selbst als katholisch betrachteten und deren Eltern beide katholisch waren, in den letzten zehn Jahren einmal zu einer Pfarrei gehörten, Religion als für sie persönlich wichtig bezeichneten und sagten, daß sie an Gott glauben. Vorgelegt wurden 1. eine Kurzform von S. Coopersmiths (1967) Selbstwertschätzungs-Skala, 2. J. B. Rotters Skala zur Messung des Bewußtseins, das Leben aktiv gestalten zu können (Locus of control), 3. ein von den Autoren entwickeltes Polaritätsprofil mit Adjektiv-Paaren, die die Vorstellung von einem liebenden bzw. beherrschenden Gott charakteri-

sieren, 4. eine Q-Sortierung von 64 Adjektiven, die weitere Typisierungen der Gottesvorstellung erlauben – nämlich Gott als rächend, als unerbittlich streng, als unpersönlich allhaft, als unzugänglich ferner Herrscher, als liebender Vater.

Bestätigt haben sich folgende Hypothesen: 1. Entwickeltes Selbstwertgefühl korreliert positiv und signifikant mit der Vorstellung von einem liebenden Gott bzw. liebenden Vater-Gott. 2. Entwickeltes Selbstwertgefühl korreliert negativ mit der Vorstellung, Gott sei abweisend oder rächend, unerbittlich streng, unpersönlich allhaft oder beherrschend. Erstaunlicherweise zeigte sich hingegen keine Beziehung zwischen dem Bewußtsein, von fremden Mächten bestimmt zu werden (externe Kontrolle), und der Vorstellung von einem beherrschenden Gott. Die Faktoren Alter, Teilnahme an kirchlich-religiösen Aktivitäten (Gottesdienst, Diskussionen) und sozioökonomischer Status des Vaters wiesen ebenfalls keine Beziehungen zur Gottesvorstellung auf. Die Autoren erklären dies damit, daß die religiöse Erziehung bei den Angehörigen dieser homogenen Gruppe sehr ähnlich gewesen sei, so daß keine unterschiedlichen Wirkungen auf das Gottesbild festgestellt werden können. Deutlich sei hingegen der Einfluß der Selbstwertschätzung: *Das Selbstwertgefühl beeinflusse die Gottesvorstellung – nicht die Gottesvorstellung das Selbstwertgefühl*[11]. Diese Sicht könnte man durch folgendes Schema veranschaulichen:



SG = Selbstwertgefühl
G = Gottesvorstellung

Benson und Spilka neigen im allgemeinen dazu, ihre Ergebnisse im Rahmen der Theorie von der *kognitiven Konsistenz* (nach D. Bramel und M. B. Smith 1968) zu deuten, die im religiösen Bereich folgendes besage. Die Botschaft von einem liebenden, akzeptierenden Gott könne nur von Menschen mit hohem Selbstwertgefühl aufgenommen werden, da sie diese in ihrem Selbstkonzept bestätige. Für Menschen mit niedrigem Selbstwertgefühl bedeute sie hingegen eine unangenehme Infragestellung ihres Selbstkonzepts und erzeuge eine Dissonanz, die sie durch selektive Wahrnehmung, Entstellung und Verleugnung zu vermeiden suchen. Hingegen wirkten Aussagen über einen strafenden, verwerfenden Gott im Hinblick auf ihr Selbstkonzept bestätigend, konsistent und bewahrten sie vor einer mühevollen Auseinandersetzung mit sich selbst.

Die beiden Autoren schließen nicht aus, daß durch weitere Untersuchungen andere Faktoren und Reaktionsweisen entdeckt werden können. Es könnte sich beispielsweise herausstellen, daß Eltern, Gleichaltrige und eine bestimmte Lektüre zugleich das Selbstwertgefühl und die Gottesvorstellung beeinflussen. Man könne auch nicht ausschließen, daß einzelne Gläubige im Gegensatz zur Konsistenztheorie durch ihr mangelndes Selbstwertgefühl dazu motiviert werden, bei Gott um so

mehr Anerkennung und Aufwertung zu suchen (= kontrastierend-kompensatorische Übertragung). Doch gebe es eine solche Kompensation nur in vereinzelten Fällen, die statistisch nicht ins Gewicht fielen.

Das mag in quantitativer Sicht durchaus stimmen, doch wird dadurch die ganze Theorie von der kognitiven Konsistenz in einem für die religiöse Erziehung wichtigen Punkt korrigiert: Was Erzieher, Lehrer und Prediger über einen akzeptierenden Gott sagen, kann – unter günstigen Voraussetzungen, zu denen vermutlich in erster Linie das Angebot von aufwertenden Beziehungen gehört – nicht nur ein vorhandenes hohes Selbstwertgefühl bestätigen, sondern auch ein geringes heben; die Aussagen über einen solchen Gott können trotz der anfänglichen Lernblockierung rezipiert werden.

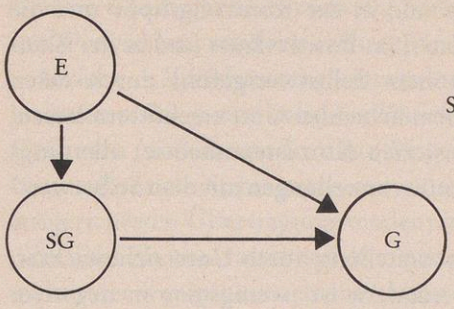
Diese Annahme wird durch eine Teilanalyse des gleichen Beobachtungsmaterials bestätigt: Von den Probanden mit besonders niedrigem Selbstwertgefühl konnten beim Test zur Erfassung des Glaubens an einen liebenden Gott immerhin 5 % das mögliche Maximum von 30 Punkten erreichen und 30 % Werte zwischen Durchschnitt und Maximum erzielen. „Das mag darauf hinweisen, daß manche Probanden motiviert sind, eher Bestätigung als Konsistenz zu erlangen."

In bewußter Anlehnung an Methode und Fragestellung von P. L. Benson und B. P. Spilka (1973) befragten *M. R. Chartier* und *L. A. Goehner* (1976)[12] 84 protestantische Schülerinnen und Schüler aus 10. und 11. Klassen einer High School, berücksichtigten aber zusätzlich den Faktor Kommunikation zwischen Eltern und Jugendlichen. Das Selbstwertgefühl wurde nach S. Coopersmith, das Gottesbild durch ein Polaritätsprofil mit fünf von den 13 bei Benson und Spilka verwendeten Gegensatzpaaren ermittelt. Ob die Jugendlichen die Kommunikation der Eltern mit ihnen als konstruktiv-positiv oder aber als destruktiv-negativ wahrnehmen, wurde durch die 40 Fragen eines von M. J. Bienvenu entwickelten Tests festgestellt. Einzelfälle hat man nicht untersucht.

Hypothese 1 wurde voll bestätigt: Der Grad, in dem die Jugendlichen die Kommunikation mit den Eltern als konstruktiv empfinden, korreliert stark mit der Höhe ihres Selbstwertgefühls. Hypothese 2 bestätigte sich ebenfalls, wenn auch weniger eindrucksvoll: Das Maß, in dem ein Jugendlicher ein positives Selbstkonzept hat, steht mit seiner Vorstellung von einem akzeptierenden Gott in positivem, aber schwächerem Zusammenhang – wie sich schon bei Ellzey (1961), Benson und Spilka (1973) und Spilka, Addison und Rosensohn (1975) gezeigt hatte. Auch Hypothese 3 bewahrheitete sich: Das Maß, in dem ein Jugendlicher die Kommunikation mit den Eltern als positiv empfindet, korreliert mit einer positiven Vorstellung von Gott.

Während nun Benson und Spilka im Rahmen der Theorie von der kognitiven Konsistenz eher meinen, die Gottesvorstellung hänge direkt vom Selbstwertgefühl und nur indirekt vom Einfluß der Erzieher ab, neigen M. R. Chartier und L. A. Goehner zu der Annahme, die Art der Familienkommunikation beeinflusse

beides direkt, das Selbstwertgefühl und die Gottesvorstellung. Ihre Auffassung läßt sich so veranschaulichen:



E = Elternbeziehung (Familienkommunikation)
SG = Selbstwertgefühl
G = Gottesvorstellung

In den bisher referierten Studien wurde allenfalls theoretisch und am Rand von der Möglichkeit gesprochen, daß auch *die Art, wie die Umgebung Gott darstellt,* einen Einfluß auf die Gottesvorstellung und auf das Selbstkonzept des Heranwachsenden ausüben könnte. Genau diesen Faktor hat *D. A. Flakoll* (1975)[13] untersucht.

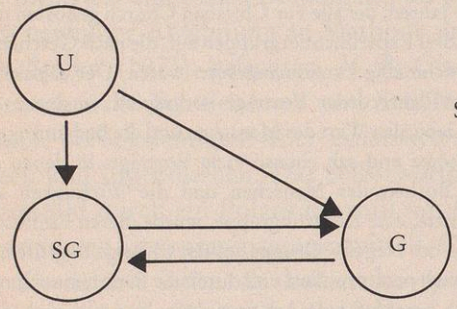
Er teilte 84 Schülerinnen und Schüler von 12–14 Jahren, die alle zur Christian Church gehörten und an einem Jugendlager mit Bibelkurs teilnahmen, in drei Experimentiergruppen auf, die nach Geschlecht und (hohem oder niedrigem) Selbstwertgefühl gleichmäßig zusammengesetzt waren. Der „Positiv"-Gruppe wurden dreimal 45 Minuten lang über Videorecorder Vorträge vorgespielt, in denen ein Sprecher die theologischen Aussagen über Gottes Liebe, den Wert des Menschen und die Bedeutung der Selbstannahme betonte. Die „Negativ"-Gruppe hörte und sah ebenso viele Vorträge, in denen die biblischen Aussagen über Gottes Gericht, die Bosheit des Menschen und die Wichtigkeit der Selbstverleugnung hervorgehoben wurden. Eine dritte, eine Kontrollgruppe, wurde diesen Einflüssen nicht ausgesetzt. Die Angehörigen der Positiv- und der Negativ-Gruppe sollten wichtige Begriffe und Gedanken der Vorträge notieren; diese wurden danach neuformuliert und durch die Erzieher nochmals verstärkt. Ein Frage-Quiz über Richtig und Falsch beschloß jede Arbeitseinheit. Vor und nach dem Kurs wurden einerseits die Selbstwertschätzung (aufgrund von Tennessee Self Concept Scale und Rosenberg Self Esteem Inventory) und andererseits die Ausprägung der Gottesvorstellung (mit Hilfe einer Q-Sortierung und eines Polaritätsprofils) ermittelt.

In bezug auf eine Veränderung des *Selbstwertgefühls* zeigte sich, daß weder die theologische Positiv- noch die Negativ-Beeinflussung in der kurzen Zeit die Werte signifikant heben oder senken konnte. Hingegen änderten sich die Äußerungen über die *Gottesvorstellung:* Im ganzen zeigten die Angehörigen der Positiv-Gruppe eine höhere Aufmerksamkeit für die Vorstellung von einem liebenden Gott als die der Negativ-Gruppe und der Kontrollgruppe – während die Teilnehmer des Negativ-Kurses mehr als die anderen die Vorstellung von einem beherrschenden, richtenden und unpersönlichen Gott beachteten.

Demnach scheint *das Selbstkonzept stabiler und durch religiöse Unterweisung weniger leicht veränderbar zu sein als die Gottesvorstellung* (vermutlich weil es auch strukturierter ist als diese). Probanden mit hohem Selbstwertgefühl erwiesen sich im Negativ-Kurs als sehr resistent gegen eine Minderung ihrer Selbstwert-

schätzung, zeigten aber ausgeprägtere Vorstellungen von einem nicht-liebenden Gott als die Teilnehmer der fünf anderen untersuchten Gruppen – nämlich die Hoch-Selbstwertbewußten im Positiv-Kurs und in der Kontrollgruppe und die Niedrig-Selbstwertbewußten im Negativ-Kurs, im Positiv-Kurs und in der Kontrollgruppe. Daß sich Jugendliche mit hohem Selbstwertgefühl durch einen Negativ-Kurs in ihrer Überzeugung von einem liebenden Gott erschüttern lassen, widerspricht der von Benson-Spilka favorisierten Konsistenztheorie; allerdings stellt auch Flakoll fest, daß im ganzen die Gottesvorstellungen mit dem Selbstwertgefühl korrelieren.

Man kann also annehmen, daß die Gottesvorstellung durch Unterricht leichter, unabhängiger vom Selbstwertgefühl, zu verändern ist (wenigstens in negativer Richtung), als nach Benson und Spilka anzunehmen wäre. Damit schließt Flakoll eine Abhängigkeit der Gottesvorstellung vom Selbstkonzept nicht aus. Er vermutet auch, daß bei längerer negativer oder positiver Unterweisung über Gott nicht nur die Gottesvorstellung, sondern über sie auch das Selbstkonzept beeinflußt werden kann, etwa nach folgendem Schema:



U = Unterricht über Gott und ein Selbstverständnis aus dem Gottesglauben
SG = Selbstwertgefühl
G = Gottesvorstellung

Schlußfolgerungen

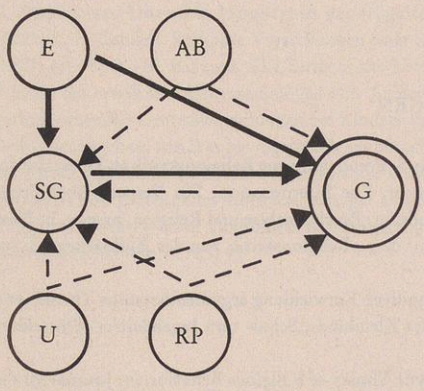
Bei vielen – nicht allen – religiös erzogenen Jugendlichen und Erwachsenen läßt sich also eine mehr oder weniger starke positive Korrelation zwischen einer als positiv empfundenen Beziehung zu den Eltern (bzw. einem Elternteil) und einer Güte und Akzeptierung einschließenden Gottesvorstellung nachweisen. Derselbe Zusammenhang besteht auch zwischen einem entwickelten Selbstwertgefühl (wenigstens wenn es nach S. Coopersmith ermittelt wird) und der Vorstellung von einem akzeptierenden Gott. Beides, positive Einstellung zu den Eltern und zu sich selbst, korreliert entsprechend negativ mit der Vorstellung von einem nicht akzeptierenden, beherrschenden Gott. Eine solche Gottesvorstellung zeigt ihrerseits einen überzufälligen Zusammenhang mit negativ erlebten Elternbeziehungen und geringem Selbstwertgefühl. Die Gottesvorstellung wird aber nicht nur von diesen Faktoren bestimmt, sondern auch durch die Art und Intensität der

religiösen Unterweisung über Gott sowie durch die religiöse Praxis des einzelnen: Gebet, Teilnahme am Gottesdienst, Bibelstudium, Gespräche usw. Die Art, wie sich ein Gläubiger Gott vorstellt, beruht also keineswegs einfach auf Übertragung und Projektion, sondern auch auf Instruktion und Reflexion.

In der von Freud vorausgesetzten zwangsneurotischen bzw. regressiv-wunschillusionären Form sind religiöse Projektionen nur bei neurotisch oder psychotisch Gestörten (und darum Kritikunfähigen, Projektionsbereiten) zu beobachten[14]. Im Normalbereich ist hingegen mit einer individuell verschieden ausgeprägten und ausgerichteten Übertragungstendenz zu rechnen. Diese kann sich als gleichsinnige oder aber als kontrastierend-kompensatorische Übertragung auswirken; sie kann mehr oder weniger einsichtsbestimmt (und auch überlieferungskonform) sein und einen buchstäblichen (transzendenzwidrigen) oder einen symbolischen (transzendenzbewußten) Eltern-Anthropomorphismus beinhalten.

Einzelbeobachtungen bei Erweckungsbewegungen für Jugendliche (Jesus People u. a.), in der sozialtherapeutischen Heimerziehung, aber auch in der normalen kirchlichen Jugendarbeit legen folgende Vermutung und Ergänzung nahe: Die Bereitschaft, an einen akzeptierenden Gott zu glauben, wird zwar grundlegend durch die Elternbeziehung in der frühen Kindheit bestimmt, aber auch durch die späteren Beziehungen zu den Eltern sowie zu anderen Bezugspersonen und -gruppen beeinflußt.

Die Art, wie der Heranwachsende seine Gottesvorstellung bildet, scheint also von mehreren Faktoren abzuhängen, deren Zusammenspiel folgendes Schema veranschaulicht:



E = Elternbeziehungen
AB = Beziehungen zu anderen Bezugspersonen und -gruppen
SG = Selbstwertgefühl (Selbstkonzept)
G = Gottesvorstellung und -beziehung
U = Unterweisung über Gott und seine Beziehung zum Menschen
RP = Religiöse Praxis: Gebet, Gottesdienst, Bibellektüre, religiöse Gespräche, eigenes Nachdenken

Am stärksten scheint die Gottesvorstellung (G) von der Elternbeziehung (E) beeinflußt zu werden. Diese prägt die Auffassung von Gott unmittelbar dadurch, daß das Modell der Kind-Eltern-Beziehung auf die Beziehung zu Gott übertragen wird, und mittelbar dadurch, daß sie das Selbstwertgefühl (SG) grundlegt, das wiederum wesentlicher Bestandteil von „Grundvertrauen" (E. H. Erikson) ist, das zum Verständnis und zur Vorstellung von einem akzeptierenden Gott befähigt. Umgekehrt erschwert mangelndes Selbstwertgefühl, das meistens mit angst- und

zwangsmotivierten Einstellungen zu Autoritäten verbunden ist, das Rezipieren von vertrauensbestimmten religiösen Aussagen und fördert Mißtrauen und Angst Gott gegenüber – sofern nicht durch eine Kontrast-Übertragung eine Gottesvorstellung aufgebaut wird, die die entbehrte mitmenschliche Anerkennung, Zuwendung und Sicherheit kompensiert und das Selbstwertgefühl hebt. Gleich ob die Vorstellung von einem liebenden und akzeptierenden Gott kompensierend oder einfach positiv ist, scheint sie in jedem Fall das Selbstwertgefühl heben und festigen zu können. (Darum der Pfeil von G zu SG.)

Ob sich ein Heranwachsender Gott eher als akzeptierend oder aber als kontrollierend vorstellt, hängt auch vom Einfluß von (vereinzelten oder unterrichtsmäßigen) Hinweisen seiner Umgebung auf Gott (U) sowie von seinem persönlichen Gebet, seinem Gottesdienstbesuch, der Lektüre biblischer oder anderer Texte, religiösen Gesprächen und eigenem Nachdenken, kurz: seiner religiösen Praxis (RP) ab[15]. Religiöse Unterweisung und Praxis können vorhandene Übertragungstendenzen bestätigen oder aber in Frage stellen – wenigstens solange solche Lernvorgänge nicht durch Abwehrstrategien wie selektive Wahrnehmung, Entstellung und Verleugnung blockiert sind. Unterweisung und Praxis (U, RP) können aber auch durch die Gottesvorstellung, die sie vermitteln (G), durch Aussagen über den Eigenwert jedes Menschen und vor allem durch positive Beziehungen des Lehrenden zum Heranwachsenden das Selbstwertgefühl heben und zum Teil nachbilden (darum die Pfeile in Richtung SG) und so die Voraussetzungen für den Glauben an einen akzeptierenden Gott verbessern.

ANMERKUNGEN

[1] Siehe dazu außer Freuds Gesammelten Werken: J. Scharfenberg, S. Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben (Göttingen 1970); P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (Frankfurt 1976); ders., Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds, in: Psychoanalyse und Religion, hrsg. v. E. Nase und J. Scharfenberg (Darmstadt 1977); K.-H. Weger, Freud, in: ders., Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Freiburg 1979) 102–117.

[2] Ges. Werke, Bd. 9, 177. Zur ähnlichen, aber mehr mit der kognitiven Entwicklung argumentierenden Theorie von J. Piaget siehe B. Grom, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters (Düsseldorf 1981), Kap. 6.

[3] A. W. Siegman, An Empirical Investigation of the Psychoanalytic Theory of Religious Behavior, in: Journal for the Scientific Study of Religion 1 (1961) 74–78.

[4] M. O. Nelson, E. M. Jones, An Application of the Q-technique to the Study of Religious Concepts, in: Psychological Reports 3 (1957) 293–297; M. O. Nelson, The Concept of God and Feelings Toward Parents, in: Journal of Individual Psychology 27 (1971) 46–49; O. Strunk Jr., Perceived Relationship Between Parental and Deity Concepts, in: Psychological Newsletter 10 (1959) 222–226.

[5] A. Godin, M. Hallez, Images parentales et paternité divine, in: Cahiers de Psychologie Religieuse, hrsg. v. A. Godin, Bd. 3: De l'Expérience à l'Attitude religieuse (Brüssel 1964) 81–114.

[6] Am deutlichsten wird dies bei extremen Fällen. So zeigte sich bei einem homosexuellen Patienten, der seinen Vater haßte und seine Mutter um so mehr vorzog, daß er zu Beginn der psychotherapeutischen Behandlung eine stark von

der Mutterbeziehung geprägte Gottesvorstellung hatte. Am Ende hingegen, als sich seine neurotische Ambivalenz gegenüber dem Vater gemildert hatte, verstärkte sich in der Q-Sortierung die Korrelation Gott-Vater und wurde gegenüber der zwischen Gott-Mutter ausgeglichener. Galt anfangs für Gott-Mutter der Korrelationskoeffizient .78 im Unterschied zu Gott-Vater .11, so am Ende .51 im Unterschied zu .47. Siehe A. Godin, Gott-Vater und die Elternbilder, in: Archiv für Religionspsychologie 9 (1967) 87–92.

[7] M. Erni, Das Vaterbild der Tochter (Einsiedeln 1965).

[8] I. Adam, Untersuchung über die Beziehung zwischen Gottesvorstellung und dem Erleben väterlicher Autorität in der Kindheit, in: Wege zum Menschen 28 (1976) 190–196.

[9] C. H. Ellzey, Relationships Among Acceptance of Self, Acceptance of Others and Belief in an Accepting God (Diss. 1961, Columbia University Microfilms Nr. 61–1074).

[10] P. L. Benson, B. P. Spilka, God-Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control, in: Journal for the Scientific Study of Religion 12 (1973) 297–310.

[11] Eine weitere Untersuchung von B. Spilka, J. Addison, M. Rosensohn (Parents, Self, and God: A Test of Competing Theories of Individual-Religion Relationships, in: Review of Religious Research Bd. 16, 1975, 154–165) bei 16jährigen katholischen Jugendlichen, der ebenfalls S. Coopersmiths Selbstwertschätzungs-Skala zugrunde lag, bestätigt – wenn auch schwach – die These von der Bedeutung des Selbstwertgefühls für die Gottesvorstellung. Die Autoren äußern aber auch die Vermutung, daß die religiös-kulturellen Einflüsse (Tradition, Stereotype) stärker sein könnten als die Wirkung von Elternübertragung und Selbstkonzept, daß also der Gottesglaube eher von der spezifisch religiösen Sozialisation als von der affektiven Übertragungs- und Projektionsbereitschaft geprägt wird. Daß solche Beobachtungen immer auch methodenspezifisch sind, zeigt die Untersuchung von A. Ronco u. A. Vincenti, Religiosità adolescenziale, stima di sé e percezione dei genitori, in: Orientamenti Pedagogici 27 (1980) 7–30. Die Autoren, die 192 16jährige Schüler befragten, ermittelten die Höhe des Selbstwertgefühls nicht nach S. Coopersmith, sondern nach D. D. Franks und J. Marolla (1976). Die Korrelation, die sich dabei zur Gottesvorstellung (die ebenfalls durch ein von Benson und Spilka abweichendes Polaritätsprofil bestimmt wurde) ergab, war zwar positiv, aber nicht auf signifikantem Niveau und war im Vergleich zur Beziehung zwischen positiver Elternwahrnehmung und positiver Gottesvorstellung kaum von Bedeutung.

[12] M. R. Chartier, L. A. Goehner, A Study of the Relationship of Parent-Adolescent Communication, Self-Esteem, and God Image, in: Journal of Psychology and Theology 4 (1976) 227–232.

[13] D. A. Flakoll, Effects of Theological Views of Self-Acceptance on High and Low Self-Esteem Christians, in: Dissertation Abstracts International 36 (1975) 907-B.

[14] S. z. B. K. Schneider, Zur Einführung in die Religionspsychopathologie (Tübingen 1928); H. Schjelderup, K. Schjelderup, Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage (Berlin 1932); R. L. Randell, Religiöse Vorstellungen einer narzißtisch gestörten Persönlichkeit, in: Wege zum Menschen 29 (1977) 68–78; A.-M. Rizzuto, The Birth of the Living God (Chicago 1979).

[15] Siehe die erwähnten Untersuchungen von A. Siegman und D. A. Flakoll, aber auch die Beobachtung, daß grob anthropomorphe Gottesvorstellungen bei Kindern und Jugendlichen nicht nur mit dem Alter und der intellektuellen Reife zurückgehen, sondern bei regelmäßigem Besuch des Religionsunterrichts und bei religiös-kirchlichem Interesse der Eltern (gemessen durch die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs), das vermutlich auch das Kind zu religiösem Verhalten und Reflektieren motiviert, weniger ausgeprägt sind oder früher überwunden werden. Vgl. R. Goldman, Religious Thinking from Childhood to Adolescence (London 1964) 209–219; K. E. Hyde, Religious Learning in adolescence (London 1965) 91.

UMSCHAU

Lew Kopelew

Träger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1981

„Ein großer alter Ahornbaum, von einem Treffer gespalten, lehnte sich halb an die Mauer eines ausgebrannten, leeräugigen Hauses. Alle Zweige waren dicht belaubt. Ich freute mich über den tapfer weiterlebenden Ahorn und nahm es als ein gutes Vorzeichen auch für mich" (Aufbewahren, 267)[1]. Aus diesem Bild schöpft der Major der Roten Armee Lew Kopelew Hoffnung in einer gar nicht hoffnungsvollen Lage. Wegen „Mitleids mit den Deutschen" ist er kurz vor Ende des Krieges an der Front verhaftet worden, hat im Gefängnis in Bromberg – er, der weiterhin überzeugte Kommunist und Stalinist – zusammen mit SS-Männern, Wlassow-Leuten, Banditen und Deserteuren leben müssen und steht nun in einer Kolonne von Häftlingen zur Überführung nach Brest an. Die verhaltene, aber unverwüstliche Hoffnung, die die Greuel der Kriegs- und Lagerwirklichkeit kennt und dennoch überall Lichtes, Menschliches, Gutes zu entdecken weiß, diese Hoffnung darf wohl als ein Grundzug im Leben Kopelews gelten.

Lew Kopelew ist 1912 in der Ukraine geboren. Früh erlebt er den politischen und weltanschaulichen Wirrwarr vor und nach der Oktoberrevolution. Seine Eltern sind traditionsverbundene, halbsäkularisierte Juden. Die erste Kinderfrau ist eine zarentreue, orthodoxe Christin; die späteren „Bonnen" sind lutheranische Deutsche. Der Urgroßvater trägt als Kriegsheld das St.-Georgs-Kreuz, jene hochangesehene Auszeichnung der zaristischen Armee. Der Großvater verehrt Kerenskij, den letzten Ministerpräsidenten vor der Oktoberrevolution. Lews Lehrer sind „Narodniki" („Freunde des Volkes", sozialistische Nationalisten) und Sozialrevolutionäre. Die Kriegswirren führen Deutsche in die Ukraine, mal mit dem Zaren, mal gegen ihn, dann die „Antichristen und Zarenmörder" Lenin und Trotzkij, schließlich die „Weißen" und die Polen und am Ende wieder die „Roten". Die Begegnung mit der deutschen Kultur hinterläßt einen besonderen Eindruck. „Ich war mit meinen zehn Jahren fest davon überzeugt, die Deutschen seien das kultivierteste Volk der Welt, außerdem die besten Freunde Rußlands" (Und schuf, 35). Bald schon spricht Kopelew fließend deutsch – nicht zuletzt wegen des Kontakts mit der deutschen Gärtnerfamilie Maier, deren Tochter Lilli seine erste Jugendliebe ist.

Die Schule, vor allem die Tätigkeit bei den Jungkommunisten macht ihn mit dem Kommunismus vertraut. „Wir verteidigten die Armen und Schwachen und liebten die Sowjetmacht" (Und schuf, 44). Der wenig überzeugend gelebte Glaube seiner Eltern fördert seine Entfremdung von der Religion. Beim Versteckspielen unter dem Bett klärt ihn sein Freund Sorja darüber auf, daß es Gott nicht gibt. „Er hatte es von seinem älteren Bruder erfahren und von anderen vertrauenswürdigen Personen" (Und schuf, 70). Damit verliert Kopelew den Gott seiner Kindheit. „Wenn ich sterbe, werde ich begraben, verfaule und Schluß – nichts weiter. Ich bemühte mich mannhaft, diese furchtbare Entdeckung zu bewältigen" (Und schuf, 72).

Mit fünfzehn Jahren ist die Schulzeit beendet. Es folgen Jahre, in denen Kopelew Hilfsarbeiter, Metalldreher und Bauarbeiter ist. Danach wird er Werkjournalist im Charkower Lokomotivenwerk. Als Mitglied der Komsomolzen beteiligt er sich am Kampf an der „Getreidefront". Sie machen Ernst mit der Kollektivierung der Landwirtschaft. Die Ausplünderung der Bauern führt 1933 zu einer großen Hungersnot. In seinen Erinnerungen reflektiert Kopelew, wie es zu seiner begeisterten Mitarbeit an diesen unmenschlichen Enteignungspogromen kommen konnte. Schuld daran war sein Glaube an das „heilige Gesetz" der

„historischen Notwendigkeiten", der mit dem Passepartout „Dialektik" alle widersprüchlichen Erfahrungen zu verwischen und zu harmonisieren wußte. Infolge der Hungersnot erkrankt Kopelew schließlich selbst. So darf er, von physischer Arbeit befreit, ein Studium an der philosophischen Fakultät in Charkow beginnen. Bald (1935) wird er wegen früherer Verbindungen zu seinem älteren Vetter, einem führenden Trotzkisten, von der Universität ausgeschlossen und verbringt einige Tage in der Untersuchungshaft. Nachdem er sich von der trotzkistischen Opposition losgesagt hat, wird er rehabilitiert; dennoch wird ihm dieses Zwischenspiel zehn Jahre später mit zum Verhängnis.

Von 1935 bis 1938 studiert er am Moskauer Spracheninstitut Germanistik. Im Mai 1941 promoviert er mit einer Arbeit über „Schillers Dramatik und die Probleme der Französischen Revolution". Bei Ausbruch des Krieges meldet sich Kopelew freiwillig. Wegen seiner Sprachkenntnisse setzt man ihn als Propagandisten an der Front ein. Zusätzlich wird er 1943 Lehrer an der antifaschistischen Frontschule für Wehrmachtsangehörige.

In Ostpreußen sieht Kopelew die Grausamkeiten, die an der verbleibenden deutschen Zivilbevölkerung begangen werden: Mord, Vergewaltigung, Plünderung. „Nicht aus Mitleid mit den Deutschen, sondern wegen der Ehre der Roten Armee" wendet er sich dagegen. Dies trägt ihm zu guter Letzt die Anklage ein: „Bürgerlich humanistische Propaganda des Mitleids mit dem Feind. Nichterfüllung von Befehlen, Verleumdung der eigenen Truppenführung, der sowjetischen Presse." Hinter diesen Anschuldigungen steht Kopelews unmittelbarer Vorgesetzter, der ihn mit einer Mischung aus Neid, Eifersucht und Antisemitismus schon lange verfolgt hat. Zwei Jahre muß er in Haft und Lagern warten, bis er im Dezember 1946 freigesprochen wird. Aber nur zwei Monate währt die Illusion der Freiheit: im Mai 1947 wird er zu drei, dann zu zehn Jahren verurteilt. Den größten Teil seiner Haftzeit verbringt Kopelew in der „Saraschka", einem Speziallager für Wissenschaftler, in dem er sich phonetischen Studien widmen muß, gemeinsam mit Solschenizyn, der diese Zeit in seinem Buch „Der erste Kreis der Hölle" beschreibt.

1954 wird er endlich in die Freiheit entlassen, 1956 rehabilitiert. Seine nun folgende rege wissenschaftliche Tätigkeit (Arbeiten über Brecht, Böll, Thomas Mann, Anna Seghers) wird erst 1966 unterbrochen, als er sich für die „Dissidenten" Sinjawskij und Daniel einsetzt. Er veröffentlicht eine Reihe von Protesten und Eingaben gegen die Unterdrückung von Intellektuellen, die ihn Schreibverbot, Ausschluß aus der Partei und aus dem Schriftstellerverband kosten. Im Frühjahr 1980 erhält er dank der Unterstützung seiner deutschen Freunde Heinrich Böll und Marion Gräfin Dönhoff die Erlaubnis zu einem einjährigen Studienaufenthalt in der Bundesrepublik. Obwohl er sich nicht politisch äußert, wird er ausgebürgert. Wie schon 1945 sein „kleinbürgerlicher Humanismus" als „Donquijoterie" karikiert wurde, so lautet auch diesmal einer der Vorwürfe: „Ein Judas in der Rolle des Don Quijote" (Sowjetskaja Rossija, 2. 2. 1981).

Entrüstung allein versperrt den angemessenen Einblick in die Eigenart des Stalinismus, in seine entsetzlich lange und zähe Lebensdauer sowie seine kaum vorstellbare Grausamkeit. Kopelew kann dem westlichen Leser ein realistischeres Verständnis vermitteln. In den drei Bänden seiner Lebenserinnerungen, die bis zur Entlassung aus der Haft 1954 reichen (sie sollen fortgesetzt werden), beschreibt er schonungslos und nachdenklich die Wirklichkeit, wie er sie an sich und an anderen erfahren hat. Er hat die Säuberungswellen in der kommunistischen Partei erlebt, die ideologisch getarnte (und forcierte) Aushungerung der Kulaken mitgemacht, von der Verhaftung aller ehemaligen russischen KZ-Häftlinge wegen „Spionage" gehört; er kannte die totalitäre Logik stalinistischer Prozesse („Wenn die Tschekisten sich entschließen, jemanden zu verhaften, bedeutet dies: Es liegt ein Straftatbestand vor. Wie könnt ihr so jemanden noch verteidigen?" – Und schuf, 394). Schließlich hat er am eigenen Leib eine zehnjährige Lagerhaft erduldet.

Wie konnte ein Mann mit dieser Lebensgeschichte so lange Zeit überzeugter Kommunist und Stalinist bleiben? Im Rückblick deutet Kopelew die tiefe Verwurzelung seiner Überzeugung religiös: „Und schuf mir einen Götzen." So stößt der Leser in Kopelews Werk immer wieder auf religiöse Kategorien, in denen er die kommunisti-

sche Weltanschauung sieht. Schriftsteller empfangen die sowjetische „Taufe" (Und schuf, 214); der Besuch des Leninmausoleums verwandelt sich in eine Wallfahrt, „feierlich erregt wie Pilger, die sich ihren Heiligtümern nähern" (ebd. 344); Produktionsnormen sind „heilige Gesetze" (ebd. 381); Stalin wird in Litaneien gepriesen: „der Weiseste der Weisen, Koryphäe aller Wissenschaften, Erschaffer von allem, was ist, der Geliebteste der Geliebten" (Aufbewahren, 84). Kopelew formuliert hier keine aufgesetzten Propagandaparolen, sondern seine persönlichste Überzeugung. Noch am Ende seiner Lagerzeit vermag er beim Tod Stalins folgendermaßen zu empfinden: „Ich nahm mich krampfhaft zusammen. Ich wollte nicht, daß Vorgesetzte und Wachleute meine Trauer für vorgetäuscht hielten, und ich wollte auch nicht, daß meine Kameraden merkten, wie schwer mir zumute war, welche Erinnerungen mich übermannten" (Tröste, 326).

Das Dilemma Kopelews und vieler überzeugter Kommunisten damals wie vielleicht auch noch heute liegt tiefer, als der abseitsstehende Westeuropäer ermessen kann: es ist die Lüge, die man für die Wahrheit hält; die Unmenschlichkeit, die man als den Gipfel des humanen Fortschritts preist; der Aberglaube, der sich als aufgeklärter wissenschaftlicher Atheismus ausweist; die Zerstörung der vielgeliebten Nation im Namen des Volkes. Wie sind solche Irrtümer möglich? Gerade weil sie so unmöglich, so unglaublich erscheinen, sind sie so schwer aufzudecken.

Kopelew beschreibt nicht seine „moralische" Umkehr, sondern den komplizierten und schmerzhaften Weg weg vom Irrtum. Noch lange ist er davon überzeugt, daß ihn der Vorwurf des „bürgerlichen Humanismus" nicht trifft – weil er sich nicht für einen Humanisten, sondern für einen Kommunisten hält. „Es mußten noch viele Jahre verstreichen, viele neue Illusionen mußten zerbrechen, bis ich begreifen lernte, daß meine Ankläger im Grunde genommen recht hatten, daß tatsächlich alle meine Versuche, mich an den Buchstaben der Doktrin, an hoffnungslos wirklichkeitsfremde Ideale zu klammern, das Ergebnis meiner intelligenzlerischen kleinbürgerlichen Herkunft waren" (Aufbewahren, 478). Noch in der Endphase seiner Haftzeit schreibt er: „Alle meine Streitereien mit Panin, Solschenizyn... selbst noch die aufschlußreichsten BBC-Sendungen... stärkten nur meine politischen Überzeugungen" (Tröste, 210). Die Überzeugung lautet: „Wir sitzen alle in demselben Zug. Wir hatten Pech: widerliche Schaffner, idiotische Kontrolleure haben uns in den Häftlingswaggon getrieben... Aber die Schuld dafür kannst du doch nicht dem Maschinisten geben oder überhaupt der Eisenbahn... Alle bewegen wir uns einem einzigen Ziel zu – dem Sozialismus. Und das auf dem einzig möglichen Weg" (Tröste, 247).

Kopelew hat sich heute von der Trennung von „mikrokosmischer" und „makrokosmischer" Ethik losgesagt. „Im ‚Makro' – im Klassenkampf, in Revolutionen, in Kriegen, gilt nur das Gesetz der Zielvorstellung, das Ziel heiligt die Mittel, wenn sie nur wirksam sind. Aber im ‚Mikro', in den zwischenmenschlichen Beziehungen, muß es unverbrüchliche Moralgesetze, ja Dogmen geben, da gelten Wahrheit, Uneigennützigkeit, Humanität" (Aufbewahren, 443f.). Kein Zweck darf mehr totalitäre Mittel heiligen, nicht einmal die Entstalinisierung darf stalinistisch vorangehen: „Damit würde man gegen die späten Erben des Stalinkultes ihre eigenen Methoden anwenden – denselben Stalinismus unter anderen Vorzeichen" (Verbietet, 52).

Den „kleinbürgerlichen" Mikrokosmos hat Kopelew sein Leben lang leben lassen und bejaht. Er begegnet ihm in der europäischen Philosophie und Literatur und in den Menschheitsreligionen. Überall entdeckt er lebendige Zeichen der Humanität: in der Rebellion der Frauen, die gegen den Befehl des Kommandierenden den ausgemergelten Gefangenen Brot geben; in der „Zellenuniversität" mit Geprächen über Naturwissenschaften und Literatur; in einem Buch, das ihm vom Wächter zugeschoben wird; in einem Ostergottesdienst, zu dem Tante Dusja im Wolga-Lager ihn, den Ungläubigen, und auch den lagerbekannten Spitzel Stepan einlädt: „Lieber, und wenn er auch sündig ist und ein Spitzel – denken Sie doch nach: es geht doch gar nicht, ihn nicht einzuladen, geht geistlich nicht und auch mit dem Verstand nicht. Man muß seinem kleinen, ungebildeten Seelchen das Licht zeigen" (Aufbewahren, 347). Nach der Geschichte eines Mithäftlings erkundigt er sich mit der Begründung: „... ich müßte doch wissen, für wen ich beten soll. – ‚Sind

Sie denn gläubig?' – ‚Nicht alle, die beten, glauben, und nicht alle Gläubigen beten'" (Aufbewahren, 264).

Kopelews Arbeiten als Germanist dürfen als Fortsetzung, Vertiefung und Vermittlung dieser kontinuierlichen Linien in seinem Leben verstanden werden. Bisher sind nur seine Untersuchungen über Tolstois Verhältnis zu Goethe und über die Faust-Rezeption in Rußland (gerade im 20. Jahrhundert) in deutscher Sprache erschienen. Ein Buch über Heinrich Heine ist angekündigt, außerdem ein größeres Werk über Goethe und über den „heiligen Doktor von Moskau", den aus der Eifel stammenden und im Rußland des 19. Jahrhunderts hochverehrten Arzt Friedrich Joseph Haass. Es sind dies Beiträge zum Dialog zwischen den Nationen, Hilfestellungen zur Abkehr von der unproduktiven Fixierung auf vergangenes und gegenwärtiges Unrecht und zur Besinnung auf gemeinsame Grundlagen, die sich als lebensfähiger erweisen als die furchtbaren Diktaturen dieses Jahrhunderts. *Klaus Mertes SJ*

[1] L. Kopelew, Aufbewahren für alle Zeit (Hamburg 1976); Und schuf mir einen Götzen (Hamburg 1979); Tröste meine Trauer (Hamburg 1981); Verbietet die Verbote! (Hamburg 1977); Zwei Epochen deutsch-russischer Literaturbeziehungen (Frankfurt 1973).

Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik

An theologischen Darstellungen der Ehe fallen häufig übermäßiges Befaßtsein mit Fragen der kirchlichen Sexualmoral auf sowie mit Fragen, die sich aus den kirchenrechtlichen Bestimmungen zum Eheabschluß und seinen Rechtsfolgen ergeben – so Elisabeth Bleske in ihrem Buch „Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik"[1]. Fügen wir als drittes Merkmal theologischer Eheliteratur hinzu: Es wird häufig undifferenziert von christlicher Liebe gesprochen, so daß die Kluft zwischen Ideal-Norm und Wirklichkeit den Leser hilflos macht; dazu kommt eine Tendenz zum harmonischen „christlichen Familienleben" – als ob nicht Streit, Konflikte, Scheidung die bedrängenden Realitäten für ungezählte Eheleute wären. Daraus ergibt sich aber ein Auseinanderfallen von Psychologie und Soziologie einerseits, die als empirische Wissenschaften die Bedingungen der Ehe in unseren westlichen Industriegesellschaften erforschen und darstellen, und andererseits den theologischen Disziplinen, die aus der kirchlichen Überlieferung ein normatives Bild der Ehe zeichnen; was der Theologie an hartem Faktenmaterial und an Kenntnis der vermittelnden Prozesse und Einflüsse fehlt, geht den Humanwissenschaften ab an Leitbildern, motivierender Kraft, Veränderungsmöglichkeiten.

Einen bemerkenswert frischen Ansatz stellt demgegenüber das genannte Buch E. Bleskes dar, eine Münchner moraltheologische Dissertation (bei Prof. J. Gründel). Sie beginnt mit einer Zusammenfassung familiensoziologischer Gesichtspunkte zum Wandel der Eheprobleme und charakterisiert (mit H. P. Dreitzel) die Situation der Ehe heute als eine anomische: die in der üblichen Sozialisation vermittelten Leitbilder und Verhaltensweisen für die Ehe (z. B. die patriarchale Stellung des Mannes und die dazu komplementäre Erziehung der Frauen zu Gehorsam und schweigender Unterwerfung) sind in der heutigen Situation mehr Behinderung als Hilfe; neue Modelle für das Miteinanderleben fehlen häufig (die oft weit auseinanderliegenden Erfahrungsbereiche von Mann und Frau führen leicht zum Auseinanderleben, wenn nicht das sorgfältige Gespräch überbrücken kann oder wenn nicht viel gemeinsame Freizeit als Ersatz möglich ist); neue Leitbilder und Klischees für Liebe und Ehe (z. B. „Liebesehe") stören oder überfordern; oder kurz, in der Formulierung H. P. Dreitzels: die Rollenerwartungen von Mann und Frau aneinander sind ambivalent und unscharf; Defekte in der Gesellschaft (starre Über- und Unterordnungsverhältnisse, Konkurrenzverhalten, Aggressivität) drükken auf die Familie.

Zu dieser soziologischen Diagnose stimmt die psychologische, bei der E. Bleske den *Konflikt* und das gelernte oder nicht gelernte Umgehen mit

dem Konflikt als das eigentliche kritische Problem der Ehe überhaupt herausstellt. Konflikt, das „Aufeinandertreffen gegensätzlicher Bedürfnisse und Anschauungen", ergibt sich fast notwendig aus jedem nahen Miteinander von Menschen; verschärft gilt das in der Ehe, die ja größte Intimität ermöglicht und verlangt, aber gleichzeitig das Wachsen der eigenen Identität, der personalen Autonomie fordert. Dazu kommt die Spannung zwischen dem Bereich der Wünsche, Phantasien, auch Illusionen und dem Bereich der begrenzenden Realität – beide Bereiche schon generell von Bedeutung und noch mehr für das Miteinander in der Ehe; fügen wir (mit J. Willi und J. Scharfenberg) hinzu den Konflikt zwischen den regressiven (Kind sein wollen, sich fallen lassen, sich führen lassen wollen) und progressiven (Vater, Mutter sein wollen, stark sein und führen wollen) Tendenzen; so erweist sich der Konflikt in Leben und Zusammenleben als möglicherweise vorwärtstreibendes, Wachstum und Entwicklung anregendes Element der Auseinandersetzung mit Realität. Da aber das Aufnehmen und Austragen von Konflikten weder in der üblichen Sozialisation noch in der Morallehre der Kirche genügend gelehrt und gefördert, vielmehr zum Unterdrücken und Vertuschen von Konflikten erzogen wird, unter dem Leitbild eines Friedens, der sich leicht als fauler Friede unter falschen Autoritäten entpuppt, trifft die Realität ehelicher Kämpfe allzu viele Eheleute unvorbereitet, verführt zu falschen Lösungen, z. B. durch Gewalt oder dominantes Verhalten eines Partners, durch verdeckte Manipulationstaktiken und dergleichen.

Hier sieht E. Bleske die Aufgabe ihrer Untersuchung zur Ethik der Ehe: Eine christliche Ethik hätte Orientierung in der anomischen Ehesituation zu leisten; konkreter, christliche Ethik hätte sich um Hilfen zur Kommunikation in der Ehe zu mühen; Kommunikation im weitesten Sinn ist ja das Medium, in dem Konflikte sich artikulieren und in dem sie gelöst werden. (Das von A. und K. H. Mandel vorgestellte Modell der Kommunikationstherapie klingt durch, bei denen E. Bleske als Eheberaterin ausgebildet worden ist.) Orientierung ist aber heute nicht einfach so zu denken, daß Kirche oder Moraltheologie Entscheidungen über „erlaubt" bzw. „verboten" autoritativ vorlegen könnten. Das verrechtlichte Denken der älteren Moraltheologie hatte den Vorteil der Handhabbarkeit, stellte aber doch wohl eine Verengung der Weisung Jesu dar; das kasuistische Vorgehen hatte das Aufnehmen der wirklichen Fragen der Zeit verhindert, das Ehebild verzerrt durch die Besessenheit von Problemen der Sexualmoral und zu einer Gängelung der Katholiken geführt, die Ungezählte nach „Humanae Vitae" mit einem Ruck abwarfen.

Neuansätze in der theologischen Bewertung der Ehe sind besonders auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in der Literatur seither zu spüren, so daß E. Bleske die Aufgabe einer christlichen Ethik der Ehe schärfer fassen kann: Abbau der alten kasuistischen, Aufbau einer erneuerten, emanzipatorischen Moral; den Heilsauftrag der christlichen Botschaft wahrnehmen; das Heil, verstanden vom biblischen Schalom her, für die anomische Situation der Ehe heute ansagen; den zu gehenden Weg zu diesem Heil zeigen. Das kann sinnvoll nur versucht werden, indem das heute verfügbare Wissen aus Soziologie und Psychologie eingebracht, dazu aber die spezielle Kompetenz der theologischen Ethik, die ja keineswegs vor den Humanwissenschaften abzudanken braucht, wahrgenommen wird: Hilfe geben zur Bildung eines ethischen Urteils und zur Entscheidungsfindung; die Motivation zum Handeln stärken, die mit Glauben und Hoffen mitgemeint ist; Tendenzen in Gesellschaft und Wissenschaften prophetisch-kritisch prüfen und anklagen; gesellschaftliche und kirchliche Strukturen auf Veränderung hin ansprechen.

E. Bleske erarbeitet sich die Kriterien für ihre theologische Ethik der Ehe zunächst aus der Weisung Jesu zur Ehe und aus den entsprechenden Stellen der neutestamentlichen Briefliteratur. Wichtiger als die Ergebnisse der Exegeten sind einige grundsätzliche Überlegungen; etwa die, daß christliche Ethik nicht einfach Forderungen aufstellen dürfe, die ja häufig zur Überforderung führen; vielmehr solle sie Erfahrung von Heil voraussetzen, ja selber Heil vermitteln. Konkret und bescheiden gesagt heißt das: sie wird zur Konfliktbewältigung helfen, die Erfahrung einer glücklichen Ehe leichter zu finden helfen. Und es kann dieser Ethik nicht um Befolgung einer wörtlich und gesetzhaft ausgelegten Weisung Jesu

gehen, sondern um seine tiefste Intention: „dem Teufelskreis der Herzensstarre durch die Liebe ein Ende zu machen".

Die Konkretion, deren das biblische Ethos bedürfe, gewinnt E. Bleske daraus, daß sie die biologischen, psychologischen, soziologischen Bedingungen ethischen Verhaltens in der Ehe ernst zu nehmen sucht. Dazu schlägt sie einen teleologischen Ansatz der Ethik vor, der nicht die Einhaltung von Gesetzen, sondern die Verwirklichung des Guten als Ziel nimmt. Schließlich hält sie, zugleich mit dem geschichtlichen, also je neu zu bedenkenden Charakter konkreter Verhaltensregeln, die Notwendigkeit einer Orientierung durch sittliche Normen fest – durch Normen aber, die den einzelnen in seiner Situation, und zwar als „mündigen", entscheidungsfähigen sehen.

Wie solche ethische Hilfe für die Ehe heute konkret aussehen könnte, deutet E. Bleske in sieben „Verhaltensskizzen" an: Modelle ethischen Verhaltens aus biblischem Geist formuliert mit dem psychologischen und soziologischen Detailwissen, das uns zur Verfügung steht. Es leuchtet ein und tut wohl, Lernbereitschaft als sittliche Pflicht nicht nur der Kinder an erster Stelle genannt zu finden, sondern als Tugend der Erwachsenen. Weiter die Bereitschaft und Fähigkeit zur Kritik, von traditionellen Werten wie von neuen Stereotypen; kritische Suche nach neuen Lösungen werde von den oft unterschiedlichen Wertvorstellungen von Mann und Frau geradezu gefordert; diese neu gewendete Tugend der unterscheidenden Discretio bräuchte aber die Unterstützung durch Gemeinde und Kirche, sie überfordert den einzelnen. Wenn Konflikt als Strukturmerkmal einer intimen Partnerbeziehung gilt, wird die zentrale sittliche Pflicht in bezug auf die Ehe im Erlernen sinnvollen, bewältigenden Umgangs mit Konflikten liegen.

Daß von der früher verfochtenen „hierarchischen Struktur der Ehe" – zugunsten des Mannes, zu Lasten der Frau – abzurücken und ein partnerschaftlicher Umgang miteinander von gleich zu gleich zu lernen ist, ebenso wie eine offene (nicht schrankenlose!) Kommunikation miteinander, ist in den zahllosen Ehebüchern schon selbstverständlich. E. Bleske erhebt beides in den Rang ethischer Pflichten, bringt also ein Stück Ethik auf den gegebenen Stand des Wissens.

Zärtlichkeit, auch die sexuelle, und Liebe, die die Ehe als Ort des Heils erfahrbar machen, sind von der Psychologie längst als (bis zu einem gewissen Grad) erlernbare Fähigkeiten dargestellt. E. Bleske zeigt, wie die Moraltheologie den Schritt von der alten Einschränkung, der Angst vor dem Wildwuchs zum Bejahen und Fördern der Bindekräfte einer Ehe zu vollziehen hätte.

Und schließlich schlägt die Verfasserin vor, das eher juristisch formulierte Unauflöslichkeitsgebot aus seiner gesetzhaften Fassung zu lösen und es als schöpferische Treue neu zu verstehen; als Treue, die den Wandel des Lebens und der Beziehung mitdenkt, mitbejaht; statt des angsthaften Festhaltens das Risiko des Miteinander und Gegeneinander, aus dem das Eheleben nun einmal besteht, anzunehmen in der Hoffnung, die uns der Glaube lehrt.

Eine Arbeit wie die Elisabeth Bleskes könnte Psychologen, die beratend oder therapeutisch mit Problemen der Ehe zu tun haben, zum Gespräch mit Ethik und christlicher Ethik ermuntern, die beide auf ihrem heutigen Reflexionsstand gezeigt werden. Umgekehrt ist hier Pfarrern und Theologen, zur moraltheologischen Überlegung dazu, ein verläßlicher Einblick in die soziologische und psychologische Sicht der Problematik vermittelt. So wäre dem Auseinanderdriften der Sichtweisen und Wissensgebiete ein Vermittlungsversuch entgegengestellt, bedenkenswert für jeden, dem ein vertieftes Bewußtsein von der Ehe wichtig ist, notwendig für alle, die mit den angesprochenen Fragen praktisch zu tun haben, gleich ob als Psychologe oder als Theologe. Zu danken ist der Verfasserin vor allem für den Mut, bei den Problemen des sozialen Lebens, besonders beim Konflikt anzusetzen, dieser schmerzhaften und unausweichlichen Erfahrung allen Zusammenlebens und aller Reifungsvorgänge.

Lorenz Wachinger

[1] Elisabeth Bleske, Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik. München: Kösel 1981. 301 S. Kart. 48,–.

BESPRECHUNGEN

Philosophie und Psychologie

Splett, Jörg: *Der Mensch: Mann und Frau.* Perspektiven christlicher Philosophie. Frankfurt: Knecht 1980. 112 S. Kart. 15,80.

Der erste Band einer vor allem für die Erwachsenenbildung gedachten neuen Reihe über „Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat" ist anzuzeigen, aus der Feder des in St. Georgen (Frankfurt) und München lehrenden Philosophen Jörg Splett. In vier Kapiteln, vom Allgemeinen zum Besondern hin, wird hier das Thema Sexualität bedacht: Im ersten („Freiheit in Leiblichkeit") wird der Mensch als „Freiheitswesen" gedeutet, als Freiheit schlechthin, die nicht „je neue Wahl" will, sondern in ihren Entscheidungen „auf ihre Entschiedenheit, in der sie ihre Endgültigkeit erreicht hat", hinzielt (38). Im zweiten und dritten Kapitel („Menschliche Sexualität", „Ehe als Lebensform") entfaltet der Autor in ständiger Auseinandersetzung mit gängigen Behauptungen (der Unterschied zwischen Mann und Frau sei vor allem gesellschaftlich bedingt; in unserer Kultur werde die Sexualität unterdrückt; die Monogamie sei überholt etc.) wesentliche Thesen, die hilfreich sein können für eigene Überlegungen, für Gespräche und bestimmt auch für das persönliche Leben eines Christen in einer Welt, deren Verhältnis zur Sexualität und Ehe durch zunehmende Unsicherheit, durch Anspruchsdenken, frühe Fixierungen und nicht zuletzt durch Schamlosigkeit – man denke an Werbung, Illustrierte und Filme – bestimmt ist. Insofern ist das vierte Kapitel („Kultur der Unterscheidung: Scham"), in dem der Autor zu den Überlegungen des Anfangs zurückkehrt („in der Scham geht es um Bewahrung von Person und Freiheit" [101]), besonders aktuell.

Der Band, der zentrale Kapitel aus anderen Büchern des Autors versammelt, wird auf lebendige Weise abgerundet durch ein langes Gespräch, das Vinzenz Platz, einer der Herausgeber der Reihe, mit dem Philosophen und seiner Frau über die Bedeutung der Philosophie heute, über Möglichkeiten christlichen Philosophierens und die Beziehungen zwischen Philosophie und Leben geführt hat. *F. Denk*

Jahrbuch der Psychoanalyse. Bd. 9–12. Stuttgart: Huber 1976, 1978, 1979, 1981. 182, 231, 183, 212 S. Kart. 38,–, 58,–, 44,–, 68,–.

Die Beiträge von Band 9 lassen keine einheitliche Thematik erkennen. *H. Argelander* untersucht die klinische Bedeutung des primären Narzißmus. Bei seinem Konzept des primären Narzißmus geht er von einem primären narzißtischen Bedürfnis aus, das über entsprechende Objekte sein Ziel zu verwirklichen sucht. *K. Eissler* interpretiert – angeregt durch den biblischen Bericht vom Sündenfall und geleitet von der modernen Evolutionstheorie – in einem langen Essay den Sündenfall als das Heraustreten des Menschen aus den Fesseln der rein naturhaften Existenz. Dabei macht er deutlich, wie wenig der Mensch mit dieser Tatsache zurechtkommt und wie sehr er unter ihren Folgen zu leiden hat. Auferstehung und Wiederkehr Christi geben Eisslers Reflexionen schließlich eine unerwartete Wende. *Kl. Hartmann* berichtet über obsessives Verhalten, insbesondere bei dissozialen Jugendlichen, und findet, daß solches Verhalten bei Jugendlichen häufig, sowohl objektiv wie auch subjektiv, mit Befriedigungserlebnissen verknüpft sei, psychodynamisch betrachtet der Abwehr von Angst und häufig auch der Abwehr einer Depression dienen soll. Bei der Klassifizierung der Obsessivität unterscheidet er drei Formen: solche vom Typ der Perversion, vom Typ der Zwangsneurose und vom Typ der Sucht. *A. Haynal* untersucht den Zusammenhang von Depression, Langeweile und Gewaltsamkeit, *R. C. Hoekstra* die katathyme Krise und ihre Bedeutung in der forensischen Psychiatrie. *A. Leber* weist auf die unterschiedlichen, vom jeweiligen Herkunftsmilieu abhängigen Folgen früher Kränkung und Wut hin.

E. Meistermann-Seeger zeigt, welche Bedeutung die frühen Sozialbeziehungen des Kindes für die Entwicklung von Perversionen haben und sucht dies besonders für die weibliche Homosexualität zu belegen. Schließlich teilt *G. Scheunert* Beobachtungen zur Beziehung zwischen psychischem Masochismus, Depression und masochistischer Perversion mit. Eisslers Beitrag wendet sich an einen kulturanthropologisch interessierten Leserkreis, während die übrigen Beiträge vor allem den psychoanalytisch bzw. psychotherapeutisch Tätigen interessieren werden.

Unter den klinischen Beiträgen von Band 10 scheinen mir die über psychodynamische Mechanismen beim Suizid (*K. A. Achté*), über die durch die Ich-Psychologie veranlaßten Wandlungen in der Therapie von Depressionen (*H. Luft*) und über die Technik von Aggressionsdeutungen (*F. Meerwein* und *F. Wyatt*) besonders interessant. *S. Stephanos* stellt sein Modell der stationären psychoanalytischen Therapie psychosomatischer Störungen im Team von Arzt, Analytiker und Krankenschwestern vor. Die Fallstudie über Hospitalismus und Dissozialität (*P. Scheuermann*) leidet unter der pauschalen, im konkreten Fall nicht nachgewiesenen negativen Einschätzung, die Bezugspersonen in katholischen Kinderheimen erfahren. *E. Laible* schildert die Lebensarbeit von Anna Freud und ihren Beitrag zur Psychoanalyse. Die historischen Beiträge enthalten eine bisher nicht veröffentlichte Krankengeschichte Freuds und Breuers aus der Entstehungszeit der „Studien über Histerie" (*A. Hirschmüller*). *H. Lobner* publiziert und kommentiert bisher nicht veröffentlichte Protokolle der behandlungstechnischen Diskussionen in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, während *R. F. Sterba* Diskussionsbeiträge Freuds aus den Jahren 1928/29 mitteilt, die dieser in den wissenschaftlichen Sitzungen gemacht hat. Die Protokolle geben u. a. auch einigen Einblick in die gruppendynamischen Prozesse, die sich in einem Therapie-Institut abspielen können, und dürften daher nicht nur für den Historiker der Psychoanalyse interessant sein.

Im Herausgebergremium von Band 11 haben sich Veränderungen ergeben. Käte Dräger ist verstorben. E. Lürßen widmet ihr in diesem Band einen Nachruf. A. Mitscherlich ist ausgeschieden. Dafür ist die Schriftleitung, F. W. Eickhoff und W. Loch, aufgerückt. Der Band gliedert sich in zwei Teile: Beiträge zur Geschichte der Psychoanalyse und Klinische psychoanalytische Beiträge. Unter den Beiträgen zur Geschichte findet sich *Anna Freuds* Ansprache zu einer Denkmalsenthüllung am 6. Mai 1977. Ort und Anlaß dieser Rede muß man allerdings dem beiliegenden Waschzettel des Verlags entnehmen. Es handelt sich um die Enthüllung eines Denkmals auf der Bellevue bei Wien, zur Erinnerung an die erste vollständige Analyse eines Traumes. *K. R. Eissler* berichtet über den Teil der Bibliothek Freuds, der nach dem Anschluß und nach Freuds Ausreise nach London auf Umwegen schließlich nach New York gelangte. *H. Knoepfmacher,* Sohn eines Mitschülers S. Freuds im Gymnasium, steuert zwei Beiträge bei, einen über den Schüler S. Freud, über seine Lehrer und Mitschüler, und einen über Freuds langjährige Zugehörigkeit zu dem Israelitischen Humanitätsverein B'nai B'rith in Wien. *F. Grubel* berichtet von zwei Korrespondenzen Freuds mit Zeitgenossen. *E. Simenauer* gibt dazu einige Erläuterungen und Ergänzungen. Unter den klinischen Beiträgen fällt eine Studie von *Bela Grunberger* über Ferenczis Abweichung auf. Grunberger ist ein ehemaliger Schüler von Ferenczi und distanziert sich von dessen abweichenden Anschauungen. Aber die Art und Weise, wie Ferenczis Abweichung von der psychoanalytischen „Orthodoxie" hier aus dessen Pathologie erklärt wird, ist makaber. Ich kann mir nicht vorstellen, daß diese Beurteilung Ferenczis für die heutige Psychoanalyse repräsentativ ist. *W. Loch* setzt sich kritisch mit dem Begriff der Krankheit und den psychischen Krankheitsbildern auseinander. *A. Eckstaedts* Beitrag über die Fähigkeit zum analytischen Denken als Auswahlkriterium für künftige Analytiker könnte auch für die Kandidatenauswahl in anderen Therapieschulen anregend sein. *W. B. Geist* und *H. Kächele* versuchen anhand von Traumserien in einer psychoanalytischen Behandlung aufzuzeigen, was sich aus einem sorgfältigen Studium der manifesten Trauminhalte über die Psychodynamik des Patienten ermitteln läßt. Die Betonung des manifesten Trauminhalts gegenüber dem latenten Inhalt dürfte eine wichtige Weiterentwicklung markieren.

In Band 12 beschäftigt sich *E. Simenauer* mit der Wiederkehr der Verfolgermentalität in Psychoanalysen und meint, die Nazizeit werde vom bundesdeutschen Volk noch immer verdrängt. *Ruth Cycon* (Zur psychosexuellen Entwicklung der Frau) gibt ein ausgezeichnetes Referat über den aktuellen Stand der psychoanalytischen Diskussion. Die Tatsache, daß sich hier eine Frau dieses Themas annimmt und aus ihrem Wissen und ihrer Erfahrung zu den diesbezüglichen Theorien der Männer kritisch Stellung bezieht, ist wohltuend. Auf hohem theoretischem Niveau reflektiert *W. Loch* über Triebe und Objekte und über die Ursprünge der emotionalen Objektwelt. *L. Székely* (Ein Diskurs über Sophokles: Freud und der Determinismus) versucht, Freud vom Vorwurf des mechanistischen Determinismus reinzuwaschen. *G. Dahl* untersucht Struktur und Bedeutung der Urszene bei der Entstehung der Neurose. *H. Kächele* legt eine ausführliche Studie über die Bedeutung der Krankengeschichte in der psychoanalytischen Forschung vor. Er beschreibt die Entwicklung von den klassischen Krankengeschichten Freuds bis hin zu den Einzelfallstudien über den Behandlungsverlauf, die in wachsender Zahl veröffentlicht werden. Kächele hält solche Einzelfalldarstellungen sowohl für die klinische Forschung als auch aus Gründen der Didaktik für notwendig und plädiert für „stärkere Formalisierung und Intensivierung der Forschung für den Bereich der Verlaufs- und Ergebnisforschung".

P. Kutter gibt ein kritisches Referat über den derzeitigen Stand der psychoanalytischen Kurztherapie, ihre Indikationen und ihre Interventionstechnik. *H. Leupold-Löwenthal* beschließt den Band mit Überlegungen zur Beendigung der psychoanalytischen Behandlung *N. Mulde SJ*

ZU DIESEM HEFT

Noch in diesem Jahr soll das neue kirchliche Gesetzbuch erscheinen. Peter Krämer, Professor für Kirchenrecht an der Katholischen Universität Eichstätt, gibt einen Überblick, welche neuen Akzente sich abzeichnen.

Paul Roth, Professor an der Hochschule der Bundeswehr in München, untersucht die Stellung der Journalisten in der Sowjetunion. Er fragt nach ihrer gesellschaftlichen Position, ihrer Ausbildung und ihren Aufgaben im Dienst der Partei.

Das Problem einer operativen Sterilisation wird auch für katholische Krankenhäuser immer dringlicher. Dürfen sie eine solche Operation durchführen lassen? Johannes Gründel, Professor für Moraltheologie an der Universität München, formuliert Entscheidungshilfen auf der Grundlage einer Verantwortungsethik.

Die Frage nach dem Sinn des Daseins ist ein Schlüsselbegriff des heutigen Disputs. Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, sucht die Ursprünge dieser Frage und macht deutlich, wie sie im christlichen Glauben eine Antwort findet.

Dieter Arendt, Professor für Germanistik an der Universität Gießen, geht dem Motiv der körperlichen Behinderung in der abendländischen Literatur nach. Er zeigt, wie häufig und wie intensiv dieses Motiv erzählerisch vor Augen geführt wird.

In der Religionspsychologie wurde lange Zeit die Vermutung geäußert, die Gottesvorstellung eines Menschen stehe in engster Beziehung zu seinem Vaterbild. Empirische Untersuchungen haben diese Hypothese inzwischen modifiziert. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, berichtet über die neuen Fragestellungen und ihre Ergebnisse.

Kurskorrektur der katholischen Soziallehre?

Kurskorrekturen in der kirchlichen Lehrverkündigung pflegen nicht durch ruckartiges Herumwerfen des Steuers, sondern durch leise Akzentverschiebungen zu erfolgen, wobei immer Wert auf die Feststellung von der Kontinuität der Lehre gelegt wird. So betont auch Papst Johannes Paul II. in seiner neuen Sozialenzyklika über die menschliche Arbeit „Laborem exercens", die er am 15. September 1981 zum 90. Jahrestag des Rundschreibens „Rerum novarum" veröffentlichte, daß er sich mit seinen Erwägungen „nicht etwa vom Bisherigen absetzt, sondern organisch an die Tradition dieser Lehre und dieser Initiative anknüpft". Dennoch ist unverkennbar, daß er damit eine gewisse Kurskorrektur vornehmen wollte.

Den Schlüssel zur Lösung der gesamten sozialen Frage sieht der Papst in der rechten Einschätzung der menschlichen Arbeit oder genauer darin, daß dem arbeitenden Menschen seine Subjektstellung im sozialen Leben und vor allem im Wirtschaftsprozeß wiedergegeben werden muß, die er im Entwicklungsprozeß einer einseitig materialistischen Zivilisation verloren hat: „Der Mensch wird als bloßes Werkzeug behandelt, während er – um seiner selbst willen, unabhängig von der Arbeit, die er tut – als deren verursachendes Subjekt, als deren wahrer Gestalter und Schöpfer behandelt werden sollte." Darum sind mehr noch als in früheren Sozialenzykliken alle Gedanken um dieses eine Thema herum gruppiert, nämlich den Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital.

Arbeit bedeutet in philosophischer und theologischer Sicht ein aktives Tun des Menschen, durch das er die Welt gestaltet und als Abbild Gottes dem Wirken des Weltenschöpfers ähnlich ist. Damit tritt der Papst dem immer noch verbreiteten (und teilweise auf einem Übersetzungsfehler von Ps 90,10 beruhenden) Mißverständnis entgegen, als sehe das Christentum die Arbeit in erster Linie als eine Strafe und einen Fluch Gottes an. Nicht die Arbeit selbst, sondern die Bedingungen, unter denen sie verrichtet werden muß, sind ihr eigentlicher Fluch. Daß das Bibelwort „Macht euch die Erde untertan" nicht als rücksichtslose Ausbeutung zu verstehen ist, dürfte inzwischen selbstverständlich geworden sein.

Von diesem Grundansatz her unterzieht der Papst unser heutiges Gesellschafts- und Wirtschaftssystem in Ost und West einer fundamentalen Kritik, die in ihrer Schärfe überrascht. Als Grundübel sieht er die Trennung von Kapital und Arbeit an, die nicht im eigentlichen Produktionsprozeß begründet sei, auch nicht in der modernen Technologie, sondern im Denken eines „materialistischen Ökonomismus", das dazu führt, daß der Mensch dem Gesamt der materiellen Produktionsmittel gleichgeschaltet und wie ein Instrument behandelt wird.

Von dem Ziel her, dem arbeitenden Menschen seine Subjektstellung im Wirt-

schaftsprozeß wiederzugeben, finden alle Bestrebungen positive Würdigung und Unterstützung, die ihn zum Mitverantwortlichen und Mitgestalter des Arbeitsprozesses zu machen suchen. Wenn der Begriff einer „laboristischen Ordnung", wie er gerade in Deutschland vor einigen Jahren diskutiert wurde, also eines Unternehmensaufbaus, in dem die Arbeit das Kapital in Dienst nimmt und nicht umgekehrt, auch nicht ausdrücklich erwähnt wird, so liegt er doch in der Linie dieser Gedankengänge. Als konkrete Anregungen werden besonders erwähnt das Miteigentum an den Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, die Gewinnbeteiligung, die Arbeitnehmeraktien und ähnliches, ohne daß die Warnungen, wie sie etwa Papst Pius XII. ausgesprochen hat, durch erweiterte Mitbestimmung könnten die Rechte der Eigentümer verletzt werden, wiederholt würden. An einer Stelle findet sich sogar ein Hinweis auf eine Art „Arbeiterselbstverwaltung" über autonome Körperschaften, doch scheint dies nach dem Textzusammenhang eher in Richtung auf sozialistische Länder, etwa Polen, gesagt zu sein. Beachtenswert bleibt auch der Sprachgebrauch: Beispielsweise spricht der Papst von „Sozialisierung der Produktionsmittel (des Kapitals)" durchweg in positiv wertendem Sinn, wenn er etwa darauf hinweist, daß die bloße Überführung der Produktionsmittel in Staatseigentum für eine „zufriedenstellende Sozialisierung" nicht genüge, während er das Wort „Kapitalismus" durchweg abwertend verwendet. Wenn der Papst den Gewerkschaften einen eigenen langen Abschnitt widmet und sie „ein unentbehrliches Element des sozialen Lebens" nennt, dann dürfte er allerdings wohl nicht nur die Situation in Polen im Auge haben.

Eine Enzyklika, in der sich ein Papst an alle Menschen guten Willens auf der ganzen Welt wendet, muß sich mit Notwendigkeit auf einer verhältnismäßig hohen Ebene grundsätzlicher Überlegungen halten. Es wäre unfair, von ihr konkrete und praxisnahe Vorschläge für die gesellschafts- und wirtschaftspolitische Situation in der Bundesrepublik zu erwarten. Wenn aber die deutsche Öffentlichkeit nicht nur jetzt, sondern schon bei fast allen päpstlichen Verlautbarungen der letzten Jahre zu sozialen Fragen einen „Linksruck" feststellen zu müssen glaubte, wird man sich fragen müssen, ob der offizielle deutsche Sozialkatholizismus nicht ein wenig den Anschluß an die geistige Entwicklung der Weltkirche verloren hat. In diesem Sinn könnte diese Enzyklika auch bei uns in der Bundesrepublik durchaus zu einer konkreten Kurskorrektur Anlaß geben. *Walter Kerber SJ*

Ernst Josef Krzywon

Der Freiheitsgedanke in der polnischen Literatur

Im Unterschied zu den wohl meisten Weltliteraturen, die weniger dem Gegenstand als dessen künstlerischer Behandlung und der selbstzweckhaften Wortkunst, d. h. dem L'art pour l'art, verpflichtet sind, gilt für die polnische Nationalliteratur der Vorrang des Politischen, das Prinzip der Littérature engagée, und zwar von ihren ersten Anfängen an. Dieses Wesensmerkmal der polnischen Literatur erklärt sich aus der geopolitischen und kulturgeographischen Mittellage des Landes zwischen Ost und West, das sich sowohl politisch wie kulturell gegen die romanisch-germanischen Einflüsse einerseits sowie die ost- und südslawischen andererseits jahrhundertelang zu wehren hatte, um seine kulturelle und politische Unabhängigkeit und Identität zu bewahren. Denn die offenen Grenzen des Gebiets zwischen den baltischen Ländern und den Karpaten ermöglichten das Einströmen vielfältiger kultureller Anregungen, aber auch mannigfaltiger Fremdbestimmungen aus dem Westen und Osten. Doch seit sich Polen nach der Taufe Mieszkos I. im Jahr 966 der christlich-abendländischen Kultur öffnete, war es vor allem im Bereich der Literatur dem romanisch-germanischen Westen zugewandt.

Aus solchen Gründen folgt die tiefgreifende, vom 16. bis ins 20. Jahrhundert hineinreichende Wirkung jener Autoren, die die politischen Probleme Polens in den Mittelpunkt ihrer Darstellungen rücken und damit dem Freiheitsgedanken in hervorragender Weise verpflichtet sind. Die permanente Entfaltung des Freiheitsgedankens ist deshalb das Grundmotiv der gesamten polnischen Literatur; ihn verkündet und fordert die überwiegende Mehrzahl der großen Sprachkunstwerke, und er ist abzulesen an dem literarischen Rang, der vor allem den gesellschaftskritischen Schriften zukommt.

Ihre größte Bedeutung erlangte diese Literatur in der Zeit der polnischen Teilungen vom Ende des 18. Jahrhunderts bis 1918. In dieser Epoche fand die polnische Nation vor allem durch dieses Schrifttum zu einem nationalen Bewußtsein. Sie gewann die Kraft, alle Gefahren zu überwinden, die ihren Bestand und ihre Einheit bedrohten.

Diese Kraft zur Wahrung der eigenen Identität schöpfte Polen vor allem aus seiner tiefen und engen Bindung an die *katholische Kirche,* die zugleich von einer jahrhundertelangen prägenden Wirkung auf die polnische Literatur war. Eine ähnliche Bedeutung für die polnische Literatur hatte ihre Verwurzelung im Milieu des *Adels,* der *Szlachta.* Diese einflußreiche Schicht war der Kern der Nation. Nachdem sie im 15. und 16. Jahrhundert alle Privilegien an sich gebracht hatte,

behauptete sie ihre bevorzugte Stellung bis ins 19. Jahrhundert hinein. Die Mehrzahl der polnischen Autoren stammte aus diesem adeligen Mittelstand. Bis zum Beginn dieses Jahrhunderts ist es nur wenigen Bauern- und Bürgersöhnen gelungen, literarische Bedeutung zu erlangen. Die geistige Haltung des Adels fand auch im Charakter der Literatur ihren Niederschlag. Bis zum Zweiten Weltkrieg bleibt die Vorstellung der Szlachta vom ehrenvollen Leben das zentrale Motiv.

Sowohl die enge Bindung an die katholische Kirche als auch die tiefe Verwurzelung im Milieu des Adels halfen den Polen, die zwei Jahrhunderte anhaltenden inneren Kämpfe zwischen den Teilfürsten durchzustehen und erst allmählich, nach dem Erlöschen der Piasten im Jahr 1370 und der Jagiellonen 1572, zu einer eigenständigen nationalen Literatur zu gelangen, die allerdings bis zur Aufklärung mit der vorherrschenden lateinischen Bildungssprache zu kämpfen hatte. So richteten sich die ersten freiheitlichen Regungen der polnischen Literatur verständlicherweise gegen diese lateinische Fremdbestimmung und Abhängigkeit. Jedes in der Muttersprache verfaßte Sprachkunstwerk ist deshalb bereits in seiner Formgebung zu begreifen als ein freiheitliches Manifest, unabhängig von dem darin dargestellten Inhalt und Gehalt.

Die eigentliche, thematisch-inhaltliche Darstellung des Freiheitsgedankens erfolgt erst im Kontext der politischen Schriften, deren Flut im 16. Jahrhundert mit den Werken des wortmächtigen Predigers *Piotr Skarga* einsetzt. Dessen Reichstagspredigten sind zugleich erster Höhepunkt und Norm für die nachfolgenden Schriftstellergenerationen, die ihm vergeblich nachzueifern suchten.

„So will auch ich" – predigt Skarga[1] – „euer unwürdiger Seher, hinweisen auf Ungerechtigkeiten, Unrecht, Verrat, in die dieses Königreich und seine Bürger verstrickt sind und von denen sie sich weder befreien noch sich selbst bessern wollen. Deshalb wird euch diese Erde vertreiben, und Gott wird sie mit einem fremden Volk besiedeln. Gott wird euch und euren Söhnen das Königreich wegnehmen und es anderen, euren Feinden nämlich, schenken. Gott wird euch und eure Söhne vernichten, wenn ihr euch nicht besinnt . . . Ihr selbst sagt ja, daß es kein Land gibt, in dem die Untertanen und Bauern mehr unterjocht würden von einer so absoluten Herrschaft, wie sie die Szlachta über euch ausübt ohne jedwede gesetzliche Behinderung . . . So also behandelt das Königreich die ihm untergebenen armseligen Würmchen, von denen alle leben . . .

Dem Korn unter dem Mühlstein gleichen die Bauern unter ihren Herren. Und wenn diese Bauern weder käuflich sind noch Gefangene, sondern Polen vom selben Blut, also weder Türken noch Tataren sind, sondern Christen, warum müssen sie dann in dieser Unfreiheit schmachten? Warum behandeln wir sie nicht wie Tagelöhner statt wie Gefangene? Wenn der Bauer auf deinem Grund und Boden lebt und sich schlecht führt, so vertreibe ihn von seiner Scholle, jedoch beraube ihn nicht der angeborenen und christlichen Freiheit und mache dich nicht zu seinem höchsten Herrn, der über dessen Gesundheit und Leben verfügt, ohne sich vor einem Richter verantworten zu müssen . . .

Doch wir treuen und frommen Christen, wir Polen dieses Volkes, die wir nie unfrei waren, unterjochen mit Gewalt und rechtlos diese Bauern und benutzen sie wie käufliches Vieh, das seiner Not wegen davonlaufen muß. Und wenn diese Armen und Verelendeten nach Nahrung suchen, dann erpressen wir sie mit Lösegeldern. Das ist in der ganzen Christenheit unerhört! . . . Muß man sich nicht wegen solcher Rechte vor der ganzen christlichen Welt schämen? Wie kann man im Bewußtsein eines solchen tyrannischen Unrechts wagen, vor Gottes Augen zu treten? Wie soll man da nicht befürchten,

Gottes Rache könnte es zulassen, daß den Heiden dieselbe Macht und absolute Herrschaft über uns selbst gegeben wird . . . Diese Zwietracht wird euch die Unfreiheit bringen, in der alle eure Freiheiten versinken und zum Gespött werden."

Mit den drei großen Teilungen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts wird diese Voraussage Skargas bitterste Wirklichkeit werden.

Das Freiheitsstreben der polnischen Romantik

Obgleich nach der dritten Teilung im Jahr 1795 das alte Polen endgültig zwischen seinen Nachbarn zerrieben war, befand sich die Nation auf dem Weg zu einer geistigen und moralischen Erneuerung, deren Motor gerade jene Teilung war. Wichtigster Wegbereiter zur nationalen Romantik und zur Befreiung aus der vorherrschend einseitigen Nachahmung antiker und französischer Vorbilder ist *Kazimierz Brodziński,* dessen Abhandlung „Über die Klassik und die Romantik sowie über den Geist der polnischen Dichtung" in Anlehnung an Herder nach nationaler Orientierung der polnischen Literatur sucht.

Aus solchen Ansätzen heraus, verstärkt durch eine Besinnung auf die nationale Vergangenheit, wie sie die „Historischen Gesänge" von *Julian Ursyn Niemcewicz* darstellen, entfaltet sich der Wille zur Freiheit des Schaffens, einer Freiheit, die in erster Linie die Befreiung der Kunst von den klassischen Normen bedeutete, aber ebenso die Befreiung der Rechte des einzelnen.

Eine der markantesten Figuren unter den polnischen Dichtern, die damals ihr Werk in den Dienst des Kampfes um die Verwirklichung ihrer nationalen Ideale stellten, ist *Adam Mickiewicz* (1798–1855), der „ewige Revolutionär". Seine Balladen und Romanzen leiteten im Jahr 1822 die polnische Romantik ein. Sie erreichte in den vierziger Jahren ihren Höhepunkt und ging mit dem Tod von Chopin und Słowacki im Jahr 1849 zu Ende. Das revolutionäre Freiheitsdenken von Adam Mickiewicz zeigt sich einerseits in der rigorosen Durchbrechung bislang geltender Gattungsnormen. So brach er in den Fragmenten des lyrisch-dramatischen Poems „Totenfeier" mit dem für die klassische Poetik grundlegenden Prinzip der strengen Scheidung der Gattungen und verkündete in der revolutionären „Ode an die Jugend" die Schillersche Devise „Und die alten Formen stürzen ein". Damit war jedoch nicht nur die klassische Normenpoetik gemeint, sondern ebenso die zaristische Unterjochung.

So verband Mickiewicz andererseits das poetologisch-literarische Freiheitsdenken mit dem politischen und rief mit seinen Werken „Konrad Wallenrod" und der „Ode an die Jugend" zugleich zur nationalen Erhebung des Jahres 1830 auf. Die schöne Grazyna-Griseldis bediente sich des Verrats, um ihr Vaterland zu retten, und bezahlte dies mit ihrem Leben; Konrad Wallenrod opferte alles, sein persönliches Glück und das seiner Liebsten, seinen Glauben und sein Gewissen, seine Ehre

und seinen Seelenfrieden, um das Vaterland zu retten – zwei Beispiele, mit denen Mickiewicz seine Landsleute lehren wollte, wie man das Vaterland zu lieben habe. „Kanntest du, o Mensch, deine Macht . . .! Jeder von euch würde, obgleich allein, verlassen, mit seinen Gedanken und seinem Glauben die Throne stürzen", appelliert Konrad Wallenrod in seinem berühmten Monolog an seine Landsleute. Puschkin sagte von Mickiewicz: „Mit ihm teilten wir die reinen Träume und Lieder – er war inspiriert vom Himmel und schaute von den Höhen auf das Leben herab. Oft sprach er von künftigen Zeiten, da die Völker, des Streites müde, sich zu einem großen Volk vereinen werden."[2]

Demselben Freiheitsgedanken war *Zygmunt Krasińskis* schon in der Emigration entstandene „Ungöttliche Komödie" verpflichtet, die in der Schilderung des Vernichtungskampfes der entrechteten Massen gegen die Aristokraten bereits den Klassenkampf vorwegnimmt, und ebenso dessen geschichtsphilosophisches Drama „Irydion". Dieses Stück spielt im kaiserlichen Rom während der Zeit des erstarkenden Germanentums, meint aber das Verhältnis Polens zu Rußland.

Weniger revolutionär gebärdet sich das Werk von *Juliusz Słowacki,* dem dritten Dichter des Dreigestirns der polnischen Romantik, obgleich er die polnische Romantik auf ihren Gipfelpunkt geführt hat. Ein Meister der poetischen Stimmung und Evokation, führt er in seinem Drama „Kordjan" den Leser auf die Suche nach dauernden Werten in die Vergangenheit zurück und übt gleichzeitig scharfe Kritik an der Gegenwart:

„Die in eindrucksvoller, biblisch getönter Prosa verfaßte Erzählung Anhelli (1838), in der die qualvolle, fast hoffnungslose Lage nach Sibirien verbannter Polen geschildert wird, prangert symbolisch die Irrtümer und Schwächen der polnischen Emigration in westlichen Ländern an . . . In dem Drama Lilla Weneda (1840) wird der aussichtslose Aufstand von 1831 in eine ferne, sagenhafte Zeit verlegt: eine Tragödie im Gewand eines neuen Mythus."[3]

Nationale Befreiung und soziale Emanzipation im Realismus

Die politisch immer wieder unternommenen und zusammenbrechenden Versuche, die verlorene Freiheit wiederzuerlangen, suchten und fanden neue Ausdrucksmöglichkeiten in der Literatur, vor allem im vorrealistischen Romantypus, wie ihn *Józef Ignacy Kraszewski* wohl am eindrucksvollsten repräsentierte. Im Roman suchte er die Kultur des früheren ungeteilten Polens zu bewahren und stellte sich in den Dienst der nationalen Idee.

Zentrum des polnischen Positivismus war das von Russen besetzte ehemalige Königreich Polen. Die Folgen der gescheiterten nationalen Erhebung vom Januar 1863 machten hier die Sinnlosigkeit der von der Romantik inspirierten Konzeption des bewaffneten Unabhängigkeitskampfes besonders deutlich. Bei der am Auf-

stand beteiligten jüngsten, zwischen 1840 und 1850 geborenen Generation entstand das Bewußtsein, lebendig begraben zu sein. „Davon wollten sie sich weder durch den irrationalen Glauben an eine wunderbare Errettung noch durch das blinde Vertrauen in die stets heroische Opferbereitschaft der Polen befreien, sondern allein durch tagtägliche, mühselige Arbeit, die sie in Anlehnung an Herbert Spencer und John Stuart Mill als Dienst an der Gesellschaft interpretierten."[4]

Im Sinn des Realismus wird als Erkenntnisziel von Kunst und Literatur die Wahrheit über den Zustand der Gesellschaft und des Menschen festgesetzt, als existentielles Handlungsziel hingegen die soziale Harmonie und ein Gleichgewicht von realistischer und idealistischer Einstellung. Kernfragen aller realistischen Literatur blieben jedoch die nationale Befreiung und die soziale Emanzipation der Bauern, hergeleitet vom Scheitern des Novemberaufstands 1830, der Krakauer Erhebung 1846 und des Januaraufstands 1863. Vor allem *Boleslaw Prus* lenkte alle seine Bemühungen auf das Ziel, „das nationale Bewußtsein der Bauern als ‚fundamentaler Schicht der Gesellschaft' (Prus) zu stärken und die soziale Fürsorgepflicht der Landadeligen für ihre ehemaligen Untergebenen zu wecken, um so den Antagonismus zwischen ‚Adelshof und Bauernhütte' abzubauen und an seine Stelle nationale und soziale Solidarität treten zu lassen."[5] Alle Werke mit dieser Thematik gehen von der Voraussetzung aus, daß in der politisch-gesellschaftlichen Strategie Nationales und Soziales zwar eng zusammenhängen, daß aber die Gegenwart nur soziale Aktivitäten zuläßt und verlangt.

Diese – der heutigen, durch die Gewerkschaft „Solidarität" herbeigeführten auffallend ähnliche – Lage wird vor allem in zwei Romanen beispielhaft vorgeführt: in „Der Vorposten" von Prus und in „An der Memel" von *Eliza Orzeszkowa*. Dort kämpft der Bauer Józef Slimak gleichzeitig gegen die ins Land drängenden deutschen Kolonisten und gegen die eigene dörfliche Gemeinschaft bis zum glücklichen Ausgang seines verbissenen Ringens, so daß er selbst und sein Gehöft als Symbole des polnischen Widerstandswillens gelten können; hier wird am Beispiel des Streits zwischen zwei benachbarten Familien die Balance zwischen Sozialem und Nationalem demonstriert und das Bild eines solidarischen, glücklichen, reichen und aufgeklärten Polens entworfen.

Anders als Prus und Orzeszkowa flüchtet *Henryk Sienkiewicz*, Polens erster Nobelpreisträger für Literatur von 1905 für den Roman „Quo vadis", aus der tristen positivistischen Alltäglichkeit in die weiten Gefilde nationaler Geschichte, um dort Trost und Stärkung für sich und seine Leser zu finden. Mit seiner historischen Romantrilogie, die aus den Büchern „Mit Feuer und Schwert", „Herr Wołodyjowski" und die „Die Sintflut" besteht, knüpft Sienkiewicz an die romantische Konzeption des Dichters als Seher und Sänger nationaler Größe an, „der in seinen Werken die Erinnerung an vergangene siegreiche Zeiten über Katastrophen und Niederlagen hinweg bewahrt und zukünftiges patriotisches Tun inspiriert"[6].

Während der historische Roman – so vor allem „Der Pharao" von Prus – in der Hand der Positivisten zum politischen und soziologischen Roman wird, scheitert aus politischen Gründen jeder Versuch, ein polnischsprachiges Theater in den drei Teilungsgebieten zu errichten. Die Zensur verbot sowohl die Aufführung der Dramen von Słowacki wie auch die von Shakespeare, vor allem wegen der dort vorkommenden Königsmorde, weil man die Gefahr einer nationalpolnischen Agitation fürchtete, eine auch für die Situation des Theaters in der heutigen Volksrepublik kennzeichnende Maßnahme.

Der Freiheitsgedanke in Symbolismus und Bürgerrepublik

Mit dem Symbolismus des jungen Polens setzt sich an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erstmals radikal das Prinzip des L'art pour l'art in der polnischen Literatur durch. An die Stelle des Politischen tritt die Neigung zur Metaphysik, repräsentiert vor allem durch die Lyrik von *Jan Kasprowicz* und seine symbolistischen Gedichtzyklen. Niemals zuvor wurde im polnischen Roman das soziale Unrecht der Zeit so grell und erschreckend beleuchtet wie in *Stefan Zeromskis* Roman „Die Heimatlosen": Die Erinnerung an den gescheiterten Aufstand von 1863 und die ständige Bedrohung der Patrioten und Sozialisten durch die russischen Behörden mögen den in diesem Werk immer wiederkehrenden pessimistischen Zug erklären. „Jedenfalls hat kein polnischer Schriftsteller vor Zeromski seinen Zeitgenossen so eindringlich und so schonungslos soziale Not und Ungerechtigkeit vor Augen geführt und sie zugleich so nachdrücklich zu ethischem Verhalten aufgefordert."[7]

Es ist wichtig zu bedenken, daß Zeromski im Jahr 1924 immerhin als gewichtigster Gegenkandidat zu *Władysław Stanisław Reymont* für den Nobelpreis für Literatur galt, den dieser letztlich für die Tetralogie „Die Bauern" zuerkannt bekam. Reymont, für diese Tetralogie mit dem Ehrentitel eines slawischen Hesiod bedacht, starb bereits ein Jahr nach Empfang des Nobelpreises. Obgleich dem Todkranken die deutsche Besatzungsmacht während des Ersten Weltkriegs eine Ausreise ins Ausland wegen seiner frankophilen Haltung verboten hatte, war Deutschland neben England eines der ersten Länder, die seine Tetralogie in ihre Sprache übertrugen. An der Verbesserung der von Jean Paul d'Ardeschah besorgten Übersetzung war übrigens Carl Hauptmann, der Bruder Gerhart Hauptmanns, intensiv und maßgeblich beteiligt.

Der Freiheitsgedanke spielte allerdings im Gesamtwerk Reymonts, dessen poetische Enzyklopädie des bäuerlichen Lebens in einem Atemzug als gleichrangig mit dem „Herrn Thaddäus", der poetischen Enzyklopädie des adligen Lebens von Adam Mickiewicz, genannt wurde, lediglich eine Nebenrolle. Seine Berichte „Aus den Tagen der Konstitution" schildern den polnischen Unabhängigkeitskampf

gegen die Russen in den Jahren 1904/05: „Hier vibriert zum ersten Male deutlich die nationale Seite; das Martyrium Warschaus während der denkwürdigen Tage der Auflehnung gegen die zaristische Gendarmerie und ihre Unterdrückungsmethoden werden geschildert."[8] Sein zweites bedeutendes Werk ähnlichen Charakters ist ein Bericht über „Das Chelmer Land", der nach der Verkündung eines religiösen Toleranzgesetzes durch das zaristische Regime entstand. Schließlich folgt noch die historische Romantrilogie über den letzten polnischen Reichstag von 1794, die die letzten Tage des freien Adels und den Todeskampf des einst so großen und mächtigen Polens beschreibt.

Die Literatur der freien polnischen Bürgerrepublik von 1918 bis 1939 richtete nach wiedererlangter politischer Unabhängigkeit ihr ungeteiltes Interesse auf Formprobleme, denn nach dem gewonnenen Krieg gegen Rußland und dem „Wunder an der Weichsel" (1920) schien die Demokratie eine dauerhafte Ordnung zu gewährleisten. Um die Erneuerung der bislang arg vernachlässigten Lyrik bemühten sich vor allem die Skamander-Gruppe und später die Avantgarde. Eine formale Regeneration erlebte ebenso der Roman. Anstelle des Freiheitsmotivs traten ins Zentrum des literarischen Interesses der komplexe städtische Lebensbereich und die sozialen Aspekte der Technisierung. Dennoch ist es bezeichnend, wenn der polnische Nobelpreisträger von 1980 *Czesław Miłosz* für seinen 1933 erschienenen Gedichtband den charakteristischen Titel wählt: „Gedicht über die versteinerte Zeit". Nur wenige Jahre später wird diese Metapher tragische Wirklichkeit werden.

Für nationale und kulturelle Freiheit und Identität

Mit dem Einmarsch deutscher Truppen in Polen änderte sich 1939 schlagartig die Thematik der polnischen Literatur, über die ein absolutes Publikationsverbot verhängt wurde. Zahlreiche Geheimdruckereien und Geheimverlage, die ständig von der Entdeckung durch die Gestapo bedroht waren, arbeiteten im Untergrund – wie ja auch wieder in der allerjüngsten Vergangenheit Polens – und riefen zum Widerstand gegen die Besatzungsmacht sowie zum Kampf um die nationale und kulturelle Freiheit auf. Typisch für die Zeit unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Hitlerreichs ist das 1981 entstandene Stück „Zu Fuß" von *Sławomir Mrozek*. Heinrich Vormweg kommentiert es folgendermaßen:

„Zeit der Handlung ist die kurze Phase des Machtvakuums Ende des Zweiten Weltkriegs in Polen – das Land ist von den Deutschen befreit, die Russen haben das Heft noch nicht in der Hand. Eine Gruppe Überlebender sammelt sich: Vater und Sohn auf dem Weg nach Hause, Mutter mit schwangerer Tochter, Kollaborateure, die noch immer per Gewalt ihr Geschäft zu machen suchen, ein nihilistischer adliger Intellektueller mit seiner Geliebten, ein Lehrer, ein unwirklicher Geigenspieler. Sie warten auf einen Zug, der schließlich auch vorbeidonnert, nur ohne anzuhalten. Dafür zieht dann ein Bombergeschwader herauf, das den Ort der Handlung mit einem Netz roter Girlanden überzieht. Den Leuten aus

dem Volk ist damit wenig geholfen. Polen im Schlamm watend, im Niemandsland zwischen Faschismus und Sowjetkommunismus, und als einzige Perspektive für das Volk bleibt: Zu Fuß weiter auf dem eigenen Weg."[9]

Die Literatur der polnischen Volksrepublik seit 1945 kennt – wenn auch verschieden variiert und nuanciert – das Thema Freiheit sehr wohl, und zwar in durchaus verwandten Schattierungen mit der freiheitlichen Literatur vergangener Jahrhunderte. In wiederholten Schüben, die mit den Namen „Sozialistischer Realismus", „Literatur des Tauwetters" oder „Schwarze" bzw. „Schielende Literatur" bedacht wurden, versucht sich die polnische Literatur einen möglichst optimalen Freiraum innerhalb des von der Staatszensur rigoros behüteten Bereichs zu bewahren, ohne sich durch die immer wieder eintreffenden Rückschläge entmutigen zu lassen. Die Inhalte dieser Literatur, deren erste literarische Zeitschrift bezeichnenderweise „Wiedergeburt" heißt, sind zumeist retrospektive Abrechnungen oder interpretativ-aktualisierende Verherrlichungen der großen bzw. traurigen Vergangenheit Polens.

Die bevorzugte Form dieser Literatur ist der historische Roman, vor allem der sogenannte Piastenroman, der trösten will und der sehr oft die Züge des Schlüsselromans annimmt, wie bei *Hanna Malewska* und *Antoni Golubiew,* der aber auch die Frage nach den Gründen für Polens Niederlage von 1939 intensiv diskutiert, etwa im „September"-Roman von *Jerzy Putrament.* Die Okkupationsthematik, vielfach als sogenannte Abrechnungsliteratur bezeichnet, flüchtet sich hingegen mehr in die kleinen Formen und Gattungen, unter denen die Lagererzählungen von *Tadeusz Borowski* wohl die bedeutendsten sind.

Mit dem Fortschreiten der Nachkriegszeit werden allerdings immer vernehmbarer die Töne der Enttäuschung über die eingeleitete Vermassung und über den Zwang zur Aufgabe der eigenen Individualität und Identität. Zeichen solchen freiheitlichen Widerstands sind *Mieczysław Jastruns* Gedichte „Heiße Asche" und vor allem *Adam Wazyks* „Poem für Erwachsene", das die Literatur der Anklage und des moralischen Protestes nach dem Ende des sozialistischen Realismus einleitete. Gegen das am polnischen Volk begangene Unrecht rebellierten auch *Marek Hłasko* mit seinen Erzählungen und *Marek Nowakowski,* dessen Erzählung „Dieser alte Dieb" vor allem die verzweifelte Situation der polnischen Jugend brandmarkte. An die Spitze gesellschaftskritischer und freiheitlicher Literatur stellten sich bald die Werke von *Maria Dabrowska* und *Jerzy Andrzejewski,* der schon 1937 für seinen Erstlingsroman „Ordnung des Herzens" den Preis des polnischen Episkopats erhalten hatte und nun mit seiner Erzählung „Finsternis bedeckt die Erde" Aufsehen erregte.

Mit dem Erscheinen von Andrzejewskis gesellschaftskritischem Roman „Appellation" im Jahr 1967, der am Beispiel der Lebensgeschichte des Bürgers Marian Konieczny auf exemplarische Weise die Verhältnisse in Volkspolen kritisch darstellt, und zwar im Milieu einer psychiatrischen Klinik, beginnt jenes Dezen-

nium der polnischen Gegenwartsliteratur, das gekennzeichnet ist durch die Studentenrebellion vom März 1968 und die wiederholten Aufstände der Danziger Werftarbeiter. Die Inszenierung der berühmten „Totenfeier" von Adam Mickiewicz durch den Regisseur Dejmkowski am Warschauer Staatstheater im März 1968 begriffen viele Schriftsteller als Signal, sich für die gefährdete nationale Tradition einzusetzen und die nicht erloschenen nationalen Elemente vor allem im antisowjetischen Sinn zu mobilisieren.

Bezeichnend sind dafür die Arbeiterunruhen um die Mitte des Jahres 1976 und die Erklärungen polnischer Schriftsteller zu diesen Ereignissen. Offensichtlich haben die polnischen Literaten aus den Folgen ihrer versäumten Solidarisierung mit den Arbeiterunruhen vom März 1970, da „Über Danzig keine Gedichte"[10] erschienen waren, gelernt. Nur so ist die scharfe Attacke von Andrzejewski zu verstehen, der den Behörden gravierende Verletzungen der Rechtsordnung vorwirft und solche Vergehen als notwendige Folgen des Systems kritisiert:

„Ich persönlich bin gegen dieses System in seiner russischen Ausgabe, und das sage ich ganz bewußt. Mir scheint, daß diese Art von Kommunismus den unterjochten und sich unter dem völligen Einfluß des russischen Imperiums befindenden Völkern aufoktroyiert wurde, daß diese Art von Kommunismus der Feind allen Fortschritts und der Feind der Menschenwürde ist."[11]

Angesprochen auf die Solidarisierung zwischen Intellektuellen und Arbeitern in Polen, betonte Andrzejewski, daß Freiheit und Rechtssicherheit deren gemeinsame Interessen seien und daß diese Freiheit im gegenwärtigen Machtsystem Polens nicht garantiert sei: „Mir liegt sehr daran, daß der Westen versteht, daß in dem System, das in diesem Teil Europas herrscht, einschließlich der DDR und Tschechoslowakei, diese Freiheit unmöglich ist." Andrzejewski, von dem seit Jahren in Polen selbst kaum etwas gedruckt wird – in der DDR sind die meisten seiner Werke verboten –, ist davon überzeugt, „daß in diesem System, das viel, sogar sehr viel vom Menschen redet, der Mensch immer weniger wert ist. Ich glaube, daß dieser Schwall von Wörtern und Phrasen, diese ganze Propaganda-Sphäre, die über eine solche Vielzahl von Medien verfügt, zu einer Abstumpfung führt."

Bei solchen Erfahrungen und Perspektiven zeigt er sich ratlos, wenn man ihn danach fragt, was man tun könnte. Vielleicht trägt sein allerjüngstes Buch, 1976 erschienen, deshalb den so pessimistischen Titel „Jetzt kommt über dich das Ende". Es ist die im Kontext der Gegenwart wiedererzählte Geschichte von Kain und Abel, für die Andrzejewski Verse über das nahende Ende aus der Prophetie des Ezechiel zum Motto wählte: „Du, o Menschensohn, sprich: Also spricht der Herr Jahwe zu dem Lande Israel: Es kommt ein Ende, das Ende kommt über die vier Enden des Landes. Nun kommt das Ende über dich" (Ez 7, 2 f.).

Freiheit und Wahrheit im „Land Ulro"

Vor dem Hintergrund des jahrhundertelangen Ringens um die nationale sowie soziale und individuelle Freiheit der Polen ist es nicht mehr verwunderlich, wenn sich auch heute, mehr denn je in der Nachkriegszeit, freiheitliche Bestrebungen regen und zusehends erstarken, und zwar in der polnischen Gesellschaft, repräsentiert durch Arbeiterführer Lech Wałesa und dessen Gewerkschaft „Solidarität", wie auch in der Literatur, exemplarisch dokumentiert vor allem durch das Werk von *Stanisław Barańczak* und insbesondere durch den polnischen Nobelpreisträger *Czesław Miłosz*. Es dürfte wohl kaum ein Zufall sein, sondern durchaus im Sinn einer jahrhundertelangen Tradition, wenn Barańczak seine literarischen Skizzen aus den Jahren 1970 bis 1978 mit dem Titel „Ethik und Poetik"[12] versieht und ihnen zugleich als Motto die Gedichtzeilen des polnischen Nobelpreisträgers von 1980 vorausschickt:

„Was ist eine Poesie,
die weder die Völker noch die Menschen
vor dem Untergang rettet?
Eine Kumpanei mit amtlichen Lügen,
ein Lied von Säufern,
denen jemand an die Gurgel greift,
eine Lektüre aus dem Boudoir" (7).

Für Barańczak selbst, der 1947 in Posen geboren ist, bedeutet Poesie vor allem Mißtrauen. Die Poesie müsse mißtrauisch sein, nur so könne sie heute ihre Existenz rechtfertigen:

„Die Poesie hat heute eine begrenzte Reichweite. Doch vielleicht liegt gerade darin ihre Chance zur Wiedergeburt, ihr ‚Stammkapital', mit dem sich arbeiten läßt. Das ist die Chance, um die Poesie zu einem ersten Brückenkopf im Kampf um ein ungefälschtes Bild von der Welt zu machen, in der wir leben. Und das ist eben ihre Chance, weil die Poesie sich nicht an passive und bequeme Fernseh- oder eilige Zeitungskonsumenten wendet, sondern an Menschen, die denkbereit einen Gedichtband in die Hand nehmen" (263).

Denn die Poesie ist für Barańczak nicht die anonyme Stimme der mächtigen Manipulatoren, sondern die Stimme eines einzelnen. Und dieses individuelle Denken ist stets ein mißtrauisches Denken, kritisch gegenüber dem Glauben, den Gefühlen und der Hysterie des Kollektivs. Mißtrauen also ist für die Poesie die Chance zu einem aktiven Verhalten gegenüber der Welt, aber ebenso ihre Neigung zum Konkreten:

„Stets überprüft Poesie, mißt sie die frommen Wünsche am faktischen Zustand. Wie soll man sich das alles konkret vorstellen? – diese Frage sollte sich der Dichter immer wieder stellen, wenn er mißtrauisch den Allgemeinplätzen, Mythen- und Weltbeschreibungen lauscht, die die Schwierigkeiten umgehen und die Konflikte verharmlosen. Poesie muß also mißtrauisch, kritisch, demaskierend sein, und zwar so lange, bis von dieser Erde die letzte Lüge, die letzte Demagogie und der letzte Gewaltakt verbannt sind. Sie kann das alles selbst nicht leisten, aber dazu entscheidend beitragen. Sie kann den Menschen lehren,

über die Welt in den Kategorien eines vernünftigen Mißtrauens gegenüber allem zu denken, was ihn in Gestalt von Lüge, Demagogie und Gewalt bedroht" (264).

Es ist bezeichnend, daß für Barańczak – er sei hier stellvertretend für die Mehrzahl der polnischen Schriftsteller der Gegenwart genannt – nicht die Freiheit, sondern die Wahrheit das zentrale Thema seines Werkes ist. Für ihn wie für Andrzej Kijowski ist Verlogenheit das auffälligste Merkmal des polnischen Kultursystems, das er mit einem Potemkinschen Dorf vergleicht:

„Die riesige Kette von stimulierenden, überwachenden, zensierenden und kolportierenden Institutionen ist hier am Werk in der Absicht, so wenig wie möglich authentische Werte in dieser Kultur gelten zu lassen – d. h. spontane und unabhängige Werte. Diese sind nämlich ex definitione gefährlich . . . Die Kultur im heutigen Polen ist in vollem Sinn dieses Wortes weder pluralistisch noch monolithisch. Sie ist vor allem eine doppelte Kultur. Ihr Wesen ist gekennzeichnet von einer tiefen Spaltung in das, was amtlich, künstlich und uniform ist, und in das, was nichtamtlich, authentisch und innerlich vielfältig ist. Es ist die Trennung in Zwang und Freiheit. Diese Opposition ist elementar, denn im Kampf um ihre Authentizität, Freiheit und Wahrhaftigkeit ringt diese Kultur um ihre Existenz und um ihre soziale Sinnhaftigkeit. Verzichtet sie auf diese Werte, so verurteilt sie sich selbst zum Absterben und zum Untergang" (254).

Die von Barańczak schmerzlich diagnostizierte doppelte Kultur artikuliert sich seiner Meinung nach vor allem in der Sprache:

„Jeder von uns spricht mit derselben Geläufigkeit zwei Sprachen: die der Slogans, gebraucht im Umgang mit Behörden und Ämtern, und die des Alltags: spöttisch, farbig und lebendig, parodistisch . . ., voll von verabredeten Kürzeln und ironischen Anspielungen" (255 f.).

Diese Doppelheit der Kultur artikuliert sich schließlich auch in einer amtlichen und zensierten Literatur einerseits und in einer nichtzensierten und unabhängigen Untergrund- sowie ins Land eingeschleusten Emigrantenliteratur, deren bedeutendster Vertreter neben *Witold Gombrowicz* vor allem *Czesław Miłosz* ist, der Nobelpreisträger von 1980.

Das nicht mehr aufzuhaltende und in den letzten Jahren sich intensivierende Streben nach literarischer und persönlicher Freiheit artikuliert sich vor allem in der Gründung alternativer Verlage, wie z. B. des Verlags Nowa, und alternativer Zeitschriften, wie z. B. Zapis, deren zweideutiger Titel „Verzeichnis" zugleich ein Programm bedeutet. Auf den Spalten solcher Blätter erscheinen gesellschaftskritische Romane etwa vom Typ „Brei" von *Jerzy Andrzejewski* oder „Der polnische Komplex", in dem *Tadeusz Konwicki* mutig bekennt: „Man darf sich der Freiheitsliebe nicht schämen, auch wenn sie zum Untergang führen sollte."

Solche Romanwerke verstehen sich als aktive Reaktion auf eine Situation, die Barańczak am letzten Tage des Jahres 1976 mit folgenden Worten bereits beschrieben hat:

„Wir leben in einer Situation, in der ein Drittel der polnischen Schriftsteller geknebelt wird; ein weiteres Drittel sich der Zensur beugen muß, wann immer es die Wahrheit zu schreiben versucht; ein letztes Drittel schließlich bewußt auf das Schreiben der Wahrheit von vornherein verzichtet" (226).

Offensichtlich hat die gesamtgesellschaftliche Entwicklung sich bereits derart zugespitzt, daß auch die Literatur, stets um Modelle sinnhaften Lebens bemüht, keinen anderen Ausweg mehr weiß als den kompromißlosen Weg in die Freiheit, wie ihn Barańczak wohl am treffendsten mit den Worten umschreibt:

„Aber es ist schon zu spät. Eine neue Alternative ist bereits vorhanden. Statt ‚Kompromiß oder Schweigen' sagen wir heute" – im Oktober 1977 – „‚Kompromiß oder Unabhängigkeit', ‚Kompromiß oder Authentizität', ‚Kompromiß oder Freiheit'. Und wir wählen diese" (259).

„Du hast dich entschieden" heißt deshalb bezeichnenderweise ein in diesen Jahren entstandenes Gedicht von *Ryszard Krynicki* mit den Verszeilen:

„Seien wir einander Zeitgenossen,
doch meine nicht, wir wären Mitschuldige,
und denk' nicht, die Zeit,
in der wir zu leben haben,
sei lediglich eine unverbindliche Probe
im Theater der Zukunft, täusche nicht vor,
du wärest etwas ganz anderes" (214).

Und in einem anderen Gedicht desselben Autors stehen die Verszeilen:

„alles können wir verlieren,
alles kann man uns nehmen,
nur nicht die unabhängigen,
namenlosen Wörter . . .
sie werden auferstehen" (216 f.)

Ein Jahr nach Erscheinen des Buchs „Das Land Ulro" von Czesław Miłosz schrieb darüber Stanislaw Barańczak in einer Rezension vom März 1978:

„Außer den ‚Tagebüchern' von Gombrowicz hat dieses Buch nichts Vergleichbares in der polnischen Literatur. Es beeindruckt nicht nur durch die ungewöhnliche Bildung, durch den originellen Denkstil, durch die Unabhängigkeit der Nachforschungen – dieses Buch ist zugleich nicht nur eine unschätzbare Hilfe für das Verständnis der Person und des Werkes von Miłosz, sondern ebenso für das Verstehen unserer selbst, unseres Ortes auf dieser Welt, unserer Tradition und unserer sich verschwommen abzeichnenden Zukunft. Vor allem hier und jetzt, im heutigen Polen" (57).

Ulro, das ist also nicht nur der von William Blake übernommene Name für ein Land „geistiger Leiden, die ein verletzter Mensch duldet und erdulden muß", „für ein Land der Enterbung, wo der Mensch zu einer austauschbaren Nummer wird und – was noch schlimmer ist – auch für sich selbst, in seinem Bewußtsein, aufhört, mehr zu sein als nur eine auswechselbare Ziffer" (57 f.). Ulro, das ist auch der Symbolname für die enteignete und enterbte Vernunft, deren Wurzeln Miłosz in der Aufklärung liegen sieht. Ulro ist aber auch der Symbolname für das Land, in dem Miłosz seine Kindheit und Jugend, aber auch die ersten Nachkriegsjahre verlebt hatte: das Polen der bürgerlichen und der volksrepublikanischen Zeit. Ulro, das ist auch der Symbolname für das heutige, gegenwärtige Polen, in dem er soeben die Ehrendoktorwürde der Katholischen Universität Lublin verliehen bekam und wo aus diesem Anlaß im Rahmen der Feierlichkeiten ein Brief verlesen

wurde, den Kardinal Wyszyński vor seinem Tod an die Teilnehmer dieses Festakts geschrieben hatte. Ulro, das ist für Miłosz zugleich auch der Symbolname für das Land der Hoffnung und der erneuerten Zivilisation: „Ich meine, daß der Katholizismus, auch bei beträchtlicher zahlenmäßiger Verringerung der Gläubigen, in Polen weiterhin das Fundament oder zumindest der Hintergrund aller geistigen Unternehmungen bleiben wird und daß gerade in ihm die Verheißung aller originellen polnischen Kultur enthalten ist" (62).

Insofern ist es nicht erstaunlich, wenn der Agnostiker Barańczak sich freimütig als einen typischen Bewohner dieses Landes Ulro bezeichnet. Im Land Ulro begegnen sich die freiheitlichen Tendenzen aller polnischen Literatur und ihrer bedeutendsten Repräsentanten, gleich ob sie nun aus dem heimatlichen Untergrund oder aus der fremden Emigration heraus der Wahrheit zu dienen und die Wahrheit zu schreiben versuchen. Der gläubige Katholik Miłosz und der nichtgläubige Agnostiker Barańczak finden zueinander im gemeinsamen Land Ulro, vor allem aber in der beiden gemeinsamen Idee eines freiheitlichen Humanismus, der die Menschenrechte achtet und um deren Verwirklichung kämpft.

ANMERKUNGEN

[1] Sämtliche Zitate von Piotr Skarga sind übersetzt aus der polnischen Originalfassung nach Aleksander Brückner, Dzieje literatury polskiej w zarysie (Warszawa 1908) 130 f.

[2] A. Brückner, Bd. 2, 71.

[3] W. Lettenbauer, Die polnische Literatur, in: Die Literaturen der Welt in ihrer mündlichen und schriftlichen Überlieferung, hrsg. v. W. v. Einsiedel (Zürich 1964) 774.

[4] Witold Kośny, Der polnische Positivismus, in: Europäischer Realismus, hrsg. v. R. Lauer (Wiesbaden 1980) 369 f.

[5] Ebd. 375. [6] Ebd. 380. [7] W. Lettenbauer, a.a.O. 790.

[8] Ladislas-Stanislas Reymont, Die Bauern (Zürich o. J.) 27.

[9] H. Vormweg, Nachrichten aus dem Niemandsland, in: Süddeutsche Zeitung 26. 6. 1981.

[10] W. Brońska-Pampuch, Über Danzig keine Gedichte. Die polnischen Intellektuellen und der Arbeiteraufstand, in: SZ 29. 12. 1970.

[11] J. Andrzejewski, in: SZ 26. 10. 1976.

[12] Stanisław Barańczak, Etyka i poetyka. Szkice 1970–1978 (Paryz 1979, Biblioteka ‚Kultury', Bd. 303). Die Zitate wurden vom Verf. aus dem Polnischen übersetzt. Die Seitenzahlen verweisen auf diese Ausgabe.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Steigende Arbeitsproduktivität – Segen oder Fluch?

In der ganzen zurückliegenden Geschichte mußten die Menschen ihre ganze Arbeitskraft und Arbeitszeit aufwenden, um das unbedingt Notwendige an Unterhaltsmitteln zu erringen. So beschreibt es das Psalmwort: „Der Mensch geht hinaus an sein Tagwerk, an seine Arbeit bis zum Abend" (Ps 103,23). Gelang es, ein wenig über diesen Mindestbedarf hinaus zu erzielen, dann schöpfte eine schmale gesellschaftliche Oberschicht es ab; sie ließ andere für sich arbeiten, insbesondere die grobe unterhaltsichernde Arbeit tun, um selbst ein „herrschaftliches", nur zu oft mit Kriegs- und anderen Gewalttaten erfülltes Leben oder bestenfalls ein Leben der „Muße" zu führen, d. i. sich der Pflege höherer kultureller Güter zu widmen. Die erdrückende Mehrheit der Bevölkerung mußte von frühester Kindheit an bis zur Erschöpfung der Kräfte im Alter ihre ganze Arbeitskraft einsetzen, um den notdürftigen Lebensunterhalt für sich selbst und diesen Luxusbedarf der Oberschicht zu beschaffen. Selbst bei äußerstem Einsatz der Arbeitskräfte fehlte es, und in den zurückgebliebenen Ländern fehlt es auch heute noch gar nicht einmal selten einem Großteil der Bevölkerung an dem zum Leben Notwendigen.

Für einen ansehnlichen Teil, wohl ein Drittel der Weltbevölkerung, hat sich diese Lage grundlegend geändert und unverkennbar zum Besseren gewendet. Die *Produktivität* der Arbeit hat zugenommen, hat sich vervielfacht. Mit dem gleichen Maß von Arbeit vermögen wir mehr zu produzieren, mehr Verbrauchs- und Gebrauchsgüter, vor allem aber Mittel zur Gütererzeugung, zunächst nur reichlichere, im weiteren Fortschritt aber auch immer leistungsfähigere Produktionsmittel. Die auf diese Weise ständig vervollkommnete Produktionstechnik verbunden mit immer rationellerer Organisation der Arbeit hat einen ständig steiler verlaufenden *Anstieg* der Produktivität der Arbeit eingeleitet und eine immer größere Güterfülle herbeigeführt. Dank dieser hohen Arbeitsproduktivität besteht bei uns und in allen „fortgeschrittenen" Ländern aufs Ganze gesehen kein Mangel mehr; an dessen Stelle ist nicht nur voll ausreichende Versorgung, sondern ausgesprochener Überfluß getreten; nur insoweit es noch an der rechten Verteilung fehlt, ist unsere Überflußgesellschaft noch keine echte Wohlstandsgesellschaft. „Knapp" bleiben die Güter immer, auch bei noch so großem Wohlstand und selbst Überfluß, weil unsere Ansprüche und Wünsche jeder noch so starken Vermehrung der Mittel vorauseilen.

Wohltat oder Plage?

Bis noch in die jüngste Zeit bedeutete die erhöhte Arbeitsproduktivität eine dringend benötigte oder zum mindesten hoch erwünschte und wohltuend empfundene *Erleichterung*. Um des Lebensunterhalts willen brauchte man nun nicht mehr ganz soviel zu arbeiten wie früher; dafür kam man mit etwas weniger Arbeit aus als bisher; statt dessen konnte man aber auch, wenn man es vorzog, mit gleich viel Arbeit wie bisher den Versorgungsstand und damit die *Lebenshaltung erhöhen.* Beides haben wir getan und so den Anstieg der Arbeitsproduktivität nach beiden Seiten hin nutzbar gemacht, zum einen Teil durch Verkürzung der Arbeitszeit zu unserer Entlastung, zum anderen Teil durch höheren Ausstoß an Gütern („wirtschaftliches Wachstum") zu höherer Lebenshaltung. Mußten wir früher nahezu die ganze Zeit, die der Mensch überhaupt zu arbeiten vermag, zur Beschaffung der Unterhaltsmittel verwenden, so benötigen wir nach der üblichen, allerdings recht willkürlichen und fragwürdigen Rechnung heute dazu nicht einmal mehr ganz die Hälfte; die freigewordene andere Hälfte unserer Arbeitskraft und Arbeitszeit benutzen wir dazu, eine immer größere Fülle von Gütern zu erstellen.

Solange der Anstieg der Arbeitsproduktivität nur ganz unmerklich langsam vor sich ging, vollzog auch das Wachstum des Sozialprodukts und die Arbeitszeitverkürzung sich nur in unmerklich kleinen Schritten. Zwar mußten auch die kleinen Schritte der Arbeitszeitverkürzung immer wieder hart erkämpft werden; nichtsdestoweniger traten die Entwicklung im ganzen und namentlich deren innere Zusammenhänge nicht deutlich ins Bewußtsein und wurden schon gar nicht ernstlich reflektiert. So kam es denn auch nicht zu gesellschaftspolitischen Maßnahmen, mit denen man versucht hätte, den Ablauf der Dinge zu lenken; vielmehr wurde der vor sich gegangene Wandel nachträglich konstatiert und im großen und ganzen wohlgefällig zur Kenntnis genommen und als wohltätig empfunden. Wir wissen zwar vom Elend und der Verzweiflung der schlesischen Weber, die durch die Einführung des mechanischen Webstuhls ihre Arbeitsplätze verloren; wir haben uns aber bis in die nahe Gegenwart damit beruhigt, ausweislich jahrzehntelanger Erfahrung hätten die freigesetzten Arbeitskräfte immer wieder Arbeitsgelegenheit gefunden an anderen, besser ausgestatteten und daher produktiveren und folgerecht besser bezahlten Arbeitsplätzen; wir haben uns eingebildet oder eingeredet, dank einem eingebauten Mechanismus oder Automatismus sei diese ständige Wanderung von veralteten und überholten zu neuen und produktiveren, vielleicht obendrein auch noch angenehmeren Arbeitsplätzen auf die Dauer gewährleistet. Erstmals und sogar recht gründlich hatte die Weltwirtschaftskrise um 1930 dieses unser Vertrauen erschüttert. In den Jahren des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg hatte die Welt und hatten insbesondere wir Deutsche auf Grund des sog. „deutschen Wirtschaftswunders" der 50er Jahre dieses Vertrauen noch einmal wiedergewonnen; heute ist es vollends zusammengebrochen.

Der immer steiler gewordene, immer weiter fortschreitende Anstieg der Produktivität der Arbeit ist zum Weltproblem geworden. War ursprünglich jeder Fortschritt, der unsere Arbeit produktiver machte, ein Segen, so droht er jetzt zum Fluch zu werden. Das Problem muß angegangen werden; es ist unaufschiebbar geworden.

Gegen Überlegungen dieser Art wird eingewendet, in allerjüngster Zeit habe der Anstieg der Arbeitsproduktivität sich deutlich verlangsamt und das Wachstum der Wirtschaft sei bereits dem Stillstand nahegekommen. Dieser Einwand ist ausgesprochenermaßen „provinziell". Er verallgemeinert, was im Augenblick bei uns und einigen anderen, aber keineswegs allen fortgeschrittenen Ländern zutrifft und sehr wohl eine vorübergehende Erscheinung sein kann, und überträgt es unbesehen auf die (den weitaus größeren Teil der Welt und der Weltbevölkerung ausmachenden) Entwicklungsländer, für die mit Bestimmtheit zu erwarten steht, daß der Anstieg der Arbeitsproduktivität, den wir in den letzten Jahrzehnten hinter uns gebracht haben, ihnen gerade erst bevorsteht.

Schematische Berechnung

Unterstellt man, die Arbeitsproduktivität wachse auch weiterhin alljährlich um einen bestimmten Vomhundertsatz, dann ergibt sich – genau wie beim Bevölkerungszuwachs – ohne weiteres rechnerisch, in wieviel Jahren sie sich *verdoppelt.* Bei gleich viel Arbeit verdoppelt sich in diesem Zeitraum das Sozialprodukt; genau im reziproken Verhältnis verringert sich die Arbeit, die benötigt wird, um ein Sozialprodukt in der anfänglichen Größe zu erstellen und damit die Lebenshaltung auf der anfänglichen Höhe zu halten; dieser Aufwand an Arbeit wird in jedem dieser Zeiträume *halbiert.* Bei 5 v. H. jährlicher Steigerung der Arbeitsproduktivität beträgt dieser Zeitraum rund 14 Jahre; das bedeutet in 28 Jahren Vervierfachung, in 42 Jahren Verachtfachung des Sozialprodukts usw. oder reziprok Verminderung des Arbeitsbedarfs je Produkteinheit auf ½, ¼, ⅛ usw. Beides sind erschreckende Vorstellungen. Wo sollen wir ein derart ins Ungemessene wachsendes Sozialprodukt lassen? Wie sollen wir uns das menschliche Leben vorstellen, wenn wir statt der 40-Stunden-Woche nur noch 20, 10, 5 Stunden in der Woche arbeiten sollen?

Auch wenn wir diese beiden Extreme vermeiden und ähnlich wie bisher einen mittleren Weg gehen und die gestiegene Arbeitsproduktivität zum Teil in Wachstum des Sozialprodukts, zum anderen Teil in Arbeitszeitverkürzung umsetzen, ändert sich grundsätzlich nichts; nur die Zeiträume sowohl der Verdoppelung als auch der Halbierung verlängern sich. Das Sozialprodukt wächst weiterhin *exponentiell* und führt zu entsprechend immer schneller fortschreitendem Aufbrauch der nur in begrenzter Menge vorhandenen, nicht regenerierbaren Ressourcen.

Von der Höhe der Abstraktion zu den Niederungen der Realität

So, wie gesagt, die übliche schematische Rechnung. Selbstverständlich weiß jedermann, daß die Dinge in der Wirklichkeit nicht so modellmäßig schematisch ablaufen; von dem abstrakten Schema muß man Schritt um Schritt hinabsteigen, um der Realität nahezukommen; sie jemals vollständig zu erfassen ist uns versagt. Hier aber genügt dieser Abstieg von der Höhe der Abstraktion zu den Niederungen der Realität nicht; vielmehr müssen wir uns fragen, ob das Schema selbst nicht viel zu eng ist und nur einen *Ausschnitt* aus der Gesamtwirklichkeit herausgreift, nämlich denjenigen Bereich des Arbeitslebens, der sich bei uns, d. i. in den industriell fortgeschrittenen Ländern, ganz und gar in den Vordergrund geschoben hat, so daß wir, wenn wir von „Arbeit" reden, meist überhaupt nur diesen Bereich meinen. In der Tat berücksichtigt das Schema nur die für die kapitalistische Wirtschaft und Gesellschaft konstitutive „freie Lohnarbeit", durch die der Arbeitende nicht die für seinen (und seiner Familie) Lebensunterhalt benötigten Gebrauchs- und Verbrauchsgüter erstellt, sondern *Einkommen* erwirbt, aus dem er diesen Lebensunterhalt bestreitet.

Dafür, aber auch nur dafür trifft der im Schema dargestellte Verlauf der Dinge wenigstens der Tendenz nach zu. Aber schon im Bereich der industriell fortgeschrittenen Länder haben wir es nicht allein mit der Lohnarbeit zu tun. Erst recht dem Weltproblem „Arbeit" kommen wir nicht bei, wenn wir unseren Blick nur auf die im Lohnarbeitsverhältnis verrichtete unselbständige Arbeit sowie auf die auch bei uns noch verbliebene selbständige Erwerbstätigkeit richten. Um dem Weltproblem „Arbeit" beizukommen, dürfen wir unseren Blick nicht auf die Erwerbstätigkeit einschränken, müssen vielmehr die insgesamt bei uns selbst und in der übrigen Welt geleistete Arbeit in unsere Überlegungen einbeziehen.

Nicht nur auf Weltweite, sondern auch unter unseren hiesigen Verhältnissen dürfen wir Arbeit nicht mit Erwerbstätigkeit und schon gar nicht mit auf Erwerb von (Geld-)Einkommen gerichteter Arbeit gleichsetzen. Erwerbstätig sind nicht nur die im Lohnarbeitsverhältnis gegen Entgelt tätigen Arbeitnehmer, sondern auch die selbständig handwerklich oder freiberuflich Erwerbstätigen; dazu kommen noch alle diejenigen, die das zur Daseinserhaltung Benötigte in eigener Wirtschaft erstellen; das ist in hochindustrialisierten Ländern nur eine kleine Minderheit, in der Agrarwirtschaft dagegen und damit auf Weltweite gesehen auch heute noch der größte Teil der Menschheit. Dazu kommt in allen Ländern der Welt die in keiner Statistik aufgeführte, in der Sozialproduktrechnung überhaupt nicht aufscheinende *unentgeltlich* geleistete Arbeit der „mithelfenden Familienangehörigen", hier für uns besonders wichtig der *Hausfrauen und Mütter*, die zu dem durch Erwerbstätigkeit erzielten Einkommen in Geld hinzutreten muß, damit sowohl die Erwerbstätigen als auch die noch nicht oder nicht mehr Erwerbsfähigen überhaupt leben können.

Die unentgoltene Arbeit der Hausfrauen und Mütter

Wir leben nun einmal nicht von den (Sach-)Gütern allein, die wir gebrauchen und verbrauchen (Gebrauch ist letzten Endes nichts anderes als langsamer Verbrauch), sondern in hohem Maß auch von den *Diensten*, die wir in Anspruch nehmen. Soweit diese Dienste denen, die sie leisten, entgolten, d. i. als Werk- oder Arbeitslohn bezahlt werden, erscheinen sie in der Sozialproduktrechnung; soweit sie den diese Dienste Leistenden nicht entgolten werden – das sind vor allem die Dienste der Hausfrauen und der Mütter –, erscheinen sie in der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung nicht, obwohl sie von der insgesamt geleisteten Arbeit einen nicht nur qualitativ unentbehrlichen und unersetzbaren, sondern auch quantitativ durchaus nicht unerheblichen Teil ausmachen.

Ob oder inwieweit die Schätzungen zutreffen, wonach die unmittelbar den Lebensbedürfnissen dienende unentgoltene Arbeit der Hausfrauen und Mütter nach Stunden gerechnet der in der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung erscheinenden entgoltenen Arbeit gleichkommt oder gar sie übersteigt, kann hier unerörtert bleiben. Tatsache ist, daß diese von den Hausfrauen und Müttern unentgolten geleistete Arbeit bei weitem unterschätzt zu werden pflegt und öffentliche Aufmerksamkeit nur insofern findet, als die gleichen Hausfrauen und Mütter genötigt sind, zugleich auch noch erwerbstätig zu sein, um das für den Haushalt und für die Aufzucht der Kinder benötigte Einkommen herbeizuschaffen; erst diese Kalamität gilt als „Problem"; für sich selbst gilt dieser ganze Bereich der unentgeltlichen Hausfrauen- und Mütterarbeit als „problemlos".

Aus der Nichtachtung der Frauenarbeit erklärt es sich wohl auch, daß die Entlohnung der von den Männern im Lohnarbeitsverhältnis verrichteten Arbeit als angemessen gilt, wenn der Lohn ausreicht, um davon die für den Lebensunterhalt benötigten Sachgüter zu kaufen, und völlig unbeachtet bleibt, daß für das menschliche Leben die von den Hausfrauen und Müttern unentgeltlich geleisteten Dienste ebenso unentbehrlich sind. Diese ihre unentgeltlichen Leistungen in die Überlegungen und in das Rechenwerk einbeziehen hieße nicht nur unsere Lohnpolitik, sondern unsere gesamte volkswirtschaftliche Gesamtrechnung *umstürzen.*

Solange die Frauen obendrein politisch rechtlos waren, verstand es sich ohnehin von selbst, daß ihre unentbehrliche und unersetzbare Arbeit nicht die ihr gebührende Beachtung fand. Aber auch heute noch tun die Frauen sich schwer, sie gebührend zur Geltung zu bringen und ihr die gehörige Achtung zu sichern.

Selbständige und unselbständige Arbeit

Zusammenfassend ist festzustellen: Seitdem die Großgruppe derer entstanden ist, die weder ihren Lebensunterhalt in Eigenwirtschaft erstellen noch durch

selbständige Erwerbstätigkeit Einkommen erzielen können, um daraus ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, und infolgedessen darauf angewiesen sind, durch unselbständige Arbeit Einkommen zu erwerben, haben die mit dieser einen Art von Arbeit zusammenhängenden Probleme sich derart in den Vordergrund geschoben, daß die gesamte übrige in der Welt geleistete Arbeit geradezu aus dem öffentlichen Bewußtsein herausgefallen ist und als „problemlos" gilt. Ganz dementsprechend beschränkte sich denn auch die obige schematische Berechnung des Anstiegs der Arbeitsproduktivität und seiner Folgen auf diese *eine* Art der Arbeit und ließ alle übrigen außer acht.

Bei dieser Beschränkung darf es aber nicht bleiben. Um begründete Aussagen oder erst gar Voraussagen darüber machen zu können, ob auf die Dauer ein ständiger Anstieg der Arbeitsproduktivität zu erwarten steht und zutreffendenfalls welche Folgen er auslösen wird und wie man ihnen begegnen kann, muß die *gesamte* in der Welt verrichtete Arbeit in die Untersuchung einbezogen werden.

Vorweggenommen sei der Hinweis auf die völlig gegensätzliche Wirkung des Produktivitätsanstiegs auf die selbständige und die unselbständige Arbeit. Die unselbständige Arbeit und nur sie allein ist von der Gefahr bedroht, infolge der Steigerung ihrer Produktivität ihre Arbeitsplätze zu verlieren; für die selbständige Arbeit dagegen, gleichviel ob Erwerbstätigkeit oder unentgeltlich geleistete Arbeit wie namentlich diejenige der Hausfrauen und Mütter, bedeutet Steigerung ihrer Produktivität wirklich und ausschließlich das, was sie ihrer Natur nach ist, nämlich *Entlastung*. Diese Erkenntnis kann aber nicht der Mühe entheben, jede der verschiedenen Arten von Arbeit daraufhin zu untersuchen, ob ihre Produktivität überhaupt steigen kann oder steigt, und zutreffendenfalls, was dieser Produktivitätsanstieg für die in diesem Bereich tätigen Menschen bedeutet, nicht zuletzt, ob er für sie mehr Vorteil oder mehr Nachteil mit sich bringt.

1. *Industrie und Handwerk.* Weithin besteht immer noch die Vorstellung, die Produktivitätssteigerung sei eine Eigentümlichkeit der industriellen Produktion und erkläre sich aus dem technischen Fortschritt. Das ist viel zu eng gesehen, gleichviel ob man den technischen Fortschritt in der immer mehr vervollkommneten Technologie (Hochtechnisierung, Automatisierung) oder in der immer umfangreicheren Anwendung von oder Ausstattung mit technischen Apparaturen erblickt. Neben der Technik spielt die bessere Organisation der Arbeit eine überaus gewichtige Rolle.

Von der Industrie ist der technische Fortschritt und die bessere Organisation der Arbeit längst zum *Handwerk* übergesprungen und ist gerade dort immer weiter im Anstieg.

2. *Landwirtschaft.* Die Landwirtschaft (agrarische Urproduktion) wird im größten Teil der Welt auch heute noch traditionell betrieben; solange sie darüber nicht hinauskommt, kann weder die Produktivität ihrer Arbeit noch die Menge ihrer Produkte zunehmen. Völlig anders verhält es sich bei der Landwirtschaft der

fortgeschrittenen Länder. Entgegen auch heute noch verbreiteten Vorstellungen hat sie, gestützt auf die industrielle Technik (Einsatz von Maschinen) und auf Erzeugnisse der chemischen Industrie (Kunstdünger, Schädlingsbekämpfungsmittel), ohne vermehrten, ja mit stark vermindertem Einsatz an Arbeitskräften ihre Produktion vervielfacht und so eine Steigerung ihrer Arbeitsproduktivität erreicht, die derjenigen im industriellen Bereich nicht nur gleichkommt, sondern sie übertrifft. War früher und ist in den zurückgebliebenen Ländern heute noch nahezu die ganze arbeitsfähige Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig, so genügt heute in den fortgeschrittenen Ländern ein minimaler Bruchteil der Arbeitskräfte, um die Gesamtbevölkerung mehr als reichlich mit Lebensmitteln zu versorgen. Das gilt aber eben nur für den kleineren Teil der Welt und der Weltbevölkerung. Während die industriell hochentwickelten Völker unter der Plage der Überproduktion von Agrarprodukten leiden, ist in den noch ganz oder überwiegend agrarischen Ländern die Mehrheit der Menschen unterernährt und sterben nicht wenige vorzeitig an Hunger.

3. *Dienstleistungen.* Vom Handel, von den Dienstleistungsberufen und von der gesamten Bürotätigkeit einschließlich der öffentlichen Verwaltung nahm man an, sie seien dem Produktivitätsfortschritt unzugänglich. Heute wissen wir, welche Fehleinschätzung das war. Die Elektronik hat nicht nur Leistungen, die früher als unmöglich galten, weil sie das menschliche Gehirn überfordern, möglich gemacht, sondern überdies in allergrößtem Maß dem Menschen Arbeiten abgenommen, die von ihm nur mit gespannter geistiger Aufmerksamkeit geleistet werden können, inhaltlich aber geistlos sind und daher auch rein maschinell geleistet werden können. Während wir im allgemeinen die Steigerung der Arbeitsproduktivität darin sehen, daß mit der gleichen Arbeit mehr produziert, der gleiche Ausstoß also mit weniger Arbeit erzielt werden kann, und wir diese Ersparnis an Arbeit in Arbeitsstunden messen, besteht der Anstieg der Produktivität hier vor allem darin, daß sie früher unerreichbare Ergebnisse nicht so sehr der Menge als der Art nach zustande bringt. Diesen unvergleichlichen Produktivitätsfortschritt haben wir genutzt, um bürokratische Maßnahmen der Ordnung und Planung, vor allem aber der Nachprüfung und der Überwachung in früher unvorstellbarem Ausmaß zu vermehren, woraus unser Bedürfnis nach „Datenschutz" erwachsen ist.

Trotz dieser ungeheuren Vermehrung wurden Arbeitskräfte, und zwar in hohem Maß *qualifizierte* Arbeitskräfte freigesetzt und nur in viel geringerem Ausmaß zusätzliche qualifizierte Arbeitskräfte benötigt und eingestellt. Wenn trotzdem das Personal im öffentlichen Dienst ständig zugenommen hat und weiter zunimmt, hat das seinen Grund in der geradezu unermeßlichen Vermehrung der vom öffentlichen Dienst übernommenen Aufgaben. Aber auch diese Entwicklung beschränkt sich vorerst auf die fortgeschrittenen Länder und greift auf die Entwicklungsländer bisher nur in dem Ausmaß über, wie diese sich zum Ziel setzen und es ihnen gelingt, diese Verfahrensweisen für ihre öffentliche Verwaltung

zu übernehmen, oder die sogenannten „Multis" sie in ihren dortigen Niederlassungen oder Zweigbetrieben einführen.

4. *Pflege- und Sozialberufe.* Glücklicherweise – so muß man wohl sagen – gibt es einen allerdings ziemlich eng umschriebenen Kreis von Dienstleistungen, der dem Anstieg der Arbeitsproduktivität verschlossen ist. Das sind diejenigen Berufe, die zum Gegenstand haben, anderen Menschen seine *Zeit* zu schenken. Bei diesen Berufen ist Produktivitätssteigerung in dem Sinn, daß die gleiche Leistung in weniger Arbeitszeit vollbracht werden kann, ex definitione ausgeschlossen. Keine noch so hohe Technisierung und organisatorische Rationalisierung des Krankenhauses kann daran etwas ändern, daß der Schwerkranke, der Sterbende einen Menschen braucht, der bei ihm ist und bei ihm ausharrt, bis die schlaflose Nacht überstanden oder der letzte Atemzug getan ist. Wenn dies im heutigen hochtechnisierten Krankenhaus nicht mehr oder nur in unzureichendem Maße geleistet wird, dann bedeutet das keine höhere Produktivität der Arbeit, sondern einen wesentlichen Mangel an geschuldetem Dienst, eine beklagenswerte Fehlleistung.

In allen Sozialberufen ist die *Zeit*, die der Sozialarbeiter seinen Schutz- oder Fürsorgebefohlenen widmet, ebenso wichtig, nicht selten wichtiger als alles andere, was er für sie tut oder tun kann. Auch einen Menschen nur anzuhören braucht Zeit.

Private Haushalte

Wie aber steht es um die in den Haushalten bzw. Familien geleistete Arbeit? Wenn es schon Dienstleistungsberufe gibt, deren Gegenstand es ist, anderen Menschen seine Zeit zu schenken, dann gilt dies in noch viel höherem Grad von den Haushalten, namentlich von den Familienhaushalten. Trotz dieser weitgehenden Übereinstimmung sind jedoch die Unterschiede noch bedeutsamer.

In den Dienstleistungsberufen gilt zwar nicht die bloße Dienstbereitschaft, wohl aber die bloße Anwesenheit beim Pflege- und Fürsorgebefohlenen, auch ohne in dieser Zeit ihm erbrachte aktive Dienste, als Arbeitszeit, die als solche bezahlt wird. In der Familie hängen bloße Anwesenheit und Zuwendung zueinander noch viel enger zusammen als in den erwerbstätig ausgeübten Pflege- und Sozialberufen. Während im Erwerbsberuf beide gleicherweise als Arbeit verstanden und bezahlt werden und infolgedessen unter dieser Rücksicht es sich nicht verlohnt, tiefer auf ihre Unterscheidung und gegenseitige Abgrenzung einzugehen, sind in der Familie ihre *Sinngehalte grundverschieden.*

Macht die Hausfrau in ihrem Arbeitsbereich einen Gewinn an Zeit und verwendet sie diese gewonnene Zeit dazu, sich mehr dem Mann und den Kindern zuzuwenden, dann werden wir diese „Zuwendung", obwohl wir ihr einen hohen Wert zuschreiben, niemals als „Arbeit" ansehen und diese Zeit bestimmt nicht als

Arbeitszeit veranschlagen. Mit den Kindern zu spielen kann für Vater und/oder Mutter erholend und entspannend sein, ihnen rechtes Vergnügen bereiten, in diesem Sinn also auch für sie selbst „Spiel" sein; es kann aber ebensogut für sie eine Plage bedeuten, eine Belastung, die sie den Kindern zuliebe auf sich nehmen, beispielsweise ein Opfer an Zeit, in der sie lieber etwas anderes tun möchten. In keinem Fall aber werden wir diesen Beitrag zu ihrer unbezahlten und unbezahlbaren erzieherischen Aufgabe als „Arbeit" ansehen oder werten; bei der angestellten Erzieherin, beispielsweise im Kindergarten, wäre es in beiden Fällen „Arbeit", und die dafür aufgewendete Zeit wäre für sie Arbeitszeit.

In der Intimität der Familie, namentlich unserer heutigen, nur aus Eltern und Kindern bestehenden Kleinfamilie, ist die Zeit, die die Ehegatten einander und die Eltern ihren Kindern widmen, miteinander zubringen, füreinander „da sind", nicht Arbeit, am allerwenigsten im Sinn von Mühe und Last, wovon man sich entlasten oder die man sich wenigstens möglichst erleichtern möchte. Sie ist nicht wie bei der angestellten Erzieherin „Arbeit" zum Erwerb des Lebensunterhalts, ist vielmehr Lebensinhalt, der das Leben mit Sinn erfüllt.

Entgeltlich im Lohnarbeitsverhältnis verrichtete Arbeit im (Familien-)Haushalt ist so selten geworden, daß es sich nicht mehr verlohnt, näher darauf einzugehen. Offenbar können die Familien Dienste dieser Art immer leichter entbehren, so daß auch sehr wohlhabende Haushalte mehr und mehr darauf verzichten. Darauf, wie sich das erklärt, wird noch zurückzukommen sein; hier genügt es festzustellen, daß die Nachfrage nach solchen Diensten immer geringer wird; die Zahl dieser Arbeitsplätze dürfte bis auf einen winzigen Rest zusammenschrumpfen.

Produktivitätsfortschritt oder Substitution der Haushaltsarbeit?

Um so gewichtiger wird die Frage, wie steigende Produktivität der Haushaltsarbeit sich für die Hausfrauen und Mütter auswirkt, die unter Verzicht auf Einkommenserwerb durch außerhäusliche Erwerbstätigkeit sich ganz ihrem Haushalt sowie der Versorgung und Betreuung ihrer Kinder widmen und dafür zwar von dem von ihnen besorgten Haushalt mitunterhalten werden, darüber hinaus jedoch keinen Entgelt beziehen und nach der heute bei uns bestehenden gesetzlichen Regelung zwar in günstigen Fällen begrenzte Ansprüche aus *abgeleitetem* Recht auf Versorgung im Alter erwerben, in keinem Fall dagegen Ansprüche aus *eigenem* Recht.

Für diese im eigenen Haushalt tätigen Frauen und Mütter bringt höhere Produktivität ihrer Arbeit offenbar nicht wie für bezahlte Kräfte die Gefahr mit sich, ihren Arbeitsplatz zu verlieren. Das enthebt aber nicht der Mühe, zu prüfen, was denn überhaupt unter Erhöhung der Produktivität ihrer Arbeit zu verstehen ist und welche Folgen sie nach sich zieht oder doch mit sich bringen kann.

Unverkennbar kann Einsatz arbeitserleichternder oder arbeitsparender Haushaltsgeräte (Waschmaschine, Staubsauger u. a. m.) die Hausfrau wirksam *entlasten.* So macht die Anschaffung solcher Geräte sich zwar durch die Ersparnis an Hausfrauenarbeit „bezahlt"; aus dieser Ersparnis an unbezahlter Arbeit läßt sich jedoch nicht wie in der Erwerbswirtschaft der Kaufpreis wiedereinbringen. Ganz dasselbe gilt, wenn die Haushaltsarbeit dadurch erleichtert oder richtiger gesagt verringert wird, daß die Konsumgüter, vor allem die Lebensmittel, auf einer höheren Stufe der Konsumreife eingekauft werden. Was darin bereits mehr an der Hausfrau vorweggenommener Arbeit steckt, muß sie aus ihrem Haushaltsgeld bezahlen. Ähnlich verhält es sich, wenn Zentralheizung ihr das Kohleschleppen für die Zimmeröfen erspart. Sieht man genau zu, dann arbeitet in all diesen und ähnlichen Fällen die Hausfrau nicht produktiver, sondern weniger; an die Stelle ihrer unentgeltlichen Arbeit im Haushalt ist bezahlte außerhäusliche Fremdarbeit getreten; ihre unentgeltliche Arbeit wurde durch die bezahlte Arbeit anderer substituiert. Diese Verringerung der im Haushalt zu bewältigenden Arbeit durch Hinausverlagerung ist denn auch der Grund dafür, daß bezahlte Dienstkräfte im Haushalt immer leichter entbehrt werden können, so daß selbst Haushalte, die sich solche Bedienung finanziell leisten können, immer mehr darauf verzichten.

Von Steigerung der Produktivität der im Haushalt geleisteten Arbeit kann daher nur insoweit die Rede sein, wie die Hausfrau ihre eigene Arbeit geschickter und sachgerechter ausführt und besser einteilt, noch mehr aber, soweit sie im ganzen besser „hauszuhalten" versteht. Jede andere Verringerung oder Erleichterung ihrer Arbeit kostet einen Preis, der, weil sie ihre Arbeit unentgeltlich verrichtet, nicht wie in der Erwerbswirtschaft durch Ersparnis an Arbeitslöhnen wieder eingebracht wird. Dieser Preis besteht in einem *Mehrbedarf* an Haushaltsgeld. Kann dieser Mehrbedarf nicht aus Vermögenserträgen bestritten werden, dann muß er durch (zusätzliche) Erwerbsarbeit von Haushaltsangehörigen beigebracht werden – nach immer noch weit verbreiteter Vorstellung vom „Ernährer der Familie", in durchaus nicht seltenen Fällen jedoch durch solche zusätzliche Arbeit der Hausfrau selbst. Diese Doppelbelastung vieler Hausfrauen und Mütter findet dann auch die öffentliche Aufmerksamkeit und regt zu Maßnahmen der Abhilfe an, meist leider nur durch Kurieren an den Symptomen.

Gegen diese Ausführungen ließe sich einwenden, sie führten von der Sache ab, erwiesen sie doch gerade, daß die Verringerung oder Erleichterung der Haushaltsarbeit nur zu einem unwesentlichen Teil deren eigenem Produktivitätsfortschritt entstammt, sich vielmehr ganz überwiegend aus der Hinausverlagerung der produktiven Tätigkeit aus den Haushalten in die Betriebe oder Unternehmen und der dadurch herbeigeführten Schrumpfung der Haushalte zu bloßen Konsumgemeinschaften erklärt. Mit anderen Worten, es handelt sich physisch-konkret um eine Substitution und ist daher, soweit es sich um unentgeltlich geleistete Haushaltsarbeit handelt, auch *ökonomisch* dieser Substitution zuzurechnen.

Nichtsdestoweniger muß(te) gerade in diesem Zusammenhang darauf eingegangen werden. Das ist nicht nur deswegen unumgänglich, weil die heute allgemein übliche und geradezu als selbstverständlich angesehene Gepflogenheit, die Haushalte auf den Verbund von durch außerhäusliche Erwerbstätigkeit (des Mannes) erzieltem monetärem Einkommen und unentgeltlich geleisteter innerhäuslicher Arbeit (der Frau) zu gründen, alles andere als unproblematisch ist. Vielmehr erweisen die daraus für die betroffenen Hausfrauen und namentlich Mütter erwachsenden Probleme sich gar nicht selten als derart bitter und schmerzlich, daß es keine Sentimentalität bedeutet, sie ernst zu nehmen und zur Sprache zu bringen. Die Leistung dieser Hausfrauen und Mütter wird auf beiden Seiten unserer volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung als Aufwand- und als Ertragsposten maßlos unterschätzt; das hat zur Folge, daß auch ihre Bedeutung für die im Zusammenhang mit dem immer weiteren Anstieg der Arbeitsproduktivität auf uns zukommenden Aufgaben in Gesellschaft und Wirtschaft nicht erkannt wird.

Auf uns zukommende Aufgaben

Trifft es zu, daß die Produktivität unserer Arbeit auch weiterhin ständig, wenn auch vielleicht langsamer wachsen wird als in den beiden ersten Jahrzehnten des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg, dann müssen wir uns darauf einstellen, daß auf weite Sicht immer weniger Arbeit (wie wir heute „Arbeit" verstehen) zu leisten sein wird. Das gilt auch dann, wenn wir fortfahren, den Anstieg der Arbeitsproduktivität wie bisher in Wirtschaftswachstum und Arbeitszeitverkürzung aufzuteilen. Lassen wir die ständig steigende Arbeitsproduktivität sich auch nur zum Teil in wirtschaftlichem Wachstum auswirken, dann bedeutet das *exponentielles* Wachstum, das exponentiell wachsende Mengen von Ressourcen verschlingt und daher nicht erst in unabsehbarer, sondern für eine Vielzahl von Ressourcen schon in gar nicht ferner Zeit zu deren Erschöpfung führen würde, womit dann der Ausweg in weiteres Wachstum endgültig verschlossen wäre. Vielleicht würde auch schon vorher die Überfülle der Produkte oder die Menge der Abfälle und das Ausmaß der Umweltzerstörung unerträglich; in diesem Fall käme das Wachstum von dieser Seite her schon früher zum Stillstand.

Insoweit bei den Dienstleistungen der Ressourcenbedarf so geringfügig ist, daß er als Bremse und schließlich als Blockade des Wachstums vernachlässigt werden darf, gibt es nichtsdestoweniger ebenfalls eine Grenze, über die hinaus vermehrte Dienstleistungen, insbesondere bürokratischer Art, zur unerträglichen Plage würden und aus diesem Grund gleichfalls nicht zum Zweck der Arbeitsbeschaffung weiter vermehrt werden können. Wie immer man es drehen und wenden mag, wir stoßen auf eine Grenze, über die hinaus steigende Arbeitsproduktivität nicht mehr in Wachstum umgesetzt werden kann, vielmehr nur noch die insgesamt zu

leistende Arbeit vermindert, die rechnerisch auf jeden einzelnen entfallende Arbeitszeit verkürzt werden kann. Das kommt früher oder später – immer unter der zwar nicht unumstößlich gewissen, aber doch sehr wohlbegründeten Voraussetzung, daß der Anstieg der Arbeitsproduktivität auch künftig weiter voranschreitet – als von uns zu lösende Aufgabe unvermeidlich auf uns zu; wir müssen mit ihr fertig werden.

Diese Aufgabe muß von zwei Seiten zugleich angegangen werden. Auf der einen Seite geht es darum, alle Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen an dem verbliebenen Minimum von Arbeit zu beteiligen und ihnen damit zugleich den für ihren Lebensunterhalt benötigten Anteil am Arbeitsertrag zu sichern; das ist die *ökonomische* Seite der Aufgabe. Auf der anderen Seite gilt es, die immense von Arbeit frei werdende Zeit in der rechten Weise zu nutzen; das ist ihre nicht minder gewichtige *sozialethische* und *sozialpädagogische* Seite.

Die ökonomische Seite

Unmittelbarer Gegenstand der Politik überhaupt und der Wirtschaftspolitik im besonderen kann offenbar nur die ökonomische Seite sein. Nun ist schon bisher die Arbeits- und Erwerbslosigkeit das große Problem, mit dem unsere Politiker zu ringen haben, das zu lösen ihnen aber nicht in befriedigendem Maß gelingt. Begreiflich, daß sie vor dessen auf die Dauer unvermeidlicher extremer Zuspitzung zurückschrecken, von ihr nichts hören wollen, sie als derzeit nicht aktuelle Zukunftsaufgabe vor sich her schieben. Von den schon mit jeder minimalen Arbeitszeitverkürzung verbundenen Schwierigkeiten lassen einige sich sogar dazu verführen, sie nicht nur als vorerst noch nicht aktuell, sondern als schlechthin und rundum unrealistisch abzutun. Das ist Vogel-Strauß-Politik; ein Problem ist nicht damit vom Tisch, daß man es nicht sehen will. Auch unsere Gewerkschaften sind offenbar derart von den Tagesgeschäften in Anspruch genommen, daß sie der großen Zukunftsaufgabe keine oder mindestens nicht die gebührende Aufmerksamkeit widmen können.

Hätte ich eine Lösung der Aufgabe anzubieten, wie bei immer weniger Bedarf nach Arbeit sich immer mehr Arbeitsgelegenheit schaffen ließe, dann würde ich sie hier vorlegen; niemand hat diese Lösung. Eine Gesamtlösung im Sinn einer einmaligen Maßnahme dürfte es wohl nicht geben; es bedarf ihrer auch nicht. Von dem heute schon gar nicht mehr vorstellbaren 17- oder 16stündigen Arbeitstag sind wir längst auf den zwölfstündigen Arbeitstag (mit zunächst sieben Arbeitstagen in der Woche), von der sechstägigen 72-Stunden-Woche zu der lange Zeit als Fernziel vorschwebenden 48-Stunden-Woche gekommen; inzwischen liegt auch diese schon wieder weit hinter uns. Jedesmal, bei jedem noch so kleinen Fortschritt, wurde der wirtschaftliche Zusammenbruch als unausbleibliche Folge vorausge-

sagt; jedesmal ließ sich der Fortschritt nur unter Kämpfen durchsetzen. Manchmal sind auch vorübergehend nachteilige Folgen eingetreten, die aber immer wieder überwunden werden konnten.

So dürfte es wohl auch in Zukunft ein langsamer und manchmal schmerzhafter Prozeß sein, der sich schrittweise an sein Ziel herantastet. Worauf es entscheidend ankommt, ist, daß man sich gegen die hier anstehende Aufgabe nicht sperrt, sondern zum allermindesten schon einmal anfängt, sich Gedanken darüber zu machen und innere Bereitschaft dafür bei sich zu wecken. Dieser Bereitschaft sollte nicht zuletzt die Erkenntnis förderlich sein, daß gerade die Verkürzung der Arbeitszeit, je weiter sie geht, um so mehr dazu angetan ist, den Anstieg der Arbeitsproduktivität zu verlangsamen und dadurch das Unvermeidliche, vor dem man zurückschreckt, hinauszuschieben.

Wie im einzelnen der Vorgang ablaufen wird, kann nur die Zukunft lehren. Anstatt die Arbeitszeit nach (Wochen-)Stunden zu kürzen, kann man andere Formen wählen, *arbeitsfreie* Wochen, Monate, selbst Jahre durch späteren Beginn oder früheres Ende oder durch Unterbrechung des Arbeitslebens durch sog. „Sabbatjahre". Jede denkbare Verfahrensweise erfordert schwierige Umstellungen, die an die Faktormobilität, namentlich die Mobilität des Produktionsfaktors „Mensch" hohe Anforderungen stellen. In vollem Maß trifft alles Vorgesagte auf die unselbständige Arbeit zu, bei der die Kürzung der Arbeitszeit tarifvertraglich geregelt wird; die *selbständige* Arbeit läßt sich auf diese Weise nicht „regeln".

In bezug auf die *entlohnte* Arbeit wird immer wieder das Bedenken geltend gemacht, in so wenig Arbeitszeit, wie hier für die Zukunft in Aussicht gestellt wird, könne der Arbeiter doch unmöglich so viel Lohn verdienen, daß er mit seiner Familie davon leben kann. Wer sich diese Sorge macht, hat offenbar nicht begriffen, worum es geht. Ihm schwebt offenbar vor, es gehe darum, bestehende Arbeitslosigkeit auszuräumen. Wenn es darum geht, dann kann (nicht „muß"!) es unvermeidlich sein, daß die Inhaber von Arbeitsplätzen nicht nur einen Teil ihrer Arbeit den Arbeitslosen abtreten, sondern ihnen auch den zugehörigen Lohn oder doch einen Teil davon überlassen (Arbeitskürzung ohne oder mit nur unvollständigem Lohnausgleich). Hier aber geht es nicht darum, bestehende Arbeitslosigkeit auszuräumen, sondern darum, zuvorkommend zu verhüten, daß steigende Arbeitsproduktivität immer wieder neue und auf die Dauer immer größere Arbeitslosigkeit herbeiführt, wenn sie sich nicht mehr oder nur in unzureichendem Ausmaß in wirtschaftliches Wachstum überführen läßt. Da in der kürzeren Arbeitszeit ebenso viele Güter erstellt oder Werte geschaffen werden wie heute in der längeren Arbeitszeit, die kürzere Arbeitszeit realiter ebensoviel erbringt wie vorher die längere, kann dafür auch ebensoviel Lohn ausgezahlt werden.

Abschließend sei eigens noch einmal daran erinnert, daß in diesem ganzen Zusammenhang unter „Arbeit" nur die Erzeugung von Sachgütern und diejenigen Dienstleistungen verstanden sind, die wegen des unvermeidlichen Aufbrauchs der

dazu unentbehrlichen Ressourcen nicht unbegrenzt vermehrt werden können. Es gibt wichtige und verantwortungsschwere Tätigkeiten, die von dieser Seite her keiner Begrenzung unterliegen. Dazu zählen einige (nicht alle!) Bereiche der Wissenschaft; ebenso gibt es Funktionen im Dienst der Allgemeinheit, die es erfordern, daß der damit Betraute, der Politiker, seine ganze Kraft und seine ganze Zeit dieser seiner Aufgabe widmet, sich ganz und gar auf sie konzentriert, weil er nur so ihr wirklich genügen kann. – Soviel zur ökonomischen Seite der Aufgabe.

Die sozialethische und sozialpädagogische Seite

Zum mindesten ebensoviel wäre zu sagen oder – vielleicht richtiger ausgedrückt – hätte man sich Gedanken zu machen über die sozialethische und sozialpädagogische Seite; der Theologe würde sie die *pastorale* Seite nennen. An dieser Stelle wird sich denn auch dem Leser erschließen, warum im Vorstehenden gerade der von den Hausfrauen und Müttern in den Haushalten geleisteten Arbeit so große, auf den ersten Blick übergroß erscheinende Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Der Leitgedanke war dieser. Die ständig weiter steigende, aber nicht mehr wie früher in Wirtschaftswachstum umsetzbare Arbeitsproduktivität verkürzt die Arbeit in den Betrieben oder Unternehmen immer mehr und schenkt so den Arbeitnehmern immer mehr *arbeitsfreie* Zeit. Diese in den Betrieben oder Unternehmen arbeitsfrei gewordene Zeit gilt es davor zu bewahren, daß sie als „Freizeit" im heutigen Wortsinn verstanden und ausgefüllt wird, nämlich als Zeit, in der der Mensch – anstatt durch ihn erschöpfende und manchmal zugleich ihn entwürdigende, in seiner Menschenwürde verletzende Arbeit – durch die *„Freizeit-Industrie"* vielleicht ebenso schlimm oder noch schlimmer ausgebeutet wird. Dafür kommt es entscheidend auf die *Haushalte* an.

Auch an der Haushaltsarbeit ist der Anstieg der Arbeitsproduktivität nicht spurlos vorbeigegangen; vor allem hat er veranlaßt, immer mehr Arbeiten aus den Haushalten hinaus in die sie rationeller ausführenden Betriebe zu verlagern und hat auf diesem Umweg immer mehr Zeit von Haushaltsarbeit frei gemacht. Nun kommt es entscheidend darauf an, daß diese in den Haushalten arbeitsfrei gewordene Zeit nicht ein „Vakuum" ist, sondern eine *Kapazität,* die bereitsteht, um die in den Betrieben freigesetzte Zeit aufzufangen und ihr einen neuen Inhalt zu geben, die für den Erwerb des Lebensunterhalts nicht mehr benötigte Zeit umzuwandeln in das Leben mit Sinn erfüllende Zeit. Damit ist gemeint Zeit zur „Zuwendung" zueinander im Kreis der Familie, der Zuwendung zu kulturellen und ethischen (religiösen) Interessen, zur Beteiligung an den Interessen der verschiedenen Vergemeinschaftungen, nicht zuletzt des öffentlichen Gemeinwesens, an weltlichen und kirchlichen Öffentlichkeitsaufgaben, alles Dinge, die einst den „Honoratioren" vorbehalten waren, d. i. denen, die in der Lage waren, andere

für ihren Lebensunterhalt arbeiten zu lassen und daher Zeit für Aufgaben und Tätigkeiten hatten, an denen um ihrer Menschenwürde willen alle teilhaben sollten.

Hierzu muß der Wirtschaftswissenschaftler sich kurz fassen, denn von seinem Fachwissen her hat er nichts dazu beizutragen; er kann nur darauf hinweisen, welch große Möglichkeiten der ständige Anstieg der Arbeitsproduktivität da erschließt, und versuchen, die Entscheidungsträger davon zu überzeugen, daß, wenn man sie nutzt, die Arbeitsproduktivität und deren Anstieg keinen Grund gibt zu Besorgnis und schon gar keinen Fluch für die Menschheit bedeutet, sondern einen *Segen*. Dieser Segen kostet allerdings einen *Preis*. Dieser Preis besteht darin, daß wir uns der auf uns zukommenden Aufgabe nicht zu entziehen versuchen, daß wir vielmehr alles tun, was an uns liegt, um sie zu meistern. Wir können gar nicht früh genug damit beginnen, uns darauf vorzubereiten, zu lernen und einzuüben, die uns gegebenen Möglichkeiten zu nutzen und unserer Verantwortung zu genügen gegenüber unseren heutigen Mitmenschen in den zurückgebliebenen, unterentwickelten Ländern, denen wir ausreichende Ressourcen zu belassen haben, um wenigstens ihre elementaren Bedürfnisse einigermaßen zu befriedigen, und gegenüber den nach uns kommenden Generationen, die von uns beanspruchen können, daß wir ihnen eine bewohnbare Erde hinterlassen.

Walter Kern SJ

Hegel für heute?

„*Kant* – Good Morning or Good Night?", wurde im April dieses Jahres auf einem 500köpfigen internationalen Kongreß gefragt. Es war 200 Jahre her seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" . . . Ebenso läßt sich nach Sinn oder Sinnlosigkeit eines *Hegel*-Gedächtnisses fragen – anläßlich des Umstandes, daß der schwäbische Philosoph vor 150 Jahren, am 14. November 1831, in Berlin starb. (Natürlich: Auch für ihn wurde heuer, in Stuttgart, ein Mammut-Kongreß gehalten, wie vor elf Jahren zu seinem 200. Geburtstag; außer den jährlichen Normalversammlungen zweier deutschsprachiger Hegelgesellschaften.)

Bedeutung für die Gegenwart besitzt die Philosophie Hegels zunächst deshalb – und daran denkt man ja wohl allgemein zuerst –, weil sie an der Wiege des *Marxismus* steht[1]. Karl Marx hat sich nicht nur als Student und junger Journalist, zwischen 1837 und 1844, erstaunlich eindringlich und ausgiebig mit Hegel-Schriften befaßt, vor allem mit der Rechtsphilosophie und der „Phänomenologie des Geistes": Die Gedankenführung seines Hauptwerks „Das Kapital" (1. Band 1867) ist maßgeblich bestimmt durch Hegelsche Dialektik, wie Marx sie verstand und deutete. Marx rechnete es sich zum Verdienst an, dieses berühmt-berüchtigte Denkinstrument, Dialektik genannt, dadurch, daß er seinen rationalen Kern von der „mystischen Hülle" befreite, vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben; er meinte: aus dem Luftreich des Gedankens auf den Boden der realen Welt. Aber – denken die Füße besser als der Kopf?, so könnte man, vielleicht etwas zu massiv, kontern. Nun sei hier nicht darüber zu Gericht gesessen, inwieweit Marx und der ganze Linkshegelianismus materialistische (oder: finitistische, durch Endlichkeit geprägte) Ansätze, die *auch* im überaus weitgefächerten und vielgestaltigen Denken von Hegel selber liegen, aufgenommen und dann eben einseitig ausgebaut haben. Jedenfalls gilt für Hegel: Dialektik ist Ausdruck und Wesensbestimmung von *Geist* – nicht zunächst und gewiß nicht zumeist von Materie. Und zu verstehen, was das bedeutet, ist fundamental für das Verständnis der Hegelschen Philosophie überhaupt, ihres Tiefgangs und ihrer Tragweite, nicht etwa nur für die kritische Auseinandersetzung mit Marx' Hegelrezeption.

Dialektik besagt nicht etwas, das statisch besteht; sie beschreibt ein dynamisches Entstehen. Der Modellfall, und mehr als nur das, des dialektischen Werdeprozesses in seiner Dynamik ist die Lebensgeschichte von uns Menschen. Verfolgen wir die Entwicklung des menschlichen Individuums, ihre Grund-Züge, ihre exemplarischen Etappen!

Ein Vorbegriff von Dialektik

Was wird aus diesem Kinde werden? Ein Neugeborenes mit seinem noch ganz unausgebildeten Verstand und Willen erscheint wie ein unbeschriebenes Blatt. Sein Schicksal ist unbestimmt; seine Anlagen sind unerfüllt. Alles kann aus ihm werden; oder nichts. Es ist offen für alles Mögliche. Insoweit ist es aber erst bloße Möglichkeit, ohne Wirklichkeit. Das Kind ist ein Ich nur in einem allgemeinen, leeren Sinn, jedenfalls dem äußeren Anschein nach. „Ich" ist umfassend-allgemein: ein jedes ist ein Ich. Und es ist je und je, im einzelnen Fall, auch sozusagen intensiv schlechthin allgemein, nämlich noch unbestimmt-unerfüllt.

Bestimmte Individualität beginnt der jugendliche Mensch dadurch auszubilden, daß er mit Händen und Füßen, mit Sinnen und Trieben ausgreift nach außen, nach der Welt um ihn herum. Er gewinnt *seine* Welt, indem er sich mehr und mehr verliert an *die* Welt. Er muß herausgehen aus sich, aus seinen vagen Möglichkeiten, seiner leeren Allgemeinheit. Er wirft sich auf bestimmte, besondere Ziele, die es zu verwirklichen gilt: In der Beschränkung zeigt sich der Meister. Er vergißt sich selber. Der „zerstreute Professor" ist ganz konzentriert auf die Sache. Er läßt sich ein auf das andere; er geht darin ganz auf, und er geht, so scheint es, darin unter.

Aber das scheint nur so. Tatsächlich ist das Aus-sich-Herausgehen zugleich, mit tieferer Notwendigkeit, ein In-sich-Einkehren. Der Mensch, der sich an die Welt „verausgabt", „vereinnahmt" sie vielmehr; er eignet sich das Fremde an, im anderen findet er sich selbst. Durch das andere, das als ihm eigen nun nicht mehr das Fremde ist, kommen wir erst zu uns selbst, und nur bei ihm sind wir auch bei uns selber. Die Ent-äußerung erweist sich als Er-innerung. Der Außenraum der Welt spiegelt sich im Innenraum des Bewußtseins; und das Innen ist, im idealen Grenzfall, koextensiv mit dem Außen. Das individuelle Bewußtsein ist als *Welt*bewußtsein – und nur so – *Selbst*bewußtsein. Der gebildete Erwachsene ist in sich welthaltig; dadurch wurde er geprägt und bestimmt. Die anfangs leere, abstrakte Allgemeinheit des Ich ist mittels all der Besonderungen und Bestimmtheiten, durch die es hindurchging, erfüllte, konkrete Allgemeinheit geworden.

Indem der einzelne Mensch seine Anlagen ausbildet, bildet er in sich die Welt ein; und „Welt" sagt: die Geschichte der ganzen Menschheit und die aus ihr erwachsene Kultur. Das macht die Bildung in ihrem individuellen Kleinformat aus: die große menschheitliche Bildungsgeschichte, ihren wesentlichen Grundbestand und ihre wichtigsten Errungenschaften nachzuvollziehen und einzuholen, sie hereinzuholen ins eigene Leben oder vielmehr dieses ihr aufzuschließen und auszusetzen. So trägt der einzelne zu seinem noch so bescheidenen Teil dazu bei, humane Weltkultur weiterzugeben und auszubauen, wie diese insgesamt durch das Zusammenwirken ungezählt vieler Menschen in verschiedensten Zeiten und Räumen zu dem wurde, was sie ist. Und so gilt auch für ihr Werden das an der Bildung des individuellen Bewußtseins abgelesene dialektische Gesetz.

Nun mag auch die philosophische Geheimsprache *Hegels* verständlicher klingen. „Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich:* für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist. Dies erst ist ihre Wirklichkeit. Aber dies Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbewußte Freiheit . . ." – „Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das *Positive,* welches von dem Negativen wegsieht, . . . sondern . . . nur, indem er dem *Negativen* ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt." Das besagt mit anderen Worten: daß die abstrakte *Unmittelbarkeit* der Substanz dadurch aufgehoben wird, daß das Subjekt „der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt" in Gestalt der 1001 *Vermittlungen;* so wird es die konkrete „wahrhafte Substanz", nämlich „die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist". – Das Ergebnis ist, in Kürzestformel, daß „die *Substanz* an ihr selbst *Subjekt* ist"[2].

Fassen wir zusammen! Die Momente der Hegelschen Dialektik, die man, was Hegel selbst nicht tat, zu kennzeichnen pflegt durch den Dreischritt These – Antithese – Synthese, sind: 1. als Ausgangsbasis die abstrakt-leere *Allgemeinheit* und *Unmittelbarkeit,* das *Ansichsein* (der bloß positiven Substanz); 2. der Durchgang durch bestimmtes *Besonderes* kraft verneinender *Vermittlung,* der auf das *Fürsichsein* (von Subjekt gegen Substanz) zielt; 3. die Vollendungsstufe der konkret-erfüllten Allgemeinheit, von Hegel *„das Einzelne"* genannt, oder das durch doppelte Verneinung – Aufhebung der Negation – mit sich selbst *vermittelte Unmittelbare,* das *Anundfürsich* (des Subjekts im vollen Sinne: als „wahrhafte Substanz"). Hier ist nun auch der in den obigen Hegelzitaten eher noch abgeblendete dritte dialektische Schritt ausdrücklicher zu Wort gekommen. Durch die drei Momente insgesamt sollte begrifflich gefaßt werden, was wir beschrieben haben: daß das Ich, indem es aus seiner anfänglichen Unbestimmtheit herausgeht, sich anscheinend ans andere verliert, in Wirklichkeit aber sich findet in seinem vollen Selbst. Hegel deutet diesen Weg als Geschichte der menschlichen Freiheit: dadurch verdeutlicht er sich und erweist er seine Bedeutung.

Philosophie der Freiheit

Die Freiheit, die allein so zu heißen verdient, hebt sich ab von ihren Vorformen, die in Wirklichkeit Fehlformen sind.

Nehmen wir an: Der Wille, der von allem abstrahieren kann, bliebe stehen im „Element der reinen Unbestimmtheit"; er würde aus diesem Anfangsbefund seinen Normal- und Dauerzustand zu machen suchen; er würde „alle Zwecke aufgeben", aus allem Inhalt fliehen, weil dieser ihn einschränkt, sich „von allem losmachen" . . . „Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen . . ."

Eine harmloser scheinende religiös-kontemplative Weise solcher Freiheit würde darin bestehen – Hegel sagt: „bei den Indern" –, „bloß in dem Wissen seiner einfachen Identität mit sich zu verharren, in

diesem leeren Raum seiner Innerlichkeit zu verbleiben ... und jeder Tätigkeit des Lebens, jedem Zweck, jeder Vorstellung zu entsagen". Krasser zeigt sich „im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation ... Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgendeinen positiven Zustand zu wollen, z. B. den Zustand allgemeiner Gleichheit ..., aber er will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgendeine Ordnung, eine Besonderung sowohl von Einrichtungen als von Individuen herbei; die Besonderung und objektive Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewußtsein hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung, und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein."

Das Hegel vor Augen stehende Exempel solcher Perversion der Freiheit war die Französische Revolution im Terror des Köpfeabschlagens. Wir mögen an Näherliegendes denken: an das (Un-)Programm der „permanenten Revolution", mit verheerenden Folgen praktiziert durch die „Kulturrevolution" in Maos China, theoretisch reflektiert in der von Herbert Marcuse ersehnten und geforderten „Großen Weigerung". Wir sind Zeugen des Dauerprotestes, des Neins zu allem und jedem, vieler Formen des Auszugs aus der bestehenden Ordnung – die, zu Recht und zu Unrecht, als Unordnung denunziert wird –, aus dem angeblich so verachtenswerten Zivilisationsangebot. Viele Menschen sind auf der Suche nach einem „alternativen Lebensstil" – dies aber muß ja keineswegs, wie das Hegel beschrieb, in der bloßen Negation verharren und versacken. Wo immer jedoch Wille im Grund nichts will, wo er gegenstandslos-unbestimmt bleibt, da gibt es gar kein Wollen, da liegt die *Verneinung* des Willens vor. Für Hegel ist das erste Moment des freien Willens, wenn es einseitig festgehalten wird, eine *„Freiheit der Leere"*[3].

Der menschliche Wille ist nicht und wird nicht er selbst, wenn er nicht *etwas* will. Als Gegenstand bietet sich das vielfältigste Material an, auf das sich unsere Triebe, Begierden, Neigungen richten können. Das Tier ist dem unmittelbaren Reiz verfallen, falls nicht äußerer Zwang oder Dressur es davon abhalten; nicht aber der Mensch. Er besitzt kraft der ursprünglichen unendlichen Unbestimmtheit des Willens, die von keinem endlichen Gegenstand ausgefüllt und abgesättigt werden kann, die Möglichkeit distanzierten Verhaltens: er kann etwas wählen oder auch nicht, er kann dieses wählen oder jenes. „Der Trieb ist in der Natur, aber daß ich ihn in dieses Ich setze, hängt von meinem Willen ab, der sich also darauf, daß der Trieb in der Natur liegt, nicht berufen kann." Nun ist es, meint Hegel, „die gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat": „daß *man tun könne, was man wolle*". Aber „nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens" könne man eine solche Vorstellung halten, „in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit usw. ist, noch keine Ahnung findet".

Hegel visiert hier disparate Entschlüsse nach Einfall und Laune eines Individuums an, das sich in seiner Endlichkeit tummelt, ohne je daraus herauszukommen. Man denke an die Dialektik-Stufe Nr. 2, isoliert in Reinkultur als „das absolute

Moment der Endlichkeit oder Besonderung des Ich". Wäre das etwa der Fall von Leuten, die in den Tag hinein leben, dieses und jenes tuend, was man eben so zu tun pflegt? Deren willkürliches Tun und Lassen im Grund doch nur Ausdruck herrschender Meinungen, modischer Trends ist? Von „eindimensionalen Menschen" (H. Marcuse) also, die nicht reflektieren auf sich selbst, auf Sinn und Ziel ihres Daseins?! Freiheit, die beliebig und endlos von einem besonderen endlichen Gegenstand zum anderen vagabundiert, ist in Wirklichkeit *Willkür*, und „die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der *Widerspruch*". Gewiß: „Der gewöhnliche Mensch glaubt frei zu sein, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist, aber gerade in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist."[4]

Wie kommt der Wille, von den endlichen Dingen angezogen, aber von ihnen, als seinen selbstgewählten Schranken, auch immer wieder abgestoßen – wie kommt er zu seiner wirklichen Erfüllung als der, wie es soeben hieß, *„an und für sich freie Wille"*, von dem die bloße Willkür keine Ahnung hat? Dadurch, daß der Wille in der Erfahrung des Ungenügens jeglicher Dinge der Welt verwiesen wird auf sich selbst: nicht etwa zurückgeworfen auf seine anfängliche Unbestimmtheit und leere Allgemeinheit, sondern ausschreitend in die ineins mit seiner eigenen Freiheit werdende freie Welt der Dinge, der Lebensgestalten und Kulturwerke, die insgesamt die all-eine, mittels aller Besonderungen nun erfüllte, konkrete Allgemeinheit von *Ich-und-Welt* ausmachen. Damit ist zu viel zu schnell zusammengerafft. Versuchen wir es auszulegen.

Freiheit ist nicht nur eine Eigenschaft des einzelnen Willens, ein ein für allemal gegebenes psychisches Vermögen des Individuums Mensch. Die wahre Idee der Freiheit ist ein Vernunftbegriff, der Wirklichkeit wird, und entsprechend ist ihre Wirklichkeit begreifbar-vernünftig. Der freie Wille des einzelnen kann nur bestehen, ja nur entstehen in und mit einer ihm freiheitlich gemäßen wirklichen Lebenswelt. Deshalb *wird* die Freiheit in einem entscheidenden Sinne. Sie ist Geschehen, Aufgabe, Schicksalsweg und Gemeinschaftswerk. Sie ist nicht der Selbstentwurf eines einzelnen, der mit dem absoluten Nullpunkt beginnt: das wäre ein unmöglich chaotisches Unterfangen, der Nullpunkt des einzelnen wäre der Nullpunkt der Welt. Das Werden der konkreten Freiheit ist das Werden der kulturellen Welt, der Strukturen gemeinschaftlichen menschlichen Lebens, der sozialen Institutionen. Nicht die Herkunft aus der Natur macht den Menschen zum wirklich freien Wesen; die Natur gibt ihm nur den *Begriff* der Freiheit, die Freiheit als Wesensbestimmung mit. In *Wirklichkeit* frei wird der Mensch erst in der sittlichen Welt, die er selbst – in Gestalt der ganzen Menschheit, als kollektives Kulturwesen – schafft.

Dazu braucht es die Mitwelt der anderen Menschen. Es ist ein fundamentaler Gedanke Hegels, daß ein jeder nur zu sich selbst kommt durch die Anerkennung, die er bei anderen findet. Ein wechselweises Geschehen der Konstitution von

Person-in-Gemeinschaft! Jeder Mensch ist, wir alle sind: „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“[5]. Der Mensch ist nicht nur und nicht so sehr Begierde nach Dingen, die er gebraucht und verbraucht, jedenfalls liegt darin nicht das ihn als Menschen im Unterschied zu allem anderen Auszeichnende: Er begehrt vielmehr, selber begehrt zu werden von seinesgleichen. Er erwacht zu Selbstbewußtsein und Eigenständigkeit erst durch den Austausch mit anderen Menschen – für die dasselbe gilt –, im offenen Raum der Kommunikation.

Darin kommt, über egoistische Süchte und bloß individuelle Zwecke hinaus, *das Allgemeine* zur Geltung, um das es dem Ich zu tun ist, das ein jeder ist, das wir alle sind, nämlich Ich = Wir. Dieses Allgemeine liegt im Ich: es ist die ursprüngliche Anlage des Willens als geistiger Kraft. Deshalb wird von Hegel der Wille in seiner vollendeten Wirklichkeit auch, etwas rätselhaft, bezeichnet als „der freie Wille, der den freien Willen will“[6]. Insofern geht es um „die Selbstbestimmung des Ich“, nämlich des vernünftig-allgemeinen Ich = Wir: darum, in all den Bestimmungen, in die es einging, „in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben und . . . sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen“; es geht um des Willens nun wohl besser zu verstehende „Rückkehr in sich“, in seine nun konkrete Allgemeinheit[7].

Das Allgemeine, das der Wille ist, verwirklicht sich als das Korpus der *„sittlichen Mächte“*, wie Hegel sie nennt, der als solche anführt: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat. Sie sind gleichsam das nach außen gewendete Wir des inwendigen Ich; sie sind „die Substantialität oder das allgemeine Wesen der Individuen“. Sie machen den objektiven Raum und den substantiellen Inhalt aus, in dem und durch den allein das menschliche Subjekt sich seiner Wesensbestimmung gemäß zu entwickeln vermag zu konkreter Freiheit. Deshalb kann Hegel sagen, daß „die sittlichen Mächte . . . das Leben der Individuen regieren“ und daß gegen sie „das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt“. Ihnen sich pflichtgemäß zu unterwerfen bedeutet, als Beschränkung der Willkür, Gewinn der wahren Freiheit. „In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.“ Die für die Freiheit notwendigen Verhältnisse, welche die rechtlich-sittliche Welt ausmachen, sind „wirklich in ihrem ganzen Umfange im Staat“[8].

Der *Staat* ist der eigentliche Wirklichkeits-, vielmehr Verwirklichungsraum des menschlichen Daseins. Hegel legt dar: „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit.“ Er ist „das an und für sich Vernünftige“, „Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt“ – aber Hegel fährt auch fort: „so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein“. Es ist der springende Punkt, das Scharnier der Hegelschen Konzeption, daß im Staat sich das *allgemeine* Interesse des übergreifenden Ganzen und die *besonderen* Interessen der einzelnen Bürger bedingen und durchdringen in einem positiven Zusammenfall; in ihm sei die „Einheit der *objektiven* Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der *subjektiven* Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere

Zwecke suchenden Willens" vollzogen. Oder, bei aller Schwierigkeit der Formulierung ein großartiges – Programm: „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheuere Stärke und Tiefe, das Prinzip der *Subjektivität* sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten." Deshalb also sei der Staat „die Verwirklichung der Freiheit . . . nach dem Begriffe des Willens, d. h. nach seiner Allgemeinheit und Göttlichkeit"[9].

Hegel und die Demokratie

Größe und Grenze der Hegelschen Freiheitskonzeption erhellen an einem kritischen Punkte des heutigen Bewußtseins: Wie hältst du's mit der Demokratie?

Es wäre ein Mißverständnis wie der Freiheit so der demokratischen Staatsverfassung, deren spezifische Wirkung darin zu sehen, „daß man tun könne, was man wolle". Das war der von Hegel abgelehnte Willkür-Standpunkt, eine Haltlosigkeit eher als ein wirklicher Standort. Sollte Demokratie jedem ihrer Bürger möglichste individuelle Ungebundenheit garantieren, so läge der Umschlag von diesem liberalistischen Ethos in ein totalitäres Pathos in der Logik – oder vielmehr Unlogik – dieser Zusicherung. Denn allseitige Willkür würde den Konflikt aller mit allen heraufführen. Um das zu verhindern, muß der Nachtwächterstaat des klassischen Liberalismus dem an sich schrankenlosen Willen des einzelnen von außen Beschränkungen auferlegen; er sucht den Freiheitsmißbrauch der einen auf Kosten der anderen abzublocken. Aber er tut das nach *seinem* Gutdünken, und es soll *wirksam* geschehen. Die Konsequenz ist der Zwangsstaat – wie immer er sich tituliert („Wohlfahrtsstaat" z. B.) –, der vorsorglich gleich den gesamten Freiheitsgebrauch der von ihm Beglückten kollektiv vorschreibt. Ob individualistisch oder kollektivistisch: In beiden Fällen gilt, „daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der anderen *beschränken* müsse und der Staat der Zustand dieses gegenseitigen *Beschränkens* und die Gesetze die *Beschränkungen* seien. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt."[10]

Der Wille des einzelnen wird nur dann nicht von außen durch den Willen der anderen eingeschränkt, wenn er selber, in sich, schon vernünftig-wirklich geworden ist, und das heißt, daß er sich kraft seiner eigensten Wesensbestimmung auf das allgemeine Beste richtet; dieser Wille ist von sich aus, von innen, identisch mit dem Willen der ebenso gesinnten anderen. Das war Hegels Auffassung von dem „an und für sich freien Willen", von der „konkreten Freiheit". Ihr Ausdruck ist in Hegels Sicht der Staat: „Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen", daß „die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann. Das

Allgemeine muß also bestätigt sein, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden. Nur dadurch, daß beide Momente in ihrer Stärke bestehen, ist der Staat als ein gegliederter und wahrhaft organisierter anzusehen."[11]

Ist der „neue Staat" Hegels die Demokratie im modernen westlichen Sinn? Das innengelenkte, nicht äußerlich beschränkte Zusammen und Ineins von besonderen Interessen und allgemeinem Interesse ist ja wohl das ideale Prinzip der Demokratie, die sich nicht erschöpft in formalen Forderungen und Vorgangsweisen – z. B. Rechtsgleichheit –, sondern, „materiale" Grundwerte – wie Gerechtigkeit, Solidarität . . .[12] – anerkennt und verwirklicht. Die Konkretheit der Hegelschen Dialektik, die nicht absieht von den substantiellen Inhalten, sondern sie als unabdingbar-wesentlich einbezieht in das formale politische Strukturgefüge, kann der Diskussion um Grundrechte und Grundwerte, die in der Bundesrepublik 1976 entbrannte und zu Recht seither weiterschwelt, ein Licht aufstecken.

Eine neuere Untersuchung von Reinhardt Albrecht[13] möchte den doppelten Nachweis führen: *erstens* daß Hegels Konzeption vom Staat, wie wir sie umrissen haben, dem Grundansatz und der Systemstruktur seiner Philosophie entspricht (und auch wir versuchten am Prozeß der Dialektik abzulesen, wie das Allgemeine und das Besondere, die eine Substanz und die vielen Subjekte sich gegenseitig bedingen und durcheinander vollenden – ein grundsätzliches kritisches Bedenken hierzu stellen wir vorerst noch zurück); *zweitens* daß diese Staatsauffassung einen fundamentalen Beitrag zum gegenwärtigen Grundproblem einer Theorie der Demokratie liefere. Bei dieser aktuellen Sinnspitze unserer anhand Hegel angestellten Überlegungen haken wir ein.

Demokratie wird heutzutage von rechtsaußen und von der extremen Linken in Frage gestellt. Auf beiden entgegengesetzten Seiten wird ihr vorgeworfen das vom Spiel der Zufälligkeiten umgetriebene Mehrheitsprinzip, diffizile Umständlichkeit der Willensbildung, Kompromißcharakter, Anfälligkeit für Korruption und was dergleichen mehr ist. Eine Skala von tiefsitzender Skepsis bis zu offener Ablehnung und Bekämpfung, mit dem einen Gemeinsamen – in unseren westlichen Ländern –: dem Nein zum Bestehenden. Der Grundzug von Hegels Einstellung zum Staat dagegen ist bejahend, *affirmativ:*

„Ungebildete Menschen gefallen sich im Räsonieren und Tadeln, denn Tadel finden ist leicht, schwer aber, das Gute und die innere Notwendigkeit desselben zu kennen. Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber sieht in jedem das Positive. In der Religion ist ebenso bald gesagt, dies oder jenes sei Aberglauben, aber es ist unendlich schwerer, die Wahrheit davon zu begreifen. . . . die Gewohnheit macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht. Geht jemand zur Nachtzeit sicher auf der Straße, so fällt es ihm nicht ein, daß dieses anders sein könne, . . . und man denkt nicht gerade nach, wie dies erst die Wirkung besonderer Institutionen sei."

In der Tat: was Demokratie am Leben hält, ist „das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben" – alle oder die meisten[14]. Vermutlich spricht Hegel einen Grundde-

fekt auch gegenwärtiger Staatsverdrossenheit und Demokratie-Unlust an: den Mangel an Realitätssinn und schlichter, urteilsfähiger Geduld. Wenn Hegel eines nicht lag, dann nicht das Ausschweifen in Utopien – Ort-(und Zeit-)losigkeiten –, die der Anstrengung entheben, praktizierbare Schritte auf realisierbare Ziele hin zu finden und zu machen. Überspringt ein Individuum seine Zeit, „baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt". Dem stellt Hegel sein „Hic Rhodus, hic saltus!" entgegen. Und das heiße im vorliegenden Fall: „den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen", „in der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, ... den innern Puls ... noch schlagend zu fühlen" und durch diese „Versöhnung mit der Wirklichkeit" – wieder das Mini-(= inhaltlich Maxi-)Programm – „in dem, was *substantiell* ist, ebenso die *subjektive* Freiheit zu erhalten"[15]. Hegels Plädoyer für affirmative Einstellung zum bestehenden Staat dieser Breiten- und Längengrade gibt unserer Gegenwart, wie mir scheint, eine Lektion zu lernen.

Zwar hat Hegel in seiner Staatslehre[16] keineswegs, wie man ihm als angeblichem preußischem Staatsphilosophen vorwarf, nur die Institutionen im ohnehin eher fortschrittlichen als reaktionären Preußen von 1821 abgezeichnet, um sie als das Maßgebliche „nach der vernünftigen Freiheit"[17] vorzustellen. Dennoch bleiben im Hegelschen Entwurf genug der Momente, die einer Demokratie, gar in unserem heutigen Verständnis, nicht entsprechen. R. Albrecht[18] zählt sie loyal auf: Verkennung der Volkssouveränität, kein allgemeines Wahlrecht, Ablehnung der Gewaltenteilung, Vorrang der fürstlichen Gewalt, konstitutionelle Monarchie mit erblicher Thronfolge, Ständestruktur, Obrigkeitsstaat ... Wenn der Verfasser der gelehrten Abhandlung trotzdem daran festhält, „daß Hegels Theorie bis ins Zentrum ihrer Inspiration hinein von Grundgedanken neuzeitlicher Demokratievorstellungen bestimmt ist", dann kann er das nur um den Preis der Annahme eines Kompromisses von seiten Hegels: Dieser sei „davor zurückgeschreckt, uneingeschränkt die Konsequenzen seiner ursprünglichen Staatskonzeption nun auch in voller Wirksamkeit zu bejahen. ... die weiteren Bestimmungen seiner Staatstheorie würden doppeldeutig; sie träten im Gewand des ursprünglichen Staatskonzepts auf, ohne mit diesem wirklich ernst zu machen."[19]

Diese bedauerliche Inkonsequenz Hegels zeige sich an einem Bruch der Gedankenführung, der innerhalb einiger weniger Paragraphen der Rechtsphilosophie auftritt: In § 267 werden als die zwei einander wesentlich bedingenden und ergänzenden Momente des Staates vorgestellt das *subjektive* der politischen Gesinnung und das *objektive* des Organismus des Staates, seiner Verfassung. Schon in § 269 aber wird der Staat überhaupt mit der einen, der objektiven Außenseite schlechthin identifiziert: Die Verfassung mit ihren verschiedenen Gewalten ist es, die der Gesinnung ihren besonders bestimmten Inhalt gibt. Die einseitige Reduktion untermauert der mündliche Vortrag dialektisch so: „Der Staat

ist Organismus, das heißt Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden." Und so erscheinen auch in § 270 de facto die staatlichen Institutionen, der Staatsapparat als der eigentliche Zweck des Staates – nicht das Zusammenspiel der objektiven *und der subjektiven* Kräfte. Übrigens finde eine ähnliche Verschiebung und Verkürzung, jedoch sekundärer Art, statt, indem der grundsätzliche Vorrang, den § 273 der gesetzgebenden Gewalt einräume, in den §§ 275 ff. auf die fürstliche Gewalt zurückgenommen werde. R. Albrecht diagnostiziert insgesamt sogar „eine Korrumpierung der ursprünglichen Intention" Hegels[20].

Wenn man nun aber konsequent von Hegels grundlegendem Staatsgedanken aus weiterdenke auf den legitimen Bahnen der Dialektik ohne Um- und Abwege, dann ergäben sich aus dem demokratischen Grundprinzip, daß der Staat die Verwirklichung der konkreten, pluralen Freiheit ist, sehr wohl auch die gemäßen Strukturen und Funktionen moderner, heutiger Demokratie: Volkssouveränität, allgemeines Wahlrecht, Parteien, Gewaltenteilung, Instanzen der Verwaltungskontrolle ... Allerdings: „Bedenklich ist, daß bei Hegel eben die ‚Verlängerung' der tragenden Idee des Staatsverständnisses ‚auf Demokratie hin' fast vollständig fehlt."[21] Eben das ist nun noch etwas zu bedenken.

Doch Schlagseite zur Totalität?

Ist nur ein bedauerlicher, weil vermeidbarer Betriebsunfall schuld daran, daß Hegels tendenziell demokratische Grundidee gar so wenig – wie man sagt: – zum Tragen kam? Der wohlwollende Hegelinterpret R. Albrecht[22] gibt einen kritischen Fingerzeig in die rechte Richtung: Es handelt sich *nicht* um einen moralischen Defekt, sondern um ein *Methoden*problem. (Obwohl er anderseits allzu optimistisch meint: „Wenn wir Hegels Fehler korrigieren, dann lösen sich die antidemokratischen, obrigkeitsstaatlichen Bestimmungen auf."[23]) Worin mag nun näherhin das methodische Manko, das also in Grundansatz oder Vorgangsweise oder Denkinstrumentarium liegen muß, zu finden sein?

Man hat Hegel schon seit eh und je seine affirmativ-positive Einschätzung der bestehenden Wirklichkeit vorgeworfen. Die Kritik hat sich dabei festgebissen an einem ungeschützt plakativen Sätzlein aus der Vorrede der Rechtsphilosophie[24]: *„Was wirklich ist, ist vernünftig."* Hegel selbst schon mußte das verteidigend erläutern[25]: Der Satz bezeichnet nicht alles, was mehr schlecht als recht existiert, als „wirklich", sondern nur das dem allgemeinen Werdegang Entsprechende, und das ist allerdings begriffsgemäß und drum begreifbar; man müsse die Welt also nur vernünftig anschauen, dann zeige sie sich auch als eben das; und wie könne gar der Christ, der an den unendlich weisen Schöpfer der Welt glaubt (alles ist durch das Logos-Wort geschaffen: vgl. Kol 1,16), an der inneren Einsichtigkeit, der „Logizität", der realisierten Schöpfungsideen zweifeln! Hegel hat ja dem Satz „Was

wirklich ist, ist vernünftig" im selben Atemzug den begründenden (!) Gegen-Satz „*Was vernünftig ist, ist wirklich*" vorangestellt.

Gegenüber einem leichtfertigen Negativismus, den das öffentliche Bewußtsein heutzutage weithin zur Schau stellt, hat Hegels Respekt vor der geschichtlich gewordenen, gewachsenen Wirklichkeit sein gewichtiges Recht. Er ist gerade für unsere Zeit ein bedenkens- und beherzigenswertes Korrektiv. Er macht Mut zum anscheinend konformistischen, aber tatsächlich oft geradezu unpopulär-unkonformistischen *Ja*sagen – wo immer dies durch die Sache selbst angezeigt ist.

Bejahende Haltung kann ein durchaus *prinzipielles* Korrektiv sein – aber *nicht*, wie es in der Philosophie Hegels der Fall zu sein scheint, das exklusive oder doch entschieden *dominierende* Prinzip. „In *jedem* das Positive" zu sehen, wurde zuvor von ihm proklamiert. Und das ist des Guten zuviel. Mit dem dialektischen Prozeß, mit der Struktur seines Voranschreitens ist ein Übergewicht des Ganzen, bisher zumeist „das Allgemeine" oder auch „die Substanz" genannt, über die besonderen Bestimmungen und damit über die einzelnen menschlichen Subjekte gegeben. Die Entwicklung, die vom (abstrakt-leeren) Allgemeinen ausgeht, kehrt über die vielen Besonderungen zum (nun konkret-erfüllten) Allgemeinen zurück. Alles Besondere hat nur die Funktion, das „immanente Hinausgehen"[26] zu vermitteln, das im Grund und letzten Endes ein In-sich-Hineingehen, eine „Rückkehr in sich" (siehe oben S. 756) ist; es geht darin auf und unter, Teil des Ganzen zu sein; es wird, könnte man sagen, „mediatisiert". Das wendet sich jedenfalls gegen die Wesensbestimmung der Person, der wirklichen menschlichen Personen, die auch Selbstzweck an und für sich sind. Hiermit hängt zusammen, daß die Wahlfreiheit des Menschen von Hegel in die einseitige Beleuchtung der Beliebigkeit und Willkür gerückt wird, wonach man „tun könne, was man wolle". Die Freiheit des einzelnen wird zur fügsamen Einsicht in die Notwendigkeit des Ganzen hinauf- oder doch eher herabstilisiert.

Um den Kreis der dialektischen Vor- *und Rück*bewegung bei Hegel aufzubrechen, versuchte die Frankfurter Schule, und besonders *Th. W. Adorno* in dem Buch „Negative Dialektik" (1966), das zweite Moment des Prozesses, die Besonderung und Verendlichung durch Negation, zur gleichsam angehaltenen, nicht zur Totalität rückvermittelten endlos-unberuhigten kritischen Instanz zu erheben. Hegel selber hat wie kein Philosoph sonst die rühmendsten Worte gefunden für die Macht der „absoluten Negativität"[27], die in seinem System jedoch gerade als solche, indem sie sich nämlich an sich selbst vollstreckt als Negation der Negation, sich auch positiv, in die Affirmation, aufhebt. Dagegen soll gewahrt werden die Offenheit der Menschheitsgeschichte, die Möglichkeit je neuen Aufbruchs, der das Alte schlechthin hinter sich läßt, die Verheißung von unableitbarer, nie abgeschlossener Zukunft, in summa: der Elan revolutionärer Praxis. Deshalb widerspricht Adorno dem Hegel-Satz „Das Wahre ist das Ganze"[28]: „Das Ganze ist das Unwahre." Es geht der Frankfurter Dialektik nicht um ein Vagabundieren im

Schrankenlos-Unbestimmten (der Dialektikstufe Nr. 1), das anarchisch-folgenlos bliebe, sondern um die je und je gezielte *bestimmte* Negation (Stufe 2). Sie soll verhindern, daß Hegels Ganzheits- und Versöhnungspathos, wird es als Passepartout, als All-round-Exerzitium praktiziert, in totalitäre Beschwichtigung durch Vereinnahmung alles besonderen einzelnen einmündet. Die Frage bleibt, ob dieser berechtigte Zweck zu erreichen ist durch Uminterpretation der Hegelschen Geist-Dialektik in eine *materialistische* Dialektik, weil die Materie, im Gegensatz zum Geist als Prinzip der Identität, das Prinzip der Nicht-Identität, des anderen, Offenen, Neuen sei . . .

Zunächst ist dem kritischen Befund, Hegelsches Totalitätsdenken betreffend, noch eine verschärfte Gestalt zu geben. Sie heißt schlichtweg: *Der Staat.* Der Staat ist für Hegel, wir hörten es, die an und für sich vollendete Wirklichkeit des Geistes – seiner Freiheit! – in Welt. Es soll hier nicht wiederholt oder weiter ausgebreitet werden, was alles an nicht nur verbal unerträglichen, allerdings prägnanten, aber mehr unheils- als heilsträchtigen Vernünftigkeits- und Göttlichkeitsprädikaten der Staat bei Hegel auf sich häuft – bis zur Stilisierung eines zuverlässig und unbestechlich sachergebenen Beamtentums zum bürokratischen Organisationsgehirn des Staates aus sozusagen lauter Sub-Inkarnationen der all-einen göttlichen Vernunft. Wir versuchten das in der Hauptsache einigermaßen zu verstehen von Hegels Grundkonzeption der Dialektik her; und seine Dialektik ist sein System, das System ist konsequent die umfassende Auslegung des in der dialektischen Denkbewegung Angelegten.

An Hegels Lehre vom Staat richtet auch R. Albrecht[29] einige energische Kritik: sie „artikuliert zu einseitig den Aspekt des Staates als Telos", also als die weltlich-wirkliche Systemspitze, als *das* Sinnziel der menschlichen Existenz; und „sein übergroßes Zutrauen in die Vernunft" sei schuld an Hegels „Tendenz zur Favorisierung all dessen, was Allgemeinheitscharakteristik hat". Aber damit ist ja doch eine grundsätzliche Schlagseite angezeigt. Und es war nachzuweisen, daß sie mit der Struktur der dialektischen Bewegung selbst, wie Hegel sie faßt, gegeben ist[30]. Deshalb ist das Undemokratische in Hegels Staatslehre wohl nicht eine systemwidrige Inkonsequenz, sondern mehr oder weniger konsequent systemgemäß.

Ist es also mit dem „Hegel für heute" so weit nicht her? Und sollte man, läßt die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für Staatstheorie und demokratisches Gegenwartsbewußtsein zu wünschen übrig, sich vielleicht darauf beschränken, nach ihrer Aktualität für die – *Theologie* zu fragen[31]? Etwa mit dem Hintergedanken, da reiche dann ja ein Totalitätssystem dem anderen die Hand?

Auch der christliche Theologe wird bei Hegel auf dasselbe prinzipielle Bedenken stoßen, das die folgenden, nur mehr anzudeutenden Unterscheidungen veranlassen kann. Die Systemdialektik Hegels hat das Verdienst, eine Denkmöglichkeit auszuschöpfen; indem ihr kaum überbietbarer Tiefgang an die letzte Grenze ihres

ersten Ansatzes führt, vermag sie die begründete Überzeugung zu wecken: daß es so nicht geht. Der negative Befund provoziert zugleich die positive Suche, der er auch die Richtung weist. Nicht der Umschlag von Geist zu Materie, von Geist-Dialektik zu Dialektischem Materialismus bricht die Geschlossenheit des Systems auf in die freie Offenheit für das andere, Neue, Künftige: Im geistigen Leben selber waltet die Spannung von denkender Erkenntnis (die bei Hegel einseitig *vor*waltet) und freiem, liebendem Wollen; und dessen Wirkgesetz ist nicht die Zurücknahme auf sich *selbst,* sondern das Hingehen auf und die Weggabe an das andere, genauer: an die bejahten, geliebten *anderen* Menschen.

Ahnung und Entwurf einer Dialektik der Liebe leuchten nicht nur beim jugendlichen Hegel auf, der späterhin allerdings allzuoft Liebe zur bloßen Empfindung herabsetzt. Verkümmert die aufblitzende Erkenntnis-über-Erkenntnis-hinaus unterm Systemzwang? Auch auf dem Weg durch das System, wie Hegel ihn geht bis in die Staats-(und Religions-)Philosophie, erschließt sich Einsicht von unübertroffenem Rang: in das Zusammen von Ich und Wir, von menschlicher Person und geschichtlich-gesellschaftlicher Welt, in die Bedingungen für den Aufbruch des Unbedingten, in das Grundgesetz menschlichen und menschheitlichen Wollens, gefaßt in die Formel *„konkrete Freiheit"*.

Gerade die gültigen Einblicke, die Hegel vermitteln kann, sind vermutlich nicht allewege striktest systemkohärent. Aber was macht das! Vielleicht zeitigt das Unterfangen, auf dieser und jener Systemstufe zu entfalten, was das Systemganze festzuhalten eigentlich nicht erlaubt, das Bleibend-Größere an Hegel. Schließlich wollten diese Seiten auch davon ein Echo geben, daß unter der „Arbeit des Begriffs"[32], der der große Philosoph nachgeht, gar nicht so selten erstaunlich scharfsichtige und aktuelle Beobachtungen anfallen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. in dieser Zschr. W. Kern, Hegel, Marx und die Frankfurter Schule (186, 1970, 217–233); L. Oeing-Hanhoff, Konkrete Freiheit. Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung (187, 1971, 372–390).

[2] Phänomenologie des Geistes (1807), ed. Hoffmeister (⁶1952) 22, 29 f., 45. Vgl. Rechtsphilosophie (1821) § 10: „Der Mensch, der *an sich* vernünftig ist, muß sich durch die Produktion seiner selbst durcharbeiten durch das Hinausgehen aus sich, aber ebenso durch das Hineinbilden in sich, daß er es auch *für sich* werde."

[3] Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), § 5.

[4] Ebd. §§ 11, 15, 6, 15.

[5] Phänomenologie 140.

[6] Grundlinien § 27. Vgl. § 21: „So ist der wahrhafte Wille, daß das, was er will, sein Inhalt, identisch mit ihm sei, daß also die Freiheit die Freiheit wolle." Und § 27: „Die absolute Bestimmung oder, wenn man will, der absolute Trieb des freien Geistes" ist: „daß ihm seine Freiheit Gegenstand sei", daß sie „das vernünftige System seiner selbst" sei.

[7] Ebd. § 7. So ist der Wille „die sich selbst bestimmende Allgemeinheit" (§ 21), „das über seinen Gegenstand übergreifende, durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit sich identisch ist" (§ 24).

[8] Ebd. §§ 145, 149, 148.

[9] Ebd. §§ 260, 258, 260. Vgl. § 265: „Worauf es ankommt, ist, daß sich das Gesetz der Vernunft und der besonderen Freiheit durchdringe und mein besonderer Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde; sonst steht der Staat in der Luft." Und § 270: „Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist . . ."

[10] Enzyklopädie der philos. Wissenschaften (^{3}1830), § 539. [11] Grundlinien § 260.

[12] Vgl. W. Kern, Zur Grundwertediskussion, in dieser Zschr. 198 (1980) 579–584.

[13] Hegel und die Demokratie (Bonn 1978).

[14] Grundlinien § 268. [15] Ebd. Vorrede, ed. Glockner VII 35.

[16] Vor allem: ebd. §§ 257–340. Vgl. für die relative Fortschrittlichkeit der Hegelschen Staatslehre: E. Weil, Hegel et l'état (Paris ^{2}1966).

[17] Enzyklopädie (s. Anm. 10) § 539. [18] S. Anm. 13, bes. 250–281. [19] Ebd. 212 f., 203.

[20] Ebd. 275; vgl. 197–207. [21] Ebd. 271; vgl. 261. [22] Vgl. ebd. 272 (das „nicht" fehlt hier irrtümlich).

[23] Ebd. 270. [24] Ed. Glockner VII 33. [25] Vgl. Enzyklopädie (^{2}1827) § 6. [26] Ebd. (^{3}1830) § 81.

[27] Ed. Glockner IV 130; XVII 384. Vgl. VI 319; IX 78; XV 451 u. ö. Vgl. auch den in Anm. 1 genannten Artikel des Verf. 89 f.

[28] Phänomenologie (s. Anm. 2) 21. [29] S. Anm. 13: 195, 236, 200.

[30] Auch die Brüche zwischen § 267 und § 269 bzw. zwischen § 273 und §§ 275 ff. der Rechtsphilosophie sind so markant nicht. Zum wichtigeren ersten Fall zu vergleichen: § 261 („das Recht der Individualität" sei „nichts . . . als *Organisation* des Begriffs der Freiheit" usw.) und § 268 (die politische Gesinnung sei „nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen").

[31] Vom Verf. hierzu: Philosophische Pneumatologie. Zur theol. Aktualität Hegels, in: Gegenwart des Geistes, hrsg. v. W. Kasper (Freiburg 1979) 54–90; Menschwerdung Gottes im Spannungsfeld der Interpretationen von Hegel und Kierkegaard, in: Wegmarken der Christologie, hrsg. v. A. Ziegenaus (Donauwörth 1980) 81–126; Die Universalität des Christentums in der Philosophie Hegels, in: Concilium 16 (1980) 335–341.

[32] Phänomenologie 57.

Jörg Splett

Der Mensch – unterwegs daheim

Vielleicht läßt sich der Knoten unseres Themas kaum enger und zugleich komplexer (nämlich selbstbezüglich) schürzen als in einer Definition der Philosophie, die von Novalis stammt: „Die Philosophie ist eigentlich Heimweh – Trieb, überall zu Hause zu sein."[1] Das heißt, sie bzw. der Philosoph bzw. – so ja der Hochmut der Philosophen – der Mensch überhaupt ist einerseits nicht daheim; andererseits aber sehnt er sich offenbar keineswegs einer fernen Heimat entgegen, sondern der zweite Teil spricht von dem Trieb, überall: also vor allem *hier*, daheim zu sein.

Sehen wir zu, ob das Folgende diesen Knoten ein wenig löst, zumindest lockert. Es sei das anhand von fünf Thesen versucht (die zudem jeweils – wie es nicht bloß Novalis geliebt hat – eine Figur-Formel kennzeichnen mag). Der erste Satz schließt an die zweite Hälfte der zitierten Definition an:

Der Mensch wohnt

Bei Luther lesen wir, daß in den Zweigen des Senfbaums die „Vögel des Himmels wohnen" (Mt 13,32), eigentlich „ihr Zelt aufschlagen". Doch das ist bildhafte Rede. Die Sprachwissenschaft belehrt uns, das Wort „wohnen" besage ursprünglich: sich wohl befinden. Die Wurzel „wen" bedeutet: verlangen und lieben. Wunsch und Wonne, Gewinn, die Göttin Venus selbst gehören hierher.

Weitere Hilfe bietet die Phänomenologie, die Wissenschaft einer doppelten Frage: 1. Was zeigt eigentlich ein Phänomen (hier: das Wohnen), wenn man es vorurteilsfrei in den Blick nimmt? 2. Was ist das nun eigentlich, was sich hier zeigt? Für Essen, Schlafen, Lieben, Kindererziehung gibt es in modernen Wohnungen besondere Räume, „und dann gibt es da noch das Wohnzimmer. Was macht man da? Man wohnt. Was ist das?" fragt der Kieler Philosoph Hermann Schmitz[2].

Als Ausgangspunkt seiner Analysen wählt er den Augenschluß, als jenes Bei-sich-Sein, das sich einstellt, „wenn ich, in einem bequemen Sessel sitzend, die Augen schließe" (207). Und die erreichte Zielbestimmung lautet: „Ein Wohnen findet demnach statt, wenn Menschen in einem umfriedeten Bezirk dank der Umfriedung eine Chance haben und wahrnehmen, mit ergreifenden Atmosphären in der Weise vertraut zu werden, daß sie sich unter ihnen zurechtfinden und mehr oder weniger über sie verfügen" (213).

Erläutern wir diese kompakte Formel aus der Gegenrichtung: Die Welt ist

zunächst das bedrohlich Fremde ringsum. Innerhalb dieser überwältigenden Bedrohung schafft sich der Mensch einen überschaubaren Lebensraum für sich und die Seinen. „Raum" kommt von „räumen"; und das heißt eigentlich: freilegen, roden. Im Dschungel der Welt also räumt sich der Mensch einen Platz frei, an dem er mit den Seinen sich wohl fühlen kann, weil innerhalb dieses Platzes er selber „Wetter" und „Stimmung" zu korrigieren vermag, statt ihren Launen schutzlos ausgeliefert zu sein.

Der Mensch ist also jenes Wesen, das nicht so sehr sich der Welt anpaßt – wie es vorwaltend im Pflanzen- und Tierreich geschieht –, als daß er vielmehr diese Welt sich und seinen Wünschen zurechtmacht. Nicht sogleich die Welt im ganzen, aber doch jenen Ausschnitt, den er bewohnt. Und von dort her in einem ersten Schritt auch schon die Welt selbst: die Zeltstange ist deren Nabel, die Achse der Welt, ja der Weltbaum.

So gründet der Mensch in der Welt ein Heim, wo er zu sich kommen und bei sich sein kann. Und wo dann auch andere und anderes – nicht bloß Menschen, auch Tiere, Pflanzen, geschätzte Dinge – bei ihm sein und gleichsam zu sich kommen können. „My home is my castle", wobei jetzt weniger an die Abwehr nach außen zu denken wäre – sie bindet und beunruhigt ja noch – als an das Geschützt- und Ungestörtsein im Innern: Zufriedenheit. Als Zum-Frieden-gebracht-Sein hat Martin Heidegger beim zweiten Darmstädter Gespräch (1951) das Wohnen bestimmt[3].

Und Friede seinerseits (um sozusagen noch einen Kreisgang auf die Mitte des Labyrinths hin zu tun), „Friede" hat eine gemeinsame Wortwurzel mit „Freiheit": „fri", was „lieb und teuer" bedeutet. Jemanden freien heißt, ihn liebend umfrieden, um nun bei ihm (bzw. bei ihr) zu wohnen: mit ihm oder ihr in derselben Umfriedung zufrieden zu sein. In einem Wort, man wohnt dort, wo man „bei sich" ist, wo man sagen kann: „Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein." Doch ist man damit zufrieden?

Der Mensch bricht auf

Heinrich von Kleist läßt eine Prinzessin, „als der schwarze Prinz um sie warb", in die Worte ausbrechen: „Was weiß ich, was er alles / Mocht' erstreben. / Und jetzt begehrt er nichts mehr, / Als die eine – / Ihr Menschen, eine Brust her, / Daß ich weine." Ein Gedankenstrich markiert den Umschlag, da der „Liebesjubel im Augenblick des Ausbruchs zur Liebesklage wird über den Ritter, der sich verliegt" (Kraft, 56).

In der Tat, der Ritter hat auf Abenteuer auszuziehen; Aufbruch gilt als ein Grundgesetz in Mythen, Sagen und Märchen. „Abenteuer und Fahrten der Seele"

hat Heinrich Zimmer seine Deutungen zu solchem Stoff überschrieben. Max Lüthi:

„Der Märchenheld ist wesentlich ein Wandernder . . . Sei es, daß die Eltern zu arm sind, um ihre Kinder bei sich zu behalten, sei es, daß ein Auftrag oder ein Wettbewerb den Helden in die Ferne zwingt oder lockt, sei es der reine Entschluß, auf Abenteuer auszugehen. In einem niederdeutschen Märchen schickt der Vater seine zwei älteren Söhne zur Strafe, den jüngsten aber zur Belohnung in die Welt hinaus. Nichts zeigt deutlicher, daß dem Märchen jedes Mittel recht ist, seinen Helden zu einem Wanderer zu machen, ihn in die Ferne zu führen . . .“[5]

Der Mensch ist das Wesen der Freiheit und damit der Geschichte. Beides spricht im Wort „Erfahrung“. Die kann man nur „machen“, indem man, ausfahrend, sich der Gefahr stellt, mit sich etwas „machen“ und geschehen zu lassen. Und wer sie – am Ziel seiner Fahrten – nur mehr „hätte“, ohne sich ihrer Infragestellung auszusetzen, wäre um den Preis vollendet, daß er zugleich auch am Ende wäre. Will man nicht in diesem Sinn perfekt bzw. „fertig“ sein, dann muß man unabgeschlossen, offen bleiben – statt schon eingefriedet; also im Aufbruch. Bei Romano Guardini heißt die Freiheit „Anfangskraft“. Das leugnet Herkunft und Gewährtes nicht, aber entnimmt aus der Dankbarkeit dafür gerade die Pflicht, weiterzugehen.

„Die Wahrheit der Geschichte . . . ist die Wahrheit der Freiheit, welche sich nur verständlich macht im immer neuen Aufbruch: daher sagt Hölderlin: ‚Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen, / Daß er, kräftig genährt, danken für alles lernt, / Und verstehe die Freiheit, / Aufzubrechen, wohin er will.‘ Der Wille zum Aufbruch ist nicht Willkürwille des Menschen . . . Prüfung der Umstände und Möglichkeiten des Menschen, Dank für die verdankte Herkunft und ihre Gaben geben ihm nach Hölderlin erst Freiheit zum Aufbruch“ (Max Müller)[6].

Aufbruch muß also im Gehorsam geschehen, als Annahme eines Schicksals. Sobald der Mensch diese seine „Sendung“ beherzt übernimmt, ist sein Dasein nicht mehr im Kreisbild zu fassen, sondern stellt sich eher im Bild einer Schritt für Schritt sich weitenden und raumfassenden Parabel dar. Statt um den gerodet umfriedeten Ausschnitt geht es ihm jetzt um den Ausgriff. Er ist also nicht eigentlich bei sich („chez soi“), sondern statt dessen eher außer sich. Weniger als der eigene Umriß „definiert“ den einzelnen sein charakteristisches „Interesse“; und dies bestimmt sich entscheidend von jener Wirklichkeit her, der es gilt, also gerade von anderem als durch es selbst.

Ist aber damit nicht aus Selbstbestimmung Fremdbestimmtheit geworden? Eben das meinen ja auch die Programmworte „Erfahrung“ (die man tatsächlich nur in der Weise „macht“, daß man sich ihr aussetzt) und noch stärker „Abenteuer“. In deren wirbelnder Folge stellt sich nun die Frage: Wozu? Gerade aus diesem Wechsel reift die Erfahrung, daß sie in sich selbst nicht hinreichenden Sinn besitzen.

Bei ständigem Aufbruch kann es nicht bleiben, will man dem Schicksal entgehen, daß die Kurzweil der Abwechslung langsam zu grauer Langeweile ermüdet. Die Ferne lockt, doch sie nährt nicht. Im „Elend“, d. h. im Aus-Land der Fremde,

entdeckt der Fahrende als „Frucht der Abenteuer“ (N. Bruchhäuser) die Heimkehr.

Der Mensch ist unterwegs zur Heimat

Doch fände er mit der Rückkehr den Frieden? Auch wenn man einräumt, daß es niemals eine Rückkehr gibt, weil weder das Heim noch der Heimkehrende die gleichen sein können wie bei seinem Aufbruch; in allem Wandel sind sie doch dieselben. Die Situation ihrerseits ist dieselbe: die Ferne ruft wieder. (Außer der Mensch wäre auch innerlich müde geworden, also weniger geworden statt mehr und hätte sich tatsächlich dem Zug resignierender Regression überlassen. So aber wäre er eigentlich nicht mehr zur Heimat, sondern in Wahrheit hinter sie zurück zum „Schlaf“ des Nichtseins unterwegs. Dazu später.)

Entdeckte zuvor der Wechsel der Fernen sich als langweilend „immer dasselbe“, so nun der Wechsel zwischen Heim und Ferne, Zentrum und Peripherie: „So tauml' ich von Begierde zu Genuß, / Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.“ Genuß, Befriedigung hat demnach zwar mit Heimat zu tun – was uns eingangs die deutsche Sprache zu „Wonne“ und „Wohnen“ gesagt hat, heißt in der lateinischen Klarheit des Thomas von Aquin: Genuß besage Ruhe des Strebens im entsprechenden Guten –; doch solche Ruhe, Heilmittel gegen die Müdigkeit der Seele (ebd.), gewährt bloß eine Rast, die den Wechsel bestätigt.

Nur eins bewahrt davor, angesichts dessen von selbstzerstörerischem Überdruß angefallen und von ihm übermächtigt zu werden; den Wechsel selbst als *Schritt*-Abwechslung auf einem *Weg* zu begreifen. Das heißt, die Heimat, die der Mensch im Grunde sucht, ist nicht hienieden zu finden, weder daheim noch in der Ferne, noch im Aufbruch als solchem aus der Umfriedung.

Der Mensch also, statt daheim, ein Wesen des Heimwehs? Davon sprechen offenbar die Mythen und Lehren der Religionen. v. Hardenbergs Aphorismus weist auf das zurück, was *Platons Sokrates* aus dem Mund Diotimas gelernt hat: Liebe sei das Streben nach dem Guten und nach dessen ewigem Besitz (Symp. 206). Das Gute aber erscheint im Schönen, und an einem Schöngestaltigen erwacht das Streben; doch es greift über den einen zu allen hin aus (210), über die Schönheit der Leiber sodann zu der der Seelen, schließlich zu der – „auf dem weiten Meere des Schönen“ – von Weisheit und Erkenntnis überhaupt. „Bis man am Ende das Schöne selbst und an sich erkennt . . . Hier erst, lieber Sokrates, erklärte die Freundin aus Mantinea, wird, wenn irgendwo, das Leben für den Menschen lebenswert“ (211). Entsprechend hat der christliche Platoniker *Augustinus* die Liebe das „Gewicht“ des Menschen genannt. Das meint nach antikem Verständnis jenen Zug oder inneren Wesensschub, der einen Körper an den ihm bestimmten Ort im Kosmos reißt; man könnte sagen: seine Heimatkraft.

Der Mensch vermag hiernach nicht wirklich bei einem irdischen Du zu wohnen und bei ihm daheim zu sein. Die Du-Welt, schreibt in unserem Jahrhundert *Martin Buber,* „hat ihren Zusammenhang in der Mitte, in der die verlängerten Linien der Beziehungen sich schneiden: im ewigen Du"[7]. Menschengemeinschaft wird hier gleichsam radial entworfen, freilich in einem sperrigen Bild; denn es berücksichtigt nur das liebende Ich, nicht auch das jeweilige Du in seiner Begegnungs-„Station" (131). Buber versucht diesen Mangel zu korrigieren, indem er das menschliche Miteinander insgesamt als Kreis-Peripherie entwirft: indem „die Beziehungen der Menschen zu ihrem wahren Du, die Radien, die von all den Ichpunkten zur Mitte ausgehn, einen Kreis schaffen" (156).

Mir stellt sich ganz als Konsequenz solcher Sicht dar, was Buber zuvor, im ersten Teil seiner berühmten Schrift, dem Leser über die Gegenwart der Begegnungswelt sagt: „. . . sie führt dich, durch die Huld ihrer Ankünfte und durch die Wehmut ihrer Abschiede, zu dem Du hin, in dem die Linien der Beziehungen, die *parallelen,* sich schneiden" (100). Denn will man das Ziel nicht seiner Göttlichkeit berauben, muß man die Linien, die in ihm münden (das Kreisbild auseinanderreißend), zu Parallelen erklären.

Eben das ist nun die berühmte Liebes-„Lehre" *Malte-Rilkes,* um einen letzten Zeugen zu nennen, hier überdies ausdrücklich mit scharf antichristlichem Akzent. Sein Traum ist eine Liebende, die „im Dunkel der Umarmungen nicht nach Stillung grub, sondern nach Sehnsucht"[8]. Er bedenkt, wie an Christus, „an dieser Erleichterung Gottes eine so einfältige Liebende wie Mechthild, eine so hinreißende wie Theres von Avila, eine so wunde wie die Selige Rose von Lima hinsinken konnte, nachgiebig, doch geliebt. Ach, der für die Schwachen ein Helfer war, ist diesen Starken ein Unrecht . . . Seines stark brechenden Herzens Linse nimmt noch einmal ihre schon parallelen Herzstrahlen zusammen, und sie, die die Engel schon ganz für Gott zu erhalten hofften, flammen auf . . ." (937).

Die Geschichte vom verlorenen Sohn liest er, in „mythopoietischer Umkehrung", als die Legende dessen, der fortging, weil er nicht geliebt werden wollte, und der heimkehrt, als er gelernt hat, sich von der Liebe nicht mehr treffen zu lassen, also in der Heimat fremd zu bleiben. Einem so Gereiften mag das Geliebtwerden sogar dienen, zumal wenn auch der Liebende recht zu lieben versucht, das heißt, *die* Schuld vermeidet („wenn irgendeines Schuld ist" – I 654 [Requiem]): „die Freiheit eines Lieben nicht vermehren / um alle Freiheit, die man in sich aufbringt. / Wir haben, wo wir lieben, ja nur dies: / einander lassen . . ."

Und solches Lassen, Loslassen genauer, nun in durchaus aktivem Sinn, sprengt zuletzt auch das Bild der Parallelen: Die erste der Duineser Elegien verlangt (I 687) liebendes Sich-Befreien vom anderen (und fordert von diesem – ergänzen jetzt wir – dessen Hilfe dazu), daß wir „es (das Geliebtsein und Lieben) bebend bestehen: „wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung / *mehr* zu sein als er selbst."

„Denn Bleiben ist nirgends", schließt die Zeile. Damit aber hat sich die Heimatlosigkeit des Menschen um ein Entscheidendes verschärft. Wenn Bleiben nirgends ist, bedeuten Sein und Leben „Elend": Entfremdung. Und Heimat umgekehrt sagt Nichtsein; Frieden gibt es nur als Friedhofsruhe. Wenn der Pfeil im Ziel ist, hat er seinen Flug beendet. Ist so aber der Mensch nicht tatsächlich, wie Jean-Paul Sartre gesagt hat, eine „passion inutile", nutz- und sinnlos, absurd? Lieben als Zieljagd, das doch nichts mehr fürchtet als sein Ziel, weil es nichts mehr liebt als die Jagd, genauer sogar: nichts als sie? Dem stellt sich nun als Antwort die differenziertere Lebenskunst „dialektischer" Weltlichkeit entgegen:

Weg als Heimat

Sie erklärt den Weg selbst gewissermaßen zum Ziel. Oder anders: an die Stelle des Ziels tritt die „Richtung". So notiert bereits Malte, dessen Freundin Abelone sich sehnt, „ihrer Liebe alles Transitive zu nehmen" (VI 937): „Konnte ihr wahrhaftiges Herz sich darüber täuschen, daß Gott nur eine Richtung der Liebe ist, kein Liebesgegenstand?"

Hat man indessen das Ziel wegzudenken, dann bleibt auch die Richtung nicht, was sie war. Aus einem *Hin*weg wird sie zum bloßen Hin*weg*. Aus der Richtung wird pures Bewegtsein. „Dynamik" schlechthin, absolute „Bewegung" (Aristoteles: Wirklichsein eines Seinkönnenden, des „Möglichkeitsmoments", als solchem), reiner Fort-Schritt. *Ernst Bloch* hat dafür die Parole von „Transzendieren ohne Transzendenz" ausgegeben, mit dem Anspruch, derart die Religion zu beerben. Und in der Tat scheint er damit seine „Zeit in Gedanken erfaßt" zu haben.

Ist es nicht schon ein Gemeinplatz geworden, die Lebensform der Moderne als „Nomadenkultur" neuen Stils zu bezeichnen? Es herrscht eine ungemeine Mobilität: horizontal im Wechsel von Land zu Land, Stadt zu Stadt wie innerhalb der großen „Stadtlandschaften" und „Ballungsgebiete", vertikal im sozialen Auf- oder Abstieg. Die Arbeitsteilung ist zu einer Unzahl von Berufen und Berufspositionen aufgefächert, in denen der einzelne seine „Rolle" spielt, den wechselnden Erfordernissen entsprechend – auch wenn er sie nicht so oft wechselt wie im Fall des „Jobs".

Aus dem Berufsalltag brechen jeweils die Urlauberscharen in die Ferne auf (oder nur „aus"?). Aus dem einen werden zunehmend zwei Jahresurlaube, und rapide nimmt die Nutzung des Wochenendes oder freier Tage für Kurzurlaube zu; sie hat inzwischen sogar Weihnachten, bislang in Deutschland das Fest familiärer „Innigkeit", mit einbezogen. Fühlen die Leute sich daheim nicht mehr zu Hause – oder wären sie es umgekehrt, schon überall? Jedenfalls scheut sich der Mensch offenbar besonders davor, zur Ruhe zu kommen.

Doch wie ist diese Situation zu verstehen? Handelt es sich nur um einen geistigen Gezeitenwechsel, wenn der Blochsche Optimismus heute eher Vergangenheit zu

sein scheint? Zwar trug schon bei Bloch selbst der Optimismus Trauer. Es gehöre zur Hoffnung, daß sie enttäuscht werden kann, ja „daß sie enttäuscht werden muß" (Erg. Bd. 346). Doch ist hier wiederum zu unterscheiden: Ja, was konkrete Berichtigung angeht; doch wie steht es bezüglich des Hoffnungskerns selbst? Kann und „muß" sie sich auch hier zuletzt als Illusion erweisen: woher verdiente sie dann (auch in Abhebung von „Gewißheit") den Namen „Hoffnung"? Oder soll sie doch gelten? Woher aber dies, wenn es den Herrn des Ziels nicht gibt, sondern nur um uns ein „Laboratorium possibilis Salutis" (13, 217) und hinter uns die vieldeutige Herkunft aus dem Materieschoß? Welche Erfahrung belehrt uns, daß ziel-lose Flucht vor der Ruhe *hinauf*führt?

Blaise Pascal hat alles Elend der Menschen davon abgeleitet, daß sie es nicht auf ihrem Zimmer aushalten (Fr. 139). *Emile Cioran* meint andererseits in seiner Meditation über die „Grausamkeit und Unermeßlichkeit der sonntäglichen Nachmittage", daß die Welt zugrunde ginge, wenn sie länger dauerten: „in poesiedurchdrungenen Herzen hielten ein übersättigter Kannibalismus und eine Traurigkeit von Hyänen ihren Einzug."[9] Demnach tauscht man das Heim, seine Lebensform, seinen Partner, auch die geistige Heimat im Wechsel von Weltanschauung und Glaubensgemeinschaft, um zu vermeiden, „was in Stunden der Langeweile in uns heraufgähnt: die Erfahrung der Vergeblichkeit" (Arno Plack)[10].

Nun kann man wie dem Blochschen Optimismus auch solchem Pessimismus mit Grund widersprechen (zumal wenn er sich derart eloquent und elegant artikuliert wie bei Cioran). *Arno Plack* jedenfalls glaubt „auf dem Grunde der Schwermut" einen „Anlaß zur Gelassenheit" zu sehen, um so den jeweils gelebten Augenblick achten zu können, „aus dem einzig die Freude erblüht" (82 f.). Er findet für das „Daheimsein", das Ruhen in der Bewegung, das suggestive Bild des „Gleitflugs"; „denn alles ungeduldige Fragen nach dem, was kommt, erfährt als letzte Wahrheit nur das Ende, auf das wir unausweichlich zutreiben. Aber wir treiben nur, wir fallen ihm nicht zu, solange wir in Wiederholungen kreisend dem Sog der Vernichtung widerstehen . . . Es gibt keine Gelassenheit vor dem Ende, wo nicht der Alltag in seinen Wiederholungen gelassen ertragen wird . . ." (87: Im Gleitflug).

Doch erinnert dieses Bild nur zufällig an Edgar Allan Poes Erzählung vom Malstrom? Tatsächlich ist es offenbar die Lösung des westlich-neuzeitlichen Geistes, den Weg und die Suche als Heimat zu propagieren. „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!" (Gotthold Ephraim Lessing)[11].

Doch indem hier, ob triumphalistisch oder resignierend, die Not zur Tugend gemacht wird, schlägt, genau besehen, man als Lebenserfüllung die Stillung am

eigenen Durst vor. Und ist nicht eben dies eine Interpretation von Welt und Leben, die tatsächlich, gemäß Marx' berühmter elfter Feuerbach-These, bekämpft werden müßte, weil sie den Willen zur Veränderung von Welt und Dasein lähmt, auf welche es ankommt? Träfe jedenfalls diese Deutung des Lebens-Wegs zu, sähe ich eher Buddha im Recht (also vor Marx und Hegel Arthur Schopenhauer, den eigentlichen Patron der Frankfurter Schule). Denn statt sich einzureden, man lebe vom Durst, gälte es dann, seiner vom Ursprung her ledig zu werden (und keinesfalls neue Wesen in diese Situation zu versetzen). Figürlich gesprochen: angesichts des radikalen Unglücks asymptotischen Bewußtseins läge das Glück im In-Eins-Fall zum *Punkt.*

Andererseits aber ist „Weg" doch – östlich wie westlich – eins der Grundworte für das menschliche Dasein, und zwar nicht bloß in seinem Unglück, sondern gerade in seinem Geglücktsein: oftmals „via dolorosa", aber auch als „rechter Weg" (weder bloß Einzelpfad noch breite Straße), auf dem man gemeinsam, in Übereinkunft, vorankommt. „Tao" – „Weg" heißt eine der ältesten Lehren der Menschheit, die Weisung Lao-tses; Lukas nennt in der Apostelgeschichte die christliche Botschaft einfachhin „Weg" – „Hodos" (9,2; 19,9.23 u. ö.); und wenn man heute „methodisches" Vorgehen bei der Lösung unserer Probleme fordert, dann geht es nochmals um den rechten Weg; denn eben dies – „Nachgehen", „Weg zu etwas hin" – heißt wörtlich „Methode".

Wollen wir also der Konsequenz einer Selbstaufgabe in den Punkt entgehen, und dies nicht bloß durch „glückliche Inkonsequenz", dann muß dem Programm des „Wegs als Heimat" ein ursprünglich anderes Welt- und Selbstverständnis begegnen. Ich nenne es – hoffentlich nicht allzu mißverständlich:

Heimat als Weg

Hier wird das Ziel weder als Punkt noch als Kreisschluß noch als farb- und formlos weißes „Ein-und-Alles" gedacht, darin alle Unterschiede erlöschen und so alles Leben endet, sondern als End-Gültigkeit der auf dem Weg gewordenen Gestalt, des aus Sendung und Suche, aus Geschick und Abenteuer, in Tun und Erleiden erworbenen Namens.

Daß hier die Vorstellungsbilder versagen, versteht sich. Einander widersprechend, weisen sie auf etwas hin, was sich nur ungeschützt aussprechen läßt, weil es sich aller Vorstellung entzieht und auch unser Begreifen noch hinter sich läßt. *Paulus* beispielsweise redet wiederholt von den „Entschlafenen" (u. a. 1 Kor 11,30; 15, 6.18; 1 Thess 4,13 f.); im Philipperbrief aber lesen wir, er sehne sich nach dem Sterben, um beim Herrn zu sein (1,23) – dies doch wohl nicht schlafend. Das Ziel heißt nicht Tod, sondern Leben. Von den ewigen Wohnungen ist die Rede (Joh 14,2; 2 Kor 5,1), von Gastmahl und Hochzeit.

Aus der Verbindung von biblischer Tradition und griechischem Denken gewinnen die theologischen Väter die Vision vom kosmischen Reigen, die alle bisher erwogenen Figuren in sich „aufhebt“[12]: *Hippolytos* singt in einer Osterhymne: „O des Vortänzers im mystischen Reigen! O des geistlichen Hochzeitsfestes! O des göttlichen Pascha, neue Feier aller Dinge . . .“ (83). Gregor von Nyssa erläutert die Psalmaufschrift (Ps 52,1, LXX) „Zum Ende für Maeleth“: „Zum Ende“ weise auf die Endzeit, und „Maeleth“ heiße „der Tanzchor“. „Einst war eine Zeit, da bildete alle logosbegabte Kreatur einen einzigen Tanz-Chor, aufblickend allein zu dem Vor-Tänzer dieses Chores. Und in der Harmonie jener Bewegungskraft, die von dem Vortänzer durch sein Gesetz auf sie alle ausging, schlangen sie ihre Reigen.“ Das wurde gestört und wird erst am Ende wieder so sein, wie es war. So lasse das symbolische Rätselwort uns im Kampf der Versuchung auf das Ende des Sieges hinblicken. „Und dieser wird sein: eingereiht wirst du wiederum in den tanzenden Reigen der Engelsgeister“ (85 f.).

Das sind nun eschatologische, philosophisch gesprochen: mythische Perspektiven. Was läßt sich aus ihnen für ein hiesiges Reden vom Menschen gewinnen, das sachhaltig und konkret konsequenzträchtig wäre?

Tatsächlich kann die Form einer, sei's auch utopischen, Zielkonzeption nicht folgenlos für das Verständnis des Wegs dazu hin sein. Das hat sich im Bisherigen gezeigt, und es dürfte auch unstreitig sein, daß etwa Wohnungs-, Städte-, Landesplanung nicht an Grundsatzdiskussionen um das jeweils vorausgesetzte „Menschenbild“ vorbeikommen. Steht also im Ziel die Heimat dem Weg nicht schlicht gegenüber, sondern nimmt sie auch ihn in sich auf (so daß auch er selbst, nicht bloß der Gehende, hier Heimat findet): dann wäre auch für unser jetziges Weg-Dasein zu postulieren, Heimat und Weg so zu denken, daß ihre Opposition nicht radikal gilt.

Und zwar spricht das Postulat in beide Maßrichtungen menschlicher Existenz: Theologisch oder „vertikal“ betrachtet, muß Selbstsein nicht Gottesferne heißen – die dann allein durch Selbstaufgabe zum Sein in Gott erlöst werden könnte. Mit dem Hymnen-Zitat der Areopag-Ansprache: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28). Aus solch umgreifender Beheimatung heraus ist ebenso für die „horizontale“, zwischenmenschliche Dimension zu sagen: Es ist ein Zeichen von Krankheit statt von Heroismus, in einer Ideologie steten Fortgangs, einer sozusagen ontologischen Klaustrophobie, jede Bindung als Fesselung zu verstehen, das Ethos des Bürgers grundsätzlich als „spießbürgerlich“ zu denunzieren, Institution aus Ichschwäche zu erklären, in der Heimatliebe einzig dumpfe Ofenhockerei zu sehen und in ehelicher Treue nichts als Unvermögen.

Genauso scharf zugleich erfährt hier ein pessimistischer Konservativismus seine Kritik; müssen wir doch jede Regelung und Ordnung, die wir schaffen können, als vorläufig wissen, das heißt, sowohl als „vorlaufenden“ Vor- und Ausgriff auf den wahren Frieden, in dem sich endgültig ruhen ließe, als auch (eben darum) in dem

Sinn vorläufig, daß sie stets überholbar sind und früher oder später auch tatsächlich überholt sein werden.

Beides kann und soll hier gewußt werden und muß doch nicht zur Verzweiflung, weniger dramatisch: zur Resignation nötigen. Auch nicht zu jener „Gelassenheit" des Sich-gleiten-Lassens zwischen Höhe und Erde, die in meinen Augen nicht minder Verzweiflung bedeutet. Der Weg darf uns Weg heißen; denn wir sind noch nicht am Ziel. Aber nach diesem Glauben hat der Weg ein Ziel, nicht bloß ein Ende. Und dies Ziel seinerseits ist uns keineswegs in der gleichen Weise fern wie wir ihm. Dank ihm erst wird ja Schritt für Schritt der Weg zu einem Weg. Nähe und Ferne sind jetzt also nicht mehr räumlich, sondern anthropologisch zu denken: Ferne eher als Vergessen und Nähe als bergende Unnahbarkeit.

Heimweh hat Novalis die Philosophie genannt. Man kann sie als Suche nach dem höchsten Prinzip definieren. Dazu aber hat an anderer Stelle Novalis folgende Frage notiert: „Sollte das höchste Prinzip das höchste Paradox in seiner Aufgabe enthalten? Ein Satz sein, der schlechterdings keinen Frieden ließe . . . immer von neuem unverständlich würde, so oft man ihn auch schon verstanden hätte? Der unsere Tätigkeit unaufhörlich rege machte – ohne sie je zu ermüden, ohne je gewohnt zu werden? Nach alten mystischen Sagen ist Gott für die Geister etwas Ähnliches" (2, 523 f., Logologische Fragmente 9).

In dieser Richtung denkend, darf man sagen, end-gültig daheim werde der Mensch im Geheimnis Gottes so sein, daß er darin unterwegs bleibt. „Wer mich trinkt, den dürstet noch" (Sir 24,21). Eben aus solcher Hoffnung jedoch ist der Mensch jetzt schon: unterwegs daheim.

ANMERKUNGEN

[1] Schriften, Bd. 3 (Stuttgart [2]1968) 434 (Nr. 857).

[2] Das Göttliche und der Raum (System der Philosophie III 4), (Bonn 1977) XV.

[3] Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 145–162, 149.

[4] Katharina von Frankreich, in: Sämtl. Werke u. Briefe, Bd. 1 (München [4]1965) 14. S. dazu W. Kraft, Augenblicke der Dichtung (München 1964) 53–59.

[5] Es war einmal . . . Vom Wesen des Volksmärchens (Göttingen [2]1964) 108. Er steht darum nicht an, im Blick auf den Schwank „Hans im Glück" von „Antimärchen" zu sprechen: So leben sie noch heute. Betrachtungen zum Volksmärchen (ebd. 1969) 107.

[6] Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung (Freiburg 1971) 598. Hölderlin: Lebenslauf, in: Kl. Stuttg. Ausg. Bd. 2,22.

[7] Werke (München, Heidelberg 1962) Bd. 1, 146 (Ich und Du).

[8] Sämtl. Werke (E. Zinn) Bd. 6, 930.

[9] Lehre vom Zerfall (Stuttgart [2]1979) 31 f.

[10] Philosophie des Alltags (Stuttgart 1979) 80 (Langweiliger Sonntag).

[11] Ges. Werke, Bd. 8 (Berlin 1968) 27. Zur „Demut" (dies besonders im Blick auf den wichtigen Zusatz: „mich immer und ewig zu *irren*) hier nur eine Gegenstimme: „Diesen Standpunkt muß man, dem Inhalte nach, für die letzte Stufe der Erniedrigung des Menschen achten, bei welcher er freilich um so hochmütiger zugleich ist, als er sich diese Erniedrigung als das Höchste und als seine wahre Bestimmung erwiesen zu haben glaubt" (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Werke, Jub. Ausg. Bd. 15, 53 f.

[12] Nach H. Rahner, Der spielende Mensch, in: Eranos-Jahrb. Bd. 16 (Zürich 1949) 11–87, 64 ff. (Einzelveröffentlichung Einsiedeln [7]1969).

Hermann Boventer

Die Kirche und die neuen Medien

Nur Sieger waren diesmal auszumachen, als das Bundesverfassungsgericht am 16. Juni 1981 sein drittes Fernsehurteil bekanntgab. „Absage an den Kommerz-Rundfunk", kommentierten die einen. „Karlsruhe öffnet die Tür für ein freies Fernsehen", schrieb Enno v. Loewenstern in der „Welt" für die anderen. Aber da war die „Frankfurter Allgemeine" etwas genauer. „Privatfunk darf sein", überschrieb sie ihren Artikel, „aber unter Bedingungen."[1]

Das Urteil war von mehreren Seiten mit Spannung erwartet worden. In diesem Aufsatz fragen wir nach der Stellung der katholischen Kirche zu den neuen Entwicklungen im Rundfunkbereich, also zur Kabelkommunikation, zu dem sich anbahnenden Satellitenfernsehen, zu den Formen elektronischer Textkommunikation wie Bildschirm- und Videotext. Dafür enthält das Urteil einige Erwägungen, die auch für die Kirche und ihre Rundfunkarbeit zu bedenken sind. Angesichts der neuen Kommunikationstechnologien wird die Kirche ihre bisherigen Positionen zu überprüfen haben. Welche sind das? Was verändert sich mit den neuen Medien? Von welcher Art wird die umfassende kirchliche Verantwortung sein müssen, die der Kirche in, aber auch gerade gegenüber den neuen Medien zukommt?

Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts

Das Urteil des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts hatte man schon vorweg als „drittes" Fernsehurteil gekennzeichnet. Aber daraus wurde kein „großes" und umfassendes Fernsehurteil wie im Jahr 1961, als sich die Richter gegen Adenauers „Deutschland-Fernsehen GmbH" aussprachen und die medienpolitische Grundlinie für das Rundfunkwesen festschrieben. Das zweite, sogenannte Mehrwertsteuer-Urteil aus dem Jahr 1971 hat diese medienpolitische Linie bestätigt. Bei dem jüngsten Fernsehurteil ging es auch nicht um die grundlegend neuen Techniken wie Kabel- und Satellitenfernsehen, sondern um Bestimmungen des saarländischen Rundfunkgesetzes, das 1967 die Zulassung privater Rundfunksender geregelt hatte. Diese Bestimmungen wurden für nichtig erklärt. Somit war eine Randfrage aus dem herkömmlichen Rundfunkbereich zu beurteilen, und der Spruch galt gewissermaßen den alten, nicht den neuen Medien.

Gleichzeitig bestätigt und bekräftigt dieses dritte Fernsehurteil noch einmal, daß privater Rundfunk (Hörfunk und Fernsehen) verfassungsrechtlich zulässig sei,

allerdings nur unter der Bedingung gesetzlicher Regelungen nach dem Pluralismusgebot durch die jeweils zuständigen Landesgesetzgeber, die nun zum Handeln aufgefordert sind. Den Überlegungen, wie Rundfunk zu organisieren sei, ist eine begriffliche Klärung der Rundfunkfreiheit vorangestellt. In ihr seien auch „subjektive Rechte" eingeschlossen. Allerdings läßt das Gericht die Frage, ob es ein einklagbares subjektives Recht zur Rundfunkveranstaltung gibt, weiterhin zur Prüfung offen; es bleibt abzuwarten, wann die erste Klage auf Zulassung zum Privatfunk sich darauf beruft. „Freie Meinungsbildung", so formuliert es das Urteil, „vollzieht sich in einem Prozeß der Kommunikation. Sie setzt auf der einen Seite die Freiheit voraus, Meinungen zu äußern und zu verbreiten, auf der anderen Seite die Freiheit, geäußerte Meinungen zur Kenntnis zu nehmen, sich zu informieren." Artikel 5 des Grundgesetzes gewährleistet die Meinungsäußerungs-, Meinungsverbreitungs- und Informationsfreiheit als Menschenrechte. Indem er das tut, sucht er zugleich diesen Prozeß verfassungsrechtlich zu schützen. In den Augen des Gerichts begründet er insoweit subjektive Rechte, und „im Zusammenhang damit normiert er die Meinungsfreiheit als objektives Prinzip der Gesamtrechtsordnung, wobei subjektiv- und objektivrechtliche Elemente einander bedingen und stützen" (31)[2].

Auch für die kirchliche Haltung zur neuen Medienordnung dürfte es in Zukunft entscheidend sein, daß im Streit um die künftigen Organisationsformen der elektronischen Medien die Proportionen zurechtgerückt werden. Der zentrale Charakter der Rundfunkfreiheit als Freiheitsverbürgung hat die Priorität. Demgemäß ist die Rundfunkfreiheit dienende Freiheit, „freie und umfassende Meinungsbildung durch den Rundfunk zu gewährleisten" (32). Wie genügen die bestehenden öffentlich-rechtlichen Anstalten diesem Gebot? Das war nicht Gegenstand der Klage gewesen. Aber wenn gesellschaftlich relevante Gruppen wie die Kirche ihre umfassende Verantwortung nicht nur als Lippendienst auffassen und wenn sie sich nicht nur in der zweckmäßigen Beanspruchung kirchlicher Sendungen erschöpft, dann gilt es, die Freiheit, Unabhängigkeit und Pluralität auch des öffentlich-rechtlichen Rundfunks im ganzen zu sichern und hierzu in den Aufsichtsgremien nicht zu schweigen, solange nur das Kirchliche läuft. Man hätte sich hier bisweilen in der Vergangenheit ein deutlicheres, präzises und konkretes Wort der Kirche zu offenbaren Mißständen im öffentlich-rechtlichen Rundfunkwesen „um der Menschen willen" gewünscht, wie es jetzt – mindestens „zwischen den Zeilen" – im Urteil nachzulesen ist. Paul Mikat formulierte in einem bereits 1958 gehaltenen Vortrag: „Die Sorge und Verantwortung der Kirche für die Freiheit des Menschen bedingt ihre Verantwortung für die Freiheit des Rundfunks."[3]

Die Karlsruher Richter fordern für die Einführung privater Hörfunk- und Fernsehprogramme eine gesetzliche Grundlage, es nicht nur bei einer „Grundentscheidung" (wie beim Saar-Gesetz) bewenden zu lassen, sondern durch Verfahrensregeln sicherzustellen, damit „der Rundfunk nicht einer oder einzelnen

gesellschaftlichen Gruppen ausgeliefert wird, daß die in Betracht kommenden gesellschaftlichen Kräfte im Gesamtprogramm zu Wort kommen und daß die Freiheit der Berichterstattung unangetastet bleibt" (35). Es sollen Leitgrundsätze für den Inhalt des Gesamtprogramms aufgestellt werden, „die ein Mindestmaß von inhaltlicher Ausgewogenheit, Sachlichkeit und gegenseitiger Achtung gewährleisten" (39). Das sind die Formulierungen aus der vorangegangenen Rechtsprechung, die hiermit bestätigt wird.

Wie sieht diese positive Ordnung aus, die Vielfalt des Rundfunks zu gewährleisten? Das Grundgesetz, so unterstreicht das Urteil, schreibe keine bestimmte Form der Rundfunkorganisation vor. Der Gesetzgeber habe lediglich das Gleichgewicht des „Zu-Wort-Kommens" der gesellschaftlichen Gruppen zu sichern. Das könne durch eine „binnenpluralistische" Struktur der privaten Veranstalter geschehen, bei welcher der Einfluß der in Betracht kommenden Kräfte „intern" vermittelt wird. Das könne aber auch durch eine „außenpluralistische" Vielfalt hergestellt werden, auf „externe" Weise: „Solange eine hinreichende Zahl von Frequenzen nicht zur Verfügung steht, dürfte eine Möglichkeit, dieser Verantwortung gerecht zu werden, in einer Gestaltung liegen, bei welcher mehrere Meinungsträger jeweils zeitlich begrenzt dieselbe Frequenz benutzen können." Dabei obliegt beim „außenpluralistischen" Modell den einzelnen Veranstaltern keine Ausgewogenheit. Ausdrücklich erwähnt wird jedoch, daß namentlich für den Jugendschutz in den Rundfunkgesetzen Sorge zu tragen sei (38 f.).

Es wird von den Landesgesetzgebern abhängen, wie sie vornehmlich das „außenpluralistische" Modell privater Rundfunkveranstalter, zu denen die Kirche ebenso wie die Gewerkschaften oder Zeitungsverleger gehören könnten und sollten, in Verfahrensregeln konkretisieren. Ob es hier bald zu einem medienpolitischen Konsens der Länder kommt, bleibt abzuwarten. Jedenfalls wird es mittel- und langfristig zu einer, wenn vorerst auch bescheidenen, Konkurrenz der öffentlich-rechtlichen Anstalten in der Gestaltungsform eines „außenpluralistischen" Modells kommen, bei dem auch die Kirchen ihre Chancen haben. Insgesamt trägt das Urteil immer noch ein Janusgesicht.

Einerseits weckt es konkrete Hoffnungen, daß die in Artikel 5 des Grundgesetzes gegebenen Freiheitsverbürgungen als grundlegende Individualrechte auch der Rundfunkfreiheit in ihrer einseitigen Belegung durch eine öffentlich-rechtliche Konstruktion nicht vorenthalten bleiben. Die neuen Kommunikationstechniken bringen Bewegung in ein weithin erstarrtes, öffentlich-rechtlich korsettiertes Rundfunkwesen. Dessen Interessenten würden wohl am liebsten alle neuen Medien besetzen. Aber hier schiebt das dritte Fernsehurteil einen deutlichen Riegel vor, womit es auch dem unsinnigen Schlagwort von der publizistischen „Gewaltenteilung" zwischen öffentlich-rechtlichem Rundfunk und privater Presse, die quasi verfassungsrechtlich geboten sei, seine Grundlage entzieht. Es war niemals einsichtig, wieso kirchliche Kreise sich für den Status quo einer solchen „Gewal-

tenteilung" verwendeten und darin die kirchlichen Belange und die Wertvorstellungen des Christentums am besten aufgehoben wußten. Diese Einstellung vermischte sich häufig mit Komponenten einer deklarierten Maschinenstürmerei, als ob das „Böse" in den Technologien stecke: es sei nicht alles verantwortbar, was machbar ist. Dieser Spruch stimmt immer, aber für die neuen Medien gibt er nichts her, wenn es konkret und politisch wird. Es wäre sträflicher Leichtsinn, das „Machbare" der neuen Kommunikationsformen mit allen Chancen für Mensch, Religion und Kirche dauernd ängstlich vor sich herzuschieben.

Andererseits sieht sich die Rundfunkfreiheit als Menschen- und Bürgerrecht wiederum an die „gesellschaftliche" Kandare genommen. Wie im Urteil von 1961 bleibt die Rundfunkfreiheit den „gesellschaftlich relevanten Gruppen" anvertraut – was das auch sei. Inzwischen haben wir damit Erfahrungen gesammelt. Das öffentlich-rechtliche Kontrollmodell mit seinen Aufsichtsgremien hat nicht erbracht, was man sich davon versprochen: Ausgewogenheit! Sie ist zur Chimäre geworden, wie jedermann weiß, zu einem kaum praktikablen Pluralismus, den Parteien zum Fraß vorgeworfen. Ein „außenpluralistisches" Modell könnte Wettbewerb schaffen und die Verhältnisse, die den Markt monopolisieren, korrigieren.

Die Funktionsfähigkeit dieses „Meinungsmarktes" belegt das Fernsehurteil allerdings mit erheblichen Zweifeln. Es glaubt nicht, „daß das Programmangebot in seiner Gesamtheit kraft der Eigengesetzlichkeit des Wettbewerbs den Anforderungen der Rundfunkfreiheit entsprechen werde" (35). Der Rundfunk dürfe in keinem Fall dem „freien Spiel der Kräfte" überlassen werden (40). Daß die Rundfunkfreiheit in einen ordnungspolitischen Rahmen gehört, ist auch denen immer selbstverständlich gewesen, die für ein Wettbewerbsmodell eintreten. Aber etwas anderes ist es, grundsätzlich das Gremienmodell in seiner Effizienz, einen Ausgleich herstellen und dem Pluralismus der Wertvorstellungen entsprechen zu können, einem Marktmodell mit seinem freien Spiel der Kräfte vorzuziehen. Aus dem „kommerziellen" Rundfunk hat man ein Schreckgespenst gemacht, aber letzten Endes das Marktmodell damit treffen wollen. So glaubt man, „amerikanische Fernsehzustände" verhindern zu können. Auffallend ist dabei nur, wie unsere mit Personal reichlich versehenen Rundfunkanstalten dauernd amerikanische TV-Serien einkaufen!

Das dritte Fernsehurteil hat den gesellschaftlichen Kräften für das Zustandekommen der integrierenden Kommunikation eine große Bedeutung beigemessen. Die katholische Kirche mit ihrer am Gemeinwohl orientierten Soziallehre fühlt sich von diesem Denken – Antipode zum klassischen Liberalismus – angezogen. Die Demokratie ruht aber ebenso auf dem Pfeiler der Individual- und Marktfreiheit, auch und vor allem im Geistigen. Daß dieses Spannungsgefüge zwischen Gesellschaft und Individuum auch im Rundfunkwesen wiederhergestellt wird, müßte eine besondere Sorge der Kirche in dieser konkreten Situation sein, da das öffentlich-rechtliche Monopol zu Ende geht.

Neue Formen der Nahraumkommunikation

Die „neuen Medien" sind keine neuen Medien, hat der Salzburger Publizistikwissenschaftler Michael Schmolke zu den derzeit vielumstrittenen Auswirkungen der Kabelkommunikation angemerkt. Er teile den prognostischen Optimismus im Hinblick auf die Kabelkommunikation nicht, und zwar nicht vor allem deshalb, weil die „neuen Medien" als Massenerscheinung nicht so revolutionierend neu seien wie allgemein hingestellt. Schmolke behauptet, „daß die Bedürfnisse (und erst recht der Bedarf) nach jenen Erscheinungsformen der Kabelkommunikation, die seit Jahren im Mittelpunkt der kommunikationspolitischen Diskussion stehen, schwach oder gar nicht vorhanden sind, während – jedenfalls beim ‚breiten Publikum' – durchaus Bedarf für Verbesserungen bekannter, bereits vorhandener Formen der Kabelkommunikation besteht, aber durchaus auch Bedarf für Nutzung der Kabel-Technik, wo sie Qualitätssteigerung und Erleichterungen bei der Zuführung bekannter und beliebter Kommunikationsinhalte bringt."[4]

Das Fernsehen ist noch immer das eigentlich „neue" Medium, aber es ist wiederum für die Bundesrepublik auch nicht mehr so neu, wenn man von den neuen Kommunikationstechniken, über die Fernsehprogramme künftig transportiert werden können, einmal absieht. Auf diesem Hintergrund ist es etwas verwunderlich, daß nun heute plötzlich „ernste Besorgnisse" über die nichtvertretbare Ausdehnung des Fernsehkonsums geäußert werden und daß sich diejenigen, die sich sonst kaum um die Probleme der Familien kümmern, über die schadenstiftende Funktion der Fernsehprogramme auf das Familienleben der Nation besonders aufregen. So entsteht der Eindruck eines wirklich bedrohlich Neuen, und von Medienkongreß zu Medienkongreß laufen die Kassandra-Rufer, die Ängste zu schüren und in einer emotionsgeladenen Debatte als Nebelwerfer zu wirken. Die wahren Beweggründe des neuen Konservatismus in der Medienpolitik liegen anderswo. Der Einfluß, den das Fernsehen in unserem Land auf die politischen und weltanschaulichen Wertvorstellungen mittel- und langfristig ausgeübt hat, ist durch die Kommunikationswissenschaft und Demoskopie inzwischen belegt worden[5]. Diejenigen, die für den Status quo plädieren, müssen mit dieser Richtung wohl einverstanden sein; sonst wären die Argumente nicht so fadenscheinig.

Am Fernsehkonsum des breiten Publikums in der Bundesrepublik ist längst ein gewisser Sättigungsgrad abzulesen; die Tendenz ist sogar leicht rückläufig, obwohl ARD und ZDF ihre Programmangebote in den letzten Jahren zeitlich vervielfacht haben. Um diese – übrigens erfreuliche – Tatsache einer zunehmenden Gewöhnung an das Medium Fernsehen kommt man bei der Diskussion um die „verkabelte" Medienzukunft nicht herum. Mehr Gelassenheit – und etwas mehr Vertrauen in die Unterscheidungsfähigkeit und Wahlkompetenz unserer Bürger – stünde uns gut an. Die wachsende Ernüchterung gegenüber dem anfangs euphorisch eingeschätzten Fernsehen gilt es zu fördern. Trotz des Normalisierungspro-

zesses liegt das Fernsehen demoskopisch in seiner Glaubwürdigkeit mit 66 Prozent (1980) noch immer weit vor dem Hörfunk und der Tageszeitung mit jeweils 14 Prozent[6]. Der ungewöhnlich hohe Grad an Authentizität, der dem Fernsehen vom Durchschnittszuschauer noch immer zugebilligt wird, muß einer abwägend-kritischen Einstellung weichen. Die Gewöhnung trägt ihren Teil dazu bei, aber sicher wird es auch durch Pluralisierung und Individualisierung der Programme möglich sein, die bewußt gepflegte „Aura" des öffentlich-rechtlichen Fernsehsystems in Deutschland langsam abzubauen.

Die wirkliche Neuheit besteht in der Kommunikationstechnologie, und sie wird nicht ohne Auswirkungen auf Struktur, Inhalt und pluralistische Vielfalt des Programmangebots bleiben. Die Verkabelung der Verteilnetze mittels der Kupfer-Koaxialkabeln dient einem qualitativ besseren und erweiterten Transport von Rundfunkprogrammen zum Empfänger hin. Der Netzbau (Kosten) und die Trägerschaft solcher Technologien (Bundespost) erweisen sich hier einstweilen als problematisch. Etwa 40 Prozent aller Haushalte sind bisher schon an eine Kabelanlage angeschlossen, wobei es sich durchweg um größere oder kleinere Gemeinschaftsantennen handelt, meistens um die „Abschattung" durch bauliche oder andere Hindernisse zu überwinden. Ab Mitte dieses Jahrzehnts wird man für eine weitere Verkabelung – auch für Datenvermittlung, Fernkopierer, Telex und nicht nur zum Transport von Rundfunkprogrammen – auf die Glasfasertechnik zurückgreifen können, eine deutsche Entwicklung, die erheblich rentabler ist als die konventionellen Techniken und eine kaum ausnutzbare Kapazitätserweiterung der Netze schafft. Innerhalb eines Glasfaserbreitbandnetzes lassen sich nahezu beliebig viele Hörfunk- und Fernsehprogramme verteilen, wobei es die Technik auch zuläßt, daß die Signale erst auf Abruf transportiert werden und dies durch einen sogenannten Rückkanal vom Empfänger zum Sender ermöglicht wird.

Was ergibt sich daraus an neuen Kommunikationsformen und Programmöglichkeiten? Die Massenkommunikation vom Kommunikator zum Rezipienten braucht sich nicht länger auf eine großflächige Ausstrahlung fertiger Programme zu beschränken, sondern der Gegensatz zwischen beiden läßt sich besser überbrükken. Die Kommunikation zwischen Individuen innerhalb einer räumlich abgrenzbaren Gruppe und auch der Gruppen untereinander wird sich verstärken und individualisieren. Wie das schon jetzt bei der Regionalisierung und Subregionalisierung einzelner ARD-Programme angestrebt wird, tritt die kleinere Gruppe in den Vordergrund des Programminteresses und wird eine neue Form von Nahraumkommunikation möglich: Die Eindimensionalität des Prozesses – vom Kommunikator zum Rezipienten mit wenig Feedback – braucht nicht mehr der Regelfall sein. Die Rollen werden austauschbar, bis zum „Offenen Kanal" eines freien Nutzungszugangs für einzelne Interessenten, kleinere Gruppen, Vereine, Nachbarschaften, direkt und in eigener Regie auf dem Bildschirn zu erscheinen oder sich über Hörfunk mitzuteilen. Die Problematik, daß daraus eine „Mecker-

ecke" wird oder ganz bestimmte Gruppen sich produzieren, soll hier einmal beiseite gelassen werden.

In den Kabinettssitzungen der Bundesregierung vom 13. Mai und 24. Juni 1981 wurde festgehalten: „Der entscheidende Innovationsschub der neuen Kommunikationstechniken liegt im Bereich der geschäftlichen und Individualkommunikation."[7] Das ist sehr zutreffend und markiert das tatsächlich Neue an Möglichkeiten und Chancen, es nicht mehr bei zwei oder drei ARD- oder ZDF-Programmen zu belassen, die von einem Millionenpublikum – ein alptraumhafter Gedanke ist das schon immer gewesen! – „konsumiert" werden, sondern den elektronischen Massenkommunikationsprozeß zu ent-massen, ihn zu individualisieren und stärker auf (örtlich und geistig) begrenzte Räume und Gruppen zu differenzieren.

Weniger erfreulich ist allerdings die Feststellung in den erwähnten Kabinettssitzungen, daß die Bundesregierung in dem politischen Streit über das grenzüberschreitende Satellitenfernsehen noch immer „den Gefahren der Fremdkommerzialisierung und der Aushöhlung nationaler Medienstrukturen" begegnen zu müssen glaubt[8]. Wie denn wohl praktisch? Will man sein Heil in einer neuen Art von „Luftabwehr" suchen gegenüber den verderbenbringenden Satellitenplänen der luxemburgischen RTL, wenn deren Programme vom Jahr 1985 an in weiten Teilen unseres Landes empfangen werden können? Der Satellit mit seinem „overspill" an Ausstrahlung hält sich nun einmal nicht genau an die Landesgrenzen, und selbst der Sowjetunion will es nicht gelingen, Programme aus dem Äther, die ihr nicht genehm sind, zu verhindern. Bei uns ist es nach Auskunft von Albrecht Müller im Bundeskanzleramt die „Medienordnung", die wir uns durch Ausländer nicht „zerstören" lassen wollen. Um den Preis der weltweiten Informationsfreiheit und des ungehinderten und grenzüberschreitenden Informationsflusses? Die Argumentation hat sich in eine groteske, gefährliche Ecke treiben lassen, und das Bestreben, partout am öffentlich-rechtlichen Monopol festzuhalten, nimmt geradezu peinliche Formen an. „Wenn Radio Luxemburg abgelehnt wird", meinte der Außenminister Gaston Thorn, „weil es angeblich die deutsche Kultur gefährde, so kommen mir da sehr penible Erinnerungen ins Gedächtnis."[9]

Verantwortung und Präsenz der Kirche

Wie kann die Kirche ihre umfassende Verantwortung in den neuen Medien, aber auch gegenüber ihnen und ihren gesellschaftlichen Auswirkungen wahrnehmen? Bei den letzten Hohenheimer Medientagen der Stuttgarter Katholischen Akademie über das Verhältnis von Ethik und Kommunikation[10] ging es um die Frage, wie Ereigniswirklichkeit in Medienrealität umgesetzt wird. Die Bildwelt des Fernsehens prägt die Vorstellung der Menschen von der Realität, in der wir leben, entscheidend mit. Wir haben es bei diesem Medium stets mit einer interpretierten,

durch das Fernsehen hergestellten und produzierten Wirklichkeit aus zweiter Hand zu tun. Daß der Zuschauer dies weiß, daß er sich dessen bewußt bleibt und die Distanz zum Medium nicht verliert, daß er für den Umgang mit ihm medienpädagogische Hilfen aufnimmt und daß Eltern und Familien auch instandgesetzt werden, ihre Kinder entsprechend zu erziehen, gehört zu der umfassenden Verantwortung der Kirche als eines Erziehungs- und Bildungsträgers in der Gesellschaft. Die Rundfunkanstalten selbst leisten hier zu wenig Hilfestellung, aber vielleicht ist es auch zuviel verlangt, daß das Medium die eigene Botschaft dauernd problematisiert und an seiner Authentizität Abstriche vornimmt. Hella Kellner von der ZDF-Medienforschung meinte in Hohenheim, öffentlich-rechtliches Fernsehen sei primär realitätsorientiert, kommerzielles Fernsehen sei primär entspannungsorientiert. Generell wisse man heute, daß die Zuschauer das Fernsehen stärker zur Entspannung und Realitätsflucht als zur Konfrontation mit der Realität nutzen würden. Ein hoher, unterhaltungsorientierter Fernsehkonsum gehe einher mit einer inadäquaten Realitätseinschätzung.

In einer freien Gesellschaft lassen sich Presse- und Rundfunkfreiheit letzten Endes nicht kontingentieren. Gerät die Behauptung, ein öffentlich-rechtliches Programm sei „realitätsorientiert", nicht leicht in den Verdacht, Realität mit dem eigenen Programm zu verwechseln? Wieviel „Realität" kann das Fernsehen denn überhaupt vermitteln? Ist es nicht vielleicht ehrlicher, den Primat seiner unterhaltungs- und entspannungsorientierten Wirkungen zuzugeben und die Fernsehmaschine als einen Zerstreuungs- und Spielautomaten zu bezeichnen, jedenfalls primär? Die Information und die Objektivität zählen nicht zu den besonderen Tugenden dieses subjektivsten unter allen Massenmedien, dessen Wirkungsgrenzen es viel deutlicher hervorzuheben gilt. Die eigentlichen Wirkungen gehen ins Unterbewußte. Die wenigsten sind es wohl, die sich bewußt aus Informationsgründen vor den Bildschirm setzen. Die Mehrzahl will „unterhalten" sein.

Wenn die Kommunikationswissenschaft seit längerem darauf aufmerksam macht, die entscheidende Frage sei nicht „Was machen die Medien mit den Menschen?", sondern umgekehrt „Was machen die Menschen mit den Medien?", dann gilt es daraus auch in kirchlichen Kreisen Konsequenzen zu ziehen, die tiefsitzende Manipulationsangst abzubauen und der Kompetenz des Rezipienten mehr Vertrauen entgegenzubringen. Die Kirche ist noch immer in der Gefahr, das Fernsehen für eine „Erziehungs- und Bildungsmaschine" zu halten, und vielleicht steht sie nicht zuletzt deshalb einer Öffnung und Pluralisierung der Angebote und Trägerschaften so restriktiv gegenüber, weil sie dieses Medium nicht sich selbst überlassen möchte. Die bisher ehrlichste Argumentation hat ein Amerikaner namens Jerry Mander geliefert. Er plädierte einfachhin für die Abschaffung des Fernsehens. Das Medium sei eine „Krankheit". Es trübe den Geist, hypnotisiere den Verstand, zerstöre die Phantasie[11].

Die Entmythologisierung des Fernsehens ist über die neuen Kommunikations-

techniken in vollem Gang, und man sollte diese Entwicklungen schon deshalb nicht bremsen. Die beste Medienpädagogik ist immer noch die eigene Erfahrung. Es geht um die verbesserte Einsicht in eine strukturgerechte Medienverwendung, aber auch um die Gewinnung einer Medienkultur und eines verstärkten Bewußtseins für die ethischen Implikationen in den neuen medialen Kommunikationstechnologien. Der Moraltheologe Alfons Auer hat hierzu eine Fülle lesenswerter Gedanken zusammengetragen[12].

Die umfassende Verantwortung der Kirche für die Medien nimmt ihren Ausgangspunkt vom Menschen, von seiner Urteils- und Geistesbildung, dann aber auch vom Kommunikationsbegriff und kann sich dabei auf die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" stützen, wenn es dort heißt (Nr. 1, 12): „Gemeinschaft und Fortschritt sind die obersten Ziele sozialer Kommunikation und ihrer Instrumente." Diese Instrumente „entwickeln sich noch ständig weiter . . . Sie umgreifen mehr und mehr die Denk- und Lebensweise der Menschen und dringen durch ihre Technik immer tiefer darin ein." In diesen Instrumenten der sozialen Kommunikation „erblickt der gläubige Christ die von der Vorsehung Gottes gegebenen Mittel, um das Zusammenleben der Menschen auf dieser Erde zu fördern".

Am Modell eines „Integrationsrundfunks" hat sich die Kirche von Anfang an als gesellschaftlich relevante Gruppe beteiligt. Sie ist auch in den zahlreichen Rundfunkgremien vertreten. Sie hat eigene Sendezeiten und „Fenster" im Programm. Es kann nur Hypothese bleiben, wenn man sich einmal vorstellt, die Kirche hätte seit den Nachkriegsjahren alle ihre im öffentlich-rechtlichen Rundfunk engagierten und finanzierten Kräfte und Ideen in einen katholischen Rundfunk in eigener Trägerschaft investiert. Die „Versäulung", wie man dieses Modell in den Niederlanden nannte, war nicht unsere rundfunkpolitische Lösung im frühen Nachkriegsdeutschland: Die elektronischen Medien sollten zur „Integration" beitragen. Eine hohe und schwierige Aufgabe ist ihnen damit aufgetragen worden, und indem das dritte Fernsehurteil für jegliche Organisationsform des Rundfunks auch künftighin die gesellschaftliche Repräsentanz in Kontrolle und Programm zur Pflicht macht, wird auch das Ziel gesellschaftlicher Integration für die neuen Medien festgeschrieben.

Eine Bilanz aus dreißig Jahren katholischer Rundfunkarbeit im öffentlich-rechtlichen Verbund zu ziehen, dürfte wohl unmöglich sein; es fehlen die Vergleichsmöglichkeiten etwa zur Frage, ob in der „Integration" auch die religiöse und christlich-werthafte Komponente genügend zur Geltung gebracht werden konnte oder ob man sich hier durch eine falsch verstandene „Weltlichkeit" der Welt ins Ghetto abdrängen ließ. Nimmt man die Religion nicht als Aussage in ihrem kirchengebundenen Zeugnis- und Glaubenscharakter, sondern als anthropologisches oder sozialpsychologisches Phänomen, so dürfte die Religion im „Milieu" der öffentlich-rechtlichen Programme seit langem unterrepräsentiert sein.

Ein Nachteil dieses Verbunds war es sicherlich auch, daß die Kirche die Sorge für die eigene Kreativität und Produktivität für religiöse Themen im elektronischen Programmbereich weithin an die Anstalten und ihre dafür zuständigen Redakteure delegiert hat. Einerseits professionalisierte sie damit das Erzeugnis, andererseits wurde es ihr aber auch dadurch erschwert, sich damit zu identifizieren. Heute angesichts neuer Chancen im elektronischen Bereich hört man nicht selten die Klage: Woher sollen wir die Talente nehmen? Der Testfall kommt auf die Kirche zu, wenn sie sich an den bevorstehenden Kabelpilotprojekten beteiligt.

Um einschlägige Erfahrungen zu sammeln, hatte sich die Bundesregierung 1976 auf Empfehlung des sogenannten KtK-Berichts dafür entschieden, die neuen Techniken in einigen Projekten zu erproben. Es bedurfte, um grünes Licht für diese Miniprojekte im Kabelbereich zu erhalten, vieler Hearings, unzähliger Sitzungen und Gutachten und sogar mehrerer Landesgesetze, um endlich auszuprobieren, was sich im Ausland seit Jahren schon bewährt hat. Wie „realistisch" die Versuchsbedingungen simuliert werden können, bleibt sowieso eine offene Frage. Nach jetzigem Stand sollen Kabelpilotprojekte in Berlin, München, Dortmund, Ludwigshafen und Stuttgart mit unterschiedlicher Beteiligung oder Mitwirkung der Kirche in Angriff genommen werden. Dazu wird es in kirchlichen Institutionen und Gemeinden einer Informations- und Aufklärungsarbeit bedürfen. Die Kirche wird auch an den Aufbau oder entsprechenden Ausbau von Programmgesellschaften herangehen müssen, um kirchliche Programme über die Kabelnetze verfügbar zu machen. Die Aufmerksamkeit richtet sich vor allem darauf, ob die „Lücke" zwischen der Massen- und Individualkommunikation in einer konstruktiven Nutzung der neuen Technologien geschlossen werden kann.

In allem bleibt es die entscheidende Frage, mit welcher Effizienz die Kirche ihren Informations- und Verkündigungsauftrag angesichts einer vergrößerten Vielfalt in den elektronischen Medien mit den Tendenzen zum Lokalen, Individuellen und Pluralen wahrzunehmen gedenkt. Der Jurist Peter Lerche hat dazu bereits 1978 einige Grundtypen genannt, wie die gegenwärtige Rundfunkstruktur im Feld des Kabelrundfunks verändert werden könnte, nimmt man als Unterscheidungsgesichtspunkt die Präsenz und Repräsentanz der Kirchen zur Grundlage. Einmal könnte innerhalb der gesetzlich festgelegten Grundorganisation der bestehenden Rundfunkanstalten der Selbstdarstellung privater Kräfte und relevanter Gruppen größerer Raum vor allem auch im lokalen Bereich gewährt werden. „Zu den relevanten Gruppen, denen auf diese Weise ein größeres Tor als bisher aufgetan werden würde, rechnen jedenfalls auch die Kirchen." Ein zweiter vorstellbarer Grundtyp würde nach Lerche ebenfalls eine pluralistisch organisierte Trägerschaft bejahen, diese aber von den bestehenden Rundfunkanstalten samt ihrem vielfältigen Potential prinzipiell lösen. Der Träger würde selbst nicht als Programmanbieter erscheinen, sondern erläßt Programmrichtlinien, vergibt Lizenzen und anderes. Hier ist teilweise das „außenpluralistische" Modell vorweggenommen.

Lerche verweist auch ausdrücklich in diesem Zusammenhang auf die herrschende Rechtsmeinung, daß die Gewährung von Sendezeiten, die die Kirchen selbst gestalten, nicht bedeuten könne, damit sei das gesamte Erscheinungsbild der Kirchen im Rundfunk abgefunden[13]. Nach dem Verständnis des Grundgesetzes fühlt sich die Kirche nicht nur als relevanter Faktor in der Gesellschaft, sondern sie ist aus dem Kreis bloßer Gruppen- und Verbandsinteressen herausgehoben. Da sie, wie das Bundesverfassungsgericht formuliert, „ähnlich wie der Staat den Menschen als Ganzes in allen Feldern seiner Betätigung und seines Verhaltens anspricht und . . . Forderungen an ihn stellt", ist sie in einer hervorgehobenen Rechtsstellung mit einer für die gesamte Gesellschaft unverzichtbaren Aufgabe der Sinnstiftung betraut[14]. So kann sie auch im Rundfunk nicht nur ihren Eigeninteressen nachgehen, sondern ist für alle Bürger da.

Amerikas besondere Fernsehverhältnisse einer „Elektronischen Kirche" mit einer Vielzahl religiöser Verkündigungs- und Unterhaltungsprogramme in eigener Trägerschaft von Religionsgemeinschaften sind nicht übertragbar. Trotzdem überrascht und beeindruckt die Vitalität und der Einfallsreichtum, wie hier die religiöse Botschaft ins Fernsehbild gebracht wird. Die konventionellen Erfahrungsmuster aus der jahrzehntelangen Rundfunkarbeit der Kirche werden für eine sinnvolle Nutzung der neuen Medien hilfreich sein, aber gleichzeitig bedarf es einer neuen Vitalität und Kreativität, damit die Kirche die elektronischen Medien für ihre Frohbotschaft in unserem Land noch stärker in Besitz nimmt als bisher. Die Chancen dafür werden mit den neuen Medien größer.

ANMERKUNGEN

[1] SZ 19. 6. 81 (K.-O. Saur); Die Welt 18. 6. 81; FAZ 19. 6. 81 (F. K. Fromme).

[2] Die Seitenzahlen in Klammern verweisen auf den in der Funk-Korrespondenz (Nr. 26, 24. 6. 1981) abgedruckten Text des Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom 16. 6. 1981.

[3] P. Mikat, Rechtsprobleme des Rundfunks und Fernsehens im Blickfeld von Kirche und Staat, in: Wem gehört der Rundfunk?, hrsg. v. K. Becker u. K. A. Siegel (Frankfurt 1959).

[4] M. Schmolke, Die neuen Medien sind keine neuen Medien. Anmerkungen und Anregungen zur Kabelkommunikation und Kirchenpresse (Würzburg 1981) 8.

[5] E. Noelle-Neumann, Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung, unsere soziale Haut (München 1980).

[6] ZDF-Trenduntersuchung für Fernsehen, Hörfunk und Tageszeitung von 1964/70/74/80: H. Kellner, Bild und Wirklichkeit. Fakten – Analysen – Wirkungen (Referat bei den Hohenheimer Medientagen 24.–26. 6. 1981).

[7] Bulletin, Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 27. 6. 1981, 533.

[8] Ebd. 534.

[9] F. Barsig, Die öffentlich-rechtliche Illusion. Medienpolitik im Wandel (Köln 1981) 170. Vgl. auch H. Boventer, Fernsehen über Satelliten: Kommt das Ende des öffentlich-rechtlichen Funks?, in: Dt. Tagespost, 29. 12. 1980.

[10] H. Boventer, Fernsehbild und Wirklichkeit, in: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 475 f.

[11] J. Mander, Four Arguments for the Elimination of Television (New York 1978).

[12] A. Auer, Verantwortete Vermittlung. Neue Überlegungen zu einer medialen Ethik, in dieser Zschr. 199 (1981) 147–160.

[13] P. Lerche, Die Kirchen und die neuen Entwicklungen im Rundfunkbereich – verfassungsrechtlich gesehen, in: Essener Gespräche 1978, 94 f. [14] BVerfGE 42, 312 (333; siehe auch 331).

UMSCHAU

Von Gott reden

Henri Bouillard 1908–1981

Im Jahre 1947 berichtete R. Scherer von einem „Besuch bei Heidegger"; sein Begleiter, den er nicht namentlich benannte, war der französische Jesuit Henri Bouillard. Zusammen mit ihm besuchte er im April 1950 noch ein zweites Mal den Freiburger Philosophen. Das Interesse des Franzosen versteht sich unschwer, erinnert man sich an den Siegeszug, den seit 1943 Jean-Paul Sartres Fassung der Existentialphilosophie mit „L'être et le néant" von Paris aus angetreten hatte. Gerade in diesem Jahr 1947 gelang es Heidegger zum ersten Mal, seinen von Sartres Werk provozierten „Brief über den Humanismus" zu veröffentlichen. Gab es Ansätze, gab es Verbindungen zwischen dem existentialen Denken und der christlichen Glaubens- und Lebensverantwortung? Und noch einmal konzentriert: Schloß diese „moderne" Philosophie Gott und die mit ihm verknüpfte geistige Tradition aus oder nicht? Und wenn kein Antagonismus bestand, so fragte sich weiter, was konnte dann dieses Denken zu einem Reden von Gott in der gegebenen Zeit beitragen?

Diese Frage, mit der Bouillard kurz nach dem Zweiten Weltkrieg zu Heidegger kam, bewegt auch seine letzte und neueste Äußerung „Transzendenz und Gott des Glaubens", die er kurz vor seinem Tod im ersten Band der von R. Scherer herausgegebenen Enzyklopädischen Bibliothek „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" (Freiburg 1981, 87–131) noch vorlegen konnte. Das hier Gesagte stellt allerdings nur einen kleinen Ausschnitt aus sehr viel weiter angelegten Untersuchungen dar, mit denen Bouillard den Bedingungen des Redens von Gott, eines Redens, in dem die christliche Botschaft möglichst unverstellt und unmißverständlich Ausdruck finden kann, auf die genauere Spur zu kommen hoffte. Dem großen Plan und den mannigfaltigen ersten Ansätzen, ihn durchzuführen, setzte am 22. Juni dieses Jahres der Tod ein Ende. Bouillard litt allerdings schon seit einigen Jahren an einer schweren Behinderung; doch hatte er sich von ihr nie unterkriegen lassen und im Rahmen des Möglichen seine wissenschaftliche Arbeit am Institut Catholique de Paris und im Blick auf den oben erwähnten Plan eines größeren Beitrags zur Frage nach dem Reden von Gott weitergeführt.

Für das Problem „Transzendenz und Gott des Glaubens" hat sich Bouillard zuletzt an die Philosophie Eric Weils gehalten, über die er schon vor vier Jahren eine längere Studie in den „Archives de Philosophie" (1977, 543–621) brachte. Noch entschiedener als Heidegger bezeichnet sich Weil als Ungläubigen im gängigen christlichen Sinn. Gleichwohl vertritt er mit der Notwendigkeit der Philosophie, aus der Logik philosophischen Denkens „philosophische Transzendenz". Sie hängt vor allem daran, daß zwar der Name Gottes und selbst der des Absoluten verschwinden, ihr Inhalt aber anonym als Ewigkeit der Gegenwart in der Zeit der Geschichte erhalten bleibt. Diese philosophische Transzendenz unterscheidet sich von religiöser Transzendenz, ohne darum dem religiösen Glauben seinen Platz streitig zu machen.

Genau in diesem Unterscheiden der Transzendenz legt Bouillard eine Aporie offen. Er geht an eine „Kritische Prüfung der natürlichen Theologie", wie sie als Mischung aus Philosophie und Religion vom klassischen Griechentum an das Sprechen von Gott bestimmt hat. Gott – das war in diesem Kontext nicht nur eine religiöse, sondern eben auch eine philosophische Gegebenheit. Heute mag es fraglich scheinen, ob zum Gewinn von Religion und Philosophie. Jedenfalls hat die Neuzeit philosophische Gedankensysteme ausgebildet, „denen jede positive Religion fremd ist und die nicht an einen der Welt gegenüber transzendenten persönlichen Gott glauben" (120). Und diese Systeme spiegeln bis zu einem gewissen

Grad die geistige Situation von heute. Will der Christ, will der Theologe mit ihnen ins Gespräch kommen – und zwar unzweideutig –, muß er sich „des radikalen Unterschieds zwischen dem Glauben bzw. der Religion und einer Philosophie bewußt sein, die sich frei von jeder religiösen Bindung versteht" (120).

Bouillard wendet dagegen ein, ob solche Anerkennung des Unterschieds nicht die Leugnung der Möglichkeit und Wirklichkeit einer natürlichen Erkenntnis Gottes bedeute. Das wäre der Fall, „wenn man die natürliche Erkenntnis Gottes auf die philosophische Theologie beschränken würde" (123). Doch im Grund ist diese Erkenntnis in allen Religionen gegenwärtig als ein erstes Wahrnehmen des Göttlichen in der ursprünglichen Symbolik. Bouillard spricht dafür von der allem Nachdenken vorgängigen theologischen Erfahrung, die sich zunächst in poetischer, metaphorischer und mythischer Sprache artikuliert. Gleichwohl ist dadurch philosophische Transzendenz im Sinn E. Weils trotz all ihrer Selbst- und Eigenständigkeit gerade nicht etwas der religiösen Erfahrung völlig Fremdes. Im Gegenteil.

Der französische Theologe sucht vielmehr aufzuzeigen, wie die „philosophische Transzendenz als möglicher Ort für die religiöse Erfahrung" Instrumentarium heutigen Redens von Gott werden kann. Jedoch nicht ausschließlich; Bouillard redet nicht einer Selbstgenügsamkeit solcher Philosophie das Wort, sondern weist nachdrücklich auf ihre Grenzen hin, auf ihr Ungenügen. Aber auch die Theologie hilft dem nicht durch universales und absolutes Wissen ab. „Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erleuchtet unsere Wege nur Schritt für Schritt..." (129); damit enden Bouillards Überlegungen. Sie erinnern so an die Aufgabe des „homo viator", auf der Suche zu bleiben.

Sein eigener Weg zeigt sich nun völlig von solcher Suche geprägt. Schon vor dem Besuch bei Heidegger hatte er seine Arbeit als Theologe mit einer Untersuchung zu Thomas von Aquin begonnen in der Absicht, das Werk des Aquinaten aus seiner eigenen Zeit und in seiner eigenen Zeit verständlich werden zu lassen, es vor allem von der vielfach falschen Deutung zu lösen, als sei es das Wort der Rede über Gott schlechthin. In diesem Zusammenhang formulierte Bouillard den Satz, der ihm nachher so sehr verübelt wurde und der u. a. die Auseinandersetzungen um die sogenannte „Nouvelle Théologie" im Nachkriegsfrankreich auslösen sollte: „Eine Theologie, die nicht aktuell wäre, wäre eine falsche Theologie" (Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin, Paris 1944, 219). Diese heute als Selbstverständlichkeit empfundene Meinung kostete Bouillard im Sommer 1950 seinen Lehrstuhl an der Fakultät von Lyon-Fourvière. Zusammen mit Henri de Lubac und nachher Henri Rondet und einigen anderen Mitbrüdern entfernte man ihn nicht nur aus der theologischen Ausbildung angehender Priester, sondern suchte ihn überhaupt an wissenschaftlichen Äußerungen zu hindern. Erst mit dem Konzil – also nach 12 Jahren unfreiwilliger Pause – konnte er am Institut Catholique de Paris wieder als Theologieprofessor wirken. Er tat es über seine Emeritierung hinaus bis zu seinem Tod.

Die nicht gesuchte Muße nutzte er zu seinem dreibändigen Grundwerk über Karl Barth und seine Theologie, mit dem er 1956 an der Pariser Sorbonne das französische Staatsdoktorat erlangte. Zum öffentlichen Verteidigungsakt kam Karl Barth eigens von Basel nach Paris. Im deutschen Sprachraum wurde von dieser Untersuchung nur bekannt, was sich als äußerst knappe Zusammenfassung in dem übersetzten Band Bouillards „Logik des Glaubens" (Freiburg 1966) über „Das Problem der natürlichen Theologie bei K. Barth und R. Bultmann" nachlesen läßt. Zusammen mit dem, was über sein persönliches Schicksal bekannt war, reicht das aber, um der Arbeit Bouillards auch diesseits des Rheins eine gewisse Aufmerksamkeit zu sichern. Man wußte, daß er einer der engagiertesten Franzosen war in der Vermittlung von Impulsen von hier. Umgekehrt machte er bei uns das Denken Maurice Blondels bekannt, mit dem er sich eingehend befaßte. In jedem Fall war es ihm um das Verhältnis von Philosophie und Christentum zu tun, um die jeweilige Eigennatur beider Größen im geistigen Kontext unserer Welt, um ihr gegenseitiges Aufeinanderangewiesensein, um ihr mögliches Miteinander, das doch nicht in unsauberer Vermischung enden darf.

Natürlich leugnet er nie, daß er diese Aufgabe als Theologe angeht und nicht von einem abstrakt-theoretischen Standpunkt über den Diszi-

plinen. Deswegen fragt er nach dem Sinn von Apologetik, nach der menschlichen Erfahrung und dem Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie, nach der Freiheit des Christen schließlich. An dieser Stelle lassen sich die Themen nur benennen. Daß Bouillard seinen großen Plan, die Bedingungen des Redens von Gott eingehend, zusammenfassend und richtungweisend zu untersuchen und darzustellen, nicht mehr fertigbringen konnte, wurde schon erwähnt. Gleichwohl konnte er in seinen Arbeiten doch die Grundlinien so weit klären und ausziehen, daß sein Anliegen für jeden deutlich erkennbar wird, der sich die Mühe gibt, die Stücke seines Werks im Zusammenhang zu betrachten.

Endlich wird man dieses Denken unter die Anregungen einordnen müssen, die von dem „Kreis von Fourvière" ausgingen. Zu denken ist an die dogmen- und geistesgeschichtlichen Untersuchungen Henri de Lubacs in systematischer Absicht, an die historischen Untersuchungen Henri Rondets. Die lebenslange Schicksalsgemeinschaft und Freundschaft mit H. de Lubac hat in der Widmung Ausdruck gefunden, die Bouillard dem systematischen Teil seiner Barthuntersuchung „Parole de Dieu et existence humaine" voranstellte: „Au Père Henri de Lubac en témoignage de reconnaissance et d'affection". – So wenig der „Kreis von Fouvière" sich im eigentlichen Sinn als Schule verstehen läßt – aus dem äußeren Kreis hatte der Tod in den letzten Jahren schon einen J. Daniélou, J.-M. Le Blond und G. Fessard herausgerissen –, so wenig sich die verschiedenen theologischen Beiträge einfach auf einen Nenner bringen lassen, diese in Freundschaft und durch gemeinsame Arbeit verbundenen Männer teilten eine Reihe philosophischer und spiritueller Voraussetzungen. Ihnen wäre eingehendere Aufmerksamkeit zu schenken, soll das Gemeinsame und damit Eigentliche am Impuls der französischen Nachkriegstheologie erfaßt werden.

Das Reden von Gott und seine Möglichkeit in der gegebenen Welt, das Verhältnis von Christsein und dessen denkerischer Verantwortung, die Wahrung des Verbindenden und des Unterscheidenden zwischen Gott und Mensch – in der einen oder anderen Weise begegnen diese Anliegen immer wieder an zentraler Stelle bei allen, die aus dem „Kreis von Fourvière" heraus dem Glauben und seiner theologischen Formulierung, kurzum: dem Reden von Gott zu dienen suchten. Dieser Dienst bleibt weiterhin gefragt und aufgegeben. Bouillard wird dafür mit seinen Beiträgen bedeutsam bleiben. *Karl H. Neufeld SJ*

BESPRECHUNGEN

Kirche

Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat. Von Otfried Höffe u. a. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1981. 238 S. Lw. Sfr. 30,–.

Wo immer Papst Johannes Paul II. zu gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Fragen Stellung bezieht, tritt er mit besonderem Nachdruck für die Verwirklichung der Menschenrechte ein. Die Menschenrechte sind geradezu ein „Leitmotiv" seines sozialpolitischen Engagements (O. Höffe, 16). Er entwickelte bislang freilich keine philosophische oder theologische Theorie der Menschenrechte. Seine Äußerungen fielen bei unterschiedlichen konkreten Anlässen und stehen jeweils in einem pastoralen Zusammenhang.

Es ist daher sehr zu begrüßen, daß Professoren der Universität Freiburg (Schweiz) die Konzeption Johannes Pauls II. von den Menschenrechten untersuchen und in einen systematischen Zusammenhang bringen. Sie beschränken sich dabei auf die Texte aus dem ersten Pontifikatsjahr (von der ersten Botschaft an Kirche und Welt vom 17. 10. 1978 bis zur Predigt in Washington am 8. 10. 1979). Die Dokumente aus dieser Zeit sind so zahlreich, daß sie ein umfassendes Bild von der Position Johannes Pauls II. geben, vor allem von seiner christologischen Begründung der Menschenrechte und vom Primat der Freiheit als der „Quelle, aus der die Menschenwürde entspringt".

Otfried Höffe betrachtet das Thema unter ethischen und sozialphilosophischen Gesichtspunkten (15–35). Er fragt nach dem Ort der Menschenrechte in der katholischen Sozial- und Staatslehre, und zwar auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Philosophie der Menschenrechte. *Augustin Macheret* gibt einen Überblick über die Problematik der Menschenrechte unter politischen und juristischen Aspekten, wobei er auch die Geschichte der Menschenrechtsproklamationen darlegt (36–59). *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira* hebt die „theologische Originalität" der Menschenrechtslehre Johannes Pauls II. hervor (60–91). Er schildert die innerkirchliche Entwicklung von der völligen Ablehnung der Menschenrechte im 18. Jahrhundert bis zur Billigung, die mit der Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris" (1963), der „großen christlichen Charta der Menschenrechte" (69), beginnt und von Johannes Paul II. konsequent weitergeführt wird. Hervorzuheben ist auch, daß alle drei Autoren die innerkirchliche Bedeutung der Menschenrechte ansprechen, die bei Johannes Paul II. nur am Rand zur Sprache kommt: „Die Menschenrechte sind nicht bloß – wie in fast allen Verlautbarungen Johannes Pauls II. – ein Thema für sittlich-politische Stellungnahmen der Kirche gegenüber anderen. Sie sind ebenso . . . ein Maßstab zur Beurteilung und . . . Veränderung der innerkirchlichen Strukturen und des kanonischen Rechts" (Höffe, 35).

Im zweiten Teil dieses bedeutsamen Buchs sind unter systematischen Gesichtspunkten alle Äußerungen Johannes Pauls II. zu den Menschenrechten aus dem behandelten Zeitraum abgedruckt. Der Band wird abgeschlossen durch eine kurze Biographie des Papstes, eine ausgewählte Bibliographie der Veröffentlichungen Karol Wojtylas, ein chronologisches Verzeichnis der zitierten Texte und ein Sachregister. *W. Seibel SJ*

Das Katholische Schrifttum. Ein systematisches Verzeichnis für Wissenschaft und Praxis. Gesamtausgabe 1981. Hrsg. v. Verband Kath. Verleger und Buchhändler. Stuttgart: Verband Kath. Verleger und Buchhändler 1981. 802 S. Kart. 25,–.

Das Verzeichnis, das nun zum vierten Mal erscheint, ist bereits zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk geworden. Nirgends findet man eine so gut gegliederte, durch mustergültige Register aufgeschlüsselte Übersicht über eine so

große Zahl von Veröffentlichungen aus dem Bereich, der hier „katholisches Schrifttum" genannt wird.

Was der Begriff „katholisches Schrifttum" alles umfaßt, wird allerdings nicht ganz deutlich. Das Vorwort spricht von der Absicht, das „lieferbare Schrifttum der katholischen Verlage verfügbar zu machen". Doch sind noch nicht einmal alle religiösen Titel katholischer Verlage registriert. So fehlen etwa die Schott-Meßbücher oder die verschiedenen Ausgaben des Stundenbuches. Auf der anderen Seite finden sich zahlreiche nichtreligiöse Veröffentlichungen katholischer Verlage, aber auch diese nicht vollständig. So ist das Buch „Die Stellvertreter-Streitkräfte der Sowjetunion" verzeichnet, nicht aber das ebenfalls in einem katholischen Verlag erschienene enzyklopädische Werk „Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft". Versteht man „katholisches Schrifttum" inhaltlich, im Sinn von Veröffentlichungen über Themen, die sich auf Glauben und Leben der Katholiken und ihrer Kirche beziehen, dann stellen sich neue Fragen: Kann man die „Geschichte der deutschen Literatur" von Boor-Newald, das „Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte", das „Handbuch der Altertumswissenschaft" oder ein Schopenhauer-Lesebuch als „katholisches Schrifttum" bezeichnen? Gehören Reise- und Wanderführer dazu oder Titel wie „Bayerische Münzen" und „Bäuerliches Stricken"?

Völlig klare Grenzen werden sich in einem solchen Verzeichnis wohl nie ziehen lassen. Um so wichtiger wäre es, daß die Herausgeber in den kommenden Auflagen von vornherein die Kriterien darlegen, die für die Aufnahme der Titel maßgebend sind. *W. Seibel SJ*

Philosophie und Psychologie

Coreth, Emerich: *Metaphysik.* Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck: Tyrolia 1980. 7*, 584 S. Kart. 68,–.

Die erste Auflage des Buchs wurde vor fast zwei Jahrzehnten in dieser Zeitschrift (170, 1962, 307-310) gewürdigt unter dem Titel „Metaphysik deutsch". Es war und es blieb bis heute die umfassendste und zugleich lesbarste, ansprechendste Darstellung christlichen Denkens über Mensch, Welt und Gott. Von Joseph Maréchal gingen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts Impulse aus, Kants transzendentale Methode mit der Seinsphilosophie des Thomas von Aquin zu verbinden. Sie wurden im deutschsprachigen Raum aufgenommen von katholischen Philosophen, die zumeist aus der Schule Heideggers kamen – von J. B. Lotz, M. Müller, K. Rahner, B. Welte... Wenn bei Coreth auch ein stärkerer Schuß Hegelscher Vermittlungsdialektik zu vermerken ist, dann nur mit der gleichzeitigen Versicherung, daß sein Opus dadurch keineswegs an Verständlichkeit einbüßt! Das Fast-600-Seiten-Werk stellt natürlich einen nicht ganz kleinen Anspruch an geistiges Mitgehen. Aber warum nicht?! Es leistet zugleich auch umsichtige Hilfestellung, indem es den Leser Schritt um Schritt in seine Gedankenführung mitnimmt.

Ausgangspunkt ist – nach einführenden Überlegungen über Geschichte und Methode der Metaphysik – die Analyse der Frage: Im Fragenkönnen, Fragenmüssen des Menschen steckt schon Anspruch auf Sinn, Ausgriff nach Sein. Daraus werden möglichst voraussetzungslos die Grundzüge des menschlichen Wissens entfaltet, die zugleich die Baugesetze der Wirklichkeit sind: der endlich-begrenzten Realität der Welt, des materiellen Bereichs, des geistigen Lebens in den Horizonten von Wahrheit und Freiheit, der personalen Beziehungen in Gemeinschaft und Geschichte... Und in all dem und über all das vermag das philosophische Denken „das Sein im Urvollzug" zu berühren, Gottes Dasein und Wesen und das Verhältnis des Menschen zu Gott. „Eine transzendentale Vermittlung metaphysischer Einsicht, wie sie hier versucht wurde, ist immer noch gültig und sachlich erfordert; sie ist weder überholt noch widerlegt. Aber sie ist offen für weitere Vertiefung und Entfaltung"(7*).

Das Vorwort zur Neuausgabe begründet, warum Coreths bisheriges Hauptwerk den geistigen Wandel der letzten zwei Jahrzehnte nicht einbezieht. Es will – und kann! – eine „Grundlegung" für die Auseinandersetzung mit den reichlich diffusen philosophischen Trends der Gegenwart

bieten. Hätte es sie selber unternommen (mit welcher Breite?, welcher Gründlichkeit?), wäre das wohl ein eher verwirrendes als erhellendes Unternehmen geworden. „Die Metaphysik ist eine alte und doch immer neue Wissenschaft" (11). Sie kennenzulernen, dazu hilft dieses Buch eines Denkenden dem, der seinerseits zu denken bereit ist. *W. Kern SJ*

WAHL, Heribert: *Christliche Ethik und Psychoanalyse.* Eine kritische Anfrage an das latente Menschenbild. München: Kösel 1980. 328 S. Kart. 68,–.

„Das verfügbare Forschungsmittel Psychoanalyse zur selbstkritischen Klärung der eigenen Position einzusetzen" schlägt H. Wahl der katholischen Moraltheologie vor. Ließe sich das realisieren, wäre das interdisziplinäre Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse vorwärtsgebracht, und zwar auf dem gemeinsamen Boden der philosophischen Anthropologie, die sich in einer Ethik konkretisiert. Da eine solche für beide Seiten verbindliche Anthropologie nicht vorliegt, kann der Autor nicht anders verfahren, als einerseits die in der Psychoanalyse – repräsentiert durch S. Freud, H. Hartmann und E. H. Erikson – implizite und latente Anthropologie in ihrer Entwicklung, ihren Spannungen und Problemen zu erheben, auch sie auf Fragen der Ethik durchsichtig zu machen; das wird kenntnisreich und umsichtig vorgeführt, mit entschiedener Parteinahme gegen Hartmann und für Erikson, der das psychoanalytische Menschenbild in die Sozialität, in Zukunft und Geschichte, ja in die Transzendenz hinein erweitere.

Die der Moraltheologie implizite Anthropologie exemplifiziert H. Wahl an B. Härings „Gesetz Christi" (1954, 7. Aufl. 1963), dem als positivere Beispiele D. Bonhoeffer und D. Sölle kurz gegenübergestellt werden. Hier ein erstes Bedenken: die auswählende Vorstellung des psychoanalytischen Menschenbilds, von Freud über Hartmann und Erikson bis hin zu H. Kohut zeigt die Dynamik einer Entwicklung; die Disziplin erscheint selbstkritisch schon durch die verschiedenen skizzierten Positionen. Gleiches Recht widerfährt der Moraltheologie nicht: Häring wird eingeführt, ohne daß auch nur ansatzweise sein Ort in der Entwicklung der Moraltheologie aufgewiesen würde. Der zögernd-ängstliche Verlauf dieser Entwicklung verweist auf einen weiteren Sachverhalt, den das Buch nicht zureichend thematisiert: Härings (und jeden anderen Autors) Moraltheologie kann nur gerecht eingeschätzt werden, wenn das Problem einer kirchlichen Wissenschaft bedacht wird, nämlich die schwere Spannung zwischen dem normierenden und einschränkenden sozialen und institutionellen Rahmen der katholischen Kirche mit ihrem bürokratischen Apparat und einem einzelnen Theologen.

Wahl diskutiert zunächst die heutigen wissenschaftstheoretischen Probleme um Theologie und Moraltheologie, stellt dann kurz Härings „explizite Anthropologie" dar und – es ist das ausführlichste Kapitel – in kritischer Konfrontation mit der Psychoanalyse sein implizites Menschenbild, das als ein latentes (im Sinn der Psychoanalyse) verstanden und in Anlehnung an die psychoanalytische Technik der Bewußtmachung verdrängter oder generell unbewußter Inhalte erhoben wird. Das geschieht, indem der Aussagenkomplex um das sittlich Böse (Angst und Schuld, Sünde und Strafe usw.) mittels der psychoanalytischen Abwehrtheorie kritisiert wird, ähnlich die Darstellung des Gewissens von der psychoanalytischen Ich-Psychologie aus, das Konzept der Nächstenliebe von der Narzißmus-Problematik her, schließlich der von Häring dargestellte Umgang mit der Aggression mittels des psychoanalytischen Ambivalenzbegriffs und zuletzt das christliche Vollkommenheitsideal durch die Geschichte der Überich- und Ich-Ideal-Bildung.

Die harte Kritik an Härings Werk – stellenweise wirkt sie wie eine Abrechnung! – wird in vielem berechtigt sein; es handelt sich ja um einen Entwurf, über den Häring seither selbst hinausgegangen ist. Der zentrale Vorwurf lautet, es handle sich um eine Moraltheologie pädomorphen Charakters; allzuviel Gewicht liege auf der traditionell verstandenen Tugend des kindlichen Gehorsams, allzu deutlich sei das Verhältnis des Menschen zu Gott dem des Kindes zum Vater gleich gedacht – eine autoritäre Moral also.

Der vierte Abschnitt faßt zusammen, diskutiert anhand von D. Bonhoeffers Ethik und D. Sölles „Phantasie und Gehorsam" das Desiderat eines nicht-infantilen theologischen Menschenbilds

und schneidet nochmals die Frage des interdisziplinären Gesprächs zwischen Psychoanalyse und Moraltheologie an.

Nach diesem sehr kenntnisreichen und genauen Buch fragt sich der Leser, wie es um das Gespräch zwischen Psychoanalyse und Theologie nun stehe. Ist es nicht zu leicht, einen Autor psychoanalytisch zu befragen, der vor der beginnenden Rezeption der Tiefenpsychologien durch die Theologie geschrieben hat? Die andere Frage bleibt ja ungefragt: Warum es so lange gedauert hat, bis die Moraltheologen die Psychoanalyse ernst genommen haben?

Es bleibt eine gewisse Trauer, daß die Theologie, gehetzt von dem scharfen Zugriff der Psychoanalyse, ihr volles Wort nicht sagen kann und darf. Wäre nicht hinter mancher Naivität in Härings Buch, die H. Wahl genußvoll aufspießt, eine alte und große Metapher, ein mythisches Bild zu entdecken gewesen für Verhältnisse, die eine rationalere Sprechweise auch nicht durchsichtiger macht? Die Verschlüsselungen der theologischen Gehalte aus einer anderen Zeit und in einer anderen Art theologischen Redens verdienen vielleicht doch, bei aller notwendigen Kritik, eine schonendere Auflösung. *L. Wachinger*

ZU DIESEM HEFT

Für die polnische Literatur galt von ihren ersten Anfängen an der Vorrang des Politischen. Als „Littérature engagée" bekämpfte sie jede Fremdbestimmung aus dem Westen und dem Osten und stritt für die Freiheit und das nationale Bewußtsein Polens. Ernst Josef Krzywon schildert diese Entwicklung.

Im Unterschied zur bisherigen Geschichte hat für die Industrienationen die Produktivität der Arbeit erheblich zugenommen: Mit dem gleichen Maß an Arbeit wird ungleich mehr produziert als früher. Dieser immer weiter fortschreitende Anstieg der Produktivität der Arbeit ist inzwischen zum Weltproblem geworden. Oswald von Nell-Breuning analysiert dieses Problem und zeigt, welche Aufgaben sich hier stellen.

Walter Kern, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, fragt zum 150. Todestag Georg Friedrich Wilhelm Hegels nach der Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Gegenwart. Er macht deutlich, wie gerade in Hegels Konzeption der Freiheit erstaunlich scharfsichtige und aktuelle Beobachtungen zu finden sind.

„Philosophie ist eigentlich Heimweh – Trieb, überall zu Hause zu sein." Jörg Splett, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, nimmt diese von Novalis stammende Definition der Philosophie zum Anlaß, um über den Menschen und seinen Ort in dieser Welt nachzudenken.

Hermann Boventer geht der Frage nach, was das Fernsehurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Juni 1981 für die Kirche und ihre Rundfunkarbeit bedeutet. Sein besonderes Interesse gilt der Stellung der Kirche zu den „neuen Medien".

Die Kirche und die Frauen

Die Frauenbewegung hat ihre Ziele insofern erreicht, als die rechtliche und politische Gleichstellung der Frau gesichert ist. Die faktische Benachteiligung besteht jedoch auf vielen Gebieten weiter, und in der Kirche sind noch nicht einmal die rechtlichen Diskriminierungen beseitigt. Eine Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu diesem dringenden Problem war lange erwartet worden. Jetzt liegt sie vor: „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft", verabschiedet im September dieses Jahres.

Was als erstes auffällt, ist das grundsätzliche Ja zu den Zielen der Frauenbewegung. Wie Papst Johannes XXIII. und das Konzil sehen die Bischöfe ein „vom Geist Gottes bewirktes, neues Aufleuchten" der Wahrheit von der gleichen Personwürde von Mann und Frau, wenn Frauen „nach Gleichberechtigung streben" und sich mit einer „überwiegend von Männern geprägten Gesellschaft" kritisch auseinandersetzen – ein bemerkenswerter Unterschied etwa zur Enzyklika „Casti connubii" vom Jahr 1930, wo Papst Pius XI. die Forderungen nach Emanzipation der Frau noch als „falsche Freiheit und unnatürliche Gleichstellung mit dem Mann" verwarf.

Mann und Frau sind in gleicher und ebenbürtiger Weise Person. Sie sind gemeinsam zum Dienst am Leben berufen, auf verschiedene Weise, aber in gleicher Verantwortung. Mit diesem Grundsatz der Erklärung wird das traditionelle kirchliche Leitbild der Frau von der Wurzel her überwunden. Dieses setzte die Existenz typischer männlicher und weiblicher Eigenschaften voraus und sah die naturgemäße Aufgabe der Frau in der Kindererziehung und in der Führung des ehelichen Haushalts.

Die deutschen Bischöfe lehnen alle „einseitigen Typisierungen" ab: Es gibt keine männlichen oder weiblichen Eigenschaften, sondern nur menschliche Eigenschaften in männlicher oder weiblicher Form. Die Bischöfe warnen davor, kultur- und sozialgeschichtliche Ausprägungen als Wesensmerkmale hinzustellen. Die Frauen dürfen nicht einfach auf familiäre Aufgaben festgelegt werden. Sie können ihrer „hohen Würde" in der Ehe ebenso gerecht werden wie als Alleinstehende, als Hausfrau ebenso wie in einem Beruf oder in einem Orden.

Die Berufstätigkeit der Frau wird also nicht mehr abgewertet, wie es in kirchlichen Kreisen solange der Fall war. Die Bischöfe verfallen aber nicht in den entgegengesetzten Fehler, die Herrschaft des Mannes einfach durch die Herrschaft der Frau zu ersetzen. Ihr Schlüsselwort: Partnerschaft. Als Ziel sehen die Bischöfe eine „flexiblere Aufgabenteilung": Mann und Frau sollen gemeinsam vereinbaren, wie sie Familie und Beruf miteinander verbinden. Für den Ehepartner, der sich für

die Familienaufgaben entscheidet, fordern die Bischöfe „volle gesellschaftliche Anerkennung und unabhängige soziale und wirtschaftliche Sicherheit". Sie unterstützen die Entwicklung, daß der Mann die Verantwortung für Familie und Erziehung teilt oder ganz übernimmt.

Eine solche Einstellung bedeutet eine geradezu revolutionäre Veränderung des traditionellen Rollenverständnisses von Mann und Frau. Sie verlangt einen besonders radikalen Wandel in der Mentalität und im Selbstverständnis der Männer. Wer hätte erwartet, daß Forderungen mit einer solchen Sprengkraft gerade in einem Bischofswort zu finden sind?

Und die Kirche selbst? „Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein." Ein großes Wort! Mit Recht heißt es „soll"; denn es gibt noch große Defizite, was die Bischöfe nicht verschweigen. Ob die diskriminierenden Bestimmungen des Kirchenrechts verschwinden, wird das neue kirchliche Gesetzbuch zeigen. Die Bischöfe berichten, daß sie eine entsprechende Eingabe nach Rom geschickt haben. Sie zitieren auch das Votum der Synode für die Zulassung von Frauen zum Diakonat. Über das Priestertum der Frau äußern sie sich nicht weiter; sie geben sich mit der ablehnenden römischen Erklärung vom Jahr 1976 zufrieden.

Mit der Gemeinsamen Synode weisen sie auf die notwendige Bewußtseinsbildung hin, die in der Kirche nicht einfach zu sein scheint, gerade im Blick auf die Veränderung im Selbstverständnis der Männer, wie die Bischöfe anmerken. Mit Bedauern stellen sie fest, daß Frauen im kirchlichen Dienst vielfach Vorurteilen, Mißtrauen und Verhaltensunsicherheit begegnen und daß ihnen leitende Aufgaben nur selten übertragen werden. Darin liegt auch ein Tadel für alle, die für die Durchführung des Synodenbeschlusses verantwortlich sind, der den Zugang von Frauen zu leitenden Positionen fordert und der seit der Veröffentlichung in den Amtsblättern Gesetzeskraft hat. Die Theologischen Fakultäten werden sich überlegen müssen, wie sie mit der Aussage der Bischöfe im Abschnitt „Kirchliche Dienste" zurechtkommen, wo von der verantwortlichen Arbeit vieler Frauen „in Forschung und Lehre an den Hochschulen" gesprochen wird.

Das Gewicht, ja die Brisanz dieser Erklärung steht in auffallendem Gegensatz zur Vorsicht und Zaghaftigkeit vieler Formulierungen. Manches hätte deutlicher, zupackender, fordernder gesagt werden können. Gänzlich fehlt jeder Versuch einer Antwort auf die Frage, warum sich die „seit jeher vertretene Glaubensaussage" von der gleichen personalen Würde des Mannes und der Frau so wenig durchsetzte, daß die Kirche einer von Männern beherrschten Gesellschaft das gute Gewissen zu liefern schien, und warum nicht die Kirche selbst den Anstoß zur Neuentdeckung dieser alten Wahrheit gab.

Die Defizite wiegen jedoch gering gegenüber den bedeutsamen Aussagen und Forderungen dieses Textes. Jetzt kommt es darauf an, ob den Worten Taten folgen.

Wolfgang Seibel SJ

Otfried Höffe

Gibt es einen neuen Konservatismus?

„Gibt es eine konservative Restauration in der Gesellschaft?" – diese mir zunächst vorgelegte Frage[1] klingt rein rhetorisch; denn ihre Beantwortung ist klar und eindeutig vorgezeichnet. Wir haben genügend Belege dafür, daß unsere Gesellschaften eine konservative Restauration durchmachen; es reicht, diesen Sachverhalt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland zu erläutern.

Mit der sozial-liberalen Koalition unter Bundeskanzler Willy Brandt war eine Reformeuphorie ausgebrochen. Ob wir uns an die Schul- und Hochschulpolitik erinnern, an die Reform des Strafrechts oder an die Ostverträge: unter Stichworten wie „mehr Demokratie wagen" oder „eine neue Gesellschaft schaffen" wurden im Innern und nach außen Stil und Inhalt deutscher Politik nachhaltig verändert; wurden neue Richtungen eingeschlagen, „alte Zöpfe abgeschnitten" sowie verkrustete Strukturen aufgebrochen, und der Blick richtete sich auf ein offenes und dynamisches, auf ein wirklich demokratisches und gerechtes Zusammenleben.

Doch seit einiger Zeit ist die Hochstimmung verflogen, und Enttäuschung macht sich breit. Einige mit viel Schwung begonnene Reformen sind steckengeblieben; andere erbrachten nicht den erhofften Zuwachs an Demokratie und Lebensqualität; wieder andere werden erst gar nicht angefangen, da sie sich nicht mehr bezahlen lassen. Der Progressive beklagt die veränderten Zeitläufte; mehr wehleidig oder eher zornig betrachtet er die neuen Verkrustungen, Erstarrungen und Tabus – und zugleich den Verlust seines Terrains. Der Konservative dagegen ist erleichtert, daß in die Gesellschaft endlich Ruhe einkehrt, daß in den öffentlichen Medien auch andere Intellektuelle zu Wort kommen, daß in der Gesellschaftspolitik wieder die Einsicht über die Illusionen und die Sachzwänge über die realitätsblinden Utopien herrschen: „Bevor man die Welt verändert, wäre es vielleicht wichtiger, sie nicht zugrunde zu richten" (Paul Claudel).

Das knappe Szenar zeigt eindeutig, wie sich in der Gesellschaft eine konservative Welle ausbreitet. Trotzdem hat die positive Beantwortung der Ausgangsfrage eine Schwierigkeit. Die Frage wurde einem Philosophen vorgelegt, und Philosophen sind gelegentlich etwas querköpfig. Wenn die Situation als verworren gilt, behaupten sie gern, es sei doch alles viel einfacher; erscheint die Lage aber als klar und eindeutig, dann setzen sie dahinter ein Fragezeichen. Hinter die Behauptung einer konservativen Restauration möchte ich drei Fragezeichen setzen. *Erstens* bezweifle ich, daß es überhaupt so etwas wie eine konservative Restauration geben kann; *zweitens*, daß die gesellschaftliche Situation wirklich so einfach ist, wie es die

Kurzdiagnose nahelegt; *drittens*, daß der Begriff des Konservativen und seine Anwendung auf gesellschaftliche Verhältnisse wirklich so unproblematisch sind, wie es uns häufig erscheint.

Kann es eine konservative Restauration geben?

„Restauration" heißt wörtlich Wiederherstellung und meint im Bereich des Politischen die Wiedereinsetzung eines vertriebenen Herrschergeschlechts, zunächst der Bourbonen nach der Absetzung Napoleons. Eng damit verbunden war der Kampf gegen die Neuerungen der Französischen Revolution. Betrieben wurde die Restauration unter der Führung von Metternich, der die bestehende Staatenordnung in Europa erhalten und revolutionäre, selbst liberale Bewegungen zu unterdrücken suchte.

Nun spricht die Ausgangsfrage nicht nur von einer Restauration, sondern von einer konservativen Restauration. Wenn es eine konservative Restauration geben soll, dann muß es auch eine nichtkonservative, wohl eine progressive Restauration geben können. Aber: als progressiv gilt, wer sich für den Fortschritt einsetzt. Der Progressive richtet sich nach vorn, auf das Neue, auf die Zukunft, von der man die Sonne und die Freiheit, von der man eine bessere, eine humanere und gerechtere Gesellschaft erwartet. Auch die Restauration – das dürfen wir nicht übersehen – will eine bessere, eine humanere Gesellschaft; doch sucht sie diese nicht in der Zukunft, vielmehr in der Vergangenheit, in der „guten alten Zeit". Die Restauration ist auf das Altbewährte, auf das Gestern verpflichtet. Auch wenn nach dem bekannten Wortspiel gilt: „Gestern war morgen heute", so sind doch, von heute aus gesehen, gestern und morgen zwei entgegengesetzte Richtungen. Daher kann man nicht beides zugleich wollen: eine Ausrichtung auf die Zukunft und eine auf die Vergangenheit, eine Verpflichtung auf morgen und eine auf gestern. Kurz: eine progressive Restauration ist rein begrifflich unmöglich. Dann aber *ist der Ausdruck „konservative Restauration"*, so meine *erste These, bestenfalls tautologisch*, und sachlich gesehen kann die Frage nach restaurativen Tendenzen auf den Zusatz des Konservativen verzichten.

Doch haben solche Ausdrücke nicht bloß eine sachliche, sondern auch eine rhetorische Seite. Wer modern, offen und dem Neuen aufgeschlossen sein will, für den klingen „konservativ" und „Restauration" negativ, und durch die Zusammenstellung wird die Abwertung noch verstärkt. Eine solche allein rhetorisch begründete Titelfrage ist jedoch philosophisch unbefriedigend.

Selbst wenn wir davon absehen, bleibt die andere Frage: Wenn eine progressive Restauration ein widersprüchlicher Begriff ist, gibt es dann wenigstens eine konservative Restauration? Konservativ heißt eine geistige Haltung, die die bestehende Ordnung wertmäßig bejaht und daher zu erhalten strebt. Konservativ

ist, wer das, was gestern bestanden und gegolten hat, für richtig hält und deshalb auch für morgen bewahren will. Die Restauration stellt aber eine Situation wieder her, die auch gestern nicht mehr bestanden hat. Im historischen Paradigma gesprochen, will die Metternichsche Restauration weder Napoleon noch die Französische Revolution bewahren; sie setzt auf ein politisches System, das schon eine Generation vorher abgeschafft worden ist; sie will wieder das Ancien régime der Bourbonen. Die Situation also, die vorgestern und nicht gestern bestanden hat, soll morgen wieder gelten.

Damit trifft sich der Restaurative mit dem Revolutionären. Beide bekämpfen das Bestehende, der eine im Namen von morgen und übermorgen, der andere im Namen von vorgestern. Da sich der Konservative auf das Gestern, der Restaurative auf ein vom Gestern verschiedenes Vorgestern richtet, *kann es* – so meine *zweite These – selbst eine konservative Restauration begrifflich nicht geben.* Wer auch in der politischen Diskussion begriffliche Klarheit sucht, muß auf einen der beiden Begriffe verzichten. Da der Ausdruck der Restauration noch abwertender klingt, streiche ich ihn und frage, ob es einen neuen Konservatismus in der Gesellschaft gibt.

Die gesellschaftskritische Vergangenheit

Die These von einem neuen Konservatismus lebt von einer nicht-konservativen Vergangenheit; sie setzt voraus, daß die Gesellschaft vorher anders, daß sie progressiv, zumindest reformerisch war. Ob diese Vor-Behauptung zutrifft, möchte ich am Beispiel des Bildungs- und Hochschulwesens samt der öffentlichen Diskussionslage erörtern.

In der öffentlichen Diskussion der späten sechziger und frühen siebziger Jahre herrschte eine aggressive Gesellschafts- und Autoritätskritik vor. Die Gesellschaftsverhältnisse wurden radikal abgelehnt, die bestehenden Strukturen als autoritär und repressiv, als ausbeutend und antidemokratisch verworfen, und folgerichtig versuchte man, sie von Grund auf zu ändern.

Den intellektuellen Hintergrund der Gesellschaftskritik bildete die *kritische Theorie* oder *„Frankfurter Schule"*. Ihre Hauptvertreter Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, später auch Jürgen Habermas, suchten auf verborgene Formen von Unterdrückung und Ausbeutung aufmerksam zu machen, deren Herkunft sie aus allgemeinen Strukturprinzipien der Gesellschaft, besonders aus der kapitalistischen Wirtschaftsweise und dem Leistungsprinzip erklärten. Der Maßstab, mit dem die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse beurteilt und verurteilt wurden, die Repressions- und Herrschaftsfreiheit, war zugleich das Ziel der tiefgreifenden Gesellschaftsveränderung. In der kritischen Theorie wurde die Tradition der europäischen Aufklärung des 18. und 19.

Jahrhunderts, wurden die Ideale der Französischen Revolution aufgegriffen und in den Dienst von Emanzipation gestellt: sei es der individuellen Emanzipation im Sinn der Psychoanalyse Freuds, sei es der gesellschaftlichen Emanzipation im Sinn von Marx' Kritik der politischen Ökonomie.

Hier stoßen wir auf ein weiteres begriffliches Problem: Ist die kritische Theorie eigentlich progressiv oder nicht eher restaurativ? Da sie das gesellschaftliche Heil aus der besseren Zukunft erwartet, muß sie als progressiv bewertet werden. Andererseits erscheint sie auch wieder als restaurativ, weil sie die Maßstäbe des Besseren dem 18. und 19. Jahrhundert entnimmt. Da sie nicht einfach die vergangenen Ideale propagiert, sondern sie den gewandelten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen anpassen will, enthält sie zweifelsohne eine schöpferische Komponente. Ist die kritische Theorie daher „schöpferisch-restaurativ"?

Andere Elemente der Autoritäts- und Gesellschaftskritik der sechziger Jahre stammten von Johan Galtung und seiner These der *strukturellen Gewalt,* einer Gewalt, die ganz in Übereinstimmung mit Grundgedanken der kritischen Theorie nicht auf Einzelsubjekte, sondern auf die herrschenden Gesellschaftsstrukturen zurückgeführt wurde. Wieder andere Elemente kamen aus der Bewegung der *antiautoritären Erziehung,* wie sie besonders von A. S. Neill und seiner Reformschule Summerhill inspiriert wurden. Die Grundlage der antiautoritären Erziehung bildete ein anthropologisch-pädagogischer Optimismus, verbunden mit einem psychoanalytischen Entwicklungsmodell, auf deren Grundlage Neill der Dynamik des kindlichen Trieblebens gerecht werden, Verdrängungen vermeiden und so dem Heranwachsenden zum individuellen Glück verhelfen wollte. Nur durch die äußerste Zurückhaltung des Erziehers könne das Ziel, die Selbstverwirklichung der guten Menschennatur, erreicht werden.

Antiautoritär war auch die *Kinderladen-Bewegung,* die sich dem utopischen Sozialismus und Karl Marx verpflichtet fühlte und ebenfalls psychoanalytische Kategorien einbezog. Während sich aber Neill ausdrücklich apolitisch verstand, stellte sich die Kinderladen-Bewegung in den Zusammenhang eines systemüberwindenden Klassenkampfes.

Nicht bloß die öffentliche Diskussion, auch die Gesellschaft der sechziger und frühen siebziger Jahre folgte progressiven und reformerischen Entwicklungen. Um beispielsweise Bildungsschranken abzubauen und Chancengleichheit zu fördern, wurden Schulzentren gegründet und integrierte Gesamtschulen und Gesamthochschulen eingeführt; zugleich wurden die Abiturienten- und Studentenzahlen explosionsartig vermehrt. In den Lehrplänen der Schulen wurde der Geschichtsunterricht zugunsten eines Sozialkundeunterrichts zurückgedrängt, im Zusammenhang des Abbaus von Tabus der Sexualkundeunterricht eingeführt. Die Universitäten erlebten eine Welle von Demokratisierungsversuchen, und in der Bundesrepublik wurde der Lehrstuhlinhaber (Ordinarius) abgeschafft – allerdings ohne die Unterschiede in der Professorenschaft aufzuheben; in der Klassifizierung nach

Gehaltsstufen führt die personelle Gliederung der Dozenten eine ebenso verschämte wie vitale Weiterexistenz.

Außerhalb des Bildungswesens erlebten wir die Reform des Ehe- und Familienrechts, dabei insbesondere eine Neuordnung der Scheidung; das Strafrecht und der Strafvollzug wurden reformiert, vor allem das Sexualstrafrecht und der Schwangerschaftsabbruch liberalisiert und die Resozialisierung als Ziel des Strafvollzugs (mit bedingter Entlassung, mit Urlaub, mit offenem und halboffenem Strafvollzug) eingeführt.

Diese lockeren Hinweise führen zwanglos zur *dritten These: In der öffentlichen Diskussion der späten sechziger und frühen siebziger Jahre herrschte eine Gesellschafts- und Autoritätskritik vor, die ihrerseits eine Fülle von gesellschaftlichen Veränderungen inspirierte.*

Die veränderte Situation

Die Wahlniederlage der Labour Party, noch mehr die Carters, vielleicht auch die der sozial-liberalen Koalition in Berlin zeigen einen neuen Siegeszug der Konservativen an. Andererseits wiest der überwältigende Wahlerfolg François Mitterrands in die entgegengesetzte Richtung. Während Margret Thatcher wieder eine freie (kapitalistische) Marktwirtschaft einführen will, während Ronald Reagan die Macht zugunsten der Gesellschaft und der Individuen umverteilen will und die Depotenzierung des Staates und der Institutionen mit einer Kürzung der Wohlfahrtsausgaben, einer Senkung der Steuersätze und einer Einschränkung der Umweltschutzgesetze beginnt, verspricht Mitterrand den Franzosen, aber auch die Gewerkschaftsbewegung „Solidarität" den Polen das, was Willy Brandt vor einem Dutzend von Jahren den Deutschen versprochen hatte: mehr Demokratie und eine humanere und gerechtere Gesellschaft.

Wieder andere Entwicklungen lassen sich gar nicht in das Raster „progressiv-konservativ" einordnen. Trug man in den siebziger Jahren Entspannung, so wird heute Macht zur Schau gestellt. Die Sowjets sind in Afghanistan einmarschiert, Menachem Begin bombardiert Forschungszentren seiner Nachbarn, Reagan legt neue Rüstungsprogramme auf.

Eine solche Renaissance der Macht ist weder progressiv noch konservativ, zudem in Europa nicht unangefochten. Denn der sogenannte Nato-Doppelbeschluß wurde schon vor Jahren gefällt, während er heute nicht zuletzt aufgrund von selbstbewußten Pazifistengruppen wieder gefährdet ist.

Überblickt man die verschiedenen Phänomene, so ergibt sich als *vierte These: In weltweiter Hinsicht beobachten wir ebenso konservative wie gegenläufige Tendenzen und wieder andere, die das Schema „konservativ-progressiv" sprengen.*

Doch möchte ich mich auf die mitteleuropäische Lage konzentrieren. Hier sehen

wir die meisten der wortgewaltigen Propheten der kritischen Theorie verstorben, wobei sich Horkheimer noch vor seinem Tod – zum Entsetzen der Linken – für Ehe und Familie, für Religion, Kirche und andere bestehende Institutionen eingesetzt hat. Der letzte große Wortführer der Frankfurter Schule, Jürgen Habermas, hat das Ziel einer repressionsfreien Gesellschaft zwar nicht aufgegeben, doch sucht er – in der Auseinandersetzung mit so akademischen Richtungen wie der Systemtheorie, der Sprachanalyse und der Transzendentalphilosophie – mehr den wissenschaftlich-philosophischen Disput als öffentliches Furore.

Ähnlich geht es den anderen Richtungen der Gesellschafts- und Kulturkritik: Die öffentliche Diskussion um antiautoritäre Erziehung und Kinderläden ist so gut wie verstummt. Das „Zeit"-Dossier „Das Unbehagen an der Autorität" (7. und 14. 8. 1981) spricht zwar von überflüssigen, destruktiven, gekünstelten und falschen, aber ebenso von notwendigen Autoritäten und resümiert: „eine Gesellschaft ganz ohne Autorität ist leerer Wahn". Auch die Gesamtschulen und die Lehrplanreform, die Strafrechts- und die Strafvollzugsreform entzünden längst nicht mehr die großen Emotionen von früher. Überhaupt fehlen die sprachgewaltigen Wortführer; ein neuer Ivan Illich ist nicht in Sicht; der Suhrkamp-Verlag hat viel von seiner meinungsbeherrschenden Bedeutung eingebüßt. Aber auch hier dürfen wir die gegenläufigen Tendenzen nicht unterschlagen. Andere Verlage sind eingesprungen, häufig kleinere und spezialisiertere: Verlage für die Frauenszene, für die Alternativen oder die Neue Linke.

Andererseits nimmt das Interesse an der großen Theorie, an der pathetischen intellektuellen Gebärde ab, und der Ruf nach mehr Praxis erscheint. Die Abneigung oder sogar Resistenz gegenüber der Theorie ist traditionellerweise ein Zeichen von Konservatismus. Ihr großer Klassiker, Edmund Burke, hat nie eine Staatsphilosophie oder eine Gesellschaftstheorie geschrieben, was freilich weder seine oratorische Brillanz noch seine rhetorischen Erfolge geschmälert hat.

Für die These eines neuen Konservatismus spricht auch die vielfältige *Wiederentdeckung der Geschichte*. Der Sozialphilosoph Hermann Lübbe geht sogar soweit zu behaupten: „Nie war eine Gegenwart vergangenheitsbezogener als unsere eigene. Wer Mut zur Vergangenheit predigt, rennt heute offene Türen ein. Vergangenheiten, auf die wir uns als Vergangenheiten beziehen, sind uns heute wie nie zuvor kulturell gegenwärtig."

Ein *erster* Beleg: Die *Museen* werden heute nicht mehr von kritischen Relevanzfragen, sondern von Publikumsmassen bedrängt. Ihr Besuch hat schon Ausmaße angenommen, die die Erfüllung anderer Funktionen, so die historische Forschung, schwierig machen und die Integrität empfindlicher Ausstellungsstücke buchstäblich unter dem Dunst und Anhauch der Menge gefährden. Auch die Größe und die Zahl der Museen wächst ständig. Der Schweizer Kanton Freiburg beispielsweise, mit 200 000 Einwohnern etwa so groß wie ein Landkreis in der Bundesrepublik, kann heuer, bei der 500-Jahres-Feier des Eintritts in die Eidgenossenschaft, acht

Museen präsentieren, die sich auf die verschiedenen Bezirke verteilen und von denen vier neu entstanden und zwei bedeutend erweitert worden sind. Ein anderes Beispiel: In München ist nach größeren Umbauten die Alte Pinakothek wieder eröffnet worden, und die Neue Pinakothek hat zum ersten Mal ihre eigenen Räumlichkeiten gefunden.

Zweitens sind die jüngsten historischen *Ausstellungen* zu Publikumsattraktionen ersten Ranges geworden, deren Besucherzahlen in die Hunderttausende, manchmal in die Millionen gehen. In Stuttgart waren es die Staufer, in München die Wittelsbacher, in Berlin sind es nun die Preußen; in Köln wurde Albert der Große, Maria Theresia in Wien und in Melk Josef II. ausgestellt. Gleichzeitig wird die Vorzeit erinnert: die Kelten in Steyr sowie in Hallein, das Gold der Thraker in Hildesheim und in Genf; in Zürich, Berlin, Hildesheim und Köln präsentiert sich das alte China; andernorts sehen wir Nofretete und Tutenchamun. Schließlich dürfen wir die großen Retrospektiven in Paris nicht übersehen: Paris – New York, Paris – Berlin, Paris – Paris, und in Moskau Paris – Moskau.

Drittens werden aus Anlaß von Gedenkfeiern oder auch unabhängig davon allerorten *kulturelle Denkmäler restauriert:* nicht nur Kirchen und Schlösser, auch Bürger- und Bauernhäuser, alte Mühlen und Brücken, zum Teil ganze Dörfer oder Straßenzüge.

Viertens macht sich auch beim *Lesepublikum* ein starkes historisches Interesse breit. Nicht nur finden die oft überdimensionierten Ausstellungskataloge einen reißenden Absatz. Auch Popularhistorien über die Wittelsbacher oder die Preußen dringen bis in die Bestsellerlisten vor; Wochenzeitungen, Illustrierte und Magazine breiten Geschichtsserien aus; selbst an den Bahnhofskiosken findet der eilige Leser historische Werke.

Angesichts dieser Neuzuwendung zur Geschichte und Kunstgeschichte wundert es nicht, daß *fünftens* die *Geschichtswissenschaften,* deren Zukunft in den sechziger und siebziger Jahren stark beklagt wurde, eine neue kulturelle, ja sogar politische Bedeutung erfahren. Seit einigen Jahren steigen die Studentenzahlen wieder an; die Fachkongresse werden selbst von Staats- und Regierungschefs beehrt; und in München wurde vor einigen Jahren ein Historisches Kolleg eröffnet, in dem die Elite des Fachs einige Zeitlang frei von akademischen Verpflichtungen forschen kann.

Da die Zuwendung zur Vergangenheit ein wesentliches Element des Konservativen ist, steuert die Wiederentdeckung der Geschichte weitere Mosaiksteinchen zum Bild eines neuen Konservatismus bei. Allerdings liefert das Phänomen keinen eindeutigen Beitrag. Denn der Neu-Historismus unserer Zeit entpuppt sich bei näherer Betrachtung als Ersatz einer ansonsten geschichtsarmen und traditionsleeren Gesellschaft. Dann aber fügt sich die Wiederentdeckung der Geschichte weniger in das Bild eines homogenen Neu-Konservatismus ein. Sie beweist viel eher den Erfolg eines geschichtslosen Progressismus, einen Erfolg freilich, dessen

die Gesellschaft nicht ganz froh geworden ist. Nicht um die Vergangenheit wieder ins Recht zu setzen, sondern aus Trauer und Melancholie über verlorene Zeiten wendet sich die Gesellschaft – am Feierabend, am Wochenende und im Urlaub – nostalgisch ihrer längst entschwundenen Herkunft zu.

Eine klarere Wende ins Konservative hat die *öffentliche Diskussion* genommen. Während in Zeiten der Reformeuphorie konservative Intellektuelle kein Publikum fanden und höchstens belächelt wurden, können sie sich heute vor der Überfülle an Einladungen zu Vorträgen und Veröffentlichungen kaum noch retten. Nach der mehr untergründigen Wirkung von Carl Schmitt, Hans Freyer und Arnold Gehlen schon in den fünfziger Jahren begann es mit der sogenannten Tendenzwende, die von konservativen Intellektuellen wie Helmut Schelsky, Thomas Nipperdey und Golo Mann, wie Hermann Lübbe, Robert Spaemann, Nikolaus Lobkowicz, auch Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Alexander Schwan und Kurt Sontheimer inspiriert, proklamiert und realisiert worden ist. „Man trägt wieder konservativ", schrieb die „Zeit" am 29. März 1974 auf der Titelseite, und wenige Tage darauf verkündete Norbert Hinske in der „Welt": „Progressiv ist nicht mehr chic".

Folgenreich an dieser Entwicklung ist, daß überhaupt *bedeutende Wissenschaftler und Intellektuelle* in das konservative Lager eingezogen sind; galt es doch lange Zeit als selbstverständlich, daß Intellektuelle von Natur oder Beruf progressiv sind. Zur Tendenzwende gehören der „Bund Freiheit der Wissenschaft" gegen eine linksorientierte Politisierung der Universitäten und der Kongreß „Mut zur Erziehung", auf dem freilich in einer bedauerlichen Verarmung des Konservatismus weniger „Grundwerte" wie Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit, als bürgerlich-instrumentale Tugenden wie Ordnungsliebe, Sparsamkeit und Fleiß ihre Rehabilitierung erfahren sollten. Ein Forum der konservativen Intellektualität war auch der Kongreß „Geisteswissenschaft als Aufgabe. Kulturpolitische Perspektiven und Aspekte", der den in Legitimationsbedrängnis geratenen Sprach- und Literaturwissenschaften, den Geschichtswissenschaften, auch der Theologie, den Rechts- und Politikwissenschaften ein neues Selbstverständnis vermitteln wollte. Wir finden Publikationen wie die Schriftenreihe „Junge Kritik", mit der sich ab 1970 eine „Junge Rechte" vorstellte, die von G.-K. Kaltenbrunner 1972 und 1973 herausgegebenen Sammelbände „Rekonstruktion des Konservatismus" und „Konservatismus International", auch die Reihe „Texte + Thesen" (Edition Interfrom), in der sich konservative Intellektuelle ein neues Forum geschaffen haben. Ebenfalls konservativ sind die intelligenten Kommentare von Gerd Bucerius in der „Zeit". Weiterhin haben sich vor einigen Monaten amerikanische und europäische Künstler, Schriftsteller, Gelehrte, Publizisten und Gewerkschaftler in einem „Komitee für die freie Welt" zusammengeschlossen, in dessen Direktorium wir so illustre Namen wie Raymond Aron und Saul Bellow, Golo Mann und Leszek Kolakowski finden. Konservative Implikationen hat auch das öffentliche Interesse an der Verhaltensforschung (Ethologie), hält sie doch die menschliche

Aggression nicht für rein gesellschaftlich, sondern schon biologisch bedingt, womit die progressiven Träume von einer endgültig gewaltfreien Gesellschaft zerplatzen.

So sehr diese Phänomene für eine neue konservative Intellektualität sprechen, darf man sich deren Einschätzung und Beurteilung doch nicht zu leicht machen. So hat der „Mut zur Erziehung" ebenso wie die anderen Elemente der Tendenzwende scharfe Kritik gefunden; das Symposium „Geisteswissenschaft als Aufgabe" hat weder als Veranstaltung noch durch die Publikation mehr als innerakademische Bedeutung erlangt; ebensowenig konnte das „Komitee für die freie Welt" größere Resonanz verbuchen. Außerdem darf man nicht übersehen, daß bislang die Progressiven in einer geradezu privilegierten Weise die öffentliche Diskussion beherrschten. Daß sie jetzt einen intellektuellen Widerpart erhalten, darüber dürften sie nicht wehleidig klagen; denn dem Verlust von Privilegien nachzutrauern ist ein Zeichen von Konservatismus.

Die Tatsache, daß die konservativen Intellektuellen erst in der Abwehr und Kritik fortschrittlicher und radikaler Bewegungen ihre Sprache und Argumente finden, ist eine allgemeine Erscheinung. Da Konservative der herrschenden Ordnung positiv gegenüberstehen und den Sinn einer (bloß) theoretischen Begründung von Gesellschaft, Staat und Kultur bezweifeln, finden sie sich nur in der Ablehnung progressiver Entwicklungen zu grundsätzlichen Stellungnahmen bereit, worin die oft beklagte Sprachlosigkeit und Argumentationsschwäche der Konservativen gründet.

Wenn aber konservative Intellektualität immer erst als Abwehr und Kritik progressiver Entwicklungen auftaucht, dann beweisen die neuen konservativen Intellektuellen noch kein Zurückweichen des Progressismus, vielmehr dessen Vorherrschen, zumal die Intellektuellen zunächst nur die öffentliche Diskussion, noch nicht die gesellschaftliche Situation verändern. Endlich darf man bei einer Beurteilung der gegenwärtigen Gesellschaft nicht aus dem Auge verlieren, daß viele Errungenschaften der progressiven Phase geblieben sind. Weder ist der hohe Prozentsatz von Abiturienten und Studenten eines Altersjahrgangs zurückgegangen, noch ist der Sexualkundeunterricht aus den Schulen verbannt, oder haben sich die Gesamtschulen und die Gesamthochschulen aufgelöst. Auch die Reform des Ehe- und Familienrechts, des Strafrechts und des Strafvollzugs sind keineswegs zurückgenommen werden.

Ein begrifflicher Exkurs

An dieser Stelle drängt sich wieder eine begriffliche Überlegung auf: Ist es eigentlich konservativ, wenn man progressive Errungenschaften im Bildungsbereich oder Rechtswesen wertmäßig bejaht und deshalb beibehält? Konservativ ist

ein Kunstwort, das im Jahr 1818 durch den Schriftsteller und Staatsmann Chateaubriand geprägt wurde. Chateaubriand, der erfolgreich für die Rückkehr der Bourbonen eingetreten war, verstand unter „konservativ" nicht irgendein Ethos des Bewahrens; ihm kam es auf die Erhaltung der „gesunden Lehre" des katholischen Glaubens an. Schon 1802 hatte er in seinem Werk „Le génie du christianisme" die Schönheit des christlichen Mittelalters als Quelle für Dichtung und Kunst gefeiert. Von Chateaubriands neuer Zeitschrift „Le conservateur" wanderte der Ausdruck durch ganz Europa, drang in die verschiedenen Sprachen ein und wurde in ihnen ab etwa 1830 heimisch. Seitdem heißt konservativ, wer die bestehende Ordnung – nicht notwendigerweise eine katholische Gesellschaft – wertmäßig bejaht und sie daher zu erhalten sucht.

Ist in diesem formaleren Sinn der Reformer konservativ, der sich für etwas Neues eingesetzt hat und dann, wenn sich das Neue auch durchsetzt, bei dem Neuen bleibt? Ist also der Reformer, einmal zum Zuge gekommen, notwendigerweise konservativ, sofern er seine Reformen nur ernst und nicht als Spielerei einer ästhetischen Politik gemeint hat? Jedenfalls ist vom Ausdruck her der Demokrat in einer Demokratie ebenso konservativ wie der Sozialist im Sozialismus, der Agrarier in einer Agrargesellschaft, der Monarchist vor der Französischen Revolution und der Republikaner nach ihr. „Konservativ" ist ein Verhältnisbegriff; nicht die Bejahung bestimmter Werte ist konservativ, sondern die Bejahung der jeweils herrschenden Werte und ihrer Ordnung, ohne daß man festlegen könnte, worin diese einmal für immer bestehen.

Daraus folgt die *fünfte These: Im Gegensatz zu einem geläufigen Alltagsverständnis ist „konservativ" kein substantieller, sondern ein relationaler Begriff, dessen inhaltliche Bestimmung ganz von der gesellschaftlichen Situation abhängt, in der man sich jeweils befindet.* So ist es notwendig, daß auf eine Phase der Reform eine konservative Phase folgt, sofern man die Reform ernst genug gemeint hat. Auf die Dauer nichtkonservativ ist nur derjenige, dem in seinen Plänen kein Erfolg beschieden ist und der deshalb nichts zu erhalten hat.

Auf ein weiteres Problem stößt die Frage, was an einer bestehenden Ordnung erhalten werden soll. Die Bundesrepublik Deutschland ist nach dem Grundgesetz ein demokratischer und sozialer Rechts- und Verfassungsstaat. Diese Staatszielbestimmung ist ein normatives Leitprinzip, nach dem die politische Ordnung eingerichtet sein soll. Nun muß die Wirklichkeit der Bundesrepublik nicht vollständig ihren verfassungsmäßigen Prinzipien entsprechen. Wer ist dann aber konservativ: derjenige, der die Wirklichkeit ganz so erhalten will, wie er sie vorfindet, oder derjenige, der die Wirklichkeit so gestalten will, wie er es von der bestehenden Verfassung gefordert sieht?

Es tut hier not, *verschiedene Formen von Konservatismus* zu unterscheiden, insbesondere einen beweglichen Reformkonservatismus von einem unbeweglichen Traditionalismus. Der *Traditionalist* bejaht die bestehende Ordnung, gleich um

welche Ordnung es sich handelt. Er hat Angst vor Neuerungen, hält das Bestehende grundsätzlich für besser und erachtet es daher als seine Pflicht, gegen alle Veränderungen die Tradition als haltende Macht durchzusetzen. Traditionalisten wollen das Bestehende in seiner geschichtlichen Erscheinung und damit in seiner Oberfläche und gerade nicht seinen Prinzipien erhalten. Sie berufen sich auf den organischen Charakter und das naturhafte Wachstum aller gesellschaftlichen Gebilde. Ihr Dilemma besteht darin, daß sich die wirtschaftlichen, kulturellen, außenpolitischen und anderen Bedingungen ständig verändern, so daß der Traditionalist, der trotz veränderter Bedingungen an denselben Lebensformen festhält, einen Oberflächen-Konservatismus vertritt, der die Prinzipien verrät, die den Lebensformen ursprünglich zugrunde lagen. Daher weiß ein *aufgeklärter Konservatismus*, daß er, um trotz veränderter Lebensbedingungen die Prinzipien zu bewahren, reformerisch tätig werden muß. Der aufgeklärte Konservatismus ist zugleich der bewegliche, er ist der Reformkonservatismus.

Der *Reformkonservatismus* bejaht nicht alles Bestehende, sondern allein jene Ordnung, die er aufgrund von Erfahrungen, kulturellen Vergleichen und empirisch-philosophischen Überlegungen für richtig hält. Während der unbewegliche Traditionalist sich dem jeweils Herrschenden anpaßt, hat der Anhänger eines Reformkonservatismus seine festen Prinzipien, die er unter wechselnden Randbedingungen durchsetzt. Er tritt nicht in sozialistischen Staaten für Sozialismus und in den westlichen für freie demokratische Ordnungen ein, sondern folgt bestimmten Prinzipien von Humanität, Gerechtigkeit und Freiheit. Dort, wo diese Prinzipien im wesentlichen verwirklicht und zugleich durch neue Möglichkeiten gefährdet sind, tritt er für die bestehende Ordnung ein, während er dort, wo die Prinzipien mißachtet werden, eine Veränderung der gesellschaftlich-politischen Ordnung fordert.

So ist der Reformkonservative zu einer erstaunlich radikalen Kritik bestehender Verhältnisse fähig. Dies hat schon Burke bewiesen, wenn er „die unerträgliche Sklaverei" in den Minen und Bergwerken seiner Zeit anprangerte, jede Art von Korruption bekämpfte, für die Unabhängigkeit amerikanischer Kolonien und die Rechte irischer Katholiken eintrat. Der Reformkonservative sucht zuallererst Verhältnisse, deren Bewahrung überhaupt sinnvoll ist; denn es gibt nichts Widerwärtigeres als einen Konservatismus, der nichts mehr zu bewahren hat als sich selbst. Ein anderes Ziel, als bewahrens- und lebenswerte Verhältnisse zu schaffen, hat der aufgeklärte Progressist aber auch nicht, so daß einmal mehr die Denkschablone „konservativ contra progressiv" versagt.

So modisch es sein mag, grundsätzlich progressiv oder konservativ zu sein, so sehr man damit Stimmen und Beifall gewinnen und mit der Unterstellung der Gegenposition seinen Gegner diskriminieren kann, muß – so meine *sechste These* – einem wehleidig gewordenen Progressismus oder einem selbstgefälligen Konservatismus doch entgegengehalten werden: *Es kommt nicht darauf an, ob man sich*

progressiv oder konservativ gebärdet, wohl aber, daß man Prinzipien einer humanen und gerechten Rechts- und Staatsordnung aufgreift und mittels Erfahrung und Sachverstand die Gesellschaftsverhältnisse den Prinzipien gemäß einrichtet.

Gründe für die neuen konservativen Tendenzen

Wieso kommt es, daß die progressive Grundströmung unserer Gesellschaften einen ernstzunehmenden Widerpart gefunden hat? Ein erster Grund ist schon genannt worden; er liegt im Erwachen einer konservativen Intellektualität. Ein weiterer Grund liegt in der Lebenserfahrung, die jemand mit oder aufgrund von Reformen und Entwicklungen gemacht hat. Denn wer nicht grundsätzlich progressiv ist, sondern aus gewissen Prinzipien der Humanität und Gerechtigkeit heraus, der wird die „progressiven Errungenschaften" nach diesen Prinzipien beurteilen, in einer schmerzlichen Selbsterkenntnis vielleicht auch verurteilen.

Zu den Büchern, die mich in den letzten Monaten am meisten beeindruckt haben, gehört *J. Schimmang, „Der schöne Vogel Phönix"*, 1979 bei Suhrkamp erschienen und ein Dokument für das feine Gespür des Verlags gegenüber veränderten gesellschaftlichen Situationen. Das Buch, das binnen zwei Jahren in vier Auflagen von insgesamt 26 000 Exemplaren erschienen ist, trägt den Untertitel „Erinnerungen eines Dreißigjährigen". Es erzählt von Murnau, der im Jahr der Studentenrevolution 20 Jahre alt war, von den Hoffnungen, die damit verbunden waren, aber auch vom Altern und Schwinden dieser Hoffnung; deshalb der Titel. Als Sinnbild des sich verjüngenden Lebens symbolisiert der Phönix die Hoffnungen des Menschen, Hoffnungen allerdings, die oft genug zu schön sind, um auch lebensgerecht zu sein. Das Buch zeichnet die Autobiographie eines Dreißigjährigen, der die Spätphase der antiautoritären Bewegung erlebt, auch erleidet; eines Jugendlichen, der in Ostfriesland aufwächst, nach dem Abitur in Berlin studiert, in eine kommunistische Gruppe gerät, dort Kaderarbeit leistet, mit der Gruppe bricht und Schwierigkeiten beim Übergang ins Berufsleben findet.

Schimmang stellt die Hoffnungen der endsechziger und der siebziger Jahre dar, die Desillusionierung und Depressivität, auch das hermetische Sich-Einkapseln gewisser Gruppen. Am Ende wird Murnau zwar nicht konservativ; er wird nicht Bankbeamter mit Krawatte, einer lieben Ehefrau und dem Häuschen im Grünen. Doch ist er aufgrund eigener Erfahrungen von einem schwärmerischen Hoffen befreit: „Die Schneematschmonate werden jetzt kommen oder auch Monate mit richtigem Schnee, das bleibt sich gleich, ich habe den Winter nie gemocht, er ist zu nichts weiter gut als zum Frieren. Ich werde mein Bestes tun, um ihn zu überleben. Überleben ist schwieriger geworden."

Schimmang-Murnau hat sich aufgrund allgemeiner Lebenserfahrungen verän-

dert. Ein weiterer Grund für das neue soziale Klima sind spezifische *Sacherfahrungen.* Ich möchte keineswegs in den Chor jener Besserwisser einstimmen, die die *Schul- und Hochschulreform* für rundum gescheitert halten. Trotzdem muß man sich fragen, zu welchem wirtschaftlichen, personellen und kulturellen Preis die Reformen durchgeführt worden sind, welche Nebenfolgen sich eingestellt haben, und vor allem, ob das eigentliche Ziel, eine gerechtere und freiere Gesellschaft, tatsächlich erreicht ist, die Schulen also wirklich humaner geworden sind, mehr Chancen zur Selbstverwirklichung lassen und ihre Sachaufgabe nicht vergessen haben, sprachliche, formale, auch soziale Kompetenzen auszubilden.

Hier sind einige Fragezeichen erlaubt. Man muß die vielfältigen Klagen der Hochschullehrer ernst nehmen, daß sie jetzt weit mehr mit Verwaltungs- und Selbstverwaltungsaufgaben als mit ihren eigentlichen Funktionen, der akademischen Lehre und Forschung, beschäftigt sind; der Sieger nach allen Auseinandersetzungen um die Universitätsreform heißt jedenfalls: staatliche Bürokratie. Man muß bemerken, daß ein wieder mühsam errungenes Ansehen der deutschen Universität an vielen Orten in der Welt stark gesunken ist; man muß zur Kenntnis nehmen, daß das Reformabitur nicht von allen Nachbarländern als uneingeschränkter Hochschulzugang anerkannt wird. Selbst unter Reformvertretern ist der Ertrag der finanziell, personell und sozial so überaus aufwendigen Schul- und Hochschulreformen keineswegs eindeutig positiv. In der „Zeit" hat der Tübinger Pädagoge Andreas Flitner das durchaus nicht ermutigende Bild gezeichnet: „Mehr Schüler denn je scheinen die Schulen nur als ein notwendiges Pflichtprogramm zu absolvieren. Sie fühlen sich fremd, unverstanden und gedrückt. Mehr und mehr Lehrer, gerade auch solche, die mit Reformhoffnungen eingetreten sind, mögen sich mit dem Schulbetrieb nicht mehr identifizieren, sind enttäuscht, ziehen sich zurück."

Nun mag die Beurteilung bei anderen positiver ausfallen. Doch diese Alarmzeichen kann keiner übersehen: das ungeheure Anwachsen der psychosomatischen Erkrankungen junger Menschen schon in der Schule, die Zunahme der Selbstmordrate, die neuen Jugendunruhen selbst in so festgefügten Gemeinwesen wie in der Schweiz und Großbritannien, weiterhin den großen Zulauf zu den Sekten und jenen Verlust der Eigenverantwortlichkeit, den eine Berliner Psychoanalytikerin unter das Stichwort gebracht hat: „lauter Opfer, keine Täter". Diese Alarmzeichen weisen darauf hin, daß jener Streit zwischen den Progressiven, die sich für Emanzipation einsetzen, und den Konservativen, die wieder instrumentale Tugenden propagieren, am Hauptproblem der Sache vorbeigeht.

Um es als pädagogischer Laie zu formulieren: Kinder brauchen *vor* allem anderen Selbstvertrauen und Weltvertrauen, seelische Stabilität und zugleich Sensibilität, das sind Einstellungen und Haltungen, die sich der Zuwendung und dem Ernstnehmen, der Achtung, der Sorge und Fürsorge, der Liebe, dem Sichanlehnenkönnen und der Wärme verdanken, die man im frühkindlichen Leben

erfährt oder aber vermissen muß. Diese „wahren Bedürfnisse" der Heranwachsenden kommen aber im pädagogischen Progressismus-Konservatismusstreit zu kurz. Auch wenn wir aus Orientierungsgründen das politische Welttheater, das uns zu kompliziert geworden ist, gern in eine wahre und eine falsche Hälfte einteilen, sollten wir uns doch von diesen Orientierungskrücken freimachen.

Meine *siebente These* lautet daher: *Während uns die pseudosakralen Begriffe des Progressiven und des Konservativen eilfertig in Rechtgläubige und Ketzer einteilen, müssen wir wieder lernen, unsere Sachprobleme wahrzunehmen und zu lösen.*

Neue Stichworte

Eine Beurteilung der gegenwärtigen Gesellschaftstendenzen darf bei den Themen der Reformzeit und ihrer Gegenbewegung nicht stehenbleiben. Die einen Konservatismus belegenden Phänomene gehören vielfach schon in die Mitte der siebziger Jahre. Wenn sie in der Kirche vielleicht noch aktuell sind, so zeigen sie, daß die Kirche im Zeichen epochal längst geschwundener kultureller Bedeutung in intellektuellen Entwicklungen und Moden ein wenig nachhinkt. Für die Gesellschaft selbst sind in jüngster Zeit Stichworte entscheidend geworden, die weder in die Reformeuphorie noch in die Tendenzwende passen: Wir stecken in der wohl schwersten *Wirtschafts- und Finanzkrise* seit der Depression der dreißiger Jahre. Die Probleme beginnen mit den steigenden Inflationsraten. Selbst der langjährige Primus, die Schweiz, schreibt Sechsen, und dies keineswegs bloß aus Gründen der Ölpreisexplosion; denn ihre Inflationsrate beträgt schon 6,9 Prozent und mehr, nach Abzug der Ölpreissteigerung immer noch etwa 6 Prozent. Probleme zeigen sich in der – bis auf die Schweiz dank ihres größeren und auch fleißig genutzten Handlungsspielraums gegenüber den Gastarbeitern – bleibend hohen Arbeitslosigkeit; sie offenbaren sich in dem gerade auch in der Schweiz alarmierend stark nachlassenden Wohnungsbau; sie resultieren aus der Exportoffensive Japans, aus den hohen Kreditzinsen und vor allem aus einer extrem hohen Staatsverschuldung: in Deutschland, hier immer noch eines der günstiger gestellten Länder, ist der Schuldendienst im Haushaltsentwurf 1982 der dritthöchste Etatposten – mit einer Steigerungsrate von 37 Prozent. Dem Mangel an Arbeitsplätzen und erschwinglichen Wohnungen steht ein Überangebot an Lärm, schlechter Luft und verschmutzten Gewässern gegenüber. Und überall muß gespart werden. Neue Reformen, die Geld kosten, sind nur dann möglich, wenn an anderer Stelle das Geld dazu gefunden wird. Sparen, Reformen aus Geldmangel einstellen oder erst gar nicht anfangen – das sind aber typisch konservative Einstellungen. So müssen unsere Gesellschaften, wenn sie noch einen Funken Vernunft haben, heute konservativ sein, ganz gleich, ob sie es gern sind oder nur mit Widerwillen.

Zudem sind die Finanzen nicht unser einziges Problem. Ich habe schon die

Jugendunruhen genannt: die Krawalle in Zürich oder die Hausbesetzungen in Berlin, die Antiatomdemonstrationen in Brokdorf, die Ausschreitungen in Liverpool. Wie auch immer man die neue, von der 60er Revolution höchst verschiedene Jugendbewegung inhaltlich beurteilen mag – sie richtet sich ohne Zweifel gegen die eingespielte Parteienlandschaft und den Konsens der gesellschaftstragenden Gruppen. Zugleich weisen die Jugendunruhen auf ein deutliches Unbehagen an unserer Kultur, ja sogar auf Ziel- und Hoffnungslosigkeit. Mehr noch: eine neue Stimmung macht sich im Westen breit, eine Stimmung, die zugleich uralt ist, die *Angst*. Sie drängt in die Kulturkritik ein und in die öffentliche Rede und scheint angesichts der Überbevölkerung, der Energiekrise, der Umweltprobleme und der noch lange Zeit bleibenden Wirtschafts- und Finanzschwierigkeiten keine unverständliche Reaktion zu sein. Schimmang-Murnau: „Ich brauche sehr lang, um einzuschlafen. Die Angst, meine treue Begleiterin, liegt neben mir, sie mag mich nicht verlassen. Ich werde weiter gegen sie Schach spielen und versuchen müssen, die Partie remis zu halten."

Für die letzten Jahre neu und spezifisch sind die wachsende gesellschaftliche und politische Bedeutung der *Alternativen*. Im Berliner Senat weit stärker als die FDP geworden, nagen sie erfolgreich das wohlgefügte Dreiparteienspektrum der Bundesrepublik an. Ebenfalls neu ist die Welle der *Bürgerinitiativen*, in denen sich die unmittelbar Betroffenen zu Wort melden. So verschieden ihre Themen und Anlässe sein mögen – die Bürgerinitiativen legen den Finger auf eine Wunde unseres gesellschaftlichen und politischen Systems: Für viele Gruppen und Probleme fehlen angemessene Protestwege; es mangelt an Möglichkeiten, sich zu artikulieren, Forderungen anzumelden und ihnen das nötige Gewicht zu verleihen. Zugleich erfüllt sich in den Bürgerinitiativen ein Stück der progressiven Hoffnungen der sechziger Jahre; die basisdemokratische Utopie von damals ist kein Nirgendwo mehr, sie hat einen realen Lebensort gefunden, allerdings noch keine machtvolle Existenz. Warum wir Deutsche soviel Angst vor mehr direkter Demokratie haben, warum die (von CDU- und SPD-Ländern gleichermaßen obrigkeitsstaatlich erzwungenen) Gebietsreformen, warum die Errichtung von Atomkraftwerken, der Bau von Großflughäfen nicht – je nach Sache – bundes-, landesweit oder aber regional vom Volk behandelt werden sollten, bleibt einem „akademischen Gastarbeiter" in der Schweiz zunehmend unverständlich. Die unglücklichen Erfahrungen von Weimar sind längst nicht mehr ein überzeugendes Argument.

Die Alternativenszene von heute hat zwar keine gemeinsame Doktrin und keine führenden Gurus. Aber wir stoßen auf so viele Gruppen mit einer so zahlreichen Teilnehmerschaft, daß wir schon von einer Gegenkultur sprechen können, auf Gruppen, die über das Neue nicht bloß reden, sondern es verwirklichen, Gruppen, die in sich sehr vielfältig sind und in der Ausbildung neuer Lebensformen höchst erfinderisch.

Eine Beurteilung der neuen Themen stößt auf dieselbe ambivalente Diagnose wie eine Beurteilung der „traditionellen" Themen. Während der Vorrang von Wirtschafts- und Finanzproblemen mehr dem Konservatismus zugerechnet werden mag, steckt in der Alternativenszene ein antikonservatives Potential. Wir haben also wieder gegenläufige Tendenzen, zugleich Phänomene, die wie die neue Angst sich weder dem Konservatismus noch dem Progressismus zuschlagen lassen.

Frontenwechsel

Die Bürgerinitiativen weisen auf eine eigenartige *Verschiebung* der Kategorien des Konservativen und des Progressiven hin. Verfahrensmäßig gesehen, als Kampf für mehr Demokratie und Partizipation, gehören die Bürgerinitiativen eindeutig ins Lager der Progressiven. Aber die Progressivität des Verfahrens verbindet sich nicht notwendigerweise mit einer Progressivität der Gegenstände. Nimmt man als Beispiel den Widerstand gegen die Atomkraftwerke und greift aus dem vielschichtigen Problem nur eine Seite, die wissenschaftlich-technische, heraus, so handelt es sich um eine neue wissenschaftliche Technologie, die erbittert abgelehnt wird. Insoweit ist der unnachgiebige Widerstand gegen die Atomkraftwerke ein konservatives Phänomen, so daß sich eine verfahrensmäßige Progressivität mit einem inhaltlichen Konservatismus verbindet. Zur Beurteilung unserer gegenwärtigen Gesellschaftslage gehören also nicht nur die Gegenläufigkeit und das Nichteinordnenkönnen von Tendenzen, sondern auch die Gleichzeitigkeit von konservativ und progressiv bei ein und demselben Phänomen.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es in Mitteleuropa einen erbitterten Widerstand der Großgrundbesitzer gegen die industrielle Entwicklung, gegen eine ökonomische und eine politische Liberalisierung. Damals gab es also einen einheitlichen Konservatismus auf der wirtschaftlichen, technischen und politischen Ebene. Diese Homogenität ist nicht mehr gegeben. Heute kommt gerade von seiten der politisch Progressiven ein erbitterter Widerstand gegen neue wissenschaftliche Technologien, so gegen Mikroprozessoren im Namen humaner Arbeitsbedingungen und der Vollbeschäftigung, so gegen Kernkraftwerke oder die Gentechnologie im Namen des Lebens- und Umweltschutzes. Während die Aufklärung des 18. und des 19. Jahrhunderts aus dem Fortschritt der Wissenschaft, Wirtschaft und Technik über die Verbesserung des Bildungsniveaus und der wirtschaftlichen Lebensbedingungen zugleich einen Zuwachs an Demokratie, Gerechtigkeit und Humanität erwartete, verbindet sich heute der politische Progressismus mit einer Dämonisierung der Technik, einer negativen Romantik, die sich aus einer Nostalgie und Restauration vorindustrieller Gesellschaftszustände speist; jedenfalls verbindet er sich mit einer technisch-ökonomisch gesehen konservativen Einstellung. Die Fronten vertauschen sich. Der Kampf gegen

Kernkraftwerke, gegen Autobahnen und für Naturschutzgebiete, gegen neue Flughäfen oder neue Landepisten eint die politisch Progressiven mit Naturschützern, die ihrer politischen Herkunft nach weit eher konservativ sind. Die Etiketten des Progressiven und des Konservativen verlieren einmal mehr ihre erklärende Bedeutung.

Weitere Beispiele für den Frontenwechsel: Gerade in progressiven Kreisen beobachten wir eine *„neue Mütterlichkeit"*; im letzten Jahr stieg in Deutschland die Zahl der Geburten seit langem zum ersten Mal wieder an. Die „natürliche Geburt" wird technischen Gebärhilfen vorgezogen, die entsprechenden Publikationen dringen bis in die Bestsellerlisten vor. Während früher der Kaiserschnitt und ein rasches Abstillen nach der Geburt aus Schönheits-, aus Bequemlichkeits- und/oder aus Karrieregründen beliebt waren, ist heute das Stillen wieder in Mode gekommen. Gerade bei den progressiven Jungmüttern aus der Alternativenszene und dem Feministinnenlager mehren sich die Stimmen, die die Frauen- und Mütteraufgabe als weit abwechslungsreicher, als spannender und erfüllender denn eine monotone Berufstätigkeit empfinden. Noch wenige Jahre zuvor konnte ein Plädoyer für das „Frau-und-Mutter"-Dasein bestenfalls ein müdes Lächeln hervorlocken.

Die neue Mütterlichkeit als Restauration einer Mutterkreuz-Ideologie zu beurteilen, wäre viel zu oberflächlich. Denn die Zunahme der Geburten, der Einsatz für die natürliche Geburt und das Stillen haben eine ganz andere symbolische Bedeutung. Die progressiven Jungmütter von heute wollen nicht ihre Gruppe oder ihr Volk fortpflanzen; sie entdecken ihren eigenen Körper und das andere Geschlecht. In lockerer Übereinstimmung mit Gedanken von Fromm und Marcuse schätzen sie wieder die positiven Möglichkeiten der Frau- und Mutterrolle, die somit zu einer realen, intellektuell und öffentlich anerkannten Option wird. Hier verbindet sich nicht nur der politische Progressismus mit häuslichem Konservatismus. Insofern neue Optionen ein Mehr an Freiheit bedeuten, ist das Phänomen auch als realitätsoffener Progressismus zu interpretieren.

Daß die Kategorien des Konservativen und des Progressiven zur Beschreibung der gegenwärtigen Gesellschaftslage nicht allzuviel hergeben, belegt auch die *„Neue Innerlichkeit"*. Beim evangelischen Kirchentag in Hamburg waren nicht die politischen Diskussionen am meisten besucht; übervoll waren die Hallen, in denen die Bibel erläutert oder in denen einfach still meditiert wurde. Die „Neue Innerlichkeit" zeigt sich in der Literatur, sie dokumentiert sich in jenem Rückzug, den die Alternativen, die Aussteiger, die Verweigerer überall antreten. Von einer aktivistischen Politik übersättigt, wird die Politik in ihrem Wesen durchschaut: Sie ist nur zum geringen Teil Selbstzweck, weit mehr Mittel für anderes. Sie soll nämlich Lebensräume der Humanität und Selbstverwirklichung bereitstellen, und das Bereitstellen humaner Lebensräume darf nicht mit dem humanen Leben selbst verwechselt werden.

Wird in der Alternativenszene und der „Neuen Innerlichkeit" bloß zum

Rückzug geblasen? Handelt es sich um Phänomene der Abkehr und Flucht oder aber um einen produktiven Gegenentwurf, also um Phänomene der Rettung? Statt den Marsch durch die Institutionen anzutreten, baut man biologisches Gemüse an, trifft man sich in Selbsterfahrungsgruppen oder schart man sich um einen Guru. Man sucht nicht Macht, sondern entwickelt neue Lebensformen und läßt zugleich den anderen die bekannten Formen. Zumindest in kleinen Gruppen steuert man auf Herrschaftslosigkeit zu, statt in den alten Fehler politischer Revolutionen zu verfallen, durch Herrschaft die Herrschaft brechen zu wollen. Die neuen Versuche einfach dem progressiven oder dem konservativen Lager zuzuordnen, ist kaum möglich; sympathischer als die Versuche, eine gesellschaftlich-politische Gegenmacht aufzubauen, sind sie allemal.

Ich breche meine aphoristischen Bemerkungen ab. Aus den unsystematischen Überlegungen folgt, daß wir uns viel zu rasch und leichtfertig auf das Konservativ-Progressiv-Etikett verlassen und den offenen Blick für die wirklichen Probleme versperren. Die Gefahren, die uns heute bedrohen, beginnen mit der gleichzeitigen Renaissance von Nostalgie und Utopie, einer Koalition von Einstellungen, die die Vergangenheit oder die Zukunft sucht, statt sich den Aufgaben der Gegenwart zu stellen. Eine weitere Gefahr liegt im Überhandnehmen negativer Mehrheiten: in der Ablehnung bestimmter Politiken kann man sich einigen, ohne auch für konstruktive Gegenvorschläge eine Mehrheit zu finden, obwohl nicht in allen Situationen ein Lassen des Status quo die bessere Entscheidung ist. Gefahr droht uns von einer immobilen Bürokratie, die unsere komplexen Gesellschaften nach viel zu grobschlächtigen Methoden verwaltet, von der tendenziellen Oligarchie (da sich auf allen Ebenen der Politik viele Ämter und Aufgaben in wenigen Händen häufen), von der Macht der etablierten Gruppen: der Parteien, Wirtschaftsverbände, Gewerkschaften, Kirchen usw., die den nichtorganisierten, vielleicht überhaupt schwer organisierbaren Interessen wenig Chancen läßt, schließlich von einem politischen System, das sich immer wieder als ein selbständig gewordenes Subsystem der Gesellschaft entpuppt und die politische Bedeutung der Wahlen aushöhlt.

Mit meiner Skepsis gegenüber der Erklärungs- und Orientierungskraft der pseudosakralen Kategorien des Konservativen und des Progressiven verbinde ich ein Votum für „wechselnde Koalitionen" im politischen Leben: Wer für die Erhaltung der Naturlandschaft eintritt, braucht nicht für oder gegen Kommunen und Konkubinat zu stimmen; wer biologische Landwirtschaft betreibt, muß sich nicht in der Friedensbewegung engagieren; wer Leben und Umwelt schützen will, braucht nicht jede Form der neuen Gentechnologie zu verwerfen; wer die Finanz- und Wirtschaftsprobleme für gegenwärtig vordringlich hält, muß nicht grundsätzlich der Wirtschaft die Priorität aller Politik einräumen.

[1] Der Text dieses Beitrags geht auf ein Referat bei der Ottobeurer Studienwoche (4.–7. 8. 1981) zurück.

Eugen Biser

Dichtung zwischen Dämonie und Weisheit

Ein Orientierungsversuch zu den Hauptwerken Dostojewskijs

Angenommen, daß Dante Kenntnis von der Person und dem Werk Dostojewskijs gewonnen und überdies der Versuchung nicht widerstanden hätte, ihn, wie er es mit allen großen Gestalten seiner Zeit und Vorzeit tat, einem der drei jenseitigen Bereiche zuzuweisen, wäre er in eine nicht geringe Verlegenheit geraten. Denn bei dem Versuch, ihn zu den von ihm selbst geschilderten „Dämonen" zu versetzen, hätte er nicht übersehen können, wie sehr die schrillen Mißtöne der von Dostojewskij beschworenen Hölle von Himmelsklängen durchsetzt waren. Und bei dem gegenteiligen Versuch, diesen heimlichen Beter und Mystiker ins „Paradies" hinüberzuretten, wäre er dieser Zuordnung gleichfalls nicht froh geworden, weil sich bei Dostojewskij – mit den Reden des Starzen Sossima gesprochen – die „Berührung mit anderen Welten" immer nur punktuell vollzieht: Nur ganz vereinzelt fallen bei ihm die Strahlen des Himmels in die den ganzen Vordergrund beherrschende Dämonen- und Todeslandschaft, unfähig, diese zu verwandeln oder auch nur aufzulichten. Dante wäre somit auf ähnliche Weise an Dostojewskij gescheitert, wie es Thomas Mann von sich gestand: „Meine Scheu, eine tiefe, mystische, zum Schweigen anhaltende Scheu, beginnt vor der religiösen Größe der Verfluchten, vor dem Genie als Krankheit und der Krankheit als Genie, vor dem Typus des Heimgesuchten und Besessenen, in welchem der Heilige und der Verbrecher eines werden."

In dieser Ratlosigkeit des Dichters gegenüber seinem nachgeborenen Kontrahenten kommt auch schon die Schwierigkeit der Interpretation zum Vorschein, die nur dadurch zu beheben ist, daß man jene Gründe des Werks freizulegen sucht, die zugleich seine Antriebe und somit seine letzten Beweggründe sind, weil sich seine atemlose Motorik erst durch sie wirklich erklärt. Immerwährender Beweggrund aber ist für den „Realisten" Dostojewskij, der es nach seinem eigenen Wort darauf angelegt hatte, die „Tiefen der Menschenseele" zu zeigen, der Mensch, der sich ihm schon aus lebensgeschichtlicher Veranlassung als das große Forschungsziel seines dichterischen Interesses anbot. Mit der Wucht von Hammerschlägen hatte ihn die durch das Erlebnis des (von empörten Leibeigenen vollzogenen) Vatermords, der Hinrichtungsfarce, der Tortur langjähriger Zwangsarbeit, der unstillbaren Spielleidenschaft und ständiger Krankheit gekennzeichnete Lebensgeschichte auf das Thema Mensch festgenagelt. Und gleichzeitig sah er sich durch ein abgründiges

Zerwürfnis mit der durch das Leiden Unschuldiger belasteten Welt zusätzlich in diesem Ansatz fixiert[1].

Dennoch geht durch das Werk dieses heimlichen Platonikers ein Zug ins Allgemeine. So scharf das individuelle Profil seiner Gestalten hervortritt, ordnen sie sich doch, wie die Scharen der Seligen in Dantes „Göttlicher Komödie", zu größeren Gruppen und übergreifenden Bedeutungseinheiten zusammen. Als Psychologe läßt er sich, bei allem Interesse am Einzelschicksal, von einem ausgesprochenen Hang zu typisierender Darstellung leiten. Für ihn, den vermutlich größten Typenzeichner der Weltliteratur, ereignet sich im Einzelschicksal stets ein die ganze Lebenssphäre betreffender Sinn. Das hebt die Interaktion seiner Gestalten auf eine höhere Bedeutungsebene, auf der sich die schicksalhaften Abläufe ebenso entscheiden wie klären.

Die tragenden Typen

Im Fall des „Idioten" kommt das bereits im Romantitel zum Ausdruck; kaum weniger stark tritt dieser Zug aber auch in der Gestaltzeichnung Aljoscha Karamasows zutage, der im Urteil seiner Umgebung mitunter geradezu die Bedingung einer Engelexistenz erfüllt. Zusammen mit der Gestalt des *Weisen,* die sich am augenfälligsten in Makar und Sossima verkörpert, ergibt das die Trias der drei positiven Typen, der eine negative in der Figur des *Abtrünnigen* Stawrogin, des *Atheisten* Kirillow und des *Rebellen* Iwan Karamasow gegenübertritt. Eine Art Mittelstellung nimmt der Typ des *Kindes* ein, der sich weniger auf eine bestimmte Lebensphase als vielmehr auf eine Grundeinstellung zum Leben bezieht. Deshalb sind diesem Typus auch jene demütigen *Frauengestalten* zugeordnet, denen nicht selten – wie vor allem in „Schuld und Sühne" oder den „Dämonen" – eine Schlüsselrolle zufällt. Es entspricht zutiefst dem aus seiner Polarisierung zur Einheit drängenden Weltbild Dostojewskijs, daß es zuletzt diesem Typus zu verdanken ist, daß das Szenarium seiner Figuren nicht heillos in zwei Gegenwelten auseinanderbricht, sondern in jene Interaktion gerät, die das in den Dichtungen beschriebene Geschehen bestimmt, wenn nicht geradezu ausmacht.

Daß man sich dem Werk des Dichters über diese Typen annähern muß, ergibt sich schon aus der Art ihrer Erfindung. So äußerte sich Dostojewskij noch während der Arbeit am „Idioten" über den Plan zu einem gigantischen Roman, der dem Themenfeld des Atheismus gewidmet sein sollte, dann aber, bezeichnend für die typisierende Tendenz seines Schöpfers, in „Das Leben eines großen Sünders" umbenannt wurde. Sieben Jahre später notiert er in einem „für sein ganzes Leben" bestimmten „Memento": „Erstens einen russischen Candide schreiben, zweitens ein Buch über Jesus Christus schreiben, drittens meine Erinnerungen schreiben." In dieser Planskizze, die allenfalls partiell, im „Tagebuch eines Schriftstellers",

verwirklicht wurde, zeichnet sich auch schon der letzte Bezugspunkt aller Dostojewskij-Gestalten ab, die in ihrer Physiognomie durchweg durch das Maß ihrer Annäherung an ihn bestimmt sind: Christus.

Die Akteure des Unheils

Um bei der negativen Typengruppe einzusetzen, so bezeichnet die Gestalt des *„Abtrünnigen" Stawrogin* den Tiefpunkt des Abfalls und damit der Gottes- und Christusferne. Der Begabung nach durch großartige Talente ausgezeichnet und dadurch zum „Führer der Menschheit" bestimmt, pervertiert diese potentielle Idealfigur durch Glaubensabfall und Verrat an sich selbst zum radikalen Nihilisten und damit zum Gegenbild ihrer selbst. Dabei entgeht Dostojewskij der Gefahr einer überdimensionalen Karikatur dadurch, daß er gerade von Stawrogin sagen kann, er habe ihn „aus seinem eigenen Herzen genommen". Wie aus seiner „Beichte" hervorgeht, lebt er – gleich den von Dante in den tiefsten Höllenschlund verstoßenen Verdammten – in einem Zustand absoluter Kälte, der Kälte des Zerstörungswillens und des Selbsthasses, die in förmlichen Wellen auf seine gesamte Umgebung übergreift. Was in seinen Bannkreis gerät, reißt er mit sich ins Verderben, bis er schließlich in letzter Konsequenz durch einen Akt der Selbstauslöschung endet.

Was bei Stawrogin den Charakter einer unwiderruflichen Festlegung hat, ist bei *Kirillow* noch leidenschaftlich durchlebtes und erlittenes Problem: der *Atheismus.* Auch diese Figur bezieht ihre Lebendigkeit zu einem Großteil aus der Tatsache, daß das in ihr verkörperte Problem, wie der Dichter in einem Brief an Maikow (vom 25. März 1870) andeutete, ihn selbst lebenslang quälte. Außerdem ist vieles von der in diesem Brief anvisierten Titelfigur des „Lebens eines großen Sünders", die fortwährend zwischen Atheismus, Glauben, Fanatismus, Sektiererei und neuerlichem Atheismus schwankt, in die Figur des Kirillow eingegangen. Am Ende des von ihm ausgetragenen Dauerkonflikts spitzt sich für ihn alles in die Alternative zu:

„Wenn Gott existiert, ist alles sein Wille, und seinem Willen kann ich nicht entrinnen. Wenn Gott nicht existiert, ist dagegen alles mein Wille, und ich bin gezwungen, meine freie Willensentscheidung zu demonstrieren. Denn aller Wille ist dann mein geworden."

In ihrer bisherigen Geschichte, so argumentiert dieser an die Bahnen Nietzsches heranreichende Atheist, habe die Menschheit nichts anderes getan, als sich einen Gott auszudenken, um ohne Selbstmord überleben zu können:

„Darin besteht die ganze Weltgeschichte bis auf den heutigen Tag. Ich als einziger in der ganzen Weltgeschichte habe zum ersten Mal keine Lust mehr gehabt, mir einen Gott auszudenken. Sollen sie das nun ein für allemal erfahren!"

Das „Zeichen", mit dem er seinen Widerwillen zu signalisieren sucht, ist der Selbstmord. Denn für diesen ekstatischen Atheisten steht dem Ziel der Gottwerdung nur ein Hindernis entgegen, das sich vor seinem inneren Auge wie eine trennende Ikonostase erhebt: die Welt. Im Akt der Selbstvernichtung durchstößt er sie, indem er das Welthafte an ihm, die leibliche Existenz, auslöscht[2]. Wie nicht anders zu erwarten, endet dieser Experimental-Atheismus jedoch mit einer grotesken Widerlegung der Theorie. Anstatt einen Vorgeschmack der usurpierten Göttlichkeit zu verkosten, verfällt der gegen Gott protestierende Selbstmörder einem Zustand roboterhafter Erstarrung, bevor er Hand an sich legt. So führt seine Tat keineswegs in die zweite Hälfte der Menschheitsgeschichte hinein, die, nachdem der Weg vom Gorilla zum Menschen durchmessen war, nunmehr das Ziel der allgemeinen Vergottung erreicht; an Stelle des letzten Aufstiegs erfolgt vielmehr der komplette Rückschlag: „vom Menschen zum Gorilla".

Nur durch die Motivation unterscheidet sich der *„Empörer" Iwan Karamasow* von diesem paradigmatisch durchgespielten Atheismus. Für ihn wird die Ikonostase, die Kirillow zu durchstoßen suchte, zum Anlaß des Protests, der sich nur mittelbar gegen Gott, unmittelbar jedoch gegen den „nicht-euklidischen" Charakter seiner Schöpfung richtet. Man wird sich, um dies zu verstehen, an den Brief Dostojewskijs an seine Gattin (vom 10. Juni 1875) erinnern müssen, der davon berichtet, daß er bei schlechter Stimmung und ohne Inspiration „mit krankhaftem Entzücken" das Buch Hiob gelesen habe und damit die Geschichte jenes Rebellen, der, um Gott zu treffen, den Tag seiner Geburt verflucht und damit das Band zwischen seinem Schöpfer und sich zerschneidet.

Es gehört zu den bleibenden Verdiensten von Guardinis Dostojewskij-Interpretation, diesen Hintergrund von Iwans „Empörung" und ihrem Dokument, der Großinquisitor-Legende, aufgehellt zu haben[3]. Danach richtet sich die Kampfansage der Legende nur vordergründig auf den Gegensatz zwischen den Intentionen Jesu und ihrer Verwirklichung im ekklesialen System, hintergründig jedoch gegen die Schöpfung und das Lebensrecht des Menschen in ihr. Das führt Guardini zu einer Deutung, die ihm nahezu zu einem Plädoyer für die Position des Großinquisitors gerät. Sowenig ihm darin ein Theologe, der durch die welt- und geistesgeschichtlichen Erfahrungen der Jahrhundertmitte hindurchgegangen ist, folgen wird, behält er doch mit der Behauptung recht, daß sich in Iwans Christusbild ein Moment der Weltverneinung spiegelt, das dem Großinquisitor Anlaß bietet, die Sache der Welt diesem Christus und seinem Gott aus der Hand zu nehmen, um sie in seine eigene Regie zu bringen. Nur wird man heute, nach Auschwitz und Hiroshima, mit der Verurteilung dieser subtilen Weltkritik weniger rasch zur Hand sein als 1933, dem Erscheinungsjahr von Guardinis Dostojewskij-Buch, in dem sich offensichtlich auch sein Verfasser noch darüber täuschte, daß die auf die Massenvernichtung hinführende Zukunft bereits begonnen hatte.

Die Trias der Gottberührten

Lotete Dostojewskij in dieser sinistren Trias die dämonischen Tiefen des Menschseins aus, so folgte er ihm in der Gruppe der drei Gegentypen bis in seine äußerste Höhe. Der Ausdruck Höhe ist dabei um so eher angebracht, als schon der Typ des *Weisen* etwas mit jenem Gipfel der Betrachtung zu tun hat, der seit alters als das Privileg der Weisheit empfunden wird. Von der Befähigung zu weiträumiger Zusammenschau und souveränem Überblick sind demgemäß gerade die Vertreter dieses Typus, allen voran der Pilger *Makar* und der Starez *Sossima*, gekennzeichnet. Großmut, Güte und Geduld sind die hervorstechendsten Charaktereigenschaften Makars, dessen selbstvergessene Seelengröße Guardini geradezu an das Bild des himmlischen Vaters erinnert. Nach einem Leben voller Enttäuschungen und Prüfungen hat er im zuständlichen Gebet den unerschütterlichen Frieden in Gott gefunden. Das strahlt wie ein milder Lichtschein aus seinem Wesen hervor; nicht umsonst ist das Wort „Heiterkeit" sein Lieblingsausdruck. Während er wie Lesskows „Verzauberter Pilger" das Land durchzieht, hat er in dem schauerlich-beseligenden Geheimnis der alles durchdringenden Gottesnähe seine bleibende Zuflucht gefunden. Deshalb drückt sich sein innerstes Wesen in der Anrufung aus: „Alles ist in dir, Gott, und auch ich bin in dir, so nimm mich auf!"

Mit ihm verglichen bringt das dichterische Porträt des Starzen *Sossima* zwar keine Steigerung, wohl aber eine gewaltige Ausweitung. Auch sein Denken steht im Zeichen der von dem mit Dostojewskij eng befreundeten Religionsphilosophen Solowjew lebenslang reflektierten All-Einheit; denn Leben bedeutet für ihn jenes „Große, Geheimnisvolle und Unbegreifliche", in dem sich „das vergängliche Irdische und das Ewige kreuzen". Im Unterschied zu Makar ist es ihm aber nicht nur gegeben, die gelebte Weisheit in knappen, bekenntnishaften Sätzen offenzulegen, sondern in breitangelegten Reden auf konkrete Themenfelder anzuwenden. Daß gerade in die Gestaltzeichnung seiner Figur Elemente aus der Denkwelt Solowjews einflossen, ergibt sich, wie gegen alle Bestreitungsversuche zu unterstreichen ist, schon aus dem Bericht vom Kirchenbesuch des Achtjährigen, der unmittelbar an Solowjews Schilderung der ersten Begegnung mit seiner himmlischen Freundin, der heiligen Weisheit, während eines feierlichen Gottesdienstes erinnert:

„Es war ein klarer Tag, und wenn ich mich jetzt daran erinnere, ist es mir so, als sehe ich wiederum, wie sich aus dem Weihrauchgefäß der Weihrauch erhob und leise nach oben zog, und wie von oben, durch ein enges Fenster der Kuppel, die Strahlen des Gotteslichtes in die Kirche niederströmten, und wie der in Wolken aufsteigende Weihrauch mit ihnen verfloß. Das schaute ich mit tiefer Rührung; denn zum ersten Mal in meinem Leben nahm ich das Samenkorn des göttlichen Wortes bewußt in meine Seele auf."[4]

Demgegenüber weisen die Reden des Starzen auf den angeblich nach dem Modell des jugendlichen Solowjew gestalteten *Aljoscha* in der Stunde seiner entscheiden-

den Wesensprägung voraus, wenn sie „vom Gebet, von der Liebe und von der Berührung mit anderen Welten" handeln. Wenn es von dem von einem kosmischen Selbstgefühl überwältigten Jüngling heißt, daß seine Seele „in der Berührung mit anderen Welten" erbebte, wird von ihm die Erfahrung jener geheimnisvollen Verbindung der Menschenseele mit der ihr übergeordneten Gotteswelt ausgesagt, von der sich der Starze die entscheidende Befestigung des menschlichen Selbstwesens erwartet:

„Mit jedem Augenblick fühlte er klarer, fast zum Greifen deutlich, wie etwas Festes und Unerschütterliches wie dieses Himmelsgewölbe von seiner Seele Besitz ergriff. Ihm war, als bemächtige sich seines Geistes eine Idee – für sein ganzes Leben und für alle Ewigkeit . . . ‚Jemand hat in jener Stunde meine Seele heimgesucht', pflegte er später zu sagen; und er glaubte fest an seine Worte."

Die Aljoscha-Gestalt hat insofern als ein Glücksfall der gesamten Literatur zu gelten, als Dostojewskij in ihr eine vollkommen realistische Menschendarstellung in der Aureole reiner Positivität gelang. Dennoch erhebt sich auch hier die Individualgestalt ins Typische, so daß durch sie etwas die bloß individuellen Verhaltensweisen Übergreifendes geschieht. Nicht umsonst fühlt sich Aljoschas Umgebung immer wieder dazu bewogen, ihn einen „Engel" und „Cherub" zu nennen. Noch in der Kritik an ihm fallen Worte wie: „Und das soll ein Ebenbild der Engel sein!" Wie Guardini deutlich machte, hat das ursächlich mit Aljoschas Wahrheitsbezug zu tun. Denn er sagt nicht nur bedingungslos die Wahrheit, selbst dann, wenn er sich damit erfahrungsgemäß zwischen alle Stühle setzt; seine Wahrhaftigkeit ist vielmehr aktiv; sie strahlt uneindämmbar aus seiner Gesinnung, seinen Verhaltensweisen, seinen Äußerungen und seinem ganzen Wesen hervor. Wenn die theologische Tradition mit der Annahme recht behält, daß darin der „Daseinsakt" der Engelexistenz besteht, heißt das, daß Dostojewskij mit der Gestaltzeichnung Aljoschas tatsächlich die Vergegenwärtigung eines Engelwesens gelang.

Wenn man Rilke aus wohlerwogenen Gründen beiseite nimmt, erscheint Dostojewskij damit im Horizont eines Unterfangens, auf das sich nach ihm mit vergleichbarer Intensität nur noch Hans Erich Nossack einließ[5]. Die Affinität steigert sich noch, wenn man berücksichtigt, daß auch die von Nossack beschworene Engelgestalt in einem kritischen Wahrheitsbezug steht. Für ihn wirft die Begegnung mit dem Engel die Betroffenen deswegen aus der Bahn, weil ihnen in der Engelgestalt die verlorene Daseinsmöglichkeit vor Augen tritt. Ähnliches gilt von Aljoscha, vor allem in seinem Gespräch mit dem von Teufelshalluzinationen heimgesuchten Bruder Iwan, dessen Glaubensnot er sich schließlich mit seinem „literarischen Diebstahl" stellvertretend zu eigen macht. Indem er ihn, wie dies der Christus der Legende dem Großinquisitor gegenüber getan hatte, schweigend auf die Lippen küßt, tritt er gleichzeitig aber auch schon in eine noch höhere Beziehung als die, welche mit der Chiffre „Engel" bezeichnet werden konnte: in Beziehung zu der von Dostojewskij mit wachsender Intensität umkreisten Christusgestalt.

Zu den tragischen Fehlleistungen von Guardinis Dostojewskij-Studie gehört es, daß er das vom Dichter geschaffene literarische „Christussymbol" ausschließlich in der Gestalt des Fürsten Myschkin, der Titelfigur des Romans „Der Idiot", gegeben sah[6]. Zwar kann sich seine Deutung auf die Tagebuch-Eintragung (vom 10. April 1868) stützen, die in dreimaliger Wiederholung versichert: „Der Fürst ist Christus"; doch hatte Dostojewskij zuvor zu verstehen gegeben, daß ihm bei der Ausarbeitung allenfalls ein – im Sinn der neo-arianischen „Genfer Ideen" – „halbiertes" Christusbild vor Augen stand: ein Bild nach Art des im Roman erörterten Holbein-Gemäldes „Der tote Christus", dessen Eindruck der zutiefst betroffene Dichter in den Satz zusammenfaßte: „Vor einem solchen Bild kann man seinen Glauben verlieren." Demnach hat die Figur des Fürsten, wie vor allem L. A. Zander glaubhaft machte, als die Gestaltung eines auf seine Wahrheitsverkündigung zurückgenommenen Christus zu gelten, wie er der in Westeuropa umlaufenden liberalen Denkweise entsprach. Ein genealogischer Zusammenhang der Aljoscha-Figur mit der des so verstandenen „Idioten" läßt sich nicht leugnen; gleichzeitig aber wird klar, daß sich Aljoscha zum Fürsten wie ein Korrektiv verhält, durch welches das zunächst nur fragmentarisch behandelte Christusthema dem in der Planskizze (von 1877) anvisierten Ziel angenähert wird.

Vermittlung und Interaktion

Daß das Szenarium dieser typisierten Figuren trotz seiner ungeheuren Spannungsbreite nicht auseinanderbricht, ist, wie bereits angedeutet, dem Typus des kindlichen Menschen zu danken, dem die besondere Liebe des Dichters gehört. Zwar hat er den (nach einer Notiz vom Mai 1874) geplanten „Roman über Kinder, nur über Kinder und den Kinder-Helden" nie ausgeführt; dafür wurde das *Kind* aber mehr als jede andere Figur zum tragenden Typus der von ihm beschriebenen Verhältnisse und Abläufe. Kinder sind im Romanwerk Dostojewskijs nicht nur allenthalben präsent; sie schaffen vielfach auch den inneren und äußeren, bisweilen sogar den formalen Ausgleich, so daß sich die in die Romane eingeblendeten Kindergeschichten, wie Karl Noetzel beobachtete, geradezu wie kontrapunktische „Gegenbilder" zum Hauptstrang der Erzählungen ausnehmen.

Besonders bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang der Umstand, daß „Der Idiot", sieht man von der einleitenden Exposition des dramatischen Geschehens ab, genauso beginnt, wie der ausgeführte Karamasow-Roman endet: mit einer Schilderung des Helden im Kreis von Kindern. Und diese zunächst rein formale Übereinkunft ist auch von inhaltlichem Belang, wenn man beachtet, daß Aljoscha am Schluß seiner „Rede am Stein" mit der Einladung der Kinder zur bleibenden Herzensgemeinschaft mit ihm eine Art Lebensprogramm entwickelt, während Fürst Myschkin von dem zunächst über seine Kinderfreundschaften

besorgten Schweizer Arzt zu berichten weiß, er habe sich vollkommen davon überzeugt, daß er, der Berichterstatter, ein richtiges Kind sei, durch und durch; nur Gestalt und Gesicht erinnerten an einen Erwachsenen.

Durch die beiden Schlüsselfiguren gewinnt das Motiv des Kindes – über seine Eigenbedeutung hinaus – auch *christologischen* Belang, und das um so mehr, als mit der Aljoscha-Figur das große Vorhaben Dostojewskijs, sein Lebenswerk mit einem Christus-Roman zu krönen, noch keineswegs voll eingelöst ist. Auch wenn bei Aljoscha, mit der Figur des „Idioten" verglichen, von einer arianischen Schlagseite – der Gedanke an ein Wiederaufleben des Arianismus in Gestalt der liberalen Theologie war dem Dichter durch Bucharjews Schrift „Über den orthodoxen Glauben in seiner Beziehung zur Gegenwart" (von 1860) nahegebracht worden – kaum noch die Rede sein kann, ist das ihr zugrunde liegende christologische Konzept doch noch so unfertig, daß man in Aljoscha allenfalls eine dichterische Skizze der von den Evangelien übersprungenen Jugend- und Entwicklungsgeschichte Jesu erblicken kann. Das aber führt zu dem Schluß, daß Dostojewskij in seinem ausgearbeiteten Werk eher eine indirekte als eine formelle Christologie geboten hat und daß dieses „mittelbare" Christusbild vor allem aus seiner variationsreichen Gestaltung des Kind-Motivs hervorleuchtet.

Verstärkt wird diese Annahme durch die Beobachtung, daß Dostojewskij mit seinem Begriff des Kindes nicht so sehr auf eine menschliche Entwicklungsphase als vielmehr auf eine Grundhaltung abhebt, so daß das von ihm gemeinte Kindsein den einzelnen Gestalten unabhängig vom jeweiligen Lebensalter zugesprochen werden kann. Insofern umgreift der Typus „Kind" nicht nur den Fürsten Myschkin, der dies ausdrücklich für sich bestätigt, sondern auch jene Reihe der *erniedrigten Frauen*, die wie die „ehrbare Dirne" Sonja in „Schuld und Sühne" in ihrer Schande die Reinheit des Herzens bewahrten und, ungeachtet ihrer moralischen und gesellschaftlichen Ächtung, ein Leben der Gottinnigkeit führen. Vermutlich ist das Leben im Geist der Gotteskindschaft im weiten Bereich der Weltliteratur nie so bewegend zum Ausdruck gebracht worden wie auf dem Höhepunkt des großen Gesprächs zwischen Sonja und dem von ihrem erschütternden Schicksal zuinnerst angerührten Raskolnikow:

„‚Also betest Du sehr oft zu Gott, Sonja?' fragte er sie. Sonja schwieg, während er neben ihr stand und auf ihre Antwort wartete. ‚Was wäre ich denn ohne Gott?' flüsterte sie schnell und energisch, indem sie ihn mit flüchtig funkelnden Augen anblickte und seine Hand drückte . . . ‚Und was tut Gott Dir dafür?' fragte er sie mit forschendem Blick. Sonja schwieg lange, als könne sie nicht antworten. Ihre schwache Brust hob und senkte sich in heftiger Bewegung. ‚Schweigen Sie! Fragen Sie nicht! Sie sind es nicht wert', rief sie plötzlich und sah ihn streng und zornig an. ‚Alles tut er!' flüsterte sie dann schnell und schlug wieder die Augen nieder."

In diesen Sätzen bahnt sich der hohe Augenblick an, in welchem das gedemütigte Mädchen dem zum Geständnis noch unfähigen Mörder die Perikope von der Auferweckung des Lazarus auf eine derart charismatische Weise vorzulesen

vermag, daß sie sich an ihm aufs neue vollzieht. Für die Dauer dieses Augenblicks wird damit die von Lessing beklagte Differenz aufgehoben, die ihm das Christentum der Gegenwart nur wie eine Reproduktion seiner selbst und seiner ursprünglichen Möglichkeiten vorkommen läßt[7]. Obwohl von Jesus nur im Stil eines Berichts die Rede ist, tritt er – in der Spiegelung durch einen dem Prinzip der Gotteskindschaft gehorchenden Menschen – wirkmächtig und heilbringend, wie nur je in den Tagen seines Erdenlebens, in Erscheinung. Auch in diesem höchsten Sinn beherrscht die Figur des Kindes das Panorama der von Dostojewskij beschriebenen Gestalten und den Ablauf der von ihm beschworenen Schicksale[8].

Dramatisches Gesamtbild

Wenn die „Motorik" in Dostojewskijs Werk verständlich werden soll, muß freilich noch ein ergänzender Aspekt hinzugenommen werden, der für den durch Skepsis und Gesellschaftskritik hindurchgegangenen Platoniker ebenso typisch wie unentbehrlich ist: Die Gestalten seines Werks agieren letztlich nicht aufgrund von Leidenschaften und Impulsen, sondern aufgrund der von ihnen vertretenen – und verkörperten – *Ideen*. Kronzeugen dessen sind Raskolnikow, der „Jüngling" Arkadij und Aljoscha Karamasow. Der durch seine Untat an den Rand des Selbstmords getriebene Raskolnikow, weil er sich seiner Übermensch-Idee nicht gewachsen fühlt und einsehen muß, daß er aus anderem Holz als die Despoten der Geschichte geschnitzt ist; die Titelfigur des „Jünglings", sofern Arkadij schließlich zur Einsicht gelangt, daß es ihm bei der von ihm verfolgten „Idee" weniger um unbedingte Macht als vielmehr um die Macht des Unbedingten zu tun ist; und Aljoscha, weil er in der nächtlichen Fühlung mit anderen Welten die entscheidende Wesensprägung durch die Gottesidee selbst erfährt: „Ihm war, als bemächtige sich seines Geistes eine Idee – für sein ganzes Leben und für alle Ewigkeit."

Indessen unterscheidet sich Dostojewskij in seinem „Idealismus" dadurch aufs nachhaltigste von Platon, daß die Zentralidee für ihn nicht die des Ewig-Guten, sondern der durch Christus errungenen und in die Menschheitsgeschichte eingestifteten *Freiheit* ist. Nach Vollendung der „Brüder Karamasow" notiert er in seinem Tagebuch:

„Der Geist des wahren Christentums ist vollständige Glaubensfreiheit. Glaube freiwillig – das ist unsere Formel. Der Heiland ist nicht vom Kreuz herabgestiegen, weil er nicht durch die Gewalt von äußeren Wundern bekehren, sondern gerade die Freiheit des Glaubens wollte."

Tatsächlich ist für Dostojewskij nicht nur die Weltgeschichte, sondern auch die individuelle Werde- und Entwicklungsgeschichte ihrem Wesen nach ein Freiheitsgeschehen. Darum entscheidet sich das Schicksal seiner Figuren letztlich daran, wie sie die Freiheit ergreifen oder verfehlen, oder umgekehrt gesehen, wie die Freiheit

in ihnen reift und aufblüht oder aber – wie im Fall Stawrogins – kollabiert und in das Gegenteil ihrer selbst, in zwanghafte Obsession, umschlägt.

Damit ergibt sich aber auch schon die Möglichkeit einer an den Blickpunkt Dantes heranführenden Zusammenschau. Konnte dieser selbst das Inferno von sich gestehen lassen: „Auch mich erschuf die ewige Liebe", so nimmt sich Dostojewskijs Gesamtwerk wie eine vielfältig abgetönte *Dokumentation der Freiheit* aus. Insbesondere liegt seinen großen Romanen das Selbstzeugnis zugrunde: „Uns schuf der Freiheitsglaube eines großen Künstlers". Von der Abwesenheit der Freiheit spricht sein „Inferno", das Pandämonium der „Besessenen", wie Albert Camus seine Dramatisierung der „Dämonen" betitelte. An die in Dantes tiefstem Höllenschlund herrschende Eiseskälte erinnert vor allem das durch Stawrogin gebildete „Kältezentrum", von dem die Erstarrung wie in Wellen auf das ganze Umfeld dieses lebendigen Monsters, am deutlichsten auf den zum Selbstmord ansetzenden Kirillow übergreift.

Überzeugend fügt sich insbesondere „Schuld und Sühne" diesem dantesken Ordnungsschema ein, weil Dostojewskij in diesem Roman tatsächlich sein Purgatorio, verstanden als den Raum der Buße und des Gesinnungswandels, aufbaut. Sein dichterisches Augenmerk liegt hier offensichtlich weder auf der Mordtat noch ihrer exorbitanten, auf Nietzsches „Herren der Erde" vorausweisenden Motivation, sondern auf der durch die intellektuelle Selbstlähmung des Mörders immer wieder hinausgezögerten und nur durch die geduldige Selbstaufopferung Sonjas schließlich doch ermöglichten Umkehr. Im Epilog des Romans wird schließlich sogar, in der Metaphorik Dantes ausgedrückt, die Höhe des „irdischen Paradieses" erreicht:

„Sie versuchten zu sprechen, doch vermochten sie es nicht. Tränen traten in ihre Augen, beide sahen bleich und erschüttert aus. Aber in diesen leidenden, blassen Zügen schimmerte die Morgenröte einer neuen Zukunft, einer wahrhaften Auferstehung für ein neues Leben. Die Liebe hatte ihn auferweckt, das Herz des einen erschloß zahllose Lebensquellen im Herzen des andern."

Von einem „Himmel" kann in der Dichtung des ständig zwischen Glaube und Unglaube schwankenden Dichters nur sehr bedingt die Rede sein. Wie der Wandel im Verständnis der Gottesfrage zeigt, ist in den Romanen „Der Jüngling", „Der Idiot" und „Die Brüder Karamasow" die Grenze der Negativität jedoch eindeutig überschritten. War Gott in den „Dämonen" nur der abstrakte Gegenpol zur Absolutsetzung des Menschen, allenfalls eine am Rand der religiösen Erfahrungswelt aufsteigende Möglichkeit, und blieb er auch in „Schuld und Sühne" lediglich das Prinzip sittlicher Verantwortung, so wird er in der Trilogie der drei letzten Romane, vor allem in Aljoschas Erleuchtungsstunde, zum Inbegriff der den Menschen umfangenden und tragenden Lebenswirklichkeit. Demgemäß lassen sich die drei Romane auch tatsächlich im Sinn der höchsten Formkräfte des erlösten Daseins, nach Glaube, Hoffnung und Liebe, ordnen.

Am wenigsten will diese Zuweisung im Fall des „Werdenden" einleuchten, da

sich die Entwicklung des Titelhelden überaus komplex, bisweilen sogar gegensinnig und widersprüchlich, gestaltet. Indes bringt die Heimkehr des sterbewilligen Pilgers Makar in den Kreis seiner „zufälligen Familie" so viel Licht und Frieden, daß diese, mit der Analyse Alois Dempfs gesprochen, doch nicht mehr so schwer erkrankt erscheint, daß man nicht für sie „hoffen könnte"[9]. Daß die „Brüder Karamasow" als die große Glaubensdichtung Dostojewskijs zu gelten haben, ergibt sich schon aus der Herkunft des Werks, in das vieles von dem unausgeführten Atheismus-Roman einging. Das bestätigt auch die aus ihrem Kontext begriffene Großinquisitor-Legende, die in dieser Sicht weniger für den antirömischen Affekt ihres Autors als vielmehr für die Freilegung der im Glauben aufbrechenden kosmologischen Aporie besagt. Während sie den Einspruch gegen eine vom Leiden Unschuldiger belastete Welt artikuliert, verkörpert Aljoscha die Lösung des Problems, wenn ihm die prägende Begegnung mit Gott „in der Berührung mit anderen Welten" zuteil wird. Wenn man sich das „krankhafte Entzücken" des Dichters über das Buch Hiob vergegenwärtigt, ist für ihn damit die Glaubensfrage in ihrem Problemkern ausgestanden.

Am besten gelingt die Zuordnung im Fall des Romans „Der Idiot", in dem sich Dostojewskij wie in keinem anderen Werk als „Dichter der Liebe" (Dempf) erweist. Noch während der Entstehungszeit des Werks notiert er (am 12. März 1868):

„Im Roman drei Arten von Liebe: erstens die leidenschaftlich-unmittelbare Liebe – Rogoschin, zweitens Liebe aus Eitelkeit – Ganja, drittens christliche Liebe – der Fürst."

In dieser Aufstellung fehlt freilich die Bezugsfigur, mit der sich die subtilste Perspektive der Liebe verbindet: Nastasja, die in sich das Spannungsverhältnis zwischen der Liebesentrückung des Vollkommenen (im Sinn der platonischen Idee) und der vollkommenen Liebe (im Sinn des christlichen Gottesbildes) austrägt. Ihr Bild von dem einsamen, seinem Heilsgedanken hingegebenen und nur von einem zu ihm aufblickenden Kind getrösteten Jesus erbringt, in seiner Symbolik begriffen, die Lösung eben dieses Konflikts.

Der Vergleich mit Dante scheint indessen an jener Stelle zu versagen, wo der mittelalterliche Jenseitswanderer im Zentrum der von ihm durchschrittenen Kreise die Himmelsrose gewahrt. Doch besteht diese Diskrepanz nur so lange, als man zu den Romanen nicht auch die Puschkin-Rede hinzunimmt, die nach dem Urteil Solowjews das „letzte Wort und Testament" des Dichters bildet. Mit ihrem Appell zur Demut, ihrer Zielvorstellung von dem mit der Wahrheit geeinten Menschen und ihrem Konzept einer auf christliche Prinzipien gegründeten Mitmenschlichkeit spricht sie aus, was die Himmelsrose symbolhaft darstellt. Ans Ziel seiner Denkbewegung gelangt Dostojewskij hier vor allem aber dadurch, daß für ihn der Unterschied von Einst und Jetzt – wie in der Zusicherung des Gekreuzigten an den Leidensgefährten – hinfällig wird:

„Das Paradies ist in einem jeden von uns verborgen, auch in mir bricht es jetzt an, und wenn ich nur will, wird es morgen schon zur Wirklichkeit erstehen – und dann für mein ganzes Leben!"

Darin gipfelt das Selbstzeugnis des Dichters, der im „Traum eines lächerlichen Menschen" zu verstehen gibt, daß er der Wahrheit ansichtig geworden und von ihrem lebendigen Bild „bis in alle Ewigkeit erfüllt" sei[10]. Und es spricht für die Kühnheit seiner Überzeugung, daß er sich davon nicht erst die jenseitige Beseligung, sondern auch schon die Befestigung in der Turbulenz der diesseitigen Lebenswelt versprach.

ANMERKUNGEN

[1] Auf Dostojewskijs dichterischen Akosmismus wurde wiederholt, am deutlichsten vielleicht durch die Beobachtung Guardinis hingewiesen, daß in seinem von ständigen Aktionen in Atem gehaltenen Werk niemand arbeitet, so daß der elementarste Akt operationaler Weltaneignung entfällt: Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk (München 1947) 122.

[2] Dazu auch meine Schrift: Dasein auf Abruf (Düsseldorf 1981) 70.

[3] Guardini, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk, 113–162.

[4] Solowjews autobiographisches Gedicht „Drei Begegnungen" (von 1898) erreicht einen ersten Höhepunkt in der Strophe: „Durchleuchtet von den Strahlen, goldenen, blauen, Standst du vor mir mit hellem Angesicht, Du hieltst die Blume aus den Himmelsauen, Und winktest lächelnd mir und schwandst in Licht."

[5] Dazu mein Versuch „Der Wegbereiter" in dem von C. Schmid hrsg. Sammelband: Über Hans Erich Nossack (Frankfurt 1970, 29–43) sowie mein Nachwort zur Taschenbuchausgabe von Nossacks Roman „Nach dem letzten Aufstand", das dem „übersehenen Hauptwerk" des Dichters gewidmet ist (Suhrkamp-TB 653, Frankfurt 1981, 369–412).

[6] Dazu das Kapitel „Ein Christussymbol" in Guardinis Dostojewskij-Monographie (241–284); ferner die kritischen Gegenvorstellungen L. A. Zanders (Vom Geheimnis des Guten, 137–140; 159 f.) sowie die Bemerkungen meines Guardini-Buchs „Interpretation und Veränderung" (Paderborn 1979) 48 f.

[7] Näheres dazu in meiner Schrift: Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur (Salzburg, München 1981) 13.

[8] Ein „ikonographisches" Gegenstück dazu bildet die Vorstellung der bereits von Todesahnungen umschatteten Nastasja Philippowna von dem vereinsamten Jesus, von der abschließend die Rede sein wird.

[9] A. Dempf, Die drei Laster. Dostojewskijs Tiefenpsychologie (München 1949) 41.

[10] Daß Dostojewskijs Denkweg mit dieser Rede ans Ziel gelangt, bestätigt sich auch dadurch, daß er in ihr seinen theologischen Dualismus überwindet. Hatte er der Dekabristenfrau Fonwisina in dem berühmten Brief vom Februar 1854 geschrieben: „Wenn mir jemand bewiese, daß Christus außerhalb der Wahrheit steht, und wenn die Wahrheit tatsächlich außerhalb Christi stünde, so würde ich es vorziehen, bei Christus anstatt bei der Wahrheit zu bleiben", so versichert er jetzt: „Die Wahrheit ist nicht außerhalb deiner, nicht irgendwo jenseits des Meeres, sondern vor allem in deiner eigenen Bemühung um dich selbst. Wenn du dich besiegst, wirst du frei sein, wirst ein großes Werk beginnen und die andern frei machen!"

Walter Kerber SJ

Gerechtigkeit in der modernen Welt

Zur bleibenden Bedeutung von „Rerum novarum"

Bei vielen Anlässen ist in den letzten Monaten schon der ersten großen Sozialenzyklika „Rerum novarum" gedacht worden, die Papst Leo XIII. vor 90 Jahren veröffentlichte. Man hat die geschichtlichen Bedingungen herausgearbeitet, unter denen sie entstanden ist, ihre tragenden Grundideen herausgestellt, von denen sie ausging, die Wirkungen verfolgt, die sie ausgeübt hat, auf den sozialen Fortschritt hingewiesen, der seitdem erreicht wurde. Während die einen zu Recht die Verdienste der Kirche betonten, die diese sich um die Gestaltung einer menschenwürdigeren Gesellschaftsordnung erworben hat, vor allem durch die katholische Sozialbewegung, die sich von dieser Sozialenzyklika inspirieren ließ, wiesen andere auf vieles Zeitbedingte in diesem Schreiben hin, das wir heute so nicht mehr übernehmen können und das auch durch spätere offizielle Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes zurechtgerückt wurde. Während die einen vor allem die sozialkritischen Teile der Enzyklika hervorhoben, den Einsatz für die Arbeiterschaft, der den gerechten Lohn vorzuenthalten eine Sünde ist, die zum Himmel schreit, die Forderung nach einer Arbeiterschutzgesetzgebung, das Eintreten für eine Überwindung der Klassengegensätze und für Eigentumsbildung in Arbeiterhand, die Verteidigung der Freiheit zur Bildung von Arbeitervereinigungen[1], sehen andere in dem großen ersten Teil über das Privateigentum als einem Naturrecht und in der kompromißlosen Ablehnung des Sozialismus den eigentlichen Kern dieses Lehrschreibens.

Hier soll nicht auf die Geschichte und auch nicht auf Einzelinhalte dieser Enzyklika eingegangen werden. Man verliert sich sonst zu leicht im Interpretationsstreit von Einzelaussagen. Es soll vielmehr anhand eines einzigen Kernbegriffs der katholischen Morallehre, nämlich der *Gerechtigkeit*, gezeigt werden, welche bleibenden, grundlegenden Erkenntnisse sich aus dieser Enzyklika für Gegenwart und Zukunft gewinnen lassen. Dazu muß der Theologe allerdings auch die Geschichte ein wenig reflektieren. Entfaltet sich doch die Bedeutung der christlichen Offenbarung erst voll im Lauf der Geschichte. Diese muß in jeder Zeit neu verkündet und zum Leuchten gebracht werden. Es geht darum, die Botschaft Jesu Christi, ohne sie zu verfälschen und ohne sie modischen Strömungen anzupassen, jeweils so zu interpretieren, daß sie sich als Antwort auf die Fragen der Zeit erweist.

Im selben Sinne hat auch Papst Johannes Paul II. in seiner neuen Enzyklika

„Laborem exercens" über die menschliche Arbeit davon gesprochen, er wolle nach dem Rat des Evangeliums aus seinem Reichtum Altes und Neues hervorholen[2]. Die Arbeit sei zwar sicher etwas „Altes", so alt wie der Mensch und sein Leben auf der Erde, andererseits verlange die heutige Situation des Menschen die Entdeckung der neuen Bedeutungsgehalte der menschlichen Arbeit wie auch die Formulierung neuer Aufgaben.

„Gerechtigkeit" – ein umstrittener Begriff

In noch viel stärkerem Maß ist die *Gerechtigkeit* ein Grundthema der christlichen Offenbarungsbotschaft. In einer auf den ersten Blick verwirrenden Weise verwendet die Bibel das Wort „Gerechtigkeit" als beinahe gleichbedeutend mit „Heiligkeit", „Heil", „Gnade", „Frieden", „Befreiung", „Erlösung". Man könnte, ohne der Heiligen Schrift Gewalt anzutun, den Gesamtinhalt ihrer Botschaft in diesem einen Wort zusammenfassen: „Gerechtigkeit" ist das, worum es überhaupt im christlichen Glauben geht.

Was aber besagt „Gerechtigkeit"? Darüber gehen die Meinungen heute weit auseinander. Keine politische Partei, die ihre Ziele nicht im Namen der Gerechtigkeit vortragen würde, kaum ein Anspruch, der nicht von hier aus begründet würde. Alle gesellschaftlichen Gruppen wissen ihre noch so gegensätzlichen Interessen als gerecht darzustellen. „Gerechtigkeit" ist zu einem bloßen Schlagwort geworden. Darum ist es nicht verwunderlich, daß viele diesen Begriff überhaupt nur noch als eine leere Worthülse ohne angebbaren Inhalt ansehen, die nur der Rechtfertigung ihres eigenen Interessenstandpunkts dienen soll. Damit setzt sich jeder, der von „Gerechtigkeit" spricht, von vornherein einem Ideologieverdacht aus. Man ist sich zwar einig in der allgemeinen Definition: die Gerechtigkeit verlange, daß jeder das Seine, das ihm Zustehende erhält. Aber damit wird die Frage nur verschoben: Nach welchem Maßstab soll jedem das ihm zukommende Seine gewährt oder zugeteilt werden? „Jedem das Seine" – dieser Spruch soll auch als Hohn im Dritten Reich über dem Eingangstor eines Konzentrationslagers gestanden haben.

Diese Meinungsverschiedenheiten über den Inhalt von „Gerechtigkeit" gibt es auch unter Christen und Katholiken. Denken wir in der Bundesrepublik an den Streit über die Mitbestimmung. Auch maßgebliche Vertreter der katholischen Soziallehre haben sowohl für als auch gegen die Erweiterung der Mitbestimmung im Unternehmen bis hin zur Parität letzte Gerechtigkeitspostulate ins Feld geführt und sich mit ihren Argumenten sogar auf päpstliche Lehrverlautbarungen berufen. Es bleibt abzuwarten, ob durch die neueste Enzyklika „Laborem exercens" von Papst Johannes Paul II., die sehr energisch für die erweiterte Mitbestimmung eintritt[3], dieser Streit endlich als entschieden angesehen werden kann.

Es wäre schon viel gewonnen, wenn sich aus einem vertieften Verständnis der

geschichtlichen Hintergründe der Gerechtigkeitsproblematik aufzeigen ließe, warum der Gerechtigkeitsbegriff so vieldeutig geworden ist.

„Gerechtigkeit" in der Glaubensverkündigung der frühen Kirche

Christen werden bei dieser Verwirrung zunächst in der göttlichen Offenbarung eine Orientierung suchen, um sich gewissermaßen von Gott selbst sagen zu lassen, was unter „Gerechtigkeit" eigentlich verstanden werden soll. Ein solcher Versuch begegnet aber leicht der Gefahr eines fundamentalistischen Mißverständnisses. Der große geschichtliche und kulturelle Abstand unserer Zeit von den Situationen, in die hinein die göttliche Offenbarung gesprochen wurde, kann nicht einfach übersprungen werden. Es muß also unterschieden werden, was in den Aussagen der Heiligen Schrift eigentlich verbindlicher Offenbarungsinhalt und was nur geschichtlich relative Einkleidung in die Sprache der damaligen Zeit ist. Viele Fragen gerade der *sozialen* Gerechtigkeit, die uns heute bedrängen, werden in der Heiligen Schrift gerade des Neuen Testaments so noch nicht gesehen und thematisiert. Es muß vielmehr eine sehr schwierige und eingehende Übersetzungsarbeit geleistet werden, um die Bedeutung biblischer Aussagen für die Problematik unserer Zeit genauer zu bestimmen.

Lehrreich ist die Art und Weise, wie schon im frühen Christentum diese Übersetzungsarbeit in Angriff genommen wurde. Es galt, die heidnische Welt des Mittelmeerraums mit dem Geist der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung Gottes zu durchdringen. Nun hatte der Begriff der Gerechtigkeit in der Tradition des jüdischen Denkens ganz andere Inhalte als in der Welt des griechisch-römischen Mittelmeerraums. Es würde in diesem Zusammenhang zu weit führen, diese Unterschiede im einzelnen darzustellen[4]. Ein Hinweis muß genügen: „Gerechtigkeit", wenn sie vom Menschen, seiner inneren Einstellung und seinen Handlungen ausgesagt wurde, bezeichnete im biblischen Denken nicht bloß einen Teilbereich zwischenmenschlichen Verhaltens, sondern ganz umfassend seine gesamte sittliche Grundhaltung und wurde begriffen als Übereinstimmung des Handelns mit dem Bundesgesetz, wie es von Gott auf dem Berg Sinai dem Volk Israel gegeben worden war. Wenn das Volk Israel dieses Bundesgesetz gewissenhaft beobachtete, konnte es damit rechnen, daß ihm Gott auch Gerechtigkeit im Sinn von Heil, Frieden, Freiheit von Bedrückung durch seine Feinde, Wohlstand schenken würde. Im griechischen Denken hingegen bezeichnete die partikuläre Gerechtigkeit eine sittliche Tugend, nämlich ein auf den Mitmenschen nach dem Maßstab der Gleichheit bezogenes Verhalten. Gleiches gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln ist demgemäß die zentrale Forderung dieser Gerechtigkeit.

Bei der „Inkulturation" der biblischen Botschaft in die abendländische Welt ging die frühe Kirche nun nicht so voran, daß sie ihren aus der biblischen Tradition

stammenden Gerechtigkeitsbegriff der griechisch-römischen Kultur aufgedrängt oder ihn für das gesellschaftlich-politische Leben wenigstens der Christen verbindlich gemacht hätte. Die Glaubensverkündigung knüpfte statt dessen an der vorgegebenen heidnischen Begriffswelt an und suchte diese von innen her – nicht ohne kritische Korrekturen – zu durchdringen. Die frühe Kirche hat ihre biblischen Lehrvorstellungen also in der Sprache der vorgegebenen Kultur auszudrücken versucht und auf diese Weise das gesellschaftliche Gerechtigkeitsverständnis und schließlich dann auch das Recht schrittweise verändert. Allerdings blieb damit auch im Christentum der kommenden Jahrhunderte der griechisch-römische Begriffsrahmen des Gerechtigkeitsverständnisses viel maßgeblicher als die biblische Tradition, zumindest was die sittliche Ordnung des menschlichen Zusammenlebens anging. Aber es gelang auf diese Weise eine Synthese zwischen biblisch-orientalischem und westlichem Denken, die eine stabile Grundlage für die abendländische Kultur der gesamten folgenden Jahrhunderte bildete.

Die moderne Gerechtigkeitsproblematik

Hier soll nun die These vertreten und begründet werden, daß die industrielle Revolution die Kirche vor die Notwendigkeit gestellt hat, in ähnlicher Weise wie im Frühchristentum ihren traditionellen Gerechtigkeitsbegriff in die Sprache einer veränderten Welt zu übersetzen und ihm damit eine neue Dimension zu eröffnen. Die Enzyklika „Rerum novarum" ist der Ausgangspunkt einer geistigen Entwicklung, durch die sich die Kirche lehramtlich dieser neuen Notwendigkeit bewußt wurde und die noch nicht abgeschlossen ist. Ein besseres Verständnis der Unterschiede zwischen dem traditionellen und dem modernen Gerechtigkeitsbegriff kann deshalb auch zur größeren Klarheit über die vor uns liegenden Zukunftsaufgaben führen.

In der klassischen Naturrechtslehre der katholischen Tradition, wie sie im begrifflichen Rahmen auf Aristoteles zurückgeht, aber von biblischen Elementen durchdrungen war, besitzt der Begriff der „Gerechtigkeit" eine Eindeutigkeit, die aus heutiger Sicht überrascht. Welche Ansprüche und Pflichten dem einzelnen „aus strenger Gerechtigkeit" zukamen, schien sich durch eine rationale Analyse der Sachverhalte anhand objektiver Kriterien mit großer Genauigkeit feststellen zu lassen. Heute tun wir uns schwer, die vielfachen Ansprüche, die mit einleuchtenden Argumenten im Namen der Gerechtigkeit geltend gemacht werden, gegeneinander abzuwägen und außerhalb der positiven Gesetze überhaupt eindeutige Kriterien für die Bestimmung des Gerechten zu finden. Welche Veränderungen haben den Gerechtigkeitsbegriff so vieldeutig werden lassen?

Veränderungen sind eingetreten sowohl im *tatsächlichen* Aufbau der Gesellschaft als auch in der theoretischen *Reflexion* über sie. Schlagwortartig läßt sich

dieser Wandel kennzeichnen als der Übergang von einer statischen zu einer dynamischen Gesellschaft.

Damit hat sich aber die Fragestellung grundlegend verschoben: Die gesamte abendländische Geschichte hindurch bedeutete „Gerechtigkeit" die sittliche Haltung eines einzelnen, die ihn geneigt macht, das Recht des anderen zu achten oder jedem das Seine zu geben. Es ging also um das richtige Verhalten der Menschen innerhalb einer gegebenen Gesellschaftsordnung, wobei den einzelnen je nach ihrer Stellung verschiedene Rechte und Pflichten zukamen. Die moderne Gerechtigkeitsproblematik betrifft die *Gesellschaftsordnung* selbst: Nach welchen Grundsätzen muß eine Gesellschaft aufgebaut und geordnet sein, um als gerecht gelten zu können? Von dieser umfassenderen sozialethischen Fragestellung hängt selbstverständlich dann auch das richtige, gerechte Verhalten der einzelnen Menschen im individualethischen Sinn ab. Das Wort „Gerechtigkeit" wird also in der heutigen Fragestellung in erster Linie verwendet für die Beschreibung eines *gesellschaftlichen Zustands* und erst in zweiter Linie zur Kennzeichnung einer *sittlichen Tugend.*

Indem die Enzyklika „Rerum novarum" sich mit der Arbeiterfrage beschäftigte, setzte sich die Kirche zum ersten Mal offiziell mit dieser neuen sozialethischen Fragestellung auseinander. Vielleicht war dabei Papst Leo XIII. sich gar nicht voll bewußt, wie sehr er damit Neuland betrat und die Morallehre der Kirche ausweitete und veränderte. Pflegen doch kirchliche Dokumente selbst dann auf die bleibende Geltung der traditionellen Lehre hinzuweisen, wenn diese unter gewandelten Zeitbedingungen geändert werden muß. So enthält auch dieses Dokument eine ganze Reihe von ausdrücklichen Warnungen vor Neuerungen und Mahnungen zum Festhalten an der Lehre der Tradition. Tatsächlich eröffnete aber diese Enzyklika, in der der Papst eine Antwort auf drängende Zeitfragen zu geben versuchte, eine neue Epoche der kirchlichen Lehrverkündigung, nämlich die Begründung einer katholischen Soziallehre. Die Kirche begann damit schrittweise abzurücken von einer Gerechtigkeitsauffassung, die ihre Lehre durch Jahrhunderte bestimmt hatte, und in den Kategorien einer modernen Welt zu denken. Die neue Enzyklika „Laborem exercens" von Papst Johannes Paul II. stellt nur den vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung dar. Wie kam es dazu, und worin liegen die wesentlichen Unterschiede?

Statisch verstandene Gerechtigkeit: Besitzstandsgerechtigkeit

Der aristotelische Begriff der Gerechtigkeit, wie er auch in die katholische Naturrechtslehre seinen Eingang fand, fordert zunächst recht einleuchtend und eindeutig, daß jedem das Seine gegeben werden solle. Wodurch wird aber dieses „Seine" bestimmt, das die Grundlage des „Gerechten" bildet? Bis in die jüngste

Zeit wurde der einzelne „von Natur", d. h. durch Geburt, Glied einer Bevölkerungsschicht, Berufsgruppe (Zunft) oder Klasse mit recht eindeutig umschriebenen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten. Nur in Ausnahmefällen war es möglich, diesen „Stand" zu wechseln und in eine höhere gesellschaftliche Stellung aufzusteigen. (Priester- und Ordensstand boten in der katholischen Kirche die Chance zu einem solchen gesellschaftlichen Aufstieg.) Bei aller philosophischen Reflexion über Verteilungsgerechtigkeit wurde diese gesellschaftliche Ordnung als „natürlich", d. h. selbstverständlich vorgegeben, angesehen und nicht in Frage gestellt, ja sogar als Teil des göttlichen Schöpfungsplans verstanden. In einer statischen, nach Ständen geschichteten Gesellschaft war es daher möglich, verhältnismäßig eindeutig festzustellen, was jedem als das „Seine" zukam.

Die inhaltliche Eindeutigkeit des Gerechtigkeitsbegriffs kam also daher, daß man vieles in den Begriff der „Natur des Menschen" hineinnahm, was tatsächlich nur den Gegebenheiten der ständisch gegliederten Gesellschaft entsprach. Der so verstandene Begriff von „Gerechtigkeit" war ausgerichtet auf die Aufrechterhaltung der gegebenen „natürlichen" Ordnung der Gesellschaft. Man könnte von „konservativer Gerechtigkeit"[5] oder „Besitzstandsgerechtigkeit" sprechen, weil sie inhaltlich bestimmt wird von Stand und Besitz, die einer in der Gesellschaft erlangt hat, wobei „Besitz" nicht eingeschränkt auf wirtschaftliche Güter zu verstehen ist, sondern auch immaterielle Rechte, Ansehen, politischen Einfluß umgreift.

Dieser Gerechtigkeitsbegriff wird oftmals in enger Verbindung gesehen zum scholastischen „Naturrecht", wenn man nämlich die gegebene Gliederung der Gesellschaft als „natürlich" ansieht und von ihr aus argumentiert. Selbstverständlich ist dies eine Verengung des Naturrechtsbegriffs, den die katholische Soziallehre in den vergangenen Jahrzehnten schon lange überwunden hat, der sich aber geschichtlich nahelegt, wenn man aus der Tradition argumentiert. Dies mag ein Grund dafür sein, warum Papst Johannes Paul II. das Wort „Naturrecht" zu vermeiden pflegt. Übrigens sind Juristen geneigt, um der Rechtssicherheit willen vorwiegend im begrifflichen Rahmen der „Besitzstandsgerechtigkeit" zu denken.

Liberal verstandene Gerechtigkeit: Leistungsgerechtigkeit

Die Schichtung der Gesellschaft nach Ständen geriet in Bewegung, als sich im Zug der industriellen Revolution die Produktionsbedingungen änderten. Die Zünfte lösten sich allmählich auf, und damit wurden Löhne und Preise durch das Gesetz von Angebot und Nachfrage auf dem Markt und nicht mehr durch Gewerbeordnungen nach dem Maßstab der Standesgerechtigkeit geregelt. In der Sozialphilosophie des Wirtschaftsliberalismus trat an die Stelle der statischen eine dynamisch verstandene „natürliche Ordnung" der Gesellschaft, nämlich die

Vorstellung von der Harmonie der Einzelinteressen durch das Gesetz des Wettbewerbs: Wenn man nur dem einzelnen die Möglichkeit gibt, ohne staatliche Behinderung seinen eigenen wohlverstandenen Eigennutz zu verfolgen, führt das nach dieser Auffassung von selbst zum allgemeinen Wohlstand. Das Wort „Gerechtigkeit" wird dann nur noch eingeschränkt verstanden im Zusammenhang individuellen Verhaltens, daß man also beispielsweise einen anderen nicht durch Gewalt oder Täuschung unterdrücken darf.

Trotzdem liegt dem Gesellschaftsganzen das Leitbild einer idealen „rechten" Ordnung zugrunde. Nur wird die diesem Leitbild entsprechende „Gerechtigkeit" jetzt als „Leistungsgerechtigkeit" verstanden: Nicht die Zugehörigkeit zu einem Geburtsstand oder überkommene Privilegien umschreiben das, worauf einer als das „Seine" einen Anspruch erheben kann, sondern die persönliche Leistung bestimmt die Stellung des einzelnen in der Gesellschaft und damit seine Rechte und Pflichten. Eine quasi-theologische Rechtfertigung dafür gibt Adam Smith durch das Bild von der „unsichtbaren Hand": Ähnlich wie Gott den Lauf der Gestirne durch die Gesetze der Gravitation lenkt, so hält er die rechte Ordnung der Gesellschaft durch die Gesetze des Eigennutzes im Wettbewerb aufrecht.

Sozial verstandene Gerechtigkeit: Chancen- und Bedürfnisgerechtigkeit

Die Freisetzung des Erwerbsstrebens zusammen mit den neuen technischen Möglichkeiten der Maschinenproduktion und der zunehmenden Arbeitsteilung führten zwar zu einem früher unvorstellbaren wirtschaftlichen Aufschwung, aber nicht zum erhofften größten Glück der größten Zahl, sondern zur Verelendung ganzer Klassen der Bevölkerung. Die von den Fesseln der alten Gesellschaft befreiten unteren Bevölkerungsschichten gerieten in eine um so drückendere wirtschaftliche Abhängigkeit. Mit dieser Arbeiterfrage, auf die die Enzyklika „Rerum novarum" eine erste Antwort zu geben versuchte, stellte sich aber zum ersten Mal in der abendländischen Geschichte die „soziale Frage" oder genauer: die Frage einer „sozialen Gerechtigkeit", d. h. eines gerechten Gesellschaftsaufbaus, die allen Schichten und Klassen den ihnen zukommenden Anteil am gesellschaftlichen Leben sichert.

Bekannt sind die Theorien von Karl Marx zur Gesellschaftsanalyse, die wegen ihres prophetischen Charakters, der Schärfe ihrer Kritik, trotz ihrer vielen Dunkelheiten und historischen Schwächen, auch heute noch einen großen Einfluß ausüben. Karl Marx glaubte, die großen Gesetzmäßigkeiten der geschichtlichen Entwicklung entsprechend seiner Philosophie des Dialektischen Materialismus und des Historischen Materialismus durchschaut zu haben. Die Gesellschaftsentwicklung ist also determiniert von diesen großen, langfristig wirkenden Kräften. Deshalb kommt der Begriff der „Gerechtigkeit" bei ihm kaum oder nur in negativ

wertender Form vor[6]. Sein Verdienst besteht aber vor allem darin, auf die makroökonomisch und makrosoziologisch wirkenden Kräfte der Gesellschaft aufmerksam gemacht zu haben, von denen ganze Klassen in Elend und Verderben gestürzt werden können. Auch wenn man seine Antworten heute als unzureichend und im Ansatz falsch ablehnen muß, so haben die von ihm aufgeworfenen Fragen doch das Denken der letzten hundert Jahre wesentlich beeinflußt.

Wer nicht an die Dialektik des Historischen Materialismus glaubt, sondern die gesellschaftliche Ordnung soziologisch als das Ergebnis des kollektiven Bewußtseins der Menschen von Gerechtigkeit und damit beeinflußbar und veränderlich ansieht, dem stellt sich als das Zentralproblem der Gerechtigkeit in unserer Zeit die Frage, wie „soziale Gerechtigkeit" gewährleistet werden kann, d. h. möglichst gleiche gesellschaftliche Lebenschancen für alle Menschen, eine Gesellschaftsordnung, die keine Gruppen von vornherein benachteiligt. Das aber ist genau die Fragestellung der katholischen Soziallehre, wie sie mit „Rerum novarum" begonnen hat. Auch wer allen Formen des Marxismus abgeneigt ist, kann nicht bestreiten, daß jede bestehende gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung auf vielen Zufälligkeiten beruht, die ohne normativen Rechtfertigungsgrund die einen begünstigen, die anderen benachteiligen. Solche „strukturelle Ungerechtigkeiten" können extreme Formen annehmen, die im nationalen Bereich zur Unterdrückung ganzer Klassen – bei formaler Gleichheit vor dem Gesetz –, im internationalen Bereich zur Ausbeutung ganzer Völker durch andere Völker führen.

Man kann dieses Gerechtigkeitsproblem nicht dadurch abtun, daß man sich darauf beruft, daß „Gerechtigkeit" vom traditionellen Wortsinn her vernünftigerweise nur von dem Verhalten eines Menschen zu einem anderen ausgesagt werden könne, also im Sinn der reinen Tauschgerechtigkeit, und nicht von einer Gesellschaftsordnung, die als solche einer moralischen Zurechnung gar nicht fähig sei. Diese Auffassung wurde noch jüngstens vom Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften Friedrich August von Hayek zu vertreten versucht[7]. Der staatliche und gesellschaftliche Rahmen, innerhalb dessen der Tausch sich abspielt, ist nämlich keine natürliche Gegebenheit, sondern eine von den Menschen selbst mitgestaltete Voraussetzung, die so oder anders aussehen kann und von der es abhängt, was als „gleich" im Austausch gelten kann.

In diesem Sinn hat Papst Johannes Paul II. den Begriff des *„indirekten Arbeitgebers"* geprägt, von dem mehr noch als vom individuellen Arbeitgeber das Schicksal der arbeitenden Menschen abhängt. Er verweist damit auf ein Geflecht von Bedingungen, die das Verhalten des direkten Arbeitgebers beeinflussen, also Personen wie auch Institutionen verschiedener Art, „kollektive Arbeitsverträge und Verhaltensprinzipien, die von diesen Personen und Institutionen festgelegt sind und das ganze sozioökonomische System bestimmen oder sich aus ihm ergeben"[8]. Mit diesem Hinweis knüpft der Papst an die Analysen von Karl Marx an, demzufolge auch die Kapitalisten Gefangene des wirtschaftlichen Systems sind,

überwindet aber zugleich den deterministischen Ansatz der marxistischen Gesellschaftsanalyse durch den Hinweis, daß auch dieses System gegenseitiger Abhängigkeiten sich nicht einfach von selber ergibt, sondern vom Menschen gestaltet ist, verändert werden kann und damit der gemeinsamen menschlichen Verantwortung unterliegt. Die sozialen Ordnungsstrukturen selbst sind deshalb nach Kriterien der Gerechtigkeit zu beurteilen, wie sie nämlich die Lebenschancen der Menschen beeinflussen.

Festzuhalten bleibt aber die von Marx herausgearbeitete Einsicht, daß die inhaltliche Bestimmung dessen, was in einer Gesellschaft als „gerecht" gilt, abhängt vom soziologischen Aufbau dieser Gesellschaft, insbesondere von den wirtschaftlichen Produktionsbedingungen. Richtig ist auch der Hinweis auf die bestehenden Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen und Klassen der Gesellschaft, die von einer harmonisierenden Gerechtigkeitsauffassung oftmals verdeckt wurden. Unannehmbar ist jedoch die durch den philosophischen Ansatz des Dialektischen Materialismus bedingte ausschließlich ökonomische Sicht, der zufolge das gesellschaftliche Bewußtsein nur als streng determinierte Funktion der materiellen Lebensgrundlage erscheint. Vielmehr vermag die menschliche Vernunft – das hat das Werk von Karl Marx und seine geschichtliche Wirkung gerade gezeigt – solche Zusammenhänge zu durchschauen und die Entwicklung durch Bewußtseinsbildung und gezielte politische Maßnahmen in eine gewünschte Richtung zu lenken. Insofern könnte man von einer dialektischen Selbstaufhebung des Dialektischen Materialismus sprechen.

Der von Marx so stark hervorgehobene Gegensatz von Kapital und Arbeit hat sich dabei als ein bloßer Anwendungsfall einer allgemeineren Problematik der Gerechtigkeit herausgestellt, daß nämlich in einer dynamischen Gesellschaft jene Gruppen tendenziell benachteiligt zu werden drohen, die sich nicht machtmäßig zur Geltung zu bringen vermögen. Der Gedanke des *Klassenkampfes,* d. h. der organisierten kämpferischen Auseinandersetzung zur Verteidigung berechtigter Interessen, hat in der Zwischenzeit eine Ausweitung erfahren vom ursprünglichen Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit auf die verschiedensten gesellschaftlichen Konflikte. Nicht nur die in den Gewerkschaften organisierten Arbeitnehmer, sondern auch Bauern und Ärzte, Studenten und Frauen, industrieller Mittelstand und Beamte suchen sich durch organisatorischen Zusammenschluß und Druck auf die öffentliche Meinung gegen „ungerechte" Benachteiligung zu wehren. Die Strategien reichen dabei von Bewußtseinsbildung über die gemeinsame Lage, Bildung von Interessenvertretungen, Weckung der öffentlichen Aufmerksamkeit (Demonstrationen), Verweigerung von Zusammenarbeit und passivem Widerstand (Streik), aktiver und bewußter Verletzung bestehender Gesetze bis hin zur Anwendung von Gewalt.

Die Vieldeutigkeit des Gerechtigkeitsbegriffs läßt sich also nur überwinden, wenn man angibt, welche Art von Gleichheit hergestellt werden soll. Tatsächlich

werden die Menschen *ungleich* geboren, sind mit ungleichen Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet, durchlaufen eine ungleiche Erziehung und Ausbildung, treten ein ungleiches Erbe an, gehen ungleiche gesellschaftliche Verbindungen ein, entwickeln ungleiche Bedürfnisse und Lebensziele. Bedeutet „Gerechtigkeit", daß man „dem, der viel leistet, auch viel schuldet, oder umgekehrt, daß man von dem, der viel leisten kann, auch viel fordert"[9]?

„Soziale Gerechtigkeit" kann nicht „jedem das Gleiche" bedeuten, also nicht völlige Gleichheit der Lebenssituationen, der Ergebnisse des gesellschaftlichen Verteilungsprozesses. Schon der Versuch, eine solche *Ergebnisgleichheit* inhaltlich zu definieren, ist bei der Verschiedenheit der Menschen zum Scheitern verurteilt, und noch weniger läßt sich ein vertretbarer Weg finden, eine solche Gleichheit, wie immer auch definiert, herbeizuführen. Außerdem würde eine solche Gleichheit insofern wieder gegen die Gerechtigkeit verstoßen, als alle Anstrengungen eines einzelnen, eine für die Gesellschaft wertvolle Leistung zu erbringen, von dieser keine Anerkennung finden würden und damit der Anreiz zu solchen Leistungen wegfiele.

„Soziale Gerechtigkeit" kann also bestenfalls Gleichheit der Ausgangschancen bedeuten, der Startbedingungen, unter denen der einzelne die Möglichkeit erhält, durch eigene Leistung im Leben voranzukommen und jene gesellschaftliche Stellung zu erreichen, die er sich wünscht und die seinen Fähigkeiten entspricht. Aber auch eine solche volle *Chancengleichheit* ist nicht zu verwirklichen angesichts der großen Verschiedenheiten der Ausgangslagen und Fähigkeiten, der Unschärfe der Bewertungskriterien, der Schwierigkeiten bei der praktischen Durchführung einer Umverteilung.

So wird der Versuch, „soziale Gerechtigkeit" herzustellen, sich beschränken müssen auf den Abbau ganz bestimmter, vor allem extremer Chancenungleichheiten, durch die ganze Gruppen und Klassen von vornherein vom Zugang zu wichtigen Lebensgütern abgeschnitten werden. Was als derartig zu korrigierende Ungleichheit anzusehen ist und mit welchen Maßnahmen eine solche Korrektur erfolgen soll, darüber muß ein politischer Konsens erzielt werden. „Soziale Gerechtigkeit" ist also unter dieser Rücksicht als *„Chancengerechtigkeit"* zu verstehen – ein notwendigerweise etwas unscharfer Begriff.

Dieser Definitionsversuch von „sozialer Gerechtigkeit" knüpft noch immer an die Leistungsgerechtigkeit an, für die er die fairen Voraussetzungen schaffen will. Man kann aber auch von den Bedürfnissen der Menschen ausgehen und „soziale Gerechtigkeit" bestimmen als gleichen Anspruch aller auf eine Grundausstattung mit bestimmten materiellen und immateriellen Gütern, deren jeder für ein menschenwürdiges Dasein bedarf. In unserem Jahrhundert hat sich immer stärker das Bewußtsein durchgesetzt, daß keine gesellschaftliche Ordnung als gerecht angesehen werden kann, die nicht allen Bürgern die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse gewährt und ermöglicht. In vielen Industriestaaten ist aus der sozialen

Fürsorge ein strenger Rechtsanspruch auf Sozialhilfe im Bedürfnisfall geworden. „Soziale Gerechtigkeit" wird also zunehmend als *„Bedürfnisgerechtigkeit"* verstanden: Die Gesellschaft sichert allen die Erfüllung bestimmter, als grundlegend anerkannter Bedürfnisse.

Die verschiedenen Gerechtigkeitsauffassungen im Konflikt

Vielleicht ist nunmehr deutlich geworden, warum der zunächst so eindeutig erscheinende Begriff der „Gerechtigkeit", verstanden als „jedem das Seine", in der heutigen Diskussion von den verschiedensten gegenläufigen Tendenzen in Anspruch genommen werden kann. Je nach der Interpretation des „Seinen" fächert er sich auf in „Besitzstandsgerechtigkeit", „Leistungsgerechtigkeit" und „soziale Gerechtigkeit", die wiederum verschieden als „Chancengerechtigkeit" oder „Bedürfnisgerechtigkeit" verstanden werden kann. Jede der genannten Interpretationen läßt sich mit guten Argumenten begründen, führt aber zu einem jeweils anderen Ergebnis. Dies gilt grundsätzlich und nicht nur wegen der immer noch hinzutretenden Abgrenzungsschwierigkeiten. Es muß daher zum Abschluß noch der Versuch unternommen werden, die daraus sich ergebenden Konflikte etwas schärfer herauszuarbeiten und die Bedeutung der einzelnen Interpretationen etwas zu gewichten.

1. Was hier *Besitzstandsgerechtigkeit* genannt wurde sichert jedem das Seine im Sinn der erworbenen Position in der Gesellschaft. Sie ist umschrieben durch die Rechte, die einer aufgrund öffentlich anerkannter Regeln, früherer Leistungen, gewährter Ansprüche und Privilegien geltend machen kann, und hängt nicht ab von seinem jetzigen Verhalten oder persönlichen Eigenschaften.

Ihre bleibende Bedeutung liegt darin, daß sie eine verläßliche Ordnung der Rechtssicherheit garantiert, weil die Gesellschaft auf klare, überschaubare und allgemein anerkannte Regeln angewiesen ist, damit die einzelnen in ihren Erwartungen nicht enttäuscht werden. Solche Regeln, die im allgemeinen dem überkommenen, eingespielten Gerechtigkeitsbewußtsein entsprechen, bietet das geltende positive Gesetz. Mag es nicht allen Forderungen einer idealen Gerechtigkeit genügen, so hat es doch im Normalfall um der Rechtssicherheit willen den Vorrang vor allen anderen Überlegungen in der Entscheidung von Streitfällen. Was immer an normativen Argumenten zugunsten von mehr Leistungsgerechtigkeit oder mehr sozialer Gerechtigkeit vorgebracht werden kann, muß schließlich seinen Ausdruck finden im geltenden Gesetz und in diesem Sinn Besitzstandsgerechtigkeit werden. Andererseits muß jeder, der einen erworbenen rechtlichen Besitzstand mit noch so guten Argumenten anzutasten versucht, mit dem erbitterten Widerstand der Betroffenen im Namen der „Gerechtigkeit" rechnen. Einmal gewährte Rechte lassen sich nur schwer zurücknehmen. Die gegenwärtige gesellschaftspolitische

Situation in der Bundesrepublik, da bei leeren Kassen öffentliche Leistungen eingeschränkt werden müssen, bietet ein lehrreiches Beispiel für die dabei auftretenden sozialen Spannungen.

2. Das Prinzip der *Leistungsgerechtigkeit* wird vor allem im Namen der Freiheit der individuellen Lebensgestaltung und der Selbstverantwortung der Bürger verteidigt. Persönliche Tüchtigkeit rechtfertigt in viel stärkerem Maß eine höhere gesellschaftliche Position als überkommene oder ererbte Rechtsansprüche.

Wirtschaftswissenschaftler argumentieren vor allem mit der Anreizfunktion der Leistungsgerechtigkeit: Eine auf dem Leistungsprinzip aufgebaute Gesellschaft nimmt den individuellen Egoismus der einzelnen in Dienst, um über den Markt mit einem Mindestmaß an staatlicher Regelung ein Höchstmaß an Effizienz und Flexibilität zu erreichen.

Andererseits tendiert das Leistungsprinzip aus sich heraus dazu, die bestehenden Ungleichheiten in einer Gesellschaft noch zu vergrößern. Was als persönliche Leistung erscheint, ist oftmals nur das Ergebnis einer vorteilhafteren Ausgangslage und gesellschaftlichen Machtstellung. Außerdem wirkt die Leistungsgerechtigkeit eher trennend, nicht verbindend, weil sie den einzelnen zum Rivalen des anderen macht. Jeder individuelle Aufstieg, durch den einer seine gesellschaftliche Stellung verbessert, bedeutet für den anderen eine zumindest relative Verschlechterung seiner Lage. Der Wettbewerb um die grundsätzlich knappen oberen Positionen kann zu einem egoistischen Kampf aller gegen alle führen und menschliche Werte wie Solidarität, Gemeinschaftsgeborgenheit, Existenzsicherheit zerstören. Nicht mehr die sachliche Leistung, sondern die Selbstbehauptung gegenüber dem Mitbewerber kann dann entscheidend das Handeln bestimmen und Kräfte von der eigentlich zu leistenden Aufgabe abziehen.

Zahlreiche Fehlentwicklungen dieser Art sind unübersehbar und wurden in jüngster Zeit unter dem Stichwort „Kritik an der Leistungsgesellschaft" diskutiert: In der Wirtschaft etwa manche Formen des Verdrängungswettbewerbs und der Werbung, im politischen Leben gewisse Auswüchse des Wahlkampfes bei knappen Mehrheitsverhältnissen, im Bildungssystem das Lernen nur für den Notendurchschnitt im Hinblick auf die knappen Studienplätze. Eine rein auf dem individuellen Leistungsstreben und den Marktgesetzen des Wettbewerbs aufgebaute Gesellschaft ist eine zutiefst inhumane Gesellschaft.

3. Demgegenüber tragen beide Formen der *sozialen Gerechtigkeit* der Natur des Menschen als eines Gemeinschaftswesens Rechnung. Auf Grund der wesensmäßig gleichen Würde aller Menschen und ihrer sozialen Verbundenheit verlangt die soziale Gerechtigkeit eine gewisse Gleichheit der Lebensbedingungen aller – jedenfalls insofern, als diese von gesellschaftlich-institutionellen Regelungen abhängen.

Negativ fordert die *Chancengerechtigkeit* zunächst den Abbau von rechtlichen und sozialen Diskriminierungen, von nicht sachlich begründeten Zugangsbe-

schränkungen zu gesellschaftlichen Stellungen. In diesem Sinn verbietet Artikel 2 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen" jede Diskriminierung nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Eigentum, Geburt oder sonstigen Umständen. Bei allen Abgrenzungsschwierigkeiten, was als „Diskriminierung" oder was als sachlich begründete Unterscheidung im einzelnen anzusehen ist, verdient diese Forderung doch uneingeschränkte Unterstützung und Verwirklichung.

Eine reale Chancengerechtigkeit ist aber durch die rein formale Aufhebung rechtlicher Schranken noch nicht gewährleistet. Zusätzliche Hilfen sind erforderlich, damit bestimmte Bevölkerungsgruppen die ihnen rechtlich eröffneten Möglichkeiten auch tatsächlich wahrnehmen können. Solche zusätzlichen Hilfen, besonders wenn sie mit finanziellen Aufwendungen verbunden sind, müssen aber immer in der einen oder anderen Weise von der Gesellschaft aufgebracht werden. Jede gesellschaftliche Veränderung zugunsten Benachteiligter greift in den gegebenen Besitzstand ein, bedeutet eine Umverteilung gesellschaftlicher Positionen. In einer Gesellschaft wirtschaftlichen Wachstums bleibt dies insofern oftmals unbemerkt, als die Umverteilung über den Zuwachs erfolgt und die absoluten Besitzstände erhalten bleiben können, die höheren Gesellschaftsschichten also nur relativ schlechter gestellt werden. Die Chancengerechtigkeit wird dann weniger auf Kosten der Besitzstandsgerechtigkeit als vielmehr der Leistungsgerechtigkeit verwirklicht. Dies kann aber den allgemeinen Leistungswillen beeinträchtigen, weil der Anreiz verschwindet, sich um ein höheres, aber auch mit höheren sozialen Lasten verbundenes Einkommen zu bemühen. Damit sinkt aber die Effizienz des gesellschaftlichen Gesamtsystems, und es bleibt insgesamt für alle weniger zu verteilen. Zwischen wirtschaftlicher Effizienz und sozialer Gleichheit besteht wenigstens partiell ein Spannungsverhältnis[10]. So steht die Gesellschaftspolitik oftmals vor der Alternative, ob sie den „Kuchen" wirtschaftlichen Wohlstands allgemein wachsen lassen oder „gerechter", d. h. gleichmäßiger, verteilen will.

Außerdem entstehen bei jeder sozialen Umverteilung „Sickerverluste" durch den dazu erforderlichen öffentlichen Verwaltungsapparat. Berechtigte und gut gemeinte Hilfen zugunsten einzelner benachteiligter Gruppen können auch von anderen in Anspruch genommen werden, für die sie eigentlich nicht gedacht waren. Weitere Gruppen unter ähnlichen Umständen erheben dann im Namen der Gerechtigkeit Anspruch auf Gleichbehandlung, und schließlich wird das gesamte System sozialen Chancenausgleichs völlig undurchschaubar.

4. Ähnliche Schwierigkeiten treten noch verstärkt bei dem Versuch auf, soziale Gerechtigkeit im Sinn von *Bedürfnisgerechtigkeit* zu verwirklichen. Aus der gleichen Menschenwürde aller und der Sozialnatur des Menschen läßt sich zwar die Forderung ableiten, daß in einer Gesellschaft die dringlichsten Bedürfnisse an erster Stelle befriedigt werden sollten. Demzufolge sind die knappen Güter so zu

verteilen, daß jedem wenigstens das Existenzminimum gewährt wird. In gewissen Notsituationen, etwa in Kriegszeiten, erfolgt deshalb beispielsweise die Verteilung der Nahrungsmittel nach dem Bedürfnisprinzip (Lebensmittelkarten).

Der Gedanke positiver „sozialer Grundrechte", d. h. eines Anspruchs auf die Erfüllung gewisser Grundbedürfnisse, findet demzufolge in jüngster Zeit immer stärkeren Anklang, gerade im Hinblick auf bestimmte Situationen in den Entwicklungsländern. Als solche „natürlichen Menschenrechte" werden aufgeführt: Recht auf Arbeit, Anspruch auf eine Lebenshaltung, die Gesundheit und Wohlbefinden des einzelnen und seiner Familie gewährleistet einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztlicher Betreuung und der notwendigen Leistungen der sozialen Fürsorge, Recht auf Bildung, auf Urlaub usw.

So einleuchtend diese Forderungen sind, so genügt es doch nicht, jedem Menschen bestimmte Ansprüche als positive soziale Menschenrechte im Namen der Bedürfnisgerechtigkeit zuzuerkennen, wenn nicht zugleich Wege angegeben werden, wie diese Ansprüche erfüllt werden können. Auf welchem Weg lassen sich – gerade in den Entwicklungsländern – die zur Überwindung der Not erforderlichen Güter überhaupt zur Verfügung stellen? Die Frage ist viel zu umfassend, als daß sie hier weiter verfolgt werden könnte. Eine Ordnung internationaler Gerechtigkeit steckt noch in ihren Anfängen, und wenigstens mehr Chancengerechtigkeit wäre für die Entwicklungsländer schon ein großer Fortschritt.

Aber auch in den Industrieländern stößt der Versuch, jedem in gleicher Weise den Anspruch auf bestimmte Güter unter der Rücksicht der Bedürfnisgerechtigkeit zu gewährleisten, auf erhebliche Durchführungsschwierigkeiten, sobald die Ansprüche über das absolute Existenzminimum angehoben werden. Es ist beispielsweise nicht leicht, die mißbräuchliche Inanspruchnahme eines Systems sozialer Sicherheit zu verhindern (etwa der Arbeitslosenversicherung oder der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall). Ein auf dem Bedürfnisprinzip aufgebautes Verteilungssystem enthält wenig Anreize, mit den Mitteln sparsam umzugehen, die die Solidargemeinschaft zur Verfügung stellt. Es kann darum sehr kostspielig bis verschwenderisch und/oder sehr bürokratisch werden (beispielsweise im Gesundheitswesen). Alles hängt davon ab, wieviel Solidaritätsbewußtsein und soziale Verantwortung von den Gliedern einer Gesellschaft erwartet werden kann.

Zwischen den einzelnen Auffassungen von Gerechtigkeit, insbesondere zwischen Leistungsgerechtigkeit und Bedürfnisgerechtigkeit, besteht also ein Spannungsverhältnis, das sich nicht wieder durch eine glatte Formel etwa nach dem Slogan „Freiheit oder Sozialismus" auflösen läßt. Vielleicht können diese Unterscheidungen eine Hilfe dazu bieten, die verschiedenen Positionen auch im Spektrum der politischen Parteien genauer zu orten und die Argumente und Gegenargumente besser gegeneinander abzuwägen. Es dürfte deutlich geworden sein, daß in die inhaltliche Bestimmung dessen, was in einer geschichtlichen Situation als „gerecht" gelten kann, zwar einerseits grundsätzliche Auffassungen

vom Menschen hereinspielen, wie man sich nämlich das Verhältnis zwischen seiner Individual- und Sozialnatur denkt, andererseits aber auch viele konkrete und geschichtlich wandelbare Umstände zu berücksichtigen sind, über die es berechtigte Meinungsverschiedenheiten geben kann.

Soziale Gerechtigkeit heute

Im Rückblick auf die 90 Jahre seit „Rerum novarum" drängt sich eine Einsicht auf: Die Kirche selbst ist auf dem Weg und vermag unter der Führung des ihr verheißenen Heiligen Geistes auf neue Fragen neue Antworten zu finden. So darf es nicht verwundern, daß in der Enzyklika „Rerum novarum" selbst „Gerechtigkeit" noch vorwiegend im Sinn der nach Ständen geschichteten Gesellschaft verstanden wurde[11]. Wesentlicher als viele Einzelaussagen ist die Tatsache, daß das Lehramt überhaupt zur Arbeiterfrage das Wort ergriffen und sich damit für mehr soziale Gerechtigkeit eingesetzt hat. Damals bedeutete dies eine Absage gegen jene Kreise auch innerhalb des Katholizismus, die in der katholischen Sozialbewegung nur ein Sympathisieren mit „linken" Gesellschaftsveränderern sahen, die einer Ordnung der Vergangenheit nachtrauerten und die den Auftrag der Kirche auf das „rein Religiöse" und sozial-karitative Hilfsmaßnahmen einschränken wollten. Demgegenüber fühlte sich die Kirche dazu aufgerufen, zunächst ihren eigenen Gläubigen, dann darüber hinaus allen Menschen guten Willens Leitlinien an die Hand zu geben, wie sie in ihrem Handeln zu einer gerechteren und der Würde des Menschen entsprechenderen sozialen Ordnung beitragen und damit ihre christliche Verantwortung wahrnehmen können.

Dieses Bewußtsein von der sozialen und politischen Dimension des Sendungsauftrags der Kirche ist seit „Rerum novarum" immer mehr gewachsen. Dies bedeutet keine unberechtigte Einmischung in die Politik: Die Kirche verfolgt damit keine Eigeninteressen, etwa dem kirchlichen Amt einen Einfluß auf das politische Tagesgeschehen zu sichern, Zünglein an der Waage politischer Konflikte zu spielen oder kirchenfreundliche Parteien zu unterstützen. Auch die Wahrnehmung von institutionellen Eigeninteressen kann zwar für die Kirche legitim sein, sie liegt aber auf einem anderen Feld. Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, die Durchdringung der sozialen Strukturen mit dem Geist des Evangeliums und damit auch ein Beitrag zur Überwindung der sozialen Gegensätze gehören unabdingbar zum eigentlichen Auftrag der Kirche. Um sich dessen bewußt zu werden, bedurfte es aber einer langen geistigen Entwicklung, die auch von vielen Gläubigen noch nicht ganz nachvollzogen ist. So ist es nicht verwunderlich, daß auch Papst Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika „Laborem exercens" teilweise auf Widerspruch stößt, wenn er nun als katholische Soziallehre eine Zielvorstellung gesellschaftlichen Lebens vorlegt, die ganz vom arbeitenden Menschen her konzipiert ist und im Verhältnis

von Kapital und Arbeit so eindeutig den Vorrang der Arbeit vor dem Eigentum und Kapital betont. Die Entwicklungslinie weg von der Besitzstandsgerechtigkeit und hin zu größerer sozialer Gerechtigkeit ist aber unverkennbar und beginnt mit „Rerum novarum".

Zu dieser Entwicklung hat die katholische Sozialbewegung gerade in Deutschland einen entscheidenden Beitrag von unten her geleistet. Nicht immer sind ihre Forderungen und ihr Verständnis von sozialer Gerechtigkeit auf volle Gegenliebe bei der kirchlichen Hierarchie gestoßen. Man denke an den Gewerkschaftsstreit, den Mitbestimmungsstreit, an manche noch laufenden Auseinandersetzungen über eine Theologie der Befreiung. Auch die jüngste Enzyklika „ Laborem exercens" wird schon wieder von den verschiedensten Richtungen innerhalb des Katholizismus in Anspruch genommen. Das ist nicht verwunderlich und sollte auch keinen Anlaß dafür geben, die jeweils andere Seite in einem solchen Streit einer fehlenden kirchlichen Gesinnung zu verdächtigen. Einerseits mischen sich in sozialreformerische Bewegungen oftmals auch utopische und extreme Elemente ein, so daß sich erst im Lauf der Zeit zeigen muß, was sich als wirklichkeitsgerechte Sozialbewegung bewährt. Andererseits hat das Lehramt oftmals selbst zur Verwirrung dadurch beigetragen, daß es neue Akzentsetzungen nicht als solche kenntlich gemacht, sondern vergangene Aussagen nur uminterpretiert hat. So konnten sich Gläubige, die geistig in einer vergangenen Zeit lebten und den Problemen der Gegenwart auszuweichen versuchten, immer noch auf frühere kirchliche Dokumente berufen mit dem Anspruch, darin die unverbrüchliche Lehre der Kirche niedergelegt zu finden. Aber auch die katholische Soziallehre läßt sich richtig nur verstehen, wenn man ihre geschichtliche Dimension mitberücksichtigt.

ANMERKUNGEN

[1] „Rerum novarum", Nr. 17, 27, 35, 36. [2] „Laborem exercens", Nr. 2. [3] Ebd., Nr. 14.

[4] Dafür sei verwiesen auf den Artikel „Gerechtigkeit" in der Enzyklopädie: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 17 (Freiburg 1981) 5–75. Die hier vorgetragenen Gedanken werden dort in einen umfassenderen theologischen Rahmen gestellt. [5] Vgl. D. Miller, Social Justice (Oxford 1976).

[6] Vgl. R. Dahrendorf, Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx (Hannover 1971).

[7] F. A. v. Hayek, Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Bd. 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit (Landsberg 1981).

[8] Enzyklika „Laborem exercens", Nr. 17.

[9] M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen [4]1973) 505.

[10] Vgl. A. M. Okun, Equality and Efficiency. The big Tradeoff (Washington 1975).

[11] Enzyklika „Rerum novarum", Nr. 14.

Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den der Verfasser bei dem Festakt der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Süddeutschlands am 9. Oktober 1981 anläßlich der 90-Jahr-Feier zur Veröffentlichung von „Rerum novarum" und der Gründung des Süddeutschen Verbandes der Katholischen Arbeitnehmerbewegung in der Katholischen Akademie München gehalten hat.

Erich Dauenhauer

Gott und Glaube in Bestsellern

Was seit der Antike in der abendländischen Literatur wie selbstverständlich und breit anwesend war und bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts von großen christlichen Dichtergestalten restexemplarisch eingebracht wurde, erscheint heutzutage im literarischen Horizont randständig: die Gottes- und Glaubensfrage. Wie stark, so kann man exemplarisch fragen, ist die religiöse Aussicht in Bestsellern, die so etwas wie Leittexte des Kritiker- und Lesergeschmacks darstellen, ausgeprägt? Dabei ist zu bedenken, daß ein belletristischer Text nicht schon dann als gott- und glaubensfern eingestuft werden kann, wenn in der äußeren Handlung und im Vokabular kein direkter religiöser Bezug zu entdecken ist.

Bevor drei Beispiele vorgestellt werden[1], sei einiges zur Ausgangslage und zum Auswahlverfahren gesagt. Es kann sicherlich, ohne Widerspruch hervorzurufen, festgestellt werden, daß die führenden deutschsprachigen Literaten unserer Tage nur in Ausnahmefällen in religiösen Mustern denken und schreiben; das zeigen nicht allein ihre Texte, sondern auch Schriftstellerkongresse, Schriftstellerreden[2] u. ä. Mit Glaube und Kirche setzt man sich z. B. auf Akademietagungen auseinander, freundlich und lebensbeiläufig und nicht zuletzt mit dem Blick auf Öffentlichkeitswirksamkeit. Ansonsten bevorzugt man gerne weltanschauliche Großangebote der Zeit (Marxismus u. a.). Der typisch zeitgenössische Erzähler sucht letzte Sinngewißheiten bei allen nur denkbaren Quellen – das kirchliche Offenbarungsangebot spielt im allgemeinen literarischen Bewußtsein keine Rolle mehr. Ein zweiter Akzent der Ausgangslage kann in der marktbeherrschenden Maßstabsmentalität der Literaturkritik gesehen werden. Die Behauptung Friedrich Th. Vischers, „daß einem religiösen (Epos) überhaupt das Wesentliche der Dichtart abgeht“[3], ist zum verbreiteten Qualitätsaxiom aufgestiegen[4], insbesondere in den Medien der Großkritik, die in jeder Saison im wesentlichen bestimmt, welche Bücher zu Marktführern aufsteigen[5].

Notwendig sind auch einige Bemerkungen zum Untersuchungsrahmen. Die als Bestseller vorgestellten Beispiele sind nicht nach statistischen Verfahren oder kriterienstreng objektiv ausgewählt, z. B. nach Auflagenhöhe, Häufigkeit der Rezension, Grad der Qualitätsanerkennung. Vielmehr wurde, auf der Grundlage zweier regelmäßig erscheinender Bestsellerlisten (Der Spiegel, Literaturmagazin in SWF 3; Befragung von Buchhändlern und Kritikern) und des Rezensionsspiegels in den zitierten Medien mehr oder weniger subjektiv entschieden. Untersucht wird also nicht die Spitze der Bestseller. Die Auswahl ist auch kein Qualitätsurteil.

Schließlich ist zu bemerken, daß der Gottes- und Glaubensbegriff hier nicht gründlich erörtert werden kann. Unter „Gott" wird die Möglichkeit verstanden, letzten Sinn zu erfahren, unter Glaube ein gnadenhafter Weg dazu. Für die Grammatik der literarischen Gottessuche sind solche einfache und weite Formulierungen deshalb wichtig, weil es zu eng wäre anzunehmen, daß die Gottesfrage von einem Schriftsteller nur dann auf den Weg gebracht werde, wenn er äußerlich biblisches Vokabular verwendet oder einen religiösen Sinnbedarf in seinem Text offen anmeldet. Unter solchem Fragehorizont würde man höchste literarische Leistungen und intimste Gottessucher ausschließen, das heißt, komplizierte, verborgen gewebte Suchmuster übersehen[6]. Im Extremfall kann es sein, daß ein Literat persönlich und in seiner proklamierten Weltanschauung die kirchliche Wahrheitsweisung oder Gott überhaupt leugnet und gleichzeitig seine Textfiguren über Leiden und Trauer ganz nah an Glauben und Gott heranführt. Niemand sollte sich durch Äußerlichkeiten blenden lassen: das dichterische Werk kann „religiöser" sein, als sein Schöpfer selbst wahrhaben will (und umgekehrt). Die Urfrage christlichen Denkens z. B., wie denn das Leiden sinnhaft „unterzubringen" sei, ist ewiges Thema aller Kunst, die immanent auf eine existentielle Weltauslegung zufragt und „Gott" sozusagen permanent voraussetzt. Keineswegs soll damit behauptet sein, daß jeder in modischem Weltschmerz verfaßte Text automatisch und auf irgendeine Weise gottesnah sei oder eine religiöse Aussicht schaffe[7].

Es wird vielmehr unterstellt, daß eine Prosa, die *im Lesevollzug offen oder werkimmanent die Möglichkeit anbietet,* jenseits des defizitären Seienden ein „absolutes Sein in ewigem Selbstbesitz"[8] vorauszusetzen, die Gottes- und Glaubensfrage eingebracht hat. Konkret können wir als herausragende Glaubensattribute nennen: „unauflösliches Geheimnis" (K. Rahner) und damit Ehrfurcht; Gnade, tätige Liebe, Vergebung und Hoffnung. Im Textarsenal sollten Sinnmöglichkeiten, wenn auch noch so intim verborgen, als Angebote vertreten sein, den Lesevollzug in Richtung göttliches Grundvertrauen zu transzendieren. Ein Roman kann, absichtlich oder nicht, an diese Grenze führen, ein anderer die Gottesfrage total ausschließen, etwa wenn er die „Existenzwunde" potentiell und komplett für diesseitig erklärbar und heilbar hält und seine Figurenführung so anlegt, daß aller Sinnbedarf durch materialistische Ideologie potentiell zu sättigen ist, die Figuren also rein empirisch kreisen und jede transzendierende Perspektive textfaktisch untersagt wird[9].

Peter Handke

Quer zur literarischen Mode stülpt *Peter Handke* Sprache und Erzählthematik artifiziell nach außen. Er versteckt nichts ins Beiläufige, wenig ins Hintergründige, er ist Dichter in einem ursprünglichen, offen-baren Mitteilungssinne, in Wortwahl

und Rhythmus ein Verkünder mit biblischen Tonlagen. Dafür erntet er bei der Literaturkritik allenthalben Spott und schlimmsten Verriß[10]: Sakrales Vokabular und Andachtsgesinnung hätten Qualitätsverlust zwangsläufig zur Folge. Unbeirrt davon setzt Handke in der *„Kindergeschichte"* (Suhrkamp, 1981) seinen Weg fort und erreicht – wunderlich genug – in Bestsellerlisten sogar mittlere bis obere Rangplätze[11]. Wie sind Gott und Glaube in seiner Kindergeschichte gegenwärtig? Gewiß nicht, trotz aller Offenbarungsgestik, in der nahen Du-Gewißheit, wie wir sie bei Reinhold Schneider und anderen christlichen Schriftstellern kennen, ja Handke mischt Reserve und Anerkennung unverkennbar: Der „Erwachsene" verordnet dem „Kind" einen Schulwechsel, weil von einem Lehrer „etwas Böses" ausgegangen war, das sich als „Ungnade auswirken konnte"; „Verlassenheit" und „Ausgeschlossensein" des Kindes sollten durchbrochen werden in einer anderen Schule, die den „Namen eines Heiligen" (110 ff.) trug:

„Doch auf jenem Gang stört es ihn (den Erwachsenen) nicht, daß die Schule einer religiösen Tradition angehört, die ihn selber einst mit viel Todeskälte, Gespensterglauben und Geistfeindlichkeit umstellte; jetzt leben vielmehr Farbenpracht, Inbrunst, Nachbarschaftlichkeit, arglose Kindlichkeit, Daseinsfreude und mystische Einheit wieder auf, worin die Kirche (oder wenigstens ihre grundlegenden Schriften) andererseits gewiß auf Dauer bestärken konnte. – Mit ihm allein hatte das Kind ja bisher wenig von einer Tradition mitbekommen (über kurze Bibelvorlesungen hinaus, wo freilich allein die Begebenheiten zählten, ohne einen Hintersinn). Ein paarmal waren sie gemeinsam zur Messe gegangen: im Ausnahmefall hatte das Kind dann sogar gemeint, es seien dort alle so ‚gut' zu ihm gewesen – aber sonst wurde man in den Kirchenräumen gleich beim ersten Ton schon angeödet und geradezu in der Seele gekränkt von dem in der Regel ganz geistesabwesenden, unernsten und bösen Gebaren der gegenwärtigen falschen Priester und den ebenso bösartigen, herz- und kopflosen Stimmen all der gegenwärtigen falschen Gläubigen.

Und trotzdem ist der Mann auf dem Weg neben den Eisenbahnschienen davon durchdrungen, daß die Schule unter dem Zeichen des Heiligen für das Kind jetzt der richtige Ort sein wird; und schon im voraus weiß er, daß man das Kind dort aufnehmen muß: auch wenn kein Platz mehr sein sollte, wird für es eben einer geschaffen werden."

Die Seitenhiebe auf falsche Priester und Gläubige können die Grundstimmung des Vertrauens „unter dem Zeichen des Heiligen" nicht verdecken. Zwar war es dem Erwachsenen recht, „daß es nie ein Zeichen von Frömmigkeit gab", dennoch geschah „etwas Lebenswichtiges" (113 f.). Weit über den bloßen Gebrauch eines religiösen Vokabulars hinaus werden dem Leser religiöse Erlebnisse angeboten, so Zweifel und Hoffnung, Schuld und Vergebung (62 f., 86 f., 92 ff.):

„Der Erwachsene verbrachte in dieser Periode nicht wenige Halbtage sozusagen als Aufsichtsperson, gewahrte das eigene Kind da in einer ungewohnten Anzahl von anderen und begann nun erstmals an ihm – das war das einzig entsprechende Wort – zu zweifeln; doch nicht etwa an ihm als Einzelwesen, sondern als an der übergeordneten Instanz. Sein Grundgefühl für es, noch vor jeder Zuneigung, war ja bisher ein bedingungsloses, enthusiastisches Vertrauen gewesen. Ohne je eine Meinung zu ‚Kindern' im allgemeinen gehabt zu haben, glaubte er eben an dieses bestimmte Kind. Er war überzeugt, daß das Kind da ein großes Gesetz verkörperte, welches er selber entweder vergessen oder nie gehabt hatte."

„Dabei waren freilich die Realitäts-Tümmler nicht bloß die Tyrannen einer neuen Epoche: vielmehr erinnerten sie in ihrer Bemessung der Wirklichkeitsgrade an jene Parteien in den ältesten Seeschlachtbe-

schreibungen, die nach dem Kampf die angeschwemmten Leichen und Trümmer zu zählen und danach Sieg oder Niederlage zu berechnen pflegten – auch sie gehörten danach der menschlichen Ewigkeit an, aber der schlechten. Wenn man sich auf diese geborenen Staatsanwälte einließ, zeigte sich übrigens, daß sie mit ihrer Zählweise der Welten – die ‚dritte' und die ‚vierte' waren dabei die ‚relevantesten' – in der Regel eine geheime Schuld übertönten, ja oft sogar einen unsühnbaren Verrat: sie hatten allesamt schon viel Böses getan. (Seltsam dann die Tränen der Larven!) Solche ‚Wirklichkeitler' oder ‚Wustmenschen' – es wimmelte wohl seit jeher von ihnen – erschienen dem Mann als die sinnlosen Existenzen: fern von der Schöpfung, schon lange tot, machten sie so gesund wie böse weiter, hinterließen nichts, woran man sich halten konnte, und taugten nur noch für den Krieg."

„Eines Tages kam ein Brief ohne Absenderangabe, worin im Namen jenes einzigen Volkes das Kind, als Abkömmling von dessen ärgsten Verfolgern, mit dem Tode bedroht wurde, in ziemlich ungebräuchlichen Floskeln (welche sich freilich beim Nachschlagen im Wörterbuch als recht sinnfällig erwiesen).

Im weiteren Umkreis der Schule des Volkes war der Mann einigen dazugehörigen Erwachsenen begegnet, die er auch später noch traf, und die er, auf sehr verschiedene Weise, weit näher kennenlernte als all die Fremden zuvor; und so kam er jetzt schnell dahinter, welcher Mensch da vom ‚Zerteilen', ‚Zerstückeln' usw. schrieb, sofern ‚die Millionen Opfer nicht von den Toten auferweckt' würden, und sich am Schluß des Drohbriefs einen alttestamentarischen Namen gab. Er forschte wie ein Detektiv die Adresse des anderen aus, steckte ein Messer in die Tasche und machte sich sofort auf den Weg . . . Er tötet nicht – es ist nicht der Fall. Nichts als Schwäche im Handgelenk . . . Gemeinsam gehen sie von der kalten Wohnung zum nahen großen Friedhof, spazieren dort auf und ab, reden allerlei und wissen dann, daß sie nie Feinde sein werden, aber auch niemals Angehörige."

Das Kind als Geschöpf und Geschenk, das Schutz und Ehrfurcht gebietet, an dem die mögliche Reinheit erkannt werden kann – geht man zu weit mit der Vermutung, daß sich bei der Lektüre der biblische Begriff der Kindschaft Gottes einstellt?

Günter Grass

Auch bei *Günter Grass* soll nicht das Verhältnis von Gott und Glaube einerseits und Autor andererseits untersucht werden, sondern allein religiöse Erfahrbarkeiten im Textangebot eines bestimmten neueren Werkes. *„Das Treffen in Telgte"*[12] (Luchterhand, 1979) schildert die imaginäre Zusammenkunft von Dichtern, Musikern, Kritikern und Verlegern des ausgehenden Dreißigjährigen Krieges. Mit barocker Sprachmächtigkeit läßt Grass ein farbenprächtiges Zeitgemälde entstehen, Elend und Glanz wachsen aus jeder Szene. Unausweichlich stellt sich die Gottesfrage, dazu zwingen allein schon die agierenden Personen Simon Dach, Gryphius, Paul Gerhardt, Schütz u. a. Nicht *ob* der Leser an die transzendentale Perspektive herangeführt wird, ist hier zu untersuchen, sondern *wie* ein Bestsellerautor unserer Tage eine von ihm frei gewählte, die Gottesanrufung noch allgemein und offen geübte Zeit darstellt: Fair und glaubwürdig? Oder spöttisch eingefärbt? Alle fiktionalen Farben stehen dem Virtuosen Grass perfekt zur Verfügung.

Natürlich ist in „Das Treffen" der Aspekt des Glaubens nur einer unter vielen und von vornherein ganz und gar nicht der wichtigste. Ebensowenig wie Handke

will Grass den Leser vornehmlich in solche existentielle Situationen führen, in denen die Sinnfrage zwangsläufig und zumindest zwischen den Zeilen beantwortet werden müßte. Nein, auch Grass kreist irdisch[13], er bringt seine Figuren zum Weinen und Prahlen, sie plündern und saufen – und beten. Am Wallfahrtsort Telgte macht kein anderer als Gelnhausen „den musisch wallfahrenden Herren" mit listigem Mundwerk Quartier, damit sie Geschriebenes und Erlittenes besprechen und die Kriegszeit überdenken, auch religiös bedenken. Den Verfasser des Simplizissimus läßt Grass in indirekter Rede erklären: „Ihn kümmere die Religion wenig, wenn man ihm seine lasse" (13).

Wo der Text ironisch wird, stellt sich verbindliches Schmunzeln ein, so wenn berichtet wird, daß Kuriere Petitionen (15) „vom protestantischen ins katholische Lager oder in umgekehrte Richtung trugen, wobei die Standorte der Konfessionen nicht ganz den militärischen Freund-Feind-Positionen entsprachen: das katholische Frankreich hatte sich, bei päpstlichem Wohlwollen, mit Spanien, Habsburg und Bayern angelegt, die protestantischen Sachsen standen mal mit dem einen, dann mit dem anderen Fuß im kaiserlichen Lager. Vor wenigen Jahren waren die lutherischen Schweden über die lutherischen Dänen hergefallen."

Verwicklungen der Kirchen, Verstrickungen gläubiger Personen, bei aller aufdeckenden Präzision und Distanz – hämisch gerät keine Stelle. Gerade innerhalb der Gegensätze von barocker Lebensgier und frommer Denkungsart behandelt Grass jede Partei, jede Figur „gerecht". „Alle, bis auf Rist, der das Predigen nicht lassen könne" (23); oder: „Einzig der pfäffische Ort sei ihm (Simon Dach) nicht geheuer. Man vermute in Telgte heimliche Treffen der Wiedertäufer" (25) – was in solchen Wendungen Personen und Örtlichkeiten requisitär umgebunden wird, macht sie im ganzen eher sympathisch. Der Text engagiert sich sogar, an mehr als an einer Stelle, ökumenisch: Die Versammlung schreitet zur Totenehrung; es soll des Jesuiten Spee von Langenfeld gedacht werden, „schon wollte sich Gryphius in Unmut eindüstern", dann aber weitet Grass den Horizont (29 f.):

„Zwar war vielen Anwesenden vertraut (und nachahmend geläufig), was als Jesuitentheater Schule gemacht hatte, zwar waren dem Studenten Gryphius die lateinischen Oden des Jesuiten Jakob Balde etliche ‚Verteutschungen' wert gewesen, zwar hatte sich Gelnhausen, den niemand außer Harsdörffer (und Greflinger) der Gesellschaft zurechnen wollte, als katholisch ausgegeben – und keiner nahm daran Anstoß –, aber die Totenehrung für Spee war einigen der protestantischen Herren, selbst wenn sie sich dem Dachschen Toleranzgebot beugen wollten, eine Zumutung. Sie hätte lauten Protest oder stumme Abwendung zur Folge gehabt, wäre nicht Hoffmannswaldau dem nun streng blickenden und die erregte Versammlung zwingenden Dach beigesprungen, indem er zuerst aus Spees Trutznachtigall, die nicht ausgedruckt, aber in Abschriften in Umlauf war, den ‚Bußgesang eines recht zerknirschten Herzens' zitierte: ‚Wann Abends uns die braune Nacht In Schatten schwarz verkleidet…', um dann freiheraus, als trüge er das lateinische Original in sich, aus der ‚Cautio Criminalis', Spees Anklageschrift gegen Inquisition und Tortur, etliche Fakten vorzutragen, denen Thesen folgten; worauf er des Jesuiten Mut lobte und herausfordernd allseits (Gryphius direkt ins Gesicht) fragte, wer unter ihnen, wie Spee im finsteren Würzburg, an die zweihundert Weiber unter der Folter erbärmlich gesehen, nach vor Pein tollem Geständnis tröstend zum Holzstoß begleitet, darauf sein grausames Erfahren niedergeschrieben und anklagend in Druck gegeben hätte?

Da war keine Antwort möglich. Dem alten Weckherlin liefen Tränen. Als hätte er damit Sinn geben wollen, sagte der Student Scheffler: Außerdem sei Spee wie Opitz von der Pest gerafft worden."

Das sündige Treiben bringt Paul Gerhardt fast zur Verzweiflung, er schließt „die verruchte Wirtin" in die Fürbitte eines Morgengebets ein (64, 66):

„Es möge der Herrgott und barmherzige Vater das unselige Weib, um ihrer Sünden wegen, nicht allzu hart mit seinem Zorn strafen und künftigen Frevel ihr nachsehen, weil ja der Krieg dieses Weib so gemacht und mit ihr manchen Frommen vertiert habe. Dann bat er, wie seit Jahren schon jeden Morgen, um baldigen Frieden, der allen Rechtgläubigen Schutz, den Irrenden aber und Leugnern des wahren Gottes entweder endliche Einsicht oder verdiente Strafe bringen solle."

„Er bat den allmächtigen Gott und Vater, die hochgelehrten und dennoch abgrundtief irrenden Herren, den weltklugen Weckherlin und den aus dunkler Herkunft zwielichtenden Moscherosch, den schlimmen Greflinger und sogar den närrischen Stoffel, obzwar der katholisch, mit rechten Worten zu begaben. Die Finger verschränkt, rang er seiner Inbrunst die Bitte ab: Es möge die Versammlung in allem seine, des höchsten Richters Herrlichkeit preisen."

Über einzelne Figuren- und Szenenarrangements hinaus kultiviert Grass, unter allen lebenden deutschen Schriftstellern mit größtem internationalen Ansehen ausgestattet, das Grundthema der religiösen Toleranz. Die Versammlung streitet sich unablässig, über Krieg und Frieden, Sprache und Religion. Obligates Tischgebet und Bohnen und Speck können unvermittelt zusammenfließen (88):

„Merkwürdig, daß sich der fromme Gerhardt ereiferte: Man hätte besser vorsorgen sollen. Dach, als der Einladende, hätte das Notwendigste – Speck und Bohnen – bereithalten müssen. Er sei doch bei seinem Fürsten in Gunst. Warum aus dessen calvinistischer Fourage nichts abzuzweigen gewesen wäre? Er verlange nur, was notdürftig jeder Christenmensch brauche. Außerdem könne ein Gast wie der kursächsische Hofkapellmeister, wenn er sich schon herablasse, bei schlichten Strophenliedschreibern zu weilen, bessere Bewirtung verlangen.

Darauf sagte Dach: Man möge ihn nur schelten. Doch dulde er nicht, daß seines Fürsten Religion geschmäht werde. Ob Gerhardt nicht die brandenburgischen Toleranzedikte kenne?"

Wie könnte es bei Grass anders sein: genußvolle Lebensart und Sprachkunst sind nicht zu trennen. Im Quartier herrscht auch nachts Unruhe, der „Nachtbetrieb (dringt) vom Stall über den Hof bis durch die Fenster". Im derben Treiben hält sich Glaube (133):

„Paul Gerhardt kam zu Schlaf, indem er lange vergeblich, dann mit Erfolg wider die weithin tönende Fleischeslust anbetete. Ähnlich erfahren im Umgang mit sündigem Lärm führten Dach und Albert ihre Müdigkeit ins Ziel: in ihrer Kammer, der von Schütz nichts geblieben war, lasen sie einander aus der Bibel vor: aus dem Buch Hiob natürlich . . ."

Martin Walser

Mit *Martin Walser* beziehen wir einen Schriftsteller ein, der sich vom Mythostyp (Handke) und Bacchustyp (Grass) in Sprachgestik und Thematik wesentlich unterscheidet und der dem Zeitgeschmack – wenn auch nicht immer dem Geschmack der Literaturkritik[14] – sehr nahe kommt. Ohne damit ein Qualitätsur-

teil zu verbinden, seien die Hauptinstrumente des Soziotyps (Marx und Freud stehen als ideologische Stammväter über allen Aussagen) kurz angeführt: alltagsnahe, fast auf den Sprechton gebrachte Sprache, beinahe komplette Begrenzung des thematischen Blickwinkels auf Zeitfiguren und -probleme, aktuelle Requisitenausstattung und allgegenwärtige gesellschaftskritische Glossierung durch raffinierte Detailabschilderungen.

„*Das Schwanenhaus*" demonstriert dieses Bestsellerrezept[15]; geschildert wird der Konkurrenzkampf von Immobilienhändlern um „ein Jugendstil-Traumjuwel", eben das Schwanenhaus, um das sich der Held, Dr. Gottlieb Zürn, trotz allen Einsatzes vergeblich bemüht. Am Weg der Glücklosen baut Walser Nische um Nische zeitgenössichen Denkens, Fühlens und Agierens, und wenn man diese illustren Staffierungen nach religiösen Farben auch in zweiter und dritter Textschicht absucht, kommt man zu einem erstaunlichen Ergebnis: Gott und Glaube kommen nicht vor, weder in offener Reflexion noch immanent durch Erlebnisqualitäten und Erzählerperspektive.

Die Menschen intrigieren, nehmen Valium, spotten und ängstigen sich – einen Gott kennen sie nicht, auch nicht Attribute wie Gnade, Ehrfurcht, Vergebung. Sie handeln und kämpfen, beobachten und steuern ihr Selbst im kleinen Kahn gebrochener Gewißheiten, an die sie sich dennoch klammern, ohne ernsthaft übers irdische Ufer zu blicken, geschweige denn eine Weile religiös innezuhalten. Berge von Alltagsattrappen türmen sich auf, im Büro und auf der Straße, auf Partys und in Introversionen, die Figuren ächzen unter dem Chaos der Welt und erfahren ihre Ichgrenzen – dennoch reicht es nicht bis zur schlichten Frage: Welchen Sinn hat das, welche Schlüsse sind daraus zu ziehen? Statt dessen poetisiert Dr. Zürn heimlich und mit narzißtischer Freude und zelebriert eine bekannte Version der Melancholie der Vergeblichkeit.

Am äußersten Erzählrande entdeckt man Sprachpartikel, die eine religiöse Farbe vortäuschen, etwa wenn es in einer Rückblende über die Mutter heißt (41): „Gerade daß sie ihr Innerstes noch für Gott hatte freihalten können. Alles sonst diente dem Geldverdienen." Lebenstrauma und Erzählbotschaft zugleich kommen in dem Satz zum Ausdruck (42): „Seine Tätigkeit hatte sich in nichts als Geld verwandelt. Mein Nihilismus, dachte er, und fühlte sich wohl dabei." Man wird ernstlich krank (93 ff.), denkt an den Tod (90), verlangt Abtreibung (136), träumt von einem „PS-Christus" (115), spricht vom „Unwahrscheinlichkeitsgrad der unbefleckten Empfängnis" (118) als egoistische Wunschmetapher, „betet(e) Vorsätze herunter" (119), geht und fährt durch barocke süddeutsche Landschaften und Städte, ohne religiöse Impressionen, ohne die Glaubensfrage einzubringen. „Der Sonntagvormittag, fand er, eigne sich am besten zum Dichten. Er war auch gern fromm" (145 f.) – kontextlos stehen solche Bemerkungen im äußerlichen Requisitenmagazin, sie muntern nicht dazu auf, weiterzudenken und sie im Zusammenhang zu prüfen. Denn einen Sinnzusammenhang findet man unter diesen Sprach-

splittern nicht, auch dann nicht, als der Held, die Vergeblichkeit all seiner Mühen erfahrend, existentiell getroffen ist und regredierend naiv denkt (219):

„Die Wolkenränder an der Durchbruchstelle gleißten. Gottlieb starrte in den blendenden Glanz, der aus dem Wolkenloch strömte. Wenn er so etwas sah, dachte er immer noch an Gott. Das war eine Vorstellung aus seiner Kindheit. Dieser aus einem Wolkenloch brechende Glanz kommt von Gott. Hinter dem Glanz wohnt Gott. Der Glanz, von dem er, weil die Augen schmerzen, jetzt wieder wegschauen muß, ist Gott. Er konnte sich sagen, er verfalle, wenn er in diesem aus den Wolken brechenden Glanz Gott sehe, lediglich einer Vorstellung, die in seiner Kindheit in ihm fixiert worden sei; aber dadurch ließ sich das Gefühl, der Glanz aus den Wolken sei Gott, nicht vertreiben. Dieses Gefühl ließ sich nur widerlegen. Aber das Widerlegen nützt nichts. Die Macht der Vorstellung aus der Kindheit ist nicht durch Widerlegung zu brechen. Du hättest dich entwickeln müssen, denkt Gottlieb Zürn."

Gott und Glaube in der Literatur

In jeder guten Literatur spiegelt sich Zeitgeist; zugleich bietet sie Möglichkeiten, ihn zu übersteigen. Folgt man dieser Aussage, so kann es nicht verwundern, daß in den untersuchten Beispielen – und sie decken das Gesamtbild weitgehend ab – Gott und Glaube *nicht zentral* verhandelt werden, weder in der Themenwahl und Figurengestaltung noch in den Tiefenstrukturen des Textes, etwa dadurch, daß zwar nicht ausdrücklich religiös geschrieben wird, daß aber Glaubensqualitäten (Vergebung, Demut usw.) themenfaktisch herausragend anklingen. Auf der anderen Seite rollt gute Literatur stets den existentiellen Grenzfall auf, selbst in der nur scheinbar harmlos aufgebauten Abnutzungsperspektive des Alltags, so daß es nicht als besondere Leistung aufgefaßt werden kann, im Handlungs- und Reflexionsgeschehen die Sinnfrage zu stellen: Diese Erlebnislage ist der Normalfall aller Kunst. Es entspricht also lediglich einer bestimmten, das Ganze der literarischen Qualität nicht bewertenden Position, als Christ zu fragen:

1. Kommen Gott und Glaube in der Literatur zeitgeistgerecht zum Ausdruck? Unsere Antwort lautet: Ja, die randständig gewordene religiöse Frage wird auch in der herrschenden Literatur randständig behandelt; Gott und Glaube und ihre Attribute liegen *spurenhaft* über Texte verstreut, sie bilden aber nicht Zentren, auf die hin – versteckt oder offen – Hauptlinien angelegt sind. Um Ehrfurcht, Hoffnung oder Nächstenliebe (Solidarität) zu thematisieren, muß man nicht unbedingt die Religion bemühen, so jedenfalls mutet es uns aus der Lektüre vielfach an.

2. Ist moderne Literatur so gestaltet, daß über ihre Grundstimmungen (z. B. existentielles Staunen) Erlebniswertigkeiten erzeugt werden können, die wenigstens lesersubjektiv zur Gottes- und Glaubensfrage anregen? Auch diese Frage ist zu bejahen, denn weit über den Mythostyp hinaus provoziert jede gute Literatur die Sinnsuche; es bleibt dem jeweiligen Leser überlassen, welchen Vollzug er wählt. Insofern kann z. B. „Das siebte Kreuz" von Anna Seghers als durchaus

„religiös anstiftend" eingestuft werden. Weder die weltanschauliche Position des Autors noch die literarisch-artifizielle Qualität schließen demnach eine religiöse Anstiftungskraft aus oder automatisch ein.

3. Warum wird der Schritt ins ausdrücklich Christliche, in die Welt des ringenden Glaubens, der aktuellen Not eines Christenmenschen so wenig vollzogen? Es wäre nicht ausreichend zu antworten: Weil dafür keine breite Leserschicht vorhanden ist, welche die führenden Verlage und Kritiker in eine solche Bedürfnisrichtung drängen. Es wäre sogar falsch zu sagen: Weil eine Problematik des Christlichen nicht brennend existiert, denn das würde die Glaubensfrage in den exotischen Rang der Geschichte verpflanzen. Die Conditio humana ist an einer sinnerzwingenden Weltauslegung festgemacht; das Angebot christlicher Werte steht in pluralistischer Zeit – profan ausgedrückt – im Wettbewerb mit anderen Sinnstiftungen. Solange wir nicht den öffentlichen Mut aufbringen zu fragen: Was „leistet" Literatur mit Blick auf Gott und Glaube?, versetzen wir die herrschende Tendenz und ihre teilweise fragwürdigen Prämissen (vgl. Anm. 4 und 5) nicht in jene heilsame Unruhe, die für eine breitere Öffnung erforderlich wäre. Freilich: Wer so unangenehm die ausgemachte Axiomatik der literarischen Szene zu stören versucht, wird auf Mißverständnisse und Vorwürfe gefaßt sein müssen[16].

ANMERKUNGEN

[1] Die Auswahl bezieht sich auf Prosastücke, die im Zeitraum vom Januar 1980 bis Juni 1981 auf Bestseller- und Bestenlisten ausgewiesen wurden.

[2] Häufig herrscht Kirchen- und Religionsfeindlichkeit vor, so bei Thomas Bernhard, der die katholische Kirche als „eine der größten Vernichterinnen" der Seele bezeichnet (Die Ursache, 1975).

[3] Fr. Th. Vischer, Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen (Stuttgart 1857) 1303.

[4] Als Beispiele seien herausgegriffen: 1. Wolfram Schütt (Frankfurter Rundschau v. 4. 8. 1979) führt H. Bölls literarischen Qualitätsverlust (mit „Schlachtfeld der falschen Worte" bewertet er „Fürsorgliche Belagerung") auf eine Kirchenneurose zurück: „da weiß man, da spürt man: das hat mit seiner Prüderie der Katholizismus einem Moralisten angetan". 2. Marcel Reich-Ranicki (FAZ v. 6. 6. 1981 und andere Stellen in der gleichen Zeitung) hält „mystisch-religiöse Versunkenheit", „sakrales Vokabular" und literarische Qualität für unverträgliche Kategorien.

[5] Zu den Medien der Großkritik rechnen: FAZ, Der Spiegel, Die Zeit, Süddeutsche Zeitung, Frankfurter Rundschau, Neue Zürcher Zeitung und – mit einigem Abstand – Rheinischer Merkur, die beiden Stuttgarter Tageszeitungen, Baseler Zeitung und das Fernsehen (z. B. das Literaturmagazin in Südwest 3). Geradezu repräsentativ für die Literaturkritik ist die Feststellung (Seite „Literatur" in der FAZ v. 11. 4. 1981, Rezension von Friedrich Schlegels „Literarische Notizen"): Nach seinen jugendlichen Abenteuern (die allein literaturfördernd waren) sei er „in den festen Hafen der katholischen Kirche eingelaufen, wo dann kein Raum mehr war für die Deduktion, daß ‚Gott selbst ein Dichter' sei".

[6] Vgl. dazu H. J. Baden, in dieser Zschr. 197 (1979) 44, über Max Frischs Stiller als religiöser Typ.

[7] Mit dieser Aussage wird zweierlei deutlich: Die generelle religiöse Struktur der Literatur muß hier ganz und gar undiskutiert bleiben. Auf der anderen Seite hilft – bei aller Vorläufigkeit und einfachen Setzung – eine diffuse Gottesidee nicht weiter. Zumindest einige positiven Attribute sind heranzuziehen.

[8] K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch (Freiburg 1971) 144 ff.

[9] Lebensweltlich und wissenschaftlich allgemein kommt die Mentalität der Homo- und Soziozentrik beispielhaft in A.

Pecceis „Die Zukunft in unserer Hand" (Wien 1981) zum Ausdruck: Lösungen und Werte seien allein „Produkt des Menschen" (23); den Religionen wird lediglich eine Rolle der irdischen Befriedigung zugestanden (36 ff.); der Autor (Präsident des Club of Rome) geht sogar so weit zu behaupten, „daß daran" (gemeint ist die nicht gelungene Befriedung des Menschen und die daraus resultierenden Weltkonflikte) „größtenteils die Repräsentanten . . . der großen Religionen schuld waren".

[10] So z. B. in der FAZ a.a.O. und in der Ausgabe v. 17. 11. 1979: „Denn wenn das Buch gesalbt ist, dann mit ranzigem und deshalb parfümiertem Öl", heißt es über Handkes „Langsame Heimkehr"; die „nicht überraschende Hinwendung zu Gott, zum Glauben, Heil und Erlösung, Schuld und Sühne" werden mit „Dürftigkeit der Gedanken", ja mit Mißbrauch in Verbindung gebracht: es sei kein „religiöses Buch . . . Es ist vielmehr ein Buch, das religiöse Motive und Begriffe mißbraucht", urteilt der Leiter der Literaturredaktion der FAZ.

[11] Im „Spiegel" (in den Ausgaben März bis Juni 1981) teilweise Platz 4; auf der „Bestenliste" im SWF-Literaturmagazin Platz 3 und 2 (März und April 1981).

[12] In den Bestsellerlisten und auch im allgemeinen Rezensionsbild steht „Kopfgeburten oder Die Deutschen sterben aus" (häufig auf Platz 1 der Spiegel-Liste) zumeist vor „Das Treffen in Telgte" (bis Platz 2 der Spiegel-Liste). Wenn dennoch „Das Treffen" gewählt wurde, so deshalb, weil der zeitironische Reisebericht (mit teilweise platten Anspielungen) sicherlich nicht mit dem poetischen Virtuosenstück der Telgte-Erzählung in Konkurrenz treten will.

[13] Als Botschaft der Erzählung kann gelten: „Wo alles wüst lag, glänzten einzig die Wörter. Und wo sich die Fürsten erniedrigt hatten, fiel den Dichtern Ansehen zu. Ihnen, und nicht den Mächtigen, war Unsterblichkeit sicher" (26).

[14] Wie Walsers literarische Qualität von der Kritik eingeschätzt wird, zeigt beispielhaft Günter Blöcker in der FAZ v. 23. 8. 1980 (Rezension zu: „Das Schwanenhaus"): „verbale Drapierungen", „Wort-Masken", „eleganter Wortschaum", Redefreudigkeit und routiniertes Wortgeschmeide könnten die fehlende Dreidimensionalität und epische Architektur nicht ersetzen. „Paradoxerweise scheitert er immer wieder daran, daß ihm die Wörter allzu bereitwillig gehorchen . . . Korrumpiert durch ihre unbegrenzte Erbötigkeit bleibt er im entscheidenden Augenblick genau dort stehen, wo der erzählerische Bereich beginnt, wo bloße Behauptung oder Glossierung in epische Präsenz umschlagen müßte."

[15] Auf der Spiegel-Liste über Wochen (1980) in mittlerer bis unterer Position (bei zehn zu vergebenden Rangplätzen); auf der Liste „Die 100 Bücher der Leser" des SWF-Literaturmagazins (Rangplazierungen durch 1225 Leser) auf Platz 58.

[16] Etwa derart: Weil man im „Schwanenhaus" keine transzendierende Perspektive entdeckt habe, weise man Martin Walser generell als antireligiösen Schriftsteller aus. Oder: Indem man die Gottes- und Glaubensfrage als Leser an einen Roman herantrage, wolle man seine literarische Qualität generell von seinem religiösen Bezug abhängig machen.

Roman Bleistein SJ

Ökumene – ein Fremdwort für Jugendliche?

Junge Christen und die Konfessionen

Es gibt vergessene Themen in der allgemeinen Öffentlichkeit wie in der Kirche. Wenn ein Thema hier wie dort vergessen wird, muß dies nicht darauf beruhen, daß der in den Themen gemeinte Sachverhalt oder Lebensbezug die Menschen nicht beunruhige. Ganz im Gegenteil: das Thema kann deshalb vergessen sein, weil es ein heißes Eisen ist. Demnach wurde es wohl eher verdrängt als vergessen.

Es kann aber auch daran liegen, daß die Worte, mit denen ein Thema begriffen wird, veralteten, daß also eher die Worte als die mit ihnen gemeinten Wirklichkeiten vergessen wurden. So scheint es mit dem Thema Jugend und Ökumene zu gehen. Ökumene scheint deshalb in diesem Zusammenhang vergessen zu werden bzw. vergessen zu sein, weil das Wort „Konfession" für junge Menschen nicht mehr gebräuchlich ist. Ökumene ist aber nur angesichts verschiedener Konfessionen verständlich.

Aufgrund dieser Tatsache stellen sich schon eine Fülle von Fragen: Was heißt Konfession für junge Menschen von heute? Gibt es für sie noch Unterscheidungslehren? Wo wird Konfession für junge Menschen im Alltag konkret erlebt? Welche Rolle spielen in diesem ökumenischen Kontext Taizé und das „Konzil der Jugend"? Kann man von einer Option der Jugend für die *eine* Kirche sprechen?

Konfession – kein Begriff für junge Menschen

Die Zeit, in der die religiöse Erziehung eine in Konfessionen profilierte Christlichkeit hervorbrachte, ist anscheinend vorüber und dies aufgrund dreier unterschiedlicher Tendenzen, die sowohl in der gesamten Gesellschaft wie vor allem bei der Jugend nicht zu übersehen sind.

Eine *erste Tendenz* spiegelt die *religionssoziologischen Veränderungen.* In ihnen geht der Weg der Einebnung von der Konfession zum Christentum, vom Christentum zur Religion. Was bislang als ganz spezifische Gläubigkeit, in ihren Glaubenslehren und rituellen Formen, existierte, wird zusehends auf den Ursprung, also auf die den Glauben ermöglichenden Grundhaltungen, zurückgeführt. Bei jungen Menschen ist deshalb nicht mehr davon die Rede, daß einer katholisch, lutherisch oder reformiert ist, sondern es heißt einfach: Ich bin ein

Christ[1]. Das Allgemeinere wird von den Jugendlichen allein schon deshalb genannt, weil es ein Kontrast dazu ist, daß es heute in der normalen alltäglichen Umwelt eher „Nichtchristen" gibt. Hier wirkt sich allgemein die weltumspannende Informiertheit über die Religionen aus; auch ist die Tatsache nicht ohne Bedeutung, daß in der Bundesrepublik inzwischen auch Moslems, Buddhisten und Shintoisten leben. Ihnen gegenüber kann sich ein junger Mensch nur als Christ begreifen. Dieser Name klärt für ihn seinen Zustand und sein religiöses Verhältnis. Protestanten und Katholiken konnten früher in großer Einfachheit sich gegenseitig definieren, solange sie der Meinung sein konnten, daß es nur diese beiden Weisen eines Gottesglaubens gebe. Inzwischen haben sich die Verhältnisse geändert.

Die Aussage „Ich bin ein Christ" wird noch auf eine weitere Weise relativiert. Je mehr jungen Menschen zum Bewußtsein kommt, daß es viele Atheisten gibt, daß Menschen ohne Religion und ohne einen Gottesglauben in ihrer Umwelt leben, um so mehr werden sie sich auch nicht mehr als „Christen" bezeichnen, sondern sie werden präziser (und nur aus der Antithese heraus) sagen, sie seien „religiös".

Auf diese Weise bestimmt die jeweilige gesellschaftliche, religionssoziologisch greifbare Befindlichkeit eines Gläubigen sein Selbstverständnis mit. Er definiert sich nicht zuerst durch eine Wesensdefinition, sondern durch eine relative bzw. antithetische Definition. Dadurch aber trägt das Bewußtsein um viele Religionen und um eine wachsende Anzahl vielfältig motivierter Atheisten dazu bei, ein konfessionelles Bewußtsein zugunsten eines an sich vageren Religionsbegriffs aufzugeben, eines Begriffs, der dann in Konfrontation mit Atheismus oder purer „Weltfrömmigkeit" wiederum einen spezifischen Inhalt erhält. Es ist dann von einem Menschen die Rede, der bewußt seine Weltdeutung aus einer transzendenten Wahrheit bezieht. Angesichts dieses Prozesses werden konfessionelle Unterschiede für junge Menschen zumindest zweitrangig.

Die *zweite Tendenz* ergibt sich aus der *Vorrangigkeit der Probleme,* wie sie von jungen Menschen erlebt werden. In existentieller Betroffenheit denken sie an ihre Lebenssituation. In ihr stellen sich ihnen Fragen um den Numerus clausus, um die Jugendarbeitslosigkeit, um die Atomenergie oder um den Frieden. Denken sie dann an die großen Probleme der Welt, dann beunruhigen sie der Hunger in der Welt, die Überbevölkerung, die Unfreiheit und das Unrecht. Was zuerst im Blick auf das eigene Leben als groß erschien, wird dann klein und schier unbedeutend, angesichts der Größe der Probleme der Dritten Welt.

Es ist selbstverständlich, daß junge Christen sich von diesen Problemen herausgefordert sehen. Sie erkennen auch, daß nur eine Zusammenarbeit aller die Not beheben kann. Dann aber wird in der Antwort auf diese Nöte nicht mehr in Begriffen von Konfessionen gedacht, sondern es wird von Kirche gesprochen, und es werden die Christen schlechthin aufgerufen. Es ist einleuchtend, daß angesichts solcher Not der kleinliche Hader zwischen den Konfessionen an Bedeutung verlieren muß. Wo es um den Menschen geht, wirken sich Konfessionen eher

hinderlich aus. Es bleibt also nur übrig, sich in der Entwicklungshilfe als Christ zu engagieren. Daß dann im speziellen Fall konfessionsspezifische Hilfswerke, etwa Misereor und Adveniat bzw. „Brot für die Welt", arbeiten, ist für das Engagement junger Menschen unerheblich; denn es kommt ihnen allein auf den Menschen an.

Vermutlich läßt sich aus einer ähnlichen Logik auch die wechselseitige Teilnahme junger Christen an Katholikentagen bzw. Kirchentagen erklären. Die persönliche Not ist so groß und der Wunsch nach einer den Glauben bezeugenden Gemeinschaft so bedrängend, daß konfessionelle Unterschiede in den Hintergrund treten. Die Größe der Not relativiert konfessionelle Unterschiede, so lautet das Ergebnis der zweiten Tendenz[2].

Die *dritte Tendenz* geht von einer nicht mehr zu verheimlichenden Tatsache aus, von der *Unkenntnis in Glaubensdingen.* Es ist offenkundig, daß das konkrete Glaubenswissen, von den sieben Sakramenten über die Entstehung des Neuen Testaments bis zur Begründung ethischer Normen eines christlichen Lebens abnimmt. In diesen Prozeß eines schrumpfenden Glaubenswissens – bei teilweise engagiertem und anspruchsvollem Glaubensbewußtsein! – fallen Unterscheidungslehren und die Themen der Kontroverstheologie weithin unter den Tisch. Das Profil des eigenen Glaubens wurde im Religionsunterricht und bei der sonntäglichen Predigt gar nicht mehr so wahrgenommen, daß es in detaillierten, konfessionellen Begriffen aussagbar wäre. Damit aber wird auch wiederum Konfession hinfällig. Inwieweit hier die handfeste Antwort auf die Sinnfrage junger Menschen eine spezifische Entfaltung einzelner Wahrheiten durchweg überhören läßt, wäre noch weiter zu klären. Es ist ein Problem psychologischer Aufmerksamkeit, in der nur das den einzelnen existentiell Treffende wahrgenommen und aufgenommen wird.

Wenn man diese Fixierung auf Lebensfragen als Grund des Selektionsprozesses in den Glaubenswahrheiten sieht, dürfte man dann die tatsächliche Unwissenheit kaum als „Ignoranz" bezeichnen. Dieses Unwissen in Glaubensinhalten wäre dann vielmehr das Ergebnis jener von der Lebensnot gesetzten, psychologisch bedingten Priorität. Es würde nur jene Wahrheit gesichtet, die eine Antwort auf eine Lebensfrage ist, die im Verständnishorizont eines heutigen Jugendlichen das Leben deutet. Sie wurde aber in Unterscheidungslehren anscheinend nicht gefunden. Das ist das Ergebnis der dritten Tendenz[3].

Alle drei Tendenzen, die aufgewiesen wurden, durchdringen einander gegenseitig und führen im konkreten Lebensvollzug junge Menschen dazu, heute einmal an einer Eucharistiefeier teilzunehmen, den Sonntag darauf das Abendmahl zu empfangen und endlich Wochen später den Gottesdienst einer Freikirche mitzufeiern.

Was diese drei Tendenzen innerlich verbindet, ist die Ablösung der christlichen Wahrheit von ihrem Bezug zur Gemeinschaft, zur objektiv gegebenen Instanz. Mag sich zu den bereits genannten Ursachen auch noch eine gewisse Ungeschicht-

lichkeit gesellen, die Schubkraft des Erfahrungsbegriffs wirkt sich aus, der aller objektiven Setzung mißtraut und alle Wahrheit an der jeweils neu geschenkten Betroffenheit mißt. Inwieweit es sich darin um eine Neoromantik handelt, die aufgrund des schönen, großen Gefühls jede Institution gering, bedeutungslos, ja für das Leben hinderlich veranschlagt, ist eine Frage für sich. Tatsache ist: Konfessionen scheinen aufgehört zu haben, für junge Menschen (bedeutungsvoll) zu existieren.

Erlebte Konfessionen

Selbst wenn Konfessionen für junge Menschen jenseits ihrer gebräuchlichen Begriffe sind, werden junge Menschen mit konfessionsspezifischen Realitäten in verschiedenen ihrer Lebensräume konfrontiert. Führt man diese Begegnungen lebensgeschichtlich und in großer Abstraktion auf, wären folgende Einzelheiten zu vermerken.

Ein Kind entdeckt, daß es unterschiedliche Kirchen und Gottesdienste gibt: solche, die von seinen Eltern besucht werden, und solche, die von ihnen nicht besucht werden. Diese Erfahrung ist durchweg der kindlichen Bewertung entzogen, es sei denn, ein bevorzugter Spielkamerad oder eine Freundin gingen in die andere Kirche. Dann werden Konfessionen erstmals als trennend erfahren. Je älter das Kind wird, um so mehr setzt es mit seinen Fragen in dieser Hinsicht seinen Eltern zu.

Vielleicht stellt sich auch das Problem eines kirchlichen Kindergartens. Kinder realisieren dann, daß es – zumal in konfessionell etwa gleichgewichtigen Gegenden – Probleme der Wahl für die Eltern gibt. Überwiegt in der Entscheidung die Konfession des Kindergartens oder seine Lage oder die Qualität des Personals? Oder wird der eine Grund durch den anderen sekundär rationalisiert?

Konfessionen begegnen einem jungen Menschen existentiell im Religionsunterricht. Dort werden wohl auch gemäß dem Lehrplan die verschiedenen Konfessionen und Religionen besprochen. Aber weniger in unterschiedlichen Glaubenslehren als vielmehr in der Tatsache, daß der Religionslehrer der anderen Konfession „besser" (was immer das heißen mag) als der der eigenen Konfession ist – oder daß Freund oder Freundin (zumal in Randstunden) den Religionsunterricht der anderen Konfession besuchen, werden Differenzen wahrgenommen[4]. Ähnlich stellt sich das Problem in Fragen der Teilnahme an kirchlicher Jugendarbeit, vor allem in größeren Städten. Dort entscheidet auch meist das Angebot und seine Attraktivität über die Teilnahme – und nicht „das richtige Gebetbuch".

Die andere Konfession kommt für junge Menschen noch in den Blick bei ökumenischen Gottesdiensten (etwa während der Weltgebetsoktav)[5], bei religiösen Festen von Verwandten und Bekannten der jeweils anderen Konfession (Erstkommunion bzw. Konfirmation, Sakrament der Ehe oder Trauung).

Weitere Informationen zur Sache – ohne größeren Lebenswert für Jugendliche – sind etwa Nachrichten in Zeitung und Fernsehen über Synoden, Konzilien, kirchliche Kongresse, die beim durchschnittlichen jungen Menschen – angesichts der Rangordnung seiner Interessen – nur am Rand Aufmerksamkeit wecken. Anders verhält es sich hingegen bei Engagierten, die nicht nur solche Vorgänge in den Medien verfolgen, sondern auch Katholiken- oder Kirchentage besuchen. Die etwaigen Motivationen dazu wurden bereits besprochen.

Das konkrete Erleben der Konfession wird bei Jugendlichen kaum von den Unterscheidungslehren (Ämterverständnis, Eucharistielehre, Petrusamt, Mariologie usw.) begründet, sondern die Konfessionen scheinen ihnen durch die Ordnung der kirchlichen Organisation bzw. deren Bürokratie begründet. Sie durchschauen wohl nur in seltensten Fällen die Gründe, nehmen aber weithin die Praxis im allgemeinen oder die Entscheidung im Einzelfall mehr oder weniger widerstrebend an. Da dieser Vollzug dann nur selten explizit und überzeugend auf unterschiedliche Lehren zurückgeführt wird, akzeptieren Jugendliche Konfessionen, soweit sie ihren Lebensbereich überhaupt tangieren (viele blenden jede Berührung mit religiösen Großorganisationen überhaupt aus – das sei nicht vergessen!), entweder ganz pragmatisch („Es ist einmal so; ich wurde in diese Konfession hineingeboren") oder sie setzen sich einfach darüber hinweg („Diese Tradition oder Anordnung leuchtet mir nicht mehr ein"). Mit dem Wesen der Frohen Botschaft hat die jeweilige Entscheidung – zumal in ihrer Motivation – in beiden Fällen für sie wenig zu tun. Die geschichtlich gewordenen Kirchen und die Herleitung der heutigen Kirchenspaltung überfordern durchweg das Interesse junger Menschen; diese Probleme sind jenseits ihrer Betroffenheit. Nicht ausgeschlossen ist, daß die Schwierigkeit, jungen Menschen konfessionelle Unterschiede zu erklären und überzeugend die sich daraus ergebenden Konsequenzen einsichtig zu machen, nicht wenig dazu beiträgt, die Entfremdung zwischen Jugend und Kirche zu fördern[6].

Taizé: Modell eines ökumenischen Weges?

Die Situation der Jugend wäre unter dem Aspekt Ökumene unzureichend beschrieben, würde nicht ausführlich über Taizé und das „Konzil der Jugend" gesprochen; denn die Impulse, die von Taizé ausgehen, sind in einer großen Selbstverständlichkeit ökumenisch. Taizé legt sich auch deshalb als Thema nahe, weil in ihm (vielleicht) das Modell eines ökumenischen Weges zu entdecken ist, das für die gesamte kirchliche Jugendarbeit Geltung erlangen könnte. Seit dem Ende der sechziger Jahre wird die kirchliche Jugendszene und das Gespräch zwischen den Kirchen unübersehbar von Taizé und seiner Brüdergemeinde bestimmt, getragen von dem Charisma des Priors Roger Schutz.

Im folgenden soll nicht die ganze Geschichte dieses ökumenischen Experiments dargestellt werden. Es soll nur erforscht werden, wie die Akzente der einzelnen Botschaften des „Konzils der Jugend" gesetzt werden, wie von Jahr zu Jahr die großen Themen der Menschheit mehr herausfordern und wie und wann die Ökumene explizit als Aufgabe eingebracht wird. Dies alles läßt sich aus den Texten zur Vorbereitung und im Vollzug des „Konzils der Jugend" erheben[7].

Ostern 1970 wurde das Konzil der Jugend angekündigt. Es war eine „Frohe Botschaft", die spontan von den Jugendlichen mit langanhaltendem Beifall begrüßt wurde. Die Frohe Nachricht selbst war argumentativ so aufgebaut: der auferstandene Christus – der Frühling einer machtlosen, versöhnten Kirche –, der Mensch, der nicht mehr Opfer des Menschen ist. In diesen Gedankenschritten äußert sich ein großer soteriologischer Argumentationsbogen. Der Text heißt:

„Der auferstandene Christus kommt, um im Innersten des Menschen ein Fest lebendig werden zu lassen. Er bereitet uns einen Frühling der Kirche, einer Kirche, die über keine Machtmittel verfügt, bereit, mit allen zu teilen, ein Ort sichtbarer Gemeinschaft für die ganze Menschheit. Er wird uns genügend Phantasie und Mut geben, einen Weg der Versöhnung zu bahnen. Er wird uns bereit machen, unser Leben hinzugeben, damit der Mensch nicht mehr Opfer des Menschen sei."[8]

In diesen wenigen Sätzen ist alles enthalten, was in den kommenden Jahren an Theologie und Spiritualität noch entfaltet werden wird. Als dann am 1. September 1974 das „Konzil der Jugend" eröffnet wurde, griff es die Themen aus der „Frohen Nachricht" wieder auf. Im „Brief an das Volk Gottes" sind die einleitenden Sätze von großem Ernst:

„Wir sind auf einer Erde geboren, die für die Mehrzahl der Menschen nicht bewohnbar ist. Durch eine unerträglich privilegierte Minderheit wird ein großer Teil der Menschheit ausgebeutet. Zahlreich sind die Polizeiregime, die die Mächtigen schützen. Multinationale Konzerne schreiben ihre Gesetze vor und setzen sie durch, Profit und Geld regieren. Wer die Macht hat, hört fast nie auf die Stimmen der Stimmlosen. Und welchen Weg der Befreiung erschließt das Volk Gottes?" Dieses Volk Gottes wird dann ausdrücklich gefragt: „Wirst du endlich ‚die universelle Gemeinschaft werden, die mit allen ohne Unterschied teilt', endlich eine versöhnte Gemeinschaft, ein Ort der Gemeinschaft und der Freundschaft für die gesamte Menschheit?" Dieses Volk Gottes wird dann noch als „Volk der Seligpreisungen" angesprochen. Es heißt endlich: „Wir werden es wagen, uns gemeinsam und endgültig zu engagieren, um das Unverhoffte zu gestalten, den Geist der Seligpreisungen im Volk Gottes hervortreten zu lassen und ein Ferment zu sein für eine Gesellschaft ohne Klassen und Privilegierte."

Der Brief wirbt also für ein totales Engagement für die Stimmlosen und die Unterprivilegierten. Er sagt aber auch, daß in der Mitte des Konzils der Jugend der auferstandene Christus ist: „Ihn feiern wir, der in der Eucharistie gegenwärtig ist, in der Kirche lebt und in den Menschen, unseren Brüdern, verborgen ist."

Der „zweite Brief an das Volk Gottes" wird in Kalkutta-Chittagong am 1. Dezember 1976 verfaßt. Sein großes Thema heißt erneut: Miteinander teilen. Die Forderung ist angesichts der „einen Menschheitsfamilie" selbstverständlich. Kirche selbst steht ja mitten unter diesen Menschen. Diese Kirche wird so gesehen:

„Wenn das Volk Gottes seinen Platz mitten unter den Menschen, so wie sie heute leben, finden will, ist es nicht verwunderlich, daß es auch selbst von Krisen erfaßt und erschüttert wird. Und doch sind im Leib Christi, seiner Kirche, Neuanfänge und Aufbrüche an vielen Orten spürbar . . ." Die hoffnungsvolle Ansage wird dann unmittelbar an den Jugendlichen weitergesagt: „Und auch du trägst einen Teil der Verantwortung für die Zukunft."

Im Jahr 1977 hat der Brief des „Konzils der Jugend" als Adressaten „alle Generationen". Verfaßt wurde er auf dem Chinesischen Meer, in Hongkong. In ihm wird wiederum vor allem das Verhältnis der Kirche zur Menschheit bestimmt. Es heißt dort:

„Christus ist so eng an den Menschen gebunden, daß er überall gegenwärtig ist, wo es Menschen gibt. Erkannt oder unerkannt begleitet Christus jeden Menschen. Dennoch hat die Gemeinschaft der Kirche sichtbare Konturen, nämlich die Umrisse des Leibes Christi. Aber diese Gemeinschaft reicht zugleich unermeßlich weiter, als es sich der menschliche Geist vorstellen kann: Für Gott ist die Kirche ebenso umfassend wie die ganze Menschheit."

Hier bricht eine mystische Schau von Kirche in die Betrachtung der Welt ein, die in der Tat „katholisch", also allumfassend, ist. Nicht unwichtig scheint, daß in diesem Brief die Erfahrung mitgeteilt wird, daß die „Asiaten" die Eucharistie als die „Quelle der Einmütigkeit" kennen.

Nachdem für einige Jahre die Not der Menschheit bewußtgemacht und zum Miteinanderteilen ermutigt wurde, kommt die Frage der Konfessionen erstmals zum Ausdruck im Brief von 1978 über die „konkreten Akte des Konzils der Jugend für 1979". Dieser Brief hebt optimistisch an: „Der Winter liegt hinter uns, ein Frühling der Kirche steht vor der Tür . . . Kein Frühling ohne die Beteiligung möglichst aller Getauften . . . Dann werden wir Zeugen einer Verwandlung von Kirchengemeinden in Orte der Versöhnung." Erstmals wird hier das Wort von der „Transfiguration" gebraucht – neben Miteinanderteilen, Fest der Auferstehung, Kampf und Kontemplation ein weiteres zentrales Wort aus Taizé. Transfiguration meint – in Anlehnung an die „Verklärung Christi" –, daß die jeweilige „Gestalt" in ihrer jenseitigen, geistlichen, faszinierenden Wirklichkeit greifbar werden, daß sie „verwandelt" werden soll.

Nun wird wohl gesagt: Es gibt nur konfessionelle Kirchengemeinden. In ihnen spiegle sich auf der Ortsebene die Kirchenspaltung wider. Nur die „Verwandlung" der Kirchengemeinde baue den zwischenkirchlichen Parallelismus ab, der aus der ökumenischen Bewegung entstanden sei. Neu erkannt worden sei das Dienstamt eines universellen Pastors, nämlich das Amt des Bischofs von Rom. Aber es habe sich inzwischen aus den ökumenischen Institutionen eine Art zwischenkirchlichen Parallelismus entwickelt, der dieses Dienstamt des einen und universellen Pastors behindere. Natürlich müsse auch dieses Amt noch seine „Transfiguration" erleben. Beide Kirchen aber hätten dann besondere Aufgaben. Hier wird der Brief – wie bisher nie – sehr konkret:

„Manche allerdings fürchten, die Anerkennung eines Dieners an der universellen Gemeinschaft könnte ihre eigene konfessionelle Identität zerstören. Aber Versöhnung bedeutet nicht Sieg der einen und Demütigung der anderen. Versöhnung heißt nicht, die zu verleugnen, die uns den Glauben an Christus weitergegeben haben. Im Gegenteil: die Gemeinschaft erfordert, die Gaben, die die anderen erhalten haben, zu entdecken. Behauptet jeder, auf den anderen verzichten zu können, weil jeder alles einbringen, aber selbst nichts annehmen will, findet die Versöhnung nicht statt." Anschließend werden die Kirchen der Reformation gebeten, sich auf die Eucharistie zu konzentrieren. Die Katholiken werden darauf hingewiesen, daß „das Beste der evangelischen Kirche, ihre besondere Gabe darin liegt, von jeher in der Schrift eine unmittelbare Quelle gesucht zu haben, um mitten unter den Menschen aus Gott zu leben". Endlich heißt es: „Zur Konkretisierung dieser Suche nach universeller Gemeinschaft schlagen wir vor, daß während des Jahres 1979 jeder für sich persönlich und jede Gemeinde am Ort täglich für den Bischof von Rom und für die Verwandlung seines ökumenischen Dienstamts betet."

Der Abschluß dieses Briefs greift wiederum die Solidarität aller Menschen auf und stellt dann die Christen vor die Alternative:

„Entweder bleibt das Volk Gottes mit seiner Unzahl von entzweiten Bruchstücken, die sich gegenseitig gleichgültig sind, im Zustand der Zerstückelung und ist nicht in der Lage, an der Freude und dem Leiden der ganzen Menschheitsfamilie Anteil zu nehmen. Dann ist es auch nicht erstaunlich, wenn die Menschen unserer Zeit mit dieser Kirche nichts zu tun haben wollen, und an ihre Stelle Gleichgültigkeit oder Ideologien treten, die das Miteinanderteilen durchsetzen wollen. Oder die Christen, verwurzelt in der Feier von Christus, der gestorben und auferstanden ist, treten in einen Prozeß der Versöhnung ein, finden mit einem universellen Pastor zu einer sichtbaren Gemeinschaft und dehnen ihre Solidarität auf alle Menschen aus. Dann ist der Frühling da: die Kirche wird zu dem, was sie ist, Ursprung einer neuen Menschheit, endlich versöhnt."

Dieser große ökumenische Impuls wird dann – nach den „Briefen an alle Gemeinschaften" und dem „Brief aus Italien" – wieder aufgenommen in jenem Wort, das Roger Schutz bei der Wallfahrt der Jugend nach Rom im Dezember 1980 an den Papst richtet. Er sagt:

„Das ist es, was viele Jugendliche an der Versöhnung der Christen so sehr fesselt: Christus will aus der einzigartigen Gemeinschaft, die seine Kirche ist, ein Ferment der Versöhnung und der Freundschaft für die ganze Menschheitsfamilie machen, und dies wird nicht ohne konstruktive Auswirkung auf den Weltfrieden bleiben. Deshalb duldet für die neue Generation die Versöhnung der Christen heute keinen Aufschub mehr. Ich möchte Ihnen sagen, was ich bereits im vergangenen Jahr bei der 450-Jahr-Feier des Augsburger Bekenntnisses sagte: wie meine eigene Großmutter habe ich, ohne für irgend jemanden ein Symbol der Ableugnung zu werden, meine eigene Identität darin gefunden, daß ich, zutiefst in mir, die Glaubensströmung meines evangelischen Ursprungs mit dem Glauben der katholischen Kirche versöhne."

Hier wird von einer neuen Identität des Christen gesprochen, einer ökumenischen Identität des Christen, die vor allem auch durch das Konzil der Jugend Wirklichkeit werden kann und soll.

Dieser Rückblick auf eine Entwicklung über zehn Jahre macht offenkundig, daß das Konzil der Jugend eine ökumenische Realität ist und daß es seine eigenen Wege geht, sozusagen zwischen den Kirchen. In den Texten werden nicht nur die großen Nöte der Menschheit, sondern ebenso die Sehnsüchte junger Menschen angesprochen und aufgegriffen. Insoweit ist inhaltlich und methodisch das Konzil der

Jugend ein Modell ökumenischer Arbeit. Eines sei eigens dabei herausgehoben: ohne eine große spirituelle, ja mystische Tiefe wäre dieser Weg bisher nicht gelungen, hätte er auch fortan keine Zukunft[9].

Gleichsam als Exkurs sei kurz jener Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend und des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (AEJ/BDKJ) über einen Aufenthalt in Taizé im Herbst 1977 vorgestellt, der im September 1978 unter der Überschrift: Taizé – Ort der Hoffnung? veröffentlicht wurde. Eingangs würdigt dieser Text die Spiritualität Taizés; sie fasziniere, vor allem in den Gottesdiensten. Er betont, daß in Taizé Kommunikation gelinge und daß Jugendliche Orientierung und Lebenssinn fänden. Aber es würfen sich auch Probleme auf, wenn man das Glaubens-, Kirchen- und Ökumeneverständnis betrachte:

1. Überspielt nicht die erlaubte Einheit in den eucharistischen Gottesdiensten die tatsächlich vorhandene Spaltung im Verständnis der Eucharistie? Ist dies nicht eine Sammlungsbewegung im Gegensatz zu den Kirchen? Besondere Bedenken äußern die evangelischen Christen über die Praxis des Abendmahls, über den geringen Stellenwert der Predigt und in bezug auf die zu große Rücksichtnahme auf die katholische Tradition.

2. Wird die ökumenische Frage in Taizé nicht allmählich durch die Nord-Süd-Problematik verdrängt? Auch das Gespräch zwischen den Religionen wecke Bedenken. Ist es Teil einer religiösen Sammlungsbewegung oder ist es noch christologisch begründet und verantwortet?

3. Wie gelingt der Brückenschlag von der Oase Taizé hinüber in die christlichen Gemeinden vor Ort? Wo sind die Taizé-Besucher in den christlichen Gemeinden?

Trotz dieser kritischen Anfragen schließt der Bericht: „Taizé kann der Anfang eines großen Gesprächs der Christen untereinander und mit allen Menschen guten Willens sein."

Die drei Teile dieses Beitrags wiesen sehr unterschiedliche Tendenzen bei der Jugend auf: der Verlust des Wortes „Konfession" und darin eine Angleichung junger Menschen an gesamtgesellschaftliche, religionssoziologisch bedeutsame Prozesse[10]; die konkrete Erfahrung der Konfessionen, die bei eher am Rand der Kirche stehenden Jugendlichen mehr von Glaube und Kirche wegführt als hinführt; das ökumenische Modell Taizé, das auf einem hohen spirituellen Niveau Jugend nicht nur mit den Menschheitsproblemen konfrontiert, sondern auch zu einer experimentellen Lösung des Konfessionsproblems ermutigt: unter dem universellen Pastor, in der einen Menschheitsfamilie.

Daß diese Tendenzen gegenläufig sind, ist offenkundig. Daher bleibt am Ende die Frage: Läßt sich vom Modell Taizé her der Prozeß einer als Entkonfessionalisierung sich darstellenden Entchristlichung unterlaufen? Bringt die Option für die eine Kirche, die durch die Not der einen Menschheit herausgefordert ist, zugleich

die Chance und die Gewähr, das Erbe der Vergangenheit mit der Pflicht auf die Zukunft, die Einheit mit der Vielfalt zu verbinden? Und realisieren junge Menschen, daß der unzerrissene Rock Jesu (Joh 19, 24) nicht nur ein Symbol der fälligen Einheit der Christen, sondern zugleich ein Symbol der alle Menschen kleidenden Freiheit und des alle Menschen schützenden Friedens ist?

ANMERKUNGEN

[1] Aus einer Trendanalyse (1979) ist zu entnehmen, daß 16–29jährige sich zuerst als Christen fühlen (37%), daß sie ihre eigenen Glaubensansichten entwickeln (17%) und daß sie nur mit 13% sich als gläubiges Mitglied ihrer Kirche betrachten und zu ihrer Lehre stehen: Der Rückgang im Kirchenbesuch der Katholiken (Allensbach 1979) Tab. A 3 a.

[2] Nach dem Vorrang der persönlichen Probleme und der Verbesserung der Welt und der Gesellschaft kommt die Frage, ob die katholische Kirche die wahre Kirche sei, erst an fünfter Stelle: G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft (Freiburg 1972) 181.

[3] Mit dieser Entwicklung ergibt sich auch eine vorbehaltlose Bejahung der konfessionsverschiedenen Ehe. 1971 sahen 75,4% der befragten 16–20jährigen Katholiken darin kein Problem (Synode 1–72–25).

[4] G. Pfister, Religionsunterricht als „indirekte Ökumene", in: Kat. Bl. 98 (1973) 300–305.

[5] N. Römpler, R. Zinkhan, Ökumenische Gottesdienste (München 1975).

[6] R. Bleistein, Jugend – auf kritischer Distanz zur Kirche, in: Befragte Katholiken, hrsg. v. K. Forster (Freiburg 1973) 151 ff.

[7] Suchen – warten – wagen. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend (Graz 1973); A. Stöckl, Taizé (Hamburg 1975) 198 ff.

[8] J. L. González-Balado, Taizé – Frère Roger (Freiburg 1978) 70 ff.

[9] R. Brico, Taizé. Frère Roger und die Gemeinschaft (Freiburg 1979).

[10] Fr. X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg 1979) 84, 94, 106, 131, 179.

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 32. Stuttgart: Fischer 1981. XVII, 324 S. Kart. 76,–.

Der Gottfried von Haberler, dessen Verdienste im Vorwort gewürdigt sind, zu seinem 80. Geburtstag gewidmete Band enthält überdies eine ansprechende Biographie des am 4. März 1981 verstorbenen Wirtschaftwissenschaftlers F. W. Meyer aus der Feder von H. Willgerodt. Nachdem erstmals Band 31 (hier 199, 1981, 215) Beiträge in englischer Sprache gebracht hatte, beginnt dieser 32. Band gleich mit in englisch geschriebenen Beiträgen zu Fragen der Währungspolitik und der internationalen Wirtschaftsordnung, schiebt allerdings dazwischen einen Beitrag in deutscher Sprache ein von H. Werner über „Freihandel oder internationaler Kampf um Produktionsprivilegien?" (51 – 69). In dem einzigen Beitrag zur Lehre vom Wettbewerb kommt W. Möschel zu dem Ergebnis, „Ausnahmebereiche" (d. i. Bereiche, in denen Wettbewerbsbeschränkungen zulässig sind) ließen sich „nur auf politischen Entscheid begründen" (85 – 102). W. Hamm sieht den Wohlfahrtsstaat zwar noch nicht am Ende, wohl aber an seine Grenze stoßen; weniger negativ eingestellt würden seine großenteils berechtigten Einwände überzeugender wirken und der Sache besser dienen (117 – 129). Aus großer Sachkunde und gut ausgewogen schreibt H. W. Jenkis über „Mietenpolitik zwischen Ökonomie und Ideologie" (141 – 184).

Statt der üblichen Buchbesprechungen wird unter „Besprechungen und Hinweise" (219 – 311) über Bücher und deren Gegenstand eingehend berichtet, so z. B. über Ljubo Sirc, The Yugoslav Economy under Self-Management, Horst Lambrecht, Die Landwirtschaft der DDR vor und nach ihrer Umgestaltung im Jahre 1960, Walter Schulz, Ordnungsprobleme der Elektrizitätswirtschaft. Unzureichend ist der Bericht über Marjorie Grice-Hutchinson, Early Economic Thought in Spain 1177 – 1740; dieses Thema hat offenbar sowohl die Verfasserin als auch den Berichterstatter überfordert. Instruktiv ist der Überblick, den E. Wille über die Einzelbeiträge gibt, in die das Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft das Gesamtthema „Staatsausgaben" aufspaltet; eine gute Anleitung, wie man solche Nachschlagewerke benutzt, wenn man nicht eine Einzelheit sucht, sondern sich einen Überblick über den Stand der Forschung verschaffen will; eigene weiterführende Gedanken zur Entwicklung der „Staatsquote" fügt Wille hinzu (297 – 311). *O. v. Nell-Breuning SJ*

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. A. Gutowski und B. Molitor. 26. Jahr. Tübingen: Mohr 1981. 303 S. Kart.

Der 1978 erfolgte Rückzug der Akademie für Wirtschaft und Politik, die Gründerin und lange Jahre Alleintägerin, zuletzt zusammen mit dem HWWA (Hamburger Institut für Wirtschaftsforschung) zusammen Trägerin und Herausgeberin des Jahrbuchs gewesen war (s. diese Zschr. 199, 1981, 215f), gab Anlaß zu der Besorgnis, das Jahrbuch könnte sich in ein ausgesprochen fachwissenschaftliches Organ verwandeln und damit seiner ursprünglichen Aufgabe untreu werden, die darin bestand, die große Zahl derer, die nach abgeschlossenem Studium aus dem Wissenschaftsbetrieb ausscheiden und praktische Berufe ergreifen, mit der Wissenschaft und deren weiterem Fortschritt in Kontakt zu halten. Erfreulicherweise erweist dieser 26. Band die Besorgnis als unbegründet. Es konnten außergewöhnlich viele hervorragend geeignete Mitarbeiter gewonnen werden, die als hochgeachtete Wissenschaftler oder erfahrene Praktiker ihre kompetente Meinung zu aktuellen Fragen äußern. Nur einige Beispiele seien genannt. Gottfried von Haberler „Kann die Weltwirtschaftskrise der 1930er Jahre sich wiederholen?"; Beiträge von H. K. Schnei-

der, O. Schlecht und anderen zu den durch die Verteuerung des Erdöls aufgeworfenen Problemen; Othmar Emminger wertet Erfahrungen aus der Geschichte unserer Deutschen Mark aus; J. Stingl berichtet über Arbeitsmarktpolitik; H. Meinhold legt Überlegungen vor über Sozialpolitik und Faktormobilität. Einzig der Beitrag von E. Svindland über „rationale Erwartungen" ist zu sehr auf das Verständnis engster Fachkreise ausgerichtet; gerade in dieses bisher vernachlässigte Thema wäre eine auch dem Fachfremden verständliche Einführung erwünscht; der nächste oder die nächsten Bände sollten das nachholen.

Den beiden am Schluß stehenden Beiträgen des Mitherausgebers Bruno Molitor und des Begründers des Jahrbuchs H.-D. Ortlieb möchte man wünschen, daß der mutige und fordernde Ton von Ortliebs Schlußsatz die ganzen Beiträge von Anfang bis zu Ende hindurch anhielte und ihnen das Gepräge gäbe: „Wir Menschen brauchen Leitbilder, aber es müssen solche sein, die eher Pflichten als Rechte enthalten und dadurch imstande sind, die nachfolgenden Generationen mit *Freude an der praktischen Verantwortung* zu erfüllen, damit hier und heute das für morgen Notwendige geschieht" (301). *O. v. Nell-Breuning SJ*

Pädagogik

Handlexikon zur Pädagogischen Psychologie. Hrsg. v. Hans Schiefele und Andreas Krapp. München: Ehrenwirth 1981. XIV, 452 S. Lw. 68,–.

Die Pädagogik als Wissenschaft verdankt ihre Einsichten auch allen Humanwissenschaften. Je mehr sie sich als geisteswissenschaftliche Pädagogik verstand, um so mehr setzte sie sich von den empirischen Wissenschaften ab, vor allem von einer empirischen Psychologie. Inwieweit eine solche Entwicklung eine Reduktion der Pädagogik auf pure Empirie förderte, mag sich in diesem Zusammenhang als bedrängende Frage stellen. Im Gegenzug dazu wäre es sinnvoll, von einer philosophischen (oder theologischen) Anthropologie her jene Disziplinen wieder zu vereinen, die nichts anderes im Auge haben als den Menschen und seine optimale Reifung.

Das „Handlexikon zur Pädagogischen Psychologie" will gemäß dem Vorwort der Herausgeber „die traditionellen Fachgrenzen zwischen Pädagogik und Pädagogischer Pschyologie" überwinden. Daß dies heute möglich ist, wird in den Verdiensten einer „aufgeklärt betriebenen ‚Empirischen Pädagogik'" gesehen. Deshalb lag den Herausgebern bei der Konzeption des Bandes daran, „Gemeinsamkeiten der Fragestellungen und der Forschungsansätze eher zu betonen als die Disziplinen durch mißverstandene inhaltliche oder methodische Polarisierung voneinander abzugrenzen". Ein solcher methodischer Optimismus muß sich dort als brauchbar und tragfähig erweisen, wo in der Auswahl der Stichwörter und im Aufbau der einzelnen Beiträge auch anthropologische, die Gemeinsamkeit ermöglichende Grundpositionen durchscheinen. Die Stichwörter Angst, Gefühl, Kreativität, Moralische Entwicklung und Erziehung, Spiel, Sprache signalisieren anthropologische Fragestellungen. Leider kommt dann in der Ausarbeitung der Ansatz einer philosophischen Synthese nicht in gleicher Weise zum Tragen. Das wird auch darin greifbar, daß etwa im Artikel „Moralische Entwicklung und Erziehung" eine Didaktik der moralischen Erziehung zwar gefordert wird (259), aber entsprechende Publikationen zur Sache (z. B. G. Stachel, D. Mieth, Ethisch handeln, Zürich 1978) nicht bekannt zu sein scheinen. Aber vielleicht geht der eher integrative Prozeß der Humanwissenschaften langsamer voran, als man erwarten kann.

Auf dem Weg zu diesem Ziel ist diese Publikation gewiß ein wichtiger Schritt. Die einzelnen Beiträge eines gut entfalteten Stichwortverzeichnisses führen in die Probleme sachgerecht ein. Sie informieren über jeweilige Positionen und Tendenzen und machen insoweit das Handlexikon zu einem empfehlenswerten Ratgeber.

R. Bleistein SJ

Singer, Kurt: *Maßstäbe für eine humane Schule.* Mitmenschliche Beziehung und angstfreies Lernen durch partnerschaftlichen Unterricht. Frank-

furt: Fischer 1981. 277 S. (Fischerbücherei. 6738.) Kart. 10,80.

Der Titel der Publikation reizt zum Lesen; denn wer möchte nicht eine „humane Schule" verwirklichen! Eine humane Schule ist eine „am Menschen orientierte Schule", in der vor allem die Dimension des Erzieherischen ernst genommen wird und Bildung im Vollsinn des Wortes vermittelt werden soll. Gemäß dieser Zielsetzung bietet das Buch eine treffende Beschreibung von Schule, Schüler und Lehrer, gibt eine Fülle von praxisorientierten Anregungen und ermutigt durch Beispiele negativer wie positiver Art, eine begegnungsintensive Schule aufzubauen. Dem Anliegen ist demnach rundweg zuzustimmen.

Zugleich stellen sich jedoch so schwerwiegende Fragen, daß die große Zielsetzung fragwürdig wird. 1. Das Erreichen jeden Zieles steht und fällt mit der Motivation derer, die das Ziel anstreben. Macht man sich auf die Suche nach solchen Motivationen, entdeckt man Formulierungen wie „Mut zur Humanität", „Menschlichkeit", „Achtung vor dem Einzelschicksal" (14), „Verantwortlichkeit für die Person" (26). Außer dieser Deklamation eines inhaltlich wenig bestimmten Humanismus findet man nichts. Die darin sichtbare Geringschätzung metaphysischer oder gar christlicher Ansätze kommt ferner darin zum Vorschein, daß in vorwissenschaftlicher Art Begriffe wie sinnvoll (153), Sinnlosigkeit (175), Sinnorientierung (221) verwendet werden und daß Hoffnung „die psychische Entsprechung für das biologische Nicht-Festgelegt-Sein der menschlichen Natur" (178) ist. Ist das Hoffnung? Was ist Sinn? Wird hier nicht eine Humanität ohne Transzendenz geplant? Muß dies nicht notwendig scheitern, gerade angesichts der vielen „humanen" Planungen?

2. Die extrem kindbezogene Schule läuft Gefahr, das Kind narzißtisch auf sich zu fixieren. Erkennt man den Narzißmus (vgl. Thomas Ziehe) als eine den heutigen Jugendlichen prägende Grundstimmung, wird sich die Schule bemühen müssen, über die Erfüllung von kindlichen „Bedürfnissen" hinaus in die Realität dieser Welt einzuführen, auf eine unplanbare Zukunft vorzubereiten und letzten Endes auch für den Umgang mit Institutionen und Normen zu ertüchtigen. Sieht man auch diese Aufgabe von Schule, wird das Thema „Sinn heute und morgen" (232–234) gewiß differenzierter zu behandeln sein.

3. Der Schule auch noch die Aufgabe eines therapeutischen Zentrums zuzusprechen, dürfte sie reichlich überfordern (114, 250), ganz davon abgesehen, daß der durchschnittliche Lehrer auf eine solche Aufgabe nicht vorbereitet ist (seine Engagementbereitschaft einmal unterstellt). Es kann damit nicht bestritten werden, daß zusehends Kinder einer therapeutischen Hilfe bedürfen. Aber diese wäre wohl zuerst eine Aufgabe der Familien und ihrer Förderung. Diese drei kritischen Anfragen sollten nicht verdecken, daß das Ziel „humane Schule" richtig gesetzt ist und daß eine „emotionale Erziehung" (104) in einer solchen Schule nur zu begrüßen wäre. Aber die Fragen bleiben. *R. Bleistein SJ*

Bucher, Marcel: *Anarchie ist machbar Frau Nachbar!* Jugendkrawalle. Stuttgart: Hallwag 1981. 224 S., Abb. Kart. 17,80.

Hänny, Reto: *Zürich, Anfang September.* Frankfurt: Suhrkamp 1981. 146 S. (edition suhrkamp. NF. 79.) Kart. 7,–.

Aussteigen oder rebellieren. Jugendliche gegen Staat und Gesellschaft. Hrsg. v. Michael Haller. Reinbek: Rowohlt 1981. 254 S. Kart. 14,–.

Es war vorauszusehen, daß die Jugendkrawalle der letzten Jahre ihre publizistischen Verarbeitungen nach sich ziehen würden. Daß die „Zürcher Unruhen" hierbei am meisten Beachtung fanden, ergab sich aus ihrer Funktion, wie eine „Initialzündung" zu wirken. Bald werden zehn Publikationen, teilweise von kleinen Verlagen verantwortet, zu den Jugendunruhen in Zürich vorliegen. *M. Bucher*, von Beruf Übersetzer, beschreibt in seinem Buch die Entwicklung der Zürcher Jugendkrawalle, teilweise aus den Erfahrungen eines beobachtenden, kritischen Teilnehmers von Demonstrationen heraus. Gerade durch diese Schilderungen wird seine Aussage authentisch. Leider versucht er mit dem Begriff „Anarchie" alle Vorgänge und Beweggründe zu deuten. Damit wird er dem sehr diffusen Phänomen „Jugendkrawalle" nicht gerecht. Zum andern schadet die weit ausgebreitete Information über Anarchie gestern und vorgestern eher der Einsicht in die aktuelle Problematik. Vergleiche ebnen die Zür-

cher Vorgänge nur ein, und Aussagen wie die folgenden sind äußerst fragwürdig: „Soweit ich die konfuse Sachlage im Nachhinein beurteilen kann, schlug Zürichs Polizei nicht härter zu, als es andernorts der Fall war, zum Beispiel in Berlin. In Peru hätte man einfach hart geschossen" (153).

Im Gegensatz zu Bucher nimmt *R. Hänny* eindeutig Partei für die jungen Menschen. Sein Bericht beansprucht, auch eine literarische Aussage zu sein. So werden Atmosphärisches und subjektive Deutung in einem vermittelt. Die Impression verbirgt damit aber auch den tatsächlichen Vorgang. Nicht ausgeschlossen, daß eine solche Darstellungsweise den schwer zu fixierenden Vorgängen am ehesten entspricht.

Eine Chronologie der „Jugendbewegung in Zürich", verfaßt von Balz Theus, wurde in den Sammelband *„Aussteigen oder rebellieren"* aufgenommen. Dieser Bericht informiert knapp und instruktiv. Deutungen der ganzen aufgeregten Jugendszene (in Zürich, Amsterdam, Kopenhagen, Berlin) sind in diesem Sammelband auch enthalten. Er ist bislang das Beste zum Thema Jugendunruhen. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Es gibt zahlreiche Belege dafür, daß sich weltweit eine konservative Welle ausbreitet. Daneben finden sich aber auch gegenläufige Tendenzen und wieder andere, die das Schema „konservativ-progressiv" sprengen. Otfried Höffe, Direktor des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik an der Universität Freiburg (Schweiz), schildert und interpretiert diese Phänomene.

Im 100. Todesjahr Dostojewskijs arbeitet Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, die tragenden Typen in Dostojewskijs Werk heraus. Er macht deutlich, wie Dostojewskij im Einzelschicksal immer einen übergreifenden Sinnzusammenhang sichtbar macht.

Walter Kerber, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie in München, befaßt sich mit der Sozialenzyklika „Rerum novarum" Papst Leos XIII., die vor neunzig Jahren veröffentlicht wurde. Er zeigt anhand des Kernbegriffs der Gerechtigkeit, welche bleibenden, grundlegenden Erkenntnisse sich aus dieser Enzyklika für Gegenwart und Zukunft gewinnen lassen.

Nach allgemeiner Einschätzung spielt das christliche Offenbarungsverständnis im literarischen Bewußtsein keine Rolle mehr. Erich Dauenhauer urteilt differenzierter. Er legt dar, in welcher Weise die Fragen nach Gott und dem Glauben in literarischen Bestsellern von heute zum Ausdruck kommen.

Roman Bleistein beantwortet die Frage, ob junge Christen einen Sinn für Ökumene haben, durch den Hinweis auf zwei gegenläufige Entwicklungen: den Verlust des Begriffs „Konfession" und die ökumenische Spiritualität Taizés. Ob sich in der Entkonfessionalisierung zugleich eine Entchristlichung vollzieht, sieht er als vorläufig unlösbares Problem.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Acht Jahrhunderte Stadtgeschichte. Vergangenheit und Gegenwart im Spiegel der Kommunalarchive in Baden-Württemberg. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Kommunalarchivare im Städtetag Baden-Württemberg. Hrsg. v. Walter Bernhard. Sigmaringen: Thorbecke 1981. 196 S. Kart. 20,–.

Albertz, Heinrich: Blumen für Stukenbrock. Biographisches. Stuttgart: Radius 1981. 295 S. Lw. 34,–.

Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten. Bd. 4. Hrsg. v. Walter Jens. Stuttgart: Radius 1981. 218 S. Kart. 24,–.

Biser, Eugen: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung. Köln: Styria 1981. 336 S. Lw. 55,–.

Braun, Frank: Die Diskussion um die Berufsausbildung der „Lernbehinderten". Eine Bibliographie. München: Verlag Deutsches Jugendinstitut 1981. 124 S. Kart. 6,–.

Camara, Helder: Hoffen wider alle Hoffnung. Vorwort v. Mario von Galli. Zürich: Pendo 1981. 119 S. Kart. 14,80.

Cyran, Wolfgang: Verantwortete Elternschaft. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika Humanae vitae. Frankfurt: Knecht 1981. 160 S. Kart. 26,80.

Der du die Zeit in Händen hast. Texte und Bilder das Jahr hindurch. Mit einem immerwährenden Kalender für Feste und Namenstage. Freiburg: Christopherus 1981. 62 S., Abb. Kart. 4,80.

Energie und Gewissen. Hrsg. v. Wolfgang Heintzeler und Hermann-Josef Wehrhahn. Stuttgart: Seewald 1981. 156 S. Lw. 22,–.

Exeler, Adolf: Muß die Kirche die Jugend verlieren? Freiburg: Herder 1981. 71 S. Kart. 9,80.

Festing, Heinrich: Adolph Kolping und sein Werk. Ein Überblick über Leben und Wirken des großen Sozialreformers sowie über die Entwicklung seines Werkes bis heute. Freiburg: Herder 1981. 240 S. Lw. 24,80.

Garbrecht, Dietrich: Gehen. Ein Plädoyer für das Leben in der Stadt. Weinheim: Beltz 1981. 232 S. Kart. 19,–.

Goss-Mayr, Hildegard: Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung. 4., neubearb. u. erw. Aufl. München: Europa 1981. 174 S. Kart. 10,–.

Helbling, Hanno: Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978. Frankfurt: Ullstein 1981. 220 S. Lw. 38,–.

Helft den Menschen glauben. Bd. 4: Glaubenszeugnis in Gruppe und Gemeinde. Hrsg. v. d. Kath. Glaubens-Information Frankfurt unter Mitw. der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz. Frankfurt: Knecht 1981. 119 S. Kart. 24,80.

Hofbauer, Friedl: Federball. „Behindert ist, wer nicht lieben kann." Freiburg: Herder 1981. 178 S. Kart.

Illies, Joachim: Die Welt ist Gottes Schöpfung. Freiburg: Herder 1981. 126 S. (Herderbücherei. 889.) Kart. 6,90.

Johannes Paul II.: Enzyklika über die menschliche Arbeit. Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Mit einem Kommentar von Oswald von Nell-Breuning SJ. Freiburg: Herder 1981. 127 S. Kart. 7,80.

Johannes Paul II. Laborem Exercens. Enzyklika an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens. Über die menschliche Arbeit zum 90. Jahrestag der Enzyklika „Rerum novarum". Recklinghausen: Bitter 1981. 80 S. Kart. 7,80.

Jung, C. G.: Das symbolische Leben. Verschiedene Schriften. Bd. 1–2. Freiburg: Walter 1981. 471, 476–961 S. Lw.

Kämpchen, Martin: Im Lebenskreis der Armen. Indisch-christliche Spiegelungen der Hoffnung. Mit Holzschnitten von Jyoti Sahi. Freiburg: Herder 1981. 125 S. (Herderbücherei. Texte zum Nachdenken. 892.) Kart. 6,90.

Katholische Kirche und NS-Staat. Aus der Vergangenheit lernen? Hrsg. v. Monika Kringels-Kemen und Ludwig Lemhöfer. Vorw. v. Walter Dirks. Frankfurt: Knecht 1981. 120 S. Kart. 16,80.

Klein, Karl: Tanz ins Abenteuer der Wüste. Das Leben des Charles de Foucauld. Freiburg: Herder 1980. 163 S. Lw. 19,80.

Kontinent 19. Magazin. Forum für Ost-West-Fragen. 7. Jg. Frankfurt: Ullstein 1981. 201 S. (Ullstein Buch 38026.) Kart. 14,80.

Kraus, Anselm – Löcher, Eberhard M.: Gott in Einfalt preisen. Antonius von Padua. Bildbetrachtungen nach Texten des Heiligen. Ostfildern: Schwabenverlag 1981. 30 S. Kart. 11,80.

Krummacher, Jo – Hefermehl, Hendrik: Ratgeber für Kriegsdienstverweigerer. Praktische Hilfe für einzelne und Gruppen zur Vorbereitung auf die Verhandlung vor dem Prüfungsausschuß für Kriegsdienstverweigerer. Stuttgart: Radius 1981. 128 S. Kart. 7,80.

Küppers, Kurt: Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit. Regensburg: Pustet 1981. 423 S. (Studien zur Pastoralliturgie. 4.) Kart. 58,–.

Lauter, Hermann-Josef: Den Menschen Christus bringen. Theologie für die Verkündigung. Freiburg: Herder 1981. 142 S. Kart. 16,80.

Le Fort, Gertrud von: Hymnen an die Kirche. München: Ehrenwirth 1981. 75 S. Lw. 28,–.

Léon-Dufour, Xavier: Als der Tod seinen Schrecken verlor. Die Auseinandersetzung Jesu mit dem Tod und die Deutung des Paulus. Ein Befund. Olten: Walter 1981. 370 S. Lw. 39,50.

La Liberté Religieuse dans le Judaisme, le Christianisme et L'Islam. Hrsg. v. Claude Geffré. Paris: du Cerf 1981. 288 S. Kart.

Lotz, Johannes B.: In jedem Menschen steckt ein Atheist. Frankfurt: Knecht 1981. 192 S. Kart. 29,80.

Maier, Hans: Worauf Frieden beruht. Weihnachtsmeditationen. Freiburg: Herder 1981. 72 S. Kart. 8,80.

Marti, Kurt – Gessler, Ge: Der Aufstand Gottes gegen die Herren. 31 Gedichte und 23 Bilder zum Thema Passion. Bildkommentare von Christian Radecke. Stuttgart: Radius 1981. Kart. 24,80.

Nahe wollt der Herr uns sein. Ein Begleiter durch die Tage des Advent. Freiburg, Gelnhausen: Christopherus, Laetare 1981. 63 S., Abb. Kart. 4,80.

Noch immer denke ich an jenen Raben. Lyrik aus Iran. Übers. u. ausgew. v. Kurt Scharf. Stuttgart: Radius 1981. 112 S. Kart. 24,–.

Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Hrsg. v. Jakob J. Petuchowski und Walter Strolz. Freiburg: Herder 1981. 263 S. (Quaestiones disputatae. 92.) Kart. 48,–.

Ohm, Wolfgang: Die anerkannte Aussperrung. Spiegelbild des Streiks. Köln: Deutscher Instituts-Verlag 1981. 231 S. Kart. 22,–.

Rahner, Karl: Kleines Kirchenjahr. Ein Gang durch den Festkreis. Freiburg: Herder 1981. 122 S. (Herderbücherei. 901.) Kart. 6,90.

Reinshagen, Helmhold: Ich habe kein Vaterland. Lyrik. Mit einer Einführung v. Ingeborg Drewitz. Stuttgart: Radius 1981. 95 S. Kart. 22,–.

Satprem: Der Mensch hinter dem Menschen. Die Erfahrung einer inneren Entwicklung. München: Barth 1981. 240 S. Lw. 29,80.

Seifert, Theodor: Lebensperspektiven der Psychologie. Wege, Schnittpunkte, Gegensätze. Olten: Walter 1981. 387 S. Kart. 38,–.

Six, Jean-François: Ich preise dich, Vater. Jesusgebete. Freiburg: Herder 1981. 143 S. Kart. 14,80.

Smet, Joachim – Dobhan, Ulrich: Die Karmeliten. Eine Geschichte der Brüder U. L. Frau vom Berge Karmel. Von den Anfängen (ca. 1200) bis zum Konzil von Trient. Freiburg: Herder 1981. 464 S. Lw. 58,–.

Southern, Richard W.: Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart: Kohlhammer 1981. 88 S. Kart. 19,80.

Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963. Hrsg. v. Anton Rauscher. München: Olzog 1981. 374 S. (Geschichte und Staat. 247–249.) Kart. 14,80.

Schmitz-Bunse, Waltraut: Anna L., 43 oder: Niemandes Schlaf zu sein. Erzählung. Stuttgart: Radius 1981. 138 S. Lw. 18,–.

Schnegg, Matthias: Lichtblicke. Texte für Jugendgottesdienste. Freiburg: Herder 1981. 157 S. Kart. 19,80.

Stuttgarter Bibelkalender 1982. Heilige begleiten durch das Jahr. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1981. 19,80.

Theologie in Freiheit und Verantwortung. Hrsg. v. Karl Rahner und Heinrich Fries. München: Kösel 1981. 172 S. Kart. 15,80.

Tietz, Gunther: Die Verteidigung der Schmetterlinge. Lyrik und Prosa. Mit e. Einf. v. Ingeborg Drewitz u. 10 Radierungen von Ge Gessler. Stuttgart: Radius 1981. 80 S. Kart. 20,–.

Turowski, Leopold: Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. Frankfurt: Knecht 1981. 256 S. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat.) Kart. 34,–.

Vorgrimler, Herbert: Wir werden auferstehen. Freiburg: Herder 1981. 175 S. (Herderbücherei. 888.) Kart. 7,90.

Was sind Medien. Schlagworte wörtlich. Aktuelle Bürgerkunde. Hrsg. v. Werner Höfer. Percha: Schulz 1981. 413 S. Kart. 23,–.

Wegweisungen. Briefe an junge Menschen 1943–1949. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries. Frankfurt: Knecht 1981. 174 S. Lw. 26,80.

Zahrnt, Heinz: Westlich von Eden. Zwölf Reden an die Verehrer und die Verächter der christlichen Religion. München: Piper 1981. 238 S. Kart. 19,80.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Patmos Verlages, Düsseldorf, bei.

9. MRZ. 1983
12. 4. 83